



A vivência do outro em Edmund Husserl a partir das Meditações Cartesianas

The lived experience of the other in Edmund Husserl through Cartesian Meditations

Cláudia Coscarelli Salum
Miguel Mahfoud
Universidade Federal de Minas Gerais
Brasil

Resumo

Tomando a vivência do outro como fenômeno a ser pesquisado neste trabalho, esta pesquisa tem como objetivo explicitar a abertura para a vivência do outro incluída na experiência da pessoa, através das indicações da fenomenologia husserliana. Realizamos uma pesquisa teórica de cunho fenomenológico, a partir da obra *Meditações Cartesianas*. Reconhecendo a especificidade da visão husserliana, problematizamos questões teóricas fundamentais à compreensão do tema do outro, refletindo a respeito das objeções feitas à vivência do outro em Husserl. Concluímos que a exigência do método fenomenológico para o conhecimento da alteridade nos revela um caminho que aponta tanto para a irreducibilidade entre o eu e o outro, quanto para a possibilidade de encontro com um sentido existencial na vivência do outro pela pessoa. Na vivência desse sentido emerge a percepção do valor do outro para o eu, mobilizando o sujeito a assumir um posicionamento livre e interessado na convivência com o outro enquanto alteridade.

Palavras-chave: Alteridade; Fenomenologia; Husserl, Edmund

Abstract

Taking the lived experience of the other as a phenomenon to be studied in this work, this research aims to clarify the openness to the lived experience of the other included in the person's experience, using Edmund Husserl's phenomenology. We did a theoretical research following phenomenological indications, through *Cartesian Meditations*. Recognizing the specificity of the Husserlian view, we discussed theoretical issues fundamental to understand the theme of the other, reflecting about the objections related to the lived experience of the otherness in Husserl's phenomenology. We concluded that the requirement of the phenomenological method to the knowledge of the other reveals a path that points to both the irreducibility between the self and the other and for the possibility of finding an existential meaning in the person's experience of the otherness. In the experience of this meaning appears the perception of the value of the other for the self, mobilizing the subject to take a free and interested position in the relationship with the other as an alterity.

Keywords: Alterity; phenomenology; Husserl, Edmund

Introdução: A retomada de uma pergunta sobre a vivência do outro

Interrogar a posição do homem moderno diante do que é exige uma pergunta sobre o *sentido da técnica*, na medida em que o relacionamento do homem com a realidade hoje é



tecnológico (Oliveira, 1993).¹ Compreende-se, com Oliveira (1993), que “há no pensamento moderno um processo de liberação do eu, que cada vez mais toma consciência da sua especificação” (p. 121). Assim, a subjetividade relaciona todas as coisas na perspectiva da função que elas possam ter para si. Nas palavras do autor:

Para essa consciência, só é o que se deixa objetivar. O sentido de realidade manifesta-se aqui como objetividade, a capacidade de ser posto diante do homem, de ser usado pelo homem em sua auto-realização; só é o que é dominável pelo homem em função de si mesmo. (...) O material, a realidade chega a si mesma, adquire seu verdadeiro caráter de realidade, tornando-se objeto e o homem, por sua vez, atinge sua verdadeira dimensão de homem fazendo-se sujeito. Sujeito e objeto é a polaridade característica da consciência tecnológica, e tudo é visto a partir dessa polaridade (Oliveira, 1993, p.122-123).

Oliveira (1993) observa ainda que essa visão objetivante inclui *a objetivação do homem pelo próprio homem*, fazendo com que o outro da subjetividade se torne “não-subjetividade”. Contudo, considerando, a partir de um posicionamento crítico, que a racionalidade científica não corresponde à única perspectiva de conhecimento possível, Oliveira (1993) propõe a seguinte reflexão: “*o relacionamento de objetivação é o relacionamento adequado às subjetividades?*” (p. 126, itálicos nossos).

Para Oliveira, a subjetividade é subjetividade, e não objeto, não apenas pela contraposição com o mundo natural ou pela sua capacidade de significar a realidade, mas sim quando esta é interpelada por outra liberdade, ou seja, outra subjetividade. É no reconhecimento da reciprocidade das subjetividades, possível na relação intersubjetiva, que a subjetividade pode adquirir autoconsciência.

Também Japiassu (1978), ao efetuar a crítica a respeito da falta de sentido vivida pelos homens em geral, destaca a importância do reconhecimento da reciprocidade das subjetividades. Ao argumentar sobre a necessidade de restauração de um espaço de sentido para o sujeito falante, “um espaço que seja realmente um lugar onde o homem possa falar e não um lugar, entre outros, onde ‘isto’ fale” (Japiassu, 1978, p. 233), o autor afirma que se deve dar atenção à possibilidade de *uma palavra do sujeito que remeta a outros sujeitos*. Para Japiassu (1978), é necessário “descobrir aquilo que no homem, é sujeito, o que faz dele um sujeito, o que pode entrar numa relação, não somente com ‘isto’, com um ‘Id’, mas com um ‘tu’” (p.253, itálicos nossos).

Por sua vez, Husserl, ao fundamentar a sua crítica das ciências, a partir do problema do objetivismo como fonte do fracasso das ciências na tarefa da compreensão do homem, irá propor a recondução da ciência ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) (Zilles, 1996; Goto, 2008;

¹ Este artigo é baseado na dissertação de mestrado: Salum, C.C. (2011). *A vivência do outro em Edmund Husserl*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Realizada sob orientação do Prof. Dr. Miguel Mahfoud.



Husserl, 1935/1996). Husserl define mundo-da-vida como o mundo sempre dado, pré-científico, “histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores”, compreendido não tanto a partir do ser, mas sim do seu sentido, sendo que “o erro do objetivismo foi esquecê-lo ou desvalorizá-lo como subjetivo” (Zilles, 1996, p. 43). O mundo-da-vida se apresenta na correlação existente entre mundo e consciência de mundo e, assim, podemos fazer *experiência do mundo* (Goto, 2008). Segundo Zilles (1996):

Quando se fala de experiência é ingênuo querer reduzi-la à empiria sensível do mundo físico. A experiência, sem dúvida, é um ato de consciência. Vinculando a experiência ao mundo-da-vida, ou seja, ao mundo pré-científico, pode falar-se de experiência estética ou religiosa, enfim, de experiência de subjetividade. De modo algum a experiência pode ser reduzida ao mundo das ciências físico-objetivas. Husserl busca, pois, a experiência além da experiência da natureza das ciências objetivas enquanto vinculada à categoria do *Lebenswelt* (p. 45).

O caminho apontado por Husserl, a partir da problematização da crise das ciências e da humanidade, afirma a possibilidade de um sentido na vivência do outro além da racionalidade científica, em um mundo-da-vida *sedimentado intersubjetivamente*. A crítica de Husserl ao objetivismo se apóia na noção de intersubjetividade e chega a apontar a perda da dimensão ética na experiência do sujeito, “pois o matemático-objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser” (Zilles, 1996, p. 46). Dessa forma, o retorno de Husserl à subjetividade transcendental nos apresentaria a possibilidade de estabelecer *um modo particular de existência do próprio sujeito humano* (Zilles, 1996; Husserl, 1935/1996; Husserl, 1989/2002).

Compreendendo o modo como se apresenta a vivência do outro na contemporaneidade, encontramos um relacionamento entre o homem e a realidade pautado pela relação técnica entre sujeito e objeto. É possível identificar, ainda, reflexões fundamentais que propõem novas formas para essa vivência, a partir da dimensão da intersubjetividade, entre as quais destacamos a crítica husserliana. Na medida em que encontramos a vivência do outro na contemporaneidade sob a perspectiva da objetivação, reconhecemos a importância de aprofundarmos na *compreensão dessa vivência* para encontrarmos a possibilidade de outros sentidos na relação do sujeito com a alteridade. Este trabalho, portanto, busca explicitar a intencionalidade incluída na vivência do outro, para que possamos compreender a abertura para esta vivência na experiência da pessoa², através da fenomenologia de Edmund Husserl.

² Ao falarmos de “experiência da pessoa”, nos referimos ao projeto husserliano que inaugura a possibilidade de realizarmos uma psicologia fenomenológica. “Husserl, ao mesmo tempo que foi elaborando a *fenomenologia transcendental*, no caminho para a subjetividade transcendental, foi também propondo uma *psicologia fenomenológica* com a intenção de expor a expressividade psíquica de tal subjetividade” [itálicos do autor] (Goto, 2008, p. 211). Se tomarmos o sujeito nesta direção, descobrimos, implicada na experiência do conhecimento, a



Pesquisa teórica de cunho fenomenológico

Realizamos uma pesquisa teórica de cunho fenomenológico, utilizando as indicações de van der Leeuw (Leite & Mahfoud, 2010; Araújo & Mahfoud, 2002; Mahfoud, 2003; van der Leeuw, 1964). Analisamos a obra *Meditações Cartesianas* (1931/2001) de Edmund Husserl escolhida intencionalmente a partir de dois critérios: fazer parte das obras do autor que compõem o campo da filosofia fenomenológica transcendental e ser indicada por especialistas da área, explicitamente ou em referências bibliográficas, como uma obra relevante ao estudo da vivência do outro (Luna, 2006). Husserl publica o livro *Meditações Cartesianas*, com o intuito de apresentar uma versão definitiva de uma introdução à fenomenologia transcendental (Souza, 2001). Encontramos nessa obra “uma exposição das mais abrangentes, embora bastante sintética, de sua filosofia transcendental” (Villela-Petit, 2001, p. 134). No conjunto da obra husserliana, as *Meditações* visam o esclarecimento da radicalização do propósito da fenomenologia enquanto filosofia transcendental (Souza, 2001).

Apresentaremos a seguir cada etapa do procedimento adotado, procurando explicitar o que o caracteriza como essencialmente fenomenológico. Para Ales Bello (2004), fazer pesquisa em fenomenologia “trata-se de um movimento intelectual e ético do ser humano; trata-se da disponibilidade para procurar, e da disponibilidade para aceitar aquilo que se apresenta, e este é um caminho árduo” (p. 80).

Segundo o método fenomenológico, quando nos dedicamos ao conhecimento de um objeto, compreendemos que o que se conhece está em relação tanto com aquilo que é conhecido (objeto) quanto com aquele que conhece (sujeito) (van der Leeuw, 1964). Entretanto, essa premissa, básica na pesquisa qualitativa, adquire na fenomenologia um alto grau de complexidade. Segundo Amatuzzi (2001a): “Se nas ciências naturais se pretende evitar ao máximo o envolvimento do pesquisador, nas humanas o que se tem a fazer é tirar proveito desse envolvimento” (p. 48).

Partimos, então, da relação homem-mundo, na qual acessamos uma vivência carregada de significados, tal como experienciada por nós (Amatuzzi, 2001a). Contudo, a pesquisa fenomenológica exige que nós tenhamos atenção ao *modo* como nós operamos dentro desse relacionamento com o objeto estudado. Dessa forma, precisamos considerar que para a

vivência da pessoa na atitude natural. Desta forma, Goto (2008, p. 184) aponta que encontramos uma motivação dupla na fenomenologia transcendental, que “está presente na vinculação de todas as experiências concretas do ser humano, e não apenas nas experiências do conhecimento, mas também nas experiências de vida e humanidade, tais como se apresentam na formação da história e da cultura”. Este modo de conceber a “experiência da pessoa”, realizado primeiramente por Husserl, foi assumido por Stein (2003), que nos apresenta a estrutura da pessoa humana – nas suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual – e em seu aspecto unitário e relacional (Mahfoud, 2008; Coelho Junior & Mahfoud, 2006).



pesquisa fenomenológica é indispensável que sigamos um *caminho* para o conhecimento do nosso objeto. Adentraremos agora as indicações de van der Leeuw (Leite & Mahfoud, 2010; Araújo & Mahfoud, 2002; Mahfoud, 2003; van der Leeuw, 1964) que nos descreve passos da pesquisa fenomenológica, seguidos por nós nessa pesquisa teórica. Veremos que o fato de termos assumido o texto husserliano como forma de identificar o surgimento da vivência do outro apresenta uma série de implicações importantes para a presente pesquisa.

Iniciamos nosso percurso quando nos interessamos pela vivência do outro. Em seguida, escolhemos o texto de Husserl que, através do método fenomenológico, realiza uma análise das vivências. Assumindo o texto husserliano como forma de acessar a vivência do outro na experiência humana, *nomeamos* o nosso objeto, entendendo o texto enquanto uma *expressão do vivido*. Para entendermos melhor a relação entre nomeação e o vivido, recorreremos às conceituações de Amatuszi (2001b):

Dizer que o vivido é sempre acompanhado de alguma significação significa dizer que não temos acesso direto a ele. Qualquer acesso já é uma forma de significá-lo, tanto por parte do próprio sujeito que o vive, como por parte do pesquisador (ou do sujeito que reflete sobre ele). Por isso devemos dizer que o vivido “se diz” dentro de nós, ele se expressa, e assim assume um significado. E é nesse ato de se dizer que ele se constitui como vivido pleno, pois é a partir de sua inscrição mínima na consciência que ele se torna vivido propriamente, e não apenas um evento físico (p. 55).

A tarefa de nomeação nos indica que a “vivência originária” é inseparável da sua interpretação enquanto vivência (van der Leeuw, 1964, p. 643). Contudo, ao realizarmos a etapa de *inserção na própria vida*, podemos acessar a vivência na forma como ela se apresenta à nossa consciência. Esse passo corresponde à entrega à vivência do que se pretende interpretar ou, como afirma van der Leeuw (1964), à “contínua e enérgica ativação de uma convivência” (p. 646). Durante a nossa pesquisa, estivemos diante do texto de Husserl abertos às descrições do autor a respeito da vivência do outro. Nessa convivência com texto, examinamos também a vivência do outro em nós, na medida em que nos disponibilizamos a refazer um percurso juntamente com o filósofo.

Porém, para que essa inserção se configure como um passo característico da pesquisa fenomenológica é importante que seja, ao mesmo tempo, *inserção entre parênteses*. Esse passo corresponde a uma conduta frente à realidade, em que se suspendem as concepções prévias do pesquisador “que visa evitar a sobreposição de construções categoriais ao significado do fenômeno estudado, de modo a favorecer que emerja o que lhe é mais próprio, sua estrutura” (Gaspar, 2010, p. 14). Assim, nossa disponibilidade para refazer com o autor um percurso que nos revela a vivência do outro se traduz também no esforço de estarmos constantemente atentos aos nossos julgamentos sobre o que o texto nos diz, suspendendo nossa tendência de afirmar antecipadamente conclusões e opiniões sobre seu conteúdo. Dedicamo-nos, portanto, a conhecer o texto em sua estrutura própria, em seus próprios termos. Nesta pesquisa, a



inserção entre parênteses se configurou como um passo fundamental, uma vez que, ao longo de suas análises, Husserl ressignifica sua própria teoria tecendo suas conclusões de forma progressiva no texto. Ao final de sua obra é possível ver um amadurecimento das questões tratadas ao longo do texto, que não seriam compreendidas adequadamente caso não tivéssemos acompanhado todo a sua trajetória.

A partir daí, passamos ao momento da *elucidação*, procurando identificar no texto conexões de sentido que compõem os significados próprios da vivência que estamos investigando, passo esse que nos permite chegar à *compreensão* da vivência. A passagem à compreensão, no caso da pesquisa teórica, não pode ser estabelecida separadamente do momento de *reconstrução*. Isso acontece uma vez que a pergunta que norteia a realização dessa pesquisa corresponde a uma interrogação própria dos autores desse trabalho, não sendo respondida diretamente pelo autor do texto.

Colhemos no texto de Husserl momentos em que o autor se dedica a questões que dizem respeito à vivência do outro e, examinando os significados presentes em suas indicações, formamos uma compreensão da abertura para a vivência do outro incluída na experiência da pessoa. Sendo assim, o momento da compreensão, por meio da reconstrução, inclui tanto a tarefa do pesquisador quanto a expressão do texto. Contudo, encontramos uma importante consideração de van der Leeuw (1964) sobre a necessidade de um esforço de *retificação contínua*, na medida em que a interpretação precisa ser continuamente confrontada com o próprio material, não para suprimir a tarefa de interpretação, mas para impedir que a compreensão se converta em uma visão completamente divergente daquilo que é apresentado pelo objeto. Assim, pelo nosso *testemunho*, reconstruímos a abertura para a vivência do outro, a partir do encontro com essa vivência nos textos de Husserl.

Sobre os resultados encontrados, precisamos ressaltar mais uma especificidade da pesquisa teórica de cunho fenomenológico. Nossas análises não visam estabelecer uma *conexão de sentidos típica ideal*, uma vez que o texto de Husserl já se dedica ao exame de aspectos essenciais da experiência humana. Portanto, diferentemente da pesquisa empírica em fenomenologia, que busca colher os elementos estruturais presentes na vivência singular dos sujeitos, nossa pesquisa realiza o caminho inverso, partindo de aspectos fundamentais da vivência e revelando o modo como eles se apresentam na experiência.

Na discussão dos resultados, consideramos importante ter acesso a trabalhos que dialogam diretamente com os textos husserlianos. Dessa forma, percebemos a pertinência de definir alguns critérios para a seleção dos textos estudados. Assim, em primeiro lugar, escolhemos textos de autores que possuem formação acadêmica dedicada ao estudo de Edmund Husserl. Em seguida, decidimos utilizar textos que se voltassem à problematização de questões teóricas e conceituais. Finalmente, distinguimos os textos que debatiam exclusivamente as idéias do filósofo daqueles que procuravam realizar um estudo comparativo do pensamento do autor. Ao final da nossa pesquisa, evidenciamos a



importância de nos mantermos atentos a uma reflexão sistemática capaz de nos levar à experiência vivida (Mahfoud, 2006).

Quão diferente é na fenomenologia! Não apenas porque ela precisa de um método antes mesmo de todo método de determinação das coisas, isto é, de um método para trazer à apreensão do olhar o campo das coisas da consciência transcendental pura; não apenas porque nela é preciso desviar laboriosamente o olhar dos dados naturais de que não se cessa de ter consciência, e que, portanto, estão por assim dizer entrelaçados àqueles novos dados que se intenta alcançar, e assim é sempre iminente o risco de confundir uns com os outros... (Husserl, 2006, p. 144).

A abertura para a vivência do outro apresentada na obra *Meditações Cartesianas*

Apresentaremos agora os resultados alcançados quando buscamos explicitar a intencionalidade incluída na experiência do outro, para que possamos compreender abertura para esta experiência na vivência da pessoa, a partir da leitura das *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/2001). No texto de Husserl, encontramos a indicação de duas vias da análise fenomenológica que explicitam os significados que emergem entre o eu e o mundo. Nesta obra, o autor realiza um percurso de *progressão sistemática*, na tarefa de descobrir o sentido transcendental do mundo-da-vida, através de uma explicitação fenomenológica do ego transcendental. Contudo, Husserl aponta ainda a possibilidade de uma *análise regressiva* do mundo da cultura, ao discutir os problemas ligados à intersubjetividade. Esse caminho se inicia na atitude natural e corresponde à tarefa de uma “*arqueologia fenomenológica*”³ (Ales Bello, 1998, 2004; Barreira & Massimi, 2005).

Adotamos a arqueologia fenomenológica, para a reconstrução dos resultados alcançados na obra *Meditações Cartesianas*. Em nossas considerações, percebemos que essa via nos revela com maior nitidez pontos da análise fenomenológica já presentes na análise progressiva do ego transcendental, mas que ficam obscurecidos pela mediação intelectual dos sentidos, característica da dimensão noética da vivência. Com Barreira e Massimi (2005), entendemos que “a perspectiva husserliana considera a razão e a sensação como motivos do conhecimento e empenha-se contra as propostas teoréticas, ou racionalistas, da leitura da realidade” (p. 4). Dessa forma, partindo da atitude natural, indagamos a respeito da abertura para a vivência do outro, percorrendo reflexivamente o caminho da pessoa ao fazer

³ A expressão “arqueologia fenomenológica” “se refere a uma operação de escavação nos elementos constitutivos daquilo que é construído através das operações sensoriais perceptivas que se nos oferecem já prontas e formam o mundo da experiência. Trata-se, portanto, de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas” (Ales Bello, 1998, p. 18). A tarefa de realização de uma arqueologia deriva do projeto de Edmund Husserl, “embora não fosse objeto de seus trabalhos por não corresponder aos interesses mais urgentes do filósofo” (Barreira & Massimi, 2005, p. 1). Contudo, “sob sua inspiração, tem sido desenvolvido por Ales Bello” como forma de apreender, “com autenticidade, as experiências vivenciais de outras culturas” (Barreira & Massimi, 2005, p.10).



experiência do mundo. Indicamos pontos fundamentais dessa análise através de quatro perguntas: *Como os homens se encontram no mundo? O que é esse mundo humano para nós? Quais vivências da consciência nos permitem conhecer o sentido do mundo? Como é possível que esse mundo com o qual nós nos relacionamos tenha valor para nós?*

1. Como os homens se encontram no mundo?

Iniciemos na atitude natural. Neste plano da experiência, consideramos aquilo que Husserl denomina uma comunidade de homens, entendendo o termo homem como aquele que é membro de uma sociedade, ou seja, aquele que tem sua existência implicada em uma “existência recíproca de um para outro” (Husserl, 1931/2001, p. 164).⁴

O sentido dessa comunidade de homens pode ser definido, *a priori*, como uma “natureza comum a todos”. Contudo, essa comunidade transforma seu mundo “pela sua ação individual e comum com outros, num *mundo de cultura* – por mais primitiva que seja – revestido de valor para o homem” (p. 168).

É essencialmente como sujeitos de uma intercomunhão possível que encontramos os homens na realidade:

É igualmente claro que os homens só podem ser apreendidos como encontrando (na realidade ou em potência) outros homens em torno de si. A própria natureza infinita e ilimitada torna-se então uma natureza que abarca uma multiplicidade ilimitada de homens, distribuídos não se sabe como no espaço infinito, como sujeitos de uma intercomunhão possível (p. 165).

O eu, na atitude natural, só pode ser concebido na relação com um nós, uma vez que esse aspecto é fundante da sua existência como um ser do mundo. Assim, o meu eu:

só pode ser um ego que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros egos, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mónadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação conseqüente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação conseqüente da existência de outras mónadas. Inversamente, só poderia imaginar uma pluralidade de mónadas como estando explicitamente ou implicitamente em comunicação, quer dizer, como sociedade que constitui nela um mundo objetivo e que se espacializa, se temporaliza, se realiza ela própria nesse mundo sob a forma de seres vivos e, em particular, de seres humanos (p. 176).

⁴ Na sessão “A abertura para a vivência do outro apresentada na obra *Meditações Cartesianas*” as numerações das páginas indicadas nas citações se referem sempre à obra *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/2001).



Dessa forma, assumindo a intercomunhão como um processo que define o mundo dos homens enquanto uma comunidade, Husserl nos mostra o papel que o *outro homem* exerce no processo de constituição do eu e do mundo:

O outro eu, o primeiro não eu, torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do “estranho a mim”, de um mundo do qual pertencem os outros e eu próprio. Em última análise, trata-se de uma comunidade de mónadas e, nomeadamente, de uma comunidade que constitui (pela sua intencionalidade constituinte comum) um só e mesmo mundo (p. 137).

O contato com o “estranho a mim”, proveniente da experiência do outro, inaugura uma segunda camada por cima da natureza constituída de forma primordial. Sobre a constituição dessa experiência, Husserl afirma: “Isso diz respeito antes de mais *ao organismo corporal de outrem* que é, por assim dizer, *o objeto primeiro em si, exatamente da mesma maneira como o outro homem é na ordem da constituição o homem primeiro em si*” (p. 158, itálicos do autor).

Em sua descrição sobre o mundo dos homens, Husserl faz apenas uma breve menção aos problemas que compõem o campo da cultura, denominando-os como problemas de nível superior. Entretanto, ao invés de se ater na discussão desses problemas, Husserl analisa a experiência do outro pela via fenomenológica eidético-transcendental.

Seguindo o caminho das reduções efetuadas na análise husserliana, somos retirados da atitude natural e levados para outro plano da experiência. Fazemos uma pergunta sobre o outro que não “trata da gênese temporal deste gênero de experiência, a partir de uma experiência de si mesmo que a teria precedido no tempo”, mas que busca “uma explicação exata da intencionalidade, efetivamente incluída na experiência do outro, que nos faça ver a motivação interna desta experiência” (p. 154-155).

2. O que é esse mundo humano para nós?

Realizamos uma pergunta sobre a experiência do outro que não se refere ao campo da atitude natural, mas que interroga a forma como se estrutura essa experiência. Assim, a partir de agora, “esta comunidade corresponde, bem entendido, no concreto transcendental, há uma comunidade ilimitada de mónadas que designamos pelo termo de intersubjetividade transcendental” (p. 165). Vejamos o que o autor denomina como intersubjetividade transcendental:

“O ser, primeiro em si”, que serve de fundamento a tudo aquilo que há de objetivo no mundo é a intersubjetividade transcendental, a totalidade das mónadas que se unem em formas diferentes de comunidade e de comunhão. Mas, no interior de qualquer esfera monádica efetiva, e, a título de possibilidade ideal, no interior da esfera monádica imaginável, tornam a aparecer todos os problemas da realidade contingente da morte, do destino, o problema da possibilidade de uma vida “autenticamente” humana e que



possui um “sentido” na acepção mais forte deste termo e, entre estes problemas, os do “sentido” da história e assim por diante, elevando-se sempre mais. Podemos dizer que residem aí os problemas *éticos e religiosos*, mas colocados num terreno em que deve ser colocada qualquer questão que possa ter para nós um sentido possível (p. 197-198, itálicos do autor).

Constatamos que uma comunidade de homens inaugura um mundo humano, ou, ainda, que, na medida em que é fundada por homens, a realidade passa a ter um caráter de *uma vida de sentido*, em que problemas a respeito da realização de uma vida autenticamente humana nos interpelam. Assim, os problemas devem ter para nós homens ao menos um sentido possível.

Para que alcancemos a compreensão da relação que se estabelece entre a minha experiência humana e o sentido do mundo que me cerca, somos levados a uma pergunta mais fundamental: o que permite que o mundo tenha *para nós* um sentido possível? Assim, a tarefa da fenomenologia se constitui em elucidar os fundamentos últimos da relação eu - mundo, tendo como base fundamental um movimento de “plena, inteira e universal tomada de consciência de si próprio” (p. 197).

De acordo com as indicações do autor, é necessário buscar a explicação exata da *intencionalidade* que constitui a relação entre o eu e o sentido do mundo. Encontraremos, a partir desse passo, o mundo submetido ao ponto de vista da redução eidética. A grande conseqüência que devemos enfrentar, depois de realizada a primeira redução, trata do sentido da transcendência do mundo. Para Husserl, o sentido da transcendência do mundo só pode ser apreendido na vida de consciência do sujeito.

O ser do mundo (*das Sein der Welt*) é, portanto, necessariamente “transcendente” à consciência, mesmo na evidência originária, permanecendo aí necessariamente transcendente. Mas isto não altera em nada o fato de qualquer transcendência se constituir unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida, e de esta vida da consciência – tomada nesse caso particular como consciência do mundo – trazer em si mesma a unidade de sentido que constitui esse “mundo”, assim como a de “este mundo realmente existente”. Apenas a explicitação dos horizontes da experiência esclarece, no final de contas, o sentido da “realidade do mundo” e da sua “transcendência”. Mostra-nos, em seguida, que essa transcendência e essa realidade são inseparáveis da subjetividade transcendental na qual se constitui qualquer espécie de sentido e qualquer espécie de realidade (p. 83).

A partir das considerações sobre a transcendência do mundo e a vida da consciência, Husserl problematiza o sentido da objetividade, levantando as seguintes questões: “Mas como é que todo esse jogo, desenrolando-se na imanência da minha consciência, poderá adquirir uma significação objetiva? Como é que a evidência (*a clara et distinta perceptio*)



poderá pretender ser algo mais do que uma característica da minha consciência em mim?” (p. 108).

A resposta de Husserl é categórica. Tais perguntas, quando formuladas na forma de um paradoxo, representam um contra-senso acerca do verdadeiro sentido da redução. Supor que o ser e a consciência se referem um ao outro de uma maneira exterior é um absurdo, na medida em que ser e consciência:

pertencem essencialmente um ao outro; e o que está essencialmente ligado é concretamente uno, é uno no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental. Se esta é o universo do sentido possível, qualquer coisa que lhe seja exterior é um não-sentido. Mas até qualquer não-sentido é apenas um modo do sentido e o seu absurdo pode tornar-se evidente (p. 110).

E para clarificação de tal unidade é preciso afirmar o valor da *apercepção* do mundo na própria formulação do problema, pois “ao apreender-me a mim próprio como homem natural, efetuo imediatamente a *apercepção* do mundo do espaço, capto-me a mim próprio como me encontrando no espaço no qual possuo já um mundo que me é exterior” (p. 109).

Assim, ao examinarmos o que é o mundo humano para nós, explicitamos como o ego constitui em si “os ‘outros’, a ‘objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para o ego – seja no eu ou no não eu – possui um valor existencial” (p. 111).

Em vez de procurar, de uma maneira absurda, concluir da imanência imaginária uma transcendência – que não o é menos – de não se sabe que “coisas em si” essencialmente incognoscíveis, a fenomenologia ocupa-se exclusivamente em elucidar sistematicamente a função do conhecimento, único meio de o tornar inteligível na qualidade de operação intencional (p. 111).

3. Quais vivências da consciência nos permitem conhecer o sentido do mundo?

Continuando nosso trabalho de escavação, procuramos compreender quais vivências do sujeito fazem dessa consciência uma consciência do mundo. Neste momento, devemos destacar a noção de intencionalidade: “A palavra intencionalidade significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio” (p. 48). Na relação *cogito-cogitatum* emerge uma qualidade perceptiva, processos passivos e ativos que determinam a possibilidade de conhecer os objetos da forma como eles se apresentam ao sujeito e não através de representações que o antecipem.

O ponto de partida é necessariamente o objeto “simplesmente” dado; daí, a reflexão ascende ao modo de consciência correspondente e aos horizontes de modos potenciais implicados nesse modo, em seguida aos outros modos de



uma vida de consciência possível nos quais o objeto pode apresentar-se como “o mesmo” (p. 68).

Interessa-nos nesse ponto observar alguns processos contidos na relação consciência-objeto. Husserl aponta para o fato de que a percepção, que se realiza na relação intencional entre consciência e objeto, contém em si uma série de determinações, indeterminações e ultrapassamentos.

No que diz respeito às determinações, encontramos um processo denominado *síntese passiva*, em que as qualidades do objeto se apresentam à consciência, trazendo, juntamente com suas particularidades físicas, algumas peculiaridades a respeito do seu sentido próprio. A síntese passiva nos indica características próprias do modo como o objeto se apresenta ao eu:

É assim o objeto que as atividades do “espírito” – que já começam com a aprecepção ativa – encontram perante elas “já feito” e dado como tal. Enquanto essas atividades desempenham as suas funções sintéticas, a síntese passiva, fornecendo-lhes, “a matéria” continua a decorrer. A coisa dada na intuição passiva continua a aparecer na unidade da intuição e, qualquer que seja a importância das modificações devidas à atividade que a explicita, que capta as particularidades das partes e dos pormenores, a coisa continua a ser dada durante e no exercício desta atividade. Os modos de apresentação múltiplos, as unidades das “imagens perceptivas”, tácteis e visuais fluem, elementos na síntese manifestamente passiva dos quais “aparece” a unidade da coisa e da sua forma. Mas esta síntese – justamente síntese de forma – tem a sua “história” que se anuncia em si própria. É graças a uma gênese universal que posso, eu, o ego, e a partir do primeiro olhar, ter a experiência de uma “coisa”. ... Graças a esta síntese passiva (que engloba assim a obra da síntese ativa) o eu está sempre rodeado por objetos. O fato de que tudo aquilo que afeta o meu eu – o eu do ego “plenamente desenvolvido” – ser apercebido como objeto, como substrato dos predicados a conhecer, é já devido a esta síntese passiva (p. 103-104).

Concomitante às apresentações do objeto no decorrer do acontecimento perceptivo, a constituição dos sentidos das coisas passa por outros processos. Estes se constituem como momentos de indeterminações e ultrapassamentos que abrem novas possibilidades e perspectivas na relação da coisa com a consciência, determinando um *horizonte intencional* aberto à experiência do objeto. Vejamos como esses momentos fazem parte da nossa percepção:

Além disso a percepção possui horizontes que abarcam outras possibilidades perceptivas, quer dizer, as possibilidades que poderíamos ter se, ativamente, dêssemos ao curso da percepção uma outra direção... (p. 62).

Todo cogito, enquanto consciência, é num sentido muito largo “significação” da coisa que visa, mas esta “significação” ultrapassa a todo instante, aquilo



que, no próprio instante, é dado como “explicitamente visado”. Ultrapassa-o quer dizer, é maior com um “excesso” que se estende para além (p. 65).

Este “deixar na indeterminação” das particularidades, - anteriormente às determinações efetivas mais precisas do que, talvez, alguma vez possam acontecer, - é um momento contido na própria consciência perceptiva, é precisamente aquilo que constitui o horizonte (p. 63).

A evidência desse horizonte de indeterminações e ultrapassamentos como algo essencial à própria percepção, nos indica uma abertura do sujeito em relação à realidade - inclusive à percepção de si mesmo - propriedade intrínseca à vida intencional.

É pelo progresso real da percepção - oposto ao simples “esclarecimento” pelas “representações” antecipantes - que se efetua a determinação mais precisa, confirmando ou infirmando as “antecipações”, mas sempre implicando novos “horizontes” e abrindo perspectivas novas (p. 63).

4. Como é possível que esse mundo com o qual nós nos relacionamos tenha valor para nós?

No que diz respeito à percepção de si mesmo, ou seja, à possibilidade de tomar-se como objeto de experiência, Husserl inaugura um novo campo, o da experiência transcendental. Trata-se de uma experiência do eu diferente de todas as experiências que analisamos até aqui. Neste momento, o eu do sujeito também passa por uma redução - a redução transcendental - a partir da qual encontramos o *ego transcendental* que “tem como tarefa não o reproduzir uma segunda vez o estado primitivo, mas de o observar e de lhe explicitar o conteúdo” (p. 49).

O que acontece aqui também pode ser descrito da seguinte forma: se dizemos do eu que percebe o “mundo” e aí vive muito naturalmente, que está interessado no mundo, então teremos, na atitude fenomenologicamente modificada, um desdobramento do eu; acima do eu ingenuamente interessado no mundo estabelecer-se-á um espectador desinteressado, o eu fenomenológico. Este desdobramento do eu é, por sua vez, acessível, a uma reflexão nova, reflexão que, enquanto transcendental, exigirá mais uma vez, a atitude “desinteressada do espectador”, preocupado apenas em ver e descrever de maneira adequada (p. 50).

Devemos compreender o que define o terreno da experiência transcendental. Em primeiro lugar, é necessário não esquecermos que, para chegarmos até aqui, passamos por uma primeira redução em que nos perguntamos sobre o sentido do mundo para nós. Assim, falar de experiência transcendental não significa eliminar o sentido existencial da experiência do mundo.



É igualmente importante sublinhar que a alma e o mundo objetivo, em geral, não perdem, na consideração transcendental, o seu sentido existencial; pelo contrário, este torna-se-nos inteligível porque a análise revela-nos a natureza multiforme (p. 185-186).

Compreendendo que no ego transcendental não pode haver nada do mundo tal como é visto na atitude natural, evitamos cair em um realismo transcendental, posição filosófica criticada por Husserl (p. 38) como um “contra-senso filosófico”, adotado por Descartes⁵.

Mas o que o eu transcendental anuncia sobre a nossa experiência do mundo? Ao alcançarmos o campo da experiência transcendental, reencontramos o mundo, percebendo-o em uma vida de consciência que nos é própria.

Pode-se dizer também que a *epoché* é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exatamente tal como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo o ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples fato de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço sobre ele juízos de existência ou de valor, desejo-o e por aí adiante (p. 33).

Neste momento, o eu percebe que na sua vida de consciência está presente a possibilidade de uma série de vivências e, ainda, que essa vida inclui a possibilidade de conhecer a si próprio como um objeto do mundo em um horizonte aberto e infinito.

A percepção exterior (que, certamente, não é apodítica) é na verdade uma experiência do próprio objeto – o próprio objeto está aí [perante mim] –, mas nesta presença (*in diesem Selbstadastehen*), o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas não sendo elas próprias atualmente percebidas. ... De um modo semelhante, a certeza apodítica da experiência transcendental alcança o “eu sou” transcendental *como implicando a indeterminação de um horizonte aberto* (p. 36, *itálicos nossos*).

Dessa maneira, compreendemos que o descobrimento do ego transcendental revela, em contrapartida, uma abertura para o mundo na experiência do eu. Assim, o encontro com eu transcendental não se constitui enquanto uma experiência fechada no *ego cogito*, mas como a possibilidade de uma nova tomada de consciência sobre si mesmo. Nesse instante, eu me

⁵ Segundo Moura (2001), “se é verdade que Husserl afirma que toda filosofia moderna é cartesiana e remete o nascimento da própria fenomenologia ao estudo das Meditações, é certo também que em seus textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial” (p. 208). Interessa-nos, assim, localizar uma diferença fundamental entre os dois filósofos, exposta nas palavras de Barreira e Massimi (2005): “Husserl retoma o *cogito* e o valida, assumindo-o recorrentemente como ponto de partida de suas análises, que têm na consciência o resíduo fenomenológico; porém, à diferença de Descartes, toma a consciência como possível quando em relação com algo, isto é, a consciência vem ao universo da mesma forma que o universo vem à consciência” (p. 4).



encontro não apenas como eu, mas como um outro para mim, como objeto da minha própria experiência do mundo, pois eu já me encontrava ali antes mesmo que soubesse de mim:

Apercebo-me também que já anteriormente, sem me ter captado, estava sempre aí para mim numa intuição original (percebida no sentido mais largo do termo) e, de alguma maneira, “antecipadamente presente”. Sou-me presente com um horizonte aberto e infinito das propriedades internas ainda não-descobertas (p. 130).

Nessa intuição original sobre si mesmo, em que o eu descobre uma inseparável determinação interna da relação da vida de consciência com o mundo, reconhecemos o *valor* da experiência de que o mundo existe para nós, na medida em que *um não poderia se constituir sem o outro*. Percebemos que há uma congruência entre a experiência do outro e a experiência de si mesmo.

Eu, o “eu humano” reduzido (o eu psico-físico), sou portanto constituído como membro do “mundo”, com uma “exterioridade” múltipla; mas sou eu quem constitui tudo isso, eu próprio, na minha alma e trago tudo isso comigo como objeto das minhas “intenções”. ... Há uma inseparável determinação interna entre eu constituente-objeto constituído, mas em uma auto-explicação do eu encontraria o “mundo” que lhe pertence como lhe sendo “interior” e, por outro lado, ao percorrer esse “mundo”, o eu encontrar-se-ia ele próprio como membro dessas “exterioridades” e distinguir-se-ia do mundo exterior (p. 126).

Entendemos que Husserl sustenta o plano da experiência transcendental como um fundamento que perpassa toda a experiência. Entretanto, vemos que o domínio transcendental só se constitui enquanto intersubjetividade transcendental. E, assim, o sentido da experiência do outro emerge na simultaneidade e na irredutibilidade da experiência do *eu sou*.

A análise da nossa experiência do mundo permitiu que percebêssemos o surgimento da vivência do outro na experiência da pessoa em diferentes momentos. Na atitude natural, encontramos-nos *espontaneamente em relação*, numa comunidade de homens baseada em um plano de intercomunhão possível. Estamos constantemente fazendo *experiência do mundo* e encontramos a nossa própria presença enquanto sujeitos da experiência.

Adentrando a orientação fenomenológica, interrogamos o mundo tal como este se apresenta a nós, evidenciando a experiência do sentido em um *horizonte intencional aberto a vivência do outro*. Dessa forma, ao fazermos *uma pergunta sobre a nossa própria experiência do mundo*, vivenciamos, simultaneamente, a alteridade dessa vivência e a abertura da nossa subjetividade ao sentido dessa experiência.

Na intencionalidade da consciência, captamos o modo de apresentação dos objetos em um horizonte intencional aberto à alteridade. Reconhecemos que é na dimensão do *sentido que o mundo e a consciência se encontram*. Trata-se de um horizonte que permite conhecer a



realidade de modo intersubjetivo, apresentando continuamente a possibilidade da vivência do outro.

Na abertura a essa vivência ainda captamos a nossa própria presença como parte do mundo, descobrindo a presença deste em nós através da nossa vida de consciência. Percebemo-nos também enquanto *outros* e reconhecemos o *valor existencial do mundo* como correspondente à possibilidade da experiência de si mesmo. O aprofundamento nessa percepção de nós mesmos enquanto sujeitos da experiência coincide com o reconhecimento de uma abertura constante para o outro. Constatamos, assim, que a análise regressiva à subjetividade transcendental nos leva ao reconhecimento do encontro com a *vivência do outro na experiência da pessoa*.

A especificidade da fenomenologia husserliana

Nos resultados apresentados evidenciamos a possibilidade de uma vivência de um sentido existencial frente à alteridade. Contudo, propomos agora aprofundar algumas questões teóricas fundamentais para compreensão desta vivência, para que possamos compreender a especificidade do pensamento de Edmund Husserl no que diz respeito à vivência do outro. Realizaremos, portanto, um diálogo com as principais objeções atribuídas à noção do outro na fenomenologia husserliana.

Iniciemos estas análises voltando nossa atenção ao tipo de *racionalidade* presente na reflexão sistemática proposta por Husserl. Para Fabri (2007), “a racionalidade fenomenológica é intencional, ou seja, ela valoriza as diferentes perspectivas, numa palavra, é uma racionalidade aberta à multiplicidade” (p. 46). Vimos que, ao realizar o trabalho das reduções, Husserl propõe um novo *modo de olhar para experiência*, que corresponde à *orientação fenomenológica*. Neste procedimento, passo a passo, a experiência, antes definida pela atitude natural, vai ganhando novas significações, próprias da relação intencional e do domínio transcendental. Vejamos, então, o que a análise da orientação fenomenológica revela sobre o tipo de racionalidade presente na reflexão fenomenológica.

Em primeiro lugar, não podemos mais compreender a noção de experiência estritamente nos termos da experiência sensível. Ampliando esse conceito, Mahfoud (2003), ao expor as reflexões de Giannini⁶ sobre a noção de experiência, define que esta pode ser compreendida como uma “abertura incondicionada frente ao dado” (p. 136). Essa nova noção de experiência inclui a experiência sensível, enquanto “a percepção imediata de algo concreto”, porém, vai além, “e registra o encontro do sentido dessa operação” (Mahfoud, 2003, p. 136).

⁶ Discutiremos as idéias de Giannini, G. (1987). *La nozione di esperienza: implicazioni filosofiche ed esistenziali* Roma: Città Nuova, a partir da apropriação realizada por Mahfoud (2003).



Aprofundando nesse novo olhar, podemos acompanhar outros graus de experiência. Seguindo um caminho a partir da experiência sensível, encontramos a experiência intelectual, em que apreendemos aspectos dos entes oferecidos ao conhecimento, distinguindo-os e captando a sua totalidade. Nas palavras de Mahfoud (2003):

Voltar a atenção à essência, ao inteligível ou ao significado é uma operação espontânea na atividade intelectual e também um elemento próprio da fenomenologia husserliana, conhecido como “redução eidética”. É espontâneo ao homem pensar, por exemplo, em casa (quididade) vendo uma casa (ente), passando então do sensível ao inteligível, segundo a estrutura psíco-física do sujeito conhecedor (p. 137).

Assim, a passagem do sensível ao inteligível corresponde a um passo de um caminho que visa “interpretar e exprimir uma estrutura dinâmica própria do dado” (Mahfoud, 2003, p. 136). Trata-se, portanto, de um aprofundamento do olhar, de um sentido que o sujeito realiza na experiência do dado.

Entretanto, podemos contrapor essa nossa interpretação a respeito do efeito da primeira redução àquela feita por Pelizzoli (1994), em que a fenomenologia “resolve o sentido do verdadeiro antes de toda aparência” (p. 16). Para o autor, a *epoché* tem como primeira tarefa o “ataque à tese natural”, orientando a consciência sobre si mesma. Neste procedimento: “... a coisa e sua multiplicidade de modos de apreensão e apresentação aparecem sob uma configuração do ‘mesmo’” (Pelizzoli, 1994, p. 22). E, dessa forma, o “ego constituinte conduz a multiplicidade do que vem à consciência à ‘unidade da síntese no mesmo’, multiplicidade que se reúne por condições essenciais e que forma uma totalidade ou conjunto ordenado, sem caos nem condições acidentais” (Pelizzoli, 1994, p. 24-25).

Entendemos que a crítica segundo a qual a fenomenologia capta o objeto limitando-o dentro do sentido do mesmo impossibilitaria o surgimento da vivência do outro. Tal fato nos leva a considerar a importância de distinguir novamente a relação entre a consciência e o campo da experiência sensível. Ressaltamos que a primeira redução não visa substituir a experiência sensível pela visão intelectual, desqualificando-a. Trata-se de reconhecer que, ao fazermos a experiência sensível, podemos ir além dela, ao encontro de um sentido. Para Husserl, esse sentido adquirido diante do dado apresenta necessariamente a característica de uma imperfeição, o que instiga o sujeito a continuar olhando, para que possa apreender novos modos de doação do objeto. Segundo Mahfoud (2003), é exatamente a experiência sensível que possibilita o caráter unitário do sentido, e não a atuação isolada da dimensão intelectual:

À luz da experiência metafísica, a experiência sensível aparece como dado ineliminável do qual todo o processo parte - partir dela é imprescindível porque trata-se de apreender o ente na sua realidade factual com a qual se faz contato. É esse contato com a realidade que fornece a garantia de que todas as fases do processo que se seguem desenvolvam um tema unitário. A



experiência sensível é, no homem, virtualmente experiência metafísica porque portadora de um inteligível (ou significado), objeto das experiências ótica e ontológica (p. 139).

Por sua vez, Fabri (2007) contribui para a compreensão da redução husserliana, definindo o horizonte de sentido proposto pela fenomenologia como um vai-e-vem entre a multiplicidade e a individualidade. Neste movimento, a determinação do sentido não se propõe a realizar uma síntese entre as polaridades, ao contrário, pretende permitir uma interlocução que redescubra continuamente o sentido de um e de outro. Assim:

Na perspectiva fenomenológica não há, portanto, um horizonte de sentido que torna absoluto ou supostamente verdadeiro diante dos outros. O envolvimento de uma individualidade (seja um sujeito individual, seja uma cultura) com a multiplicidade de outros mundos se desenvolve num crescente movimento de saída e retorno a si, mas neste processo não há síntese, não há elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito, ou sua submissão ao juízo da história universal. Em fenomenologia, a interlocução das mônadas nunca termina. O movimento monadológico jamais encontra termo, sendo que outras possíveis verdades podem sempre ser descobertas (Fabri, 2007, p. 46).

Neste momento, podemos refletir sobre um segundo questionamento importante para elucidar as questões próprias do surgimento da vivência do outro. Trata-se da crítica de que, enquanto uma filosofia do mesmo, a fenomenologia também assumiria uma posição idealista. Para Pelizzoli (1994), na fenomenologia husserliana compreendemos “a subjetividade prioritariamente enquanto subjetividade conhecedora, como sujeito que não apenas vive um mundo e suas relações, mas que capta as realidades enquanto lhes confere um sentido *através do pensamento*” [grifos nossos] (p. 18). Nesse sentido, a realização da redução não só “distancia-nos de nosso engajamento no mundo”, mas, “seguramente, a redução fenomenológica exclui o que transcende ao *cogito*, pois todo conhecimento passará pelo crivo da evidência do ego...” (Pelizzoli, 1994, p. 20). Dessa forma, para Pelizzoli (1994) a existência das realidades “vive na dependência da unidade de consciência do Eu transcendental, que comanda a existência e que possibilita um sujeito esclarecido e autônomo” (p. 27).

Novamente consideramos a importância de que, a partir desses questionamentos, possamos avançar no conhecimento da proposta husserliana. Discutiremos, então, o sentido do segundo passo da redução, a redução transcendental. Voltemos ao texto de Husserl. Segundo o autor, a base fundamental da fenomenologia não pode ser compreendida como “o axioma do ego cogito, mas uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si próprio” (Husserl, 1931/2001, p. 197). Sendo assim, compreendemos que não podemos definir o ego cogito como uma região que abarcaria em si um conteúdo próprio, mas precisamos problematizá-la enquanto uma operação de uma tomada de consciência do eu.



Para aprofundarmos essa discussão, vejamos uma passagem do texto husserliano “Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica” (Husserl, 1913/2006). Neste primeiro livro de Idéias, Husserl define precisamente a relação que se estabelece entre o eu e o *cogito*:

O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestadamente, a de um vivido que persiste estupidamente, a constância de uma “idéia fixa”. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoia, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico. Toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo *necessariamente* efêmero e não apenas, tal como a encontramos, *faticamente* efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio e enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos (Husserl, 1913/2006, p. 132, itálicos do autor).

Examinando o sentido da experiência transcendental, constatamos a presença do eu, não como um agente regulador que está acima da experiência, mas como possibilidade de uma percepção de si na experiência do dado. Esse eu não possui substância. Assim, não podemos atribuir-lhe nem a mesma qualidade do dado, nem uma existência independente da experiência. O eu puro, enquanto resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica, “oferece uma *espécie própria* de transcendência – não constituída – uma *transcendência na imanência*” [grifos do autor] (Husserl, 1913/2006, p. 132).

Assim, afirmar o sentido da experiência transcendental não nos coloca em oposição a qualquer sentido de realismo. O verdadeiro sentido do idealismo transcendental

é a explicitação do sentido de qualquer tipo de ser que eu, o ego, posso imaginar; e mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer o seguinte: desvendar de maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte (Husserl, 1931/2001, p. 112).

Entendemos que a expressão “idealismo transcendental”, utilizada por Husserl, corresponde ao esforço de elucidação da constituição dos objetos. O contraste entre o realismo e o idealismo perde a sua validade. Assim, para Husserl, não é tarefa da fenomenologia comprovar a faticidade do mundo, na medida em que esse já é o seu ponto de partida. Trata-se, contudo, de entender como tal objetividade é constituída (Ales Bello, 2000).

Precisamos avançar um pouco mais para dialogar com uma importante conseqüência das objeções apresentadas anteriormente. Interpretando o idealismo transcendental como um idealismo racionalista, a argumentação de Pelizzoli nos convida a refletir sobre o problema do solipsismo:



Certamente, diante deste “idealismo racionalista” centrado na consciência de si e no *ego cogito* transcendental absoluto, não faltaram vozes alertando para a periculosidade solipsista que se vislumbra a partir do domínio autolegislativo e auto-reflexivo do ego (Pelizzoli, 1994, p. 17).

Diante do que temos visto não é difícil entender a periculosidade solipsista, tão ventilada por muitos pensadores que entram em contato com o método fenomenológico. Ela ocorre diante de uma teoria que se quer como ciência “absolutamente subjetiva”, que tem um objeto que é independente da existência ou não do mundo (Pelizzoli, 1994, p. 31-32).

Dessa forma, o autor apresenta o que denomina a “falência do projeto husserliano para a intersubjetividade” (Pelizzoli, 1994, p. 41). Contudo, diante do que expomos até aqui, podemos ir além da crítica para encontrarmos o sentido da relação entre subjetividade e intersubjetividade. No que diz respeito ao problema do solipsismo, Merleau-Ponty (1960/1991) responde diretamente a objeção direcionada à fenomenologia de Husserl. O filósofo apresenta o erro de relacionamos a redução fenomenológica à ausência do outro na experiência do eu:

Esta observação tem largo alcance. Dizer que o *ego* “antes” do outro está só, é situá-lo já em relação a um fantasma de outro, é pelo menos conceber um meio que outros poderiam estar. A verdadeira e transcendental solidão não é essa: somente ocorre se o outro não é sequer concebível, exigindo isto que também não haja eu para o reivindicar (p.192).

O fato de que é o eu quem dá testemunho da vivência do outro não desqualifica essa vivência enquanto do outro. E, para compreendermos essa complexidade, devemos retomar a noção de experiência, submetida ao olhar próprio da orientação fenomenológica. Vimos que a experiência sensível corresponde à experiência imediata que obtemos do dado. Entretanto, a dimensão do sentido, apoiada no esteio da sensibilidade, passa por outros momentos da experiência, momentos em que o eu ressignifica continuamente a experiência do dado. A presença do eu neste processo não impede o verdadeiro se mostrar daquilo que é dado, pelo contrário, “o dado revela seu caráter dinâmico à luz do ser que o apreende” (Mahfoud, 2003, p. 136). Assim,

em uma tal concepção de experiência, a imediatez vem a ser inteirada pela mediação que a própria imediatez exige. Então, a mediação recai sobre a experiência mesma, sem necessidade de justificar a passagem da experiência imediata à experiência mediata. Evita-se assim o risco de colocar a mediação além da experiência, o que reduziria a experiência à experiência sensível (Mahfoud, 2003, p. 140).

A presença da subjetividade na descoberta da intersubjetividade, portanto, não se configura como um obstáculo, mas “trata-se não só de condição para a experiência, mas também e sobretudo de experiência da condição” (Mahfoud, 2003, p. 136). Fabri (2007)



acrescenta que, para Husserl, a recorrência ao eu busca o retorno às “situações humanas concretas e originárias”, sendo que, só assim poderíamos obter “a elucidação da esfera transcendental de sentido”:

A insistência sobre uma subjetividade auto-referente, isto é, sobre o Eu livre, coincide com o esforço de recuperar a vida que ficou esquecida de si mesma. Mais ainda: a atitude transcendental proposta por Husserl não significa a defesa de uma “região pura”, indiferente ao mundo. Ela é, antes, a redescoberta do mundo e das experiências que não podem ser consideradas pela atitude natural, isto é, pela atitude ingênua e espontânea, na qual sempre nos encontramos antes da reflexão (Fabri, 2007, p. 43).

Dessa forma, a subjetividade, fundada na experiência intersubjetiva do mundo-da-vida, ao atingir a experiência transcendental, redescobre o seu pertencimento à comunidade de homens, à luz de uma nova consciência de si.

Conclusão

Diante da perspectiva de objetivação da vivência do outro, encontramos a crítica husserliana, que nos permitiu retomar uma pergunta sobre o outro. Em nosso trabalho, realizamos a análise do texto de Husserl e buscamos explicitar abertura para a vivência do outro, incluída na experiência da pessoa. Assim, ao assumirmos um trabalho reflexivo de reconstrução da experiência do sujeito no mundo, foi possível evidenciar a possibilidade de um sentido existencial frente à alteridade, em diversos momentos da experiência do eu. Nesse momento de conclusão, consideramos importante ressaltar alguns significados presentes nesses diferentes encontros com a alteridade.

Percebemo-nos primeiramente na atitude natural, constantemente fazendo *experiência do mundo* e espontaneamente abertos a presença do outro. Em seguida, nossa vivência do mundo se modifica por meio de uma *pergunta* própria do sujeito, que se interroga sobre o sentido do que se apresenta diante dele. Apreendemos, assim, tanto nossa abertura para a dimensão do *sentido* quanto a condição de alteridade do outro. À medida que captamos o sentido daquilo que se apresenta diante de nós, reconhecemos um horizonte intencional, no qual consciência e realidade se encontram. A vivência do sentido apresenta a complexidade da experiência do outro no campo da subjetividade. A multiplicidade de significados presentes nesse horizonte renova a todo instante nossa percepção dessa vivência de abertura para o outro. Ainda captamos a nossa própria presença como parte dessa vivência de significação, nos percebendo como parte da nossa vida de consciência. Finalmente, nesse movimento de tomada de consciência de nós mesmos, a vivência de alteridade emerge como uma experiência de *valor e reciprocidade*, em que encontramos continuamente o outro e a nossa própria existência enquanto uma existência partilhada.



No caminho do transcendentalismo husserliano, encontramos uma reflexão sistemática realizada de forma muito particular. Reconhecemos que a fenomenologia husserliana não se limita a propor um conhecimento filosófico e transcendental da experiência do eu e da alteridade, enquanto o ponto de chegada de um percurso de reflexão sobre o sujeito. A exigência de um *método*, de que façamos a análise fenomenológica para o conhecimento do outro e de si mesmo corresponde à necessidade de assumir que o eu e o mundo não são termos coincidentes. Partindo de um desconhecimento *a priori*, intrínseco à vivência da alteridade, o filósofo nos convida a adotar um modo específico de nos posicionar diante das coisas, para colher, neste relacionamento, aquilo que se apresenta diante de nós, da maneira como se apresenta. Assim, em primeiro lugar, retomamos uma pergunta sobre o outro e assumimos uma determinada distância, para, em seguida, nos voltarmos atentamente ao encontro da alteridade, “num crescente movimento de saída e retorno a si” (Fabri, 2007, p. 46). Compreendemos, assim, que Husserl não vê a fenomenologia como uma teoria que se imprime às coisas e que, desse modo, exerceria a função de um espelho revelador, na qual ditaria uma determinada razão de ser da realidade. A necessidade de sempre voltarmos ao método fenomenológico apresenta um fundamento filosófico que nos abre para a experiência do sentido e, conseqüentemente, da alteridade, sem determiná-los antecipadamente. Segundo Fabri (2006), ao tomarmos como referência as Meditações Cartesianas, encontramos, “paralelamente à auto-explicação do Eu transcendental, *uma meditação interminável sobre o que fica no extremo oposto desta tarefa*”. Neste sentido, a fenomenologia pode ser compreendida “como meditação sobre o fenômeno do estrangeiro, do estranho ou inapropriável” [itálicos nossos] (p. 75).

De modo contrário, percebemos que na perspectiva do objetivismo, prevalece uma resposta técnica anterior ao posicionamento do sujeito, propiciando que a pessoa responda automaticamente às provocações vindas da realidade. O sujeito, então, não toma consciência do próprio desconhecimento e produz uma resposta sobre o outro anterior às perguntas que emergem nessa vivência. Tal perspectiva, que se impõem como um modelo global no relacionamento com a realidade, limita a possibilidade do sujeito de fazer experiência, prejudicando a vivência do outro no campo da subjetividade.

Ao situar um método, uma pergunta, entre a subjetividade e o mundo, Husserl nos mostra a possibilidade do *encontro* com a vivência do outro na experiência do eu. Sem antecipar uma resposta àquilo que se mostra a nós, somos provocados a adotar um posicionamento, ativando a nossa capacidade humana de agir livremente e de responder ativamente, tanto em relação a nós mesmos quanto em relação ao conhecimento do outro. Descobrimo-nos, assim, imersos em uma vivência de alteridade em que o reconhecimento de um sentido existencial na vivência do outro e a percepção de reciprocidade nessa vivência com outra subjetividade coincidem com a possibilidade de sentido frente a nossa própria existência.



Ao encontrarmos a possibilidade de um sentido na relação com a alteridade, reconhecemos o valor da nossa experiência em um mundo compartilhado intersubjetivamente. A complexidade dessa experiência contém, simultaneamente e reciprocamente, o reconhecimento da consciência de si e da inescapável condição de alteridade do outro. Diante do valor dessa presença, somos incessantemente instigados a responder e permanentemente provocados a nos dedicar a uma convivência segundo critérios éticos.

Referências

- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em 1997).
- Ales Bello, A. (2000). *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em 1992).
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião* (M. Mahfoud & M. Massimi, Trans. e Orgs.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em português em 2004).
- Amatuzzi, M. (2001a). Investigação do humano. Em M. Amatuzzi. *Por uma psicologia humana* (pp. 45-51). Campinas, SP: Alínea.
- Amatuzzi, M. (2001b). Pesquisa do vivido. Em M. Amatuzzi. *Por uma psicologia humana* (pp. 53-60). Campinas, SP: Alínea.
- Araújo, R. A. & Mahfoud, M. (2002). Memória coletiva e imagem fotográfica: elaboração da experiência em uma tradicional comunidade rural. *Memorandum*, 2, 68-103. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos02/artigo07.pdf>
- Barreira, C. R. A. & Massimi, M. (2005). Arqueologia fenomenológica das culturas. *Revista Estação Científica*, 0, 1-11. Recuperado em 02 de agosto, 2010, de http://www.jf.estacio.br/revista/ARTIGOS/0cristiano_arqueo.pdf
- Coelho Júnior, A. G. & Mahfoud, M. (2006). A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum*, 11, 08-27. Recuperado em 01 de junho, 2011, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>
- Fabri, M. (2006). A atualidade da ética husserliana. *Veritas*, 51(2), 69-78. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1846/1376>
- Fabri, M. (2007). Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da idéia husserliana de Europa. *Filosofia Unisinos*, 8(1), 41-48. Recuperado em 02 de agosto, 2010, de



http://www.audiovisual.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/pdfs_filosofia/vol8n1/art04_fabri.pdf

- Gaspar, Y. E. (2010). *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica numa instituição espírita*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Husserl, E. (1996). *A crise da humanidade européia e a filosofia* (U. Zilles, Trad.). Porto Alegre: Edipucrs. (Original publicado em 1935).
- Husserl, E. (2001). *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (F. Oliveira, Trad.). São Paulo: Madras. (Original publicado em 1931).
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre e de la cultura: cinco ensayos* (A. S. de Haro, Trad.). Barcelona, Espanha: Anthropos. (Original publicado em 1924).
- Husserl, E. (2006). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (M. Suzuki, Trad.). Aparecida, SP: Idéias & Letras. (Original publicado em 1913).
- Japiassu, H. (1978). *Nascimento e morte nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Leite, R. V & Mahfoud, M. (2010). Contribuciones de la fenomenología a la investigación sobre la cultura popular y la educación. *Krínein (UCSF-Argentina)*, 7, 127-150.
- Luna, S. V. (2006). *Planejamento de pesquisa: uma introdução* (10a ed.). São Paulo: Educ.
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins* São Paulo: Companhia Ilimitada; Campinas, SP: Centro de Memória.
- Mahfoud, M. (2006). Experiência vivida e reflexão sistemática. Em A. Ales Bello. *Introdução à fenomenologia* (pp. 9-11). Bauru, SP: Edusc.
- Mahfoud, M. (2008). Unidade da pessoa segundo Edith Stein: contribuições à educação para a nutrição. *Psicol. USP*, 19(4), 447-454. Recuperado em 01 de junho, 2011, de http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S167851772008000400003&script=sci_arttext
- Merleau-Ponty, M. (1991). O filósofo e a sua sombra. Em M. Merleau-Ponty. *Signos* (pp. 175-200). (M. E. G. G. Pereira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1960).



- Moura, C. A. R. (2001). Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. Em C. A. R. Moura. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea* (pp. 207-235). São Paulo: Discurso Editorial.
- Oliveira, M. A. (1993). *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- Pelizzoli, M. L. (1994). *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Souza, A. M. S. (2001). Introdução à tradução portuguesa das Meditações Cartesianas de E. Husserl. Em E. Husserl. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (pp. 5-8). São Paulo: Madras.
- Stein, E. (2003). Estructura de la persona humana. Em E. Stein. *Obras completas* (Vol. 4: escritos antropológicos y pedagógicos, pp. 555-749). (F. J. Sancho, Trad.). Madrid: Espiritualidad.
- van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión* (E. de la Pena, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original Publicado em 1933).
- Villela-Petit, M. P. (2001). A intersubjetividade de um ponto de vista fenomenológico. *Psicologia Clínica*, 13(2), 131-143.
- Zilles, U. (1996). A fenomenologia husserliana como método radical. Em E. Husserl. *A crise da humanidade européia e a filosofia* (pp. 13-55). Porto Alegre: Edipucrs.

Nota sobre os autores

Cláudia Coscarelli Salum – psicóloga e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua na linha de pesquisa “Cultura, modernidade e processos de subjetivação”. E-mail: claudiacsalum@yahoo.com.br

Miguel Mahfoud – doutor em Psicologia Social, professor associado do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Atua na linha de pesquisa "Cultura e subjetividade". E-mail: mmahfoud@fafich.ufmg.br

Data de recebimento: 25/09/2011

Data de aceite: 01/06/2012