

DO *ALTER EGO* À INTERSUBJETIVIDADE RANSCEIDENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS *MEDITAÇÕES CARTESIANAS* DE HUSSERL

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

Gustavo Fujimura

Universidade Federal de São Paulo

Resumo: Este artigo pretende investigar a maneira pela qual o filósofo alemão Edmund Husserl, em *Meditações Cartesianas* (1929), modaliza e pretende solucionar o problema do solipsismo a partir dos expedientes de sua fenomenologia transcendental. Neste registro, a “tensão” a ser efetivamente superada está na passagem do ego transcendental ao *alter ego*: de que maneira poder-se-ia escapar ao solipsismo se, em regime de redução fenomenológica transcendental, descobro-me como ego transcendental e, portanto, como o fiador último da experiência? Tendo em vista essas considerações, o interesse do presente artigo será o de, partindo da descrição do *ego cogito* husserliano por meio do método da redução fenomenológica transcendental, descobrir como, refutando a objeção de solipsismo, Husserl teria chegado à descoberta do *alter ego* e em seguida teria mapeado a possibilidade da intersubjetividade transcendental e, conseqüentemente, do mundo objetivo.

Palavras-chave: Fenomenologia transcendental, Ego transcendental, Alter ego, Solipsismo.

Abstract: This article aims to analyze the way how the german philosopher Edmund Husserl, in *Cartesian Meditations* (1929), modalizes and intends to solve the solipsism's problem through his transcendental phenomenology. In this sense, the “tension” to be effectively overcome is in the passage from the transcendental ego to the *alter ego*: how we could scape solipsism if, in a regime of transcendental phenomenological reduction, I discover myself as a transcendental ego, and therefore the guarantor of the experience? Through this considerations, the aims of the present article will be that, starting from Husserl's description of *ego cogito* by means of the transcendental phenomenological reduction method, to discovery how, refuting the solipsism objection, Husserl would have reached the discovery of *alter ego* and then he would have mapped the possibility of transcendental intersubjectivity and, consequently, the possibility of the objective world.

Keywords: Transcendental phenomenologie, Transcendental Ego, Alter Ego, Solipsism.

1. Introdução: a redução fenomenológica transcendental

Em *Meditações Cartesianas* (1929), Edmund Husserl faz o elogio da obra de Descartes, creditando a este a base filosófica que permitiu à fenomenologia tornar-se um novo tipo de filosofia transcendental, ainda que boa parte do conteúdo conhecido do cartesianismo tivesse sido rejeitada pela fenomenologia para dar lugar a um desdobramento radical de outras teses cartesianas. Sob essa inspiração, Husserl busca tornar a filosofia uma ciência de

fundamentos absolutos, de modo que as outras ciências sejam derivadas dessa ciência universal, que, por sua vez, para poder ser erguida como unidade universal das ciências precisa ter seu fundamento construído sobre a base de uma filosofia dirigida ao sujeito. Na já mencionada obra, Husserl apresenta então a necessidade filosófica do retorno ao *ego cogito*, retorno esse que conduz à subjetividade transcendental e que figura como a base última e radical de todo juízo, sobre a qual toda filosofia deve ser fundada. Tal retorno é feito por meio da “invalidação universal” de toda tomada de posição diante do mundo objetivo previamente dado, bem como de toda tomada de posição de ordem ontológica. Trata-se da *epochè fenomenológica*, uma espécie de “colocação do mundo entre parênteses”, mas cujo resultado não nos atira num puro nada: ele é o meio de nos apropriarmos de nossa vida pura, com todos os seus vividos puros, “ou seja, a totalidade dos *fenômenos* no sentido da fenomenologia” (HUSSERL, 2007, p.64).

A *epochè* é o “método radical e universal pelo qual eu me apreendo como eu puro, com a vida pura da consciência que me é própria, vida na qual e pela qual o mundo objetivo inteiro existe para mim” (HUSSERL, 2007, p.64). Tudo o que é mundano existe e tem validade para mim na medida em que eu penso, percebo, emito um juízo, desejo, avalio etc. cada coisa. A tudo isso Descartes deu o nome de *cogito*, de modo que o mundo para mim nada mais é do que aquilo que existe no interior desse *cogito*. Todo o sentido, seja universal ou particular, e a validade de seu ser, o mundo tira de minhas *cogitationes*, sendo nelas que toda a minha vida mundana se desenrola e onde tenho o meu caminho de busca e justificação científicas. Ao me colocar abaixo de toda a minha vida e me abster de toda crença na existência de tudo o que é no mundo, ao dirigir meu olhar exclusivamente para minha vida enquanto pura consciência *desse* mundo, eu me atinjo como *ego* puro e chego também ao fluxo de minhas *cogitationes*. Diz Husserl:

Enquanto ser absolutamente interior, o ser do puro *ego* e de suas *cogitationes* precede de fato o ser natural do mundo – o único mundo de que eu falo e de que eu poderia falar. O solo ontológico natural é secundário quanto à validade de seu ser, ele pressupõe sempre o solo transcendental. O método fenomenológico fundamental da *epochè* transcendental, pelo que reconduz a esse solo transcendental, se chama portanto redução fenomenológica transcendental (HUSSERL, 2007, p.64-65).

2. A “objeção de solipsismo” e o *alter ego*

Isto posto, Husserl precisa fazer a réplica da famosa “objeção de solipsismo”, segundo a qual ao efetuar a *epochè* fenomenológica e me reduzir ao meu *ego* transcendental eu me torno um *solus ipse*, fazendo com que a fenomenologia não passe de um solipsismo transcendental. Para resolver esse

impasse e responder a essa objeção, Husserl entende ser necessário explicitar fenomenologicamente o *alter ego*: para o autor, deve-se ter em vista a intencionalidade explícita e implícita pela qual o *alter ego* se anuncia e se confirma, observando também em quais sínteses e motivações o sentido “*alter ego*” se forma em nós e como ocorre a experiência concordante pela qual esse sentido se confirma como existente, como sendo ele mesmo aí.

Para Husserl, o outro, tal como eu tenho experiência dele enquanto dado diretamente em seu conteúdo ôntico-noemático, é o fio condutor transcendental e o correlato do meu *cogito*. Entretanto, a dificuldade da tarefa fenomenológica aparece: por um lado, tenho experiência dos outros como objetos mundanos, mas também sei que eles não são só isso, pois sei que eles regem psiquicamente seus corpos e são, assim, objetos *psicofísicos* no mundo; por outro lado, tenho ao mesmo tempo experiência deles como sujeitos para esse mundo, do qual eles também têm experiência e sei que, assim como tenho experiência deles, eles também a têm de mim:

De todo modo, eu tenho portanto em mim – no quadro de minha pura vida de consciência transcendentalmente reduzida – a experiência do mundo com os outros e, conformemente ao sentido da experiência, não como se fosse uma configuração sintética que, por assim dizer, me seria pessoal, mas como um mundo que me é exterior, intersubjetivo, existente para cada um, acessível a cada um em seus objetos. E para tanto cada um tem suas experiências, suas aparições e unidades de aparição, seu fenômeno mundo, enquanto que o mundo experienciado é em si, diante de todos os sujeitos que dele têm experiência, diante de seus fenômenos mundo (HUSSERL, 2007, p.139-140).

Devo, portanto, ter para mim de maneira inabalável o fato de que todo sentido tem e pode ter para mim um ente qualquer, sendo *na* ou *a partir da* minha vida intencional que ele se clarifica e se desvela para mim a partir das sínteses constitutivas dela, dentro de sistemas de verificações concordantes. Para responder às questões concebíveis relacionadas a tudo aquilo que tem um sentido é preciso desdobrar sistematicamente a intencionalidade na qual o ser dos outros *se faz* para mim e tem seu conteúdo legítimo explicitado, ou seja, é preciso desvelar o seu preenchimento. O problema que se põe agora é o do *á-para-mim* dos outros, o que é o tema de uma *teoria transcendental da experiência exterior*, o que se chama *empatia*. Essa teoria também contribui com a fundação de uma *teoria transcendental do mundo objetivo*.

A questão agora é então de uma sedimentação universal do sentido, que emana dos sujeitos exteriores e é para mim a condição de possibilidade do mundo objetivo. Agora o problema não pode se pôr em termos de outros sujeitos *objetivos* existindo no mundo: para isso, a primeira exigência metódica é atingir, no interior da esfera transcendental, “uma *epochè* temática de um tipo específico” (HUSSERL, 2007, p.141). Não está em questão o fato dos outros

homens, mas a maneira pela qual o *ego*, como observador transcendental, constitui em si mesmo a diferença entre o eu e o eu-outro. Assim, excluiremos do campo temático *todas as operações constitutivas da intencionalidade referida imediata ou mediatamente à subjetividade exterior* e delimitaremos a conexão da intencionalidade na qual o *ego* se constitui em sua especificidade e constitui as unidades sintéticas inseparáveis dele mesmo que devem ser levadas em conta quando se fala daquilo que lhe é próprio.

Essa redução à minha experiência própria ou a meu eu transcendental tem um sentido bem peculiar. A abstração de tudo o que me é dado como exterior pela atitude transcendental, incluindo os outros, me deixa inteiramente *só*, mas esse estar *só* não é no sentido em que, para usar um exemplo do próprio Husserl, seria no caso de uma peste mortal eliminar todas as outras pessoas e me deixar *só* no mundo, pois esse “ser *só*” teria o mesmo sentido que tem na atitude natural. Na atitude transcendental, o meu *ego* “não é o *ego* humano ordinário reduzido a um simples fenômeno global do mundo” (HUSSERL, 2007, p. 142), trata-se de uma estrutura essencial de constituição universal na qual o *ego* transcendental vive enquanto constituinte do mundo objetivo.

Esfera própria do *ego*, meu ser concreto enquanto mônada inclui toda intencionalidade, inclusive aquela que se orienta em direção àquilo que é exterior, mas a operação sintética que dá efetivamente o outro para mim deve permanecer de fora. Essa intencionalidade que fica na esfera própria do *ego* é onde se constitui o novo sentido de ser que ultrapassa os limites da especificidade de meu *ego* monádico, constituindo nele um *ego* não como *eu-mesmo*, mas que *se reflete* em meu eu próprio, em minha mônada. O segundo *ego*, no entanto, não nos está dado como próprio, mas constituído como *alter-ego*, de modo que “o *ego*, designado como momento por essa expressão de *alter ego*, eu o sou eu mesmo em minha especificidade” (HUSSERL, 2007, p.143). O outro, em seu sentido constitutivo, reenvia a mim mesmo, ele é um reflexo de mim, mas não no sentido convencional da palavra, mas sim como um *analogon*. Desse modo, é preciso perguntar como, estando circunscrito em sua especificidade, o meu *ego*, a título de “experiência externa”, pode constituir qualquer coisa externa que seja ao mesmo tempo constituída como seu *analogon*. Esse questionamento abrange qualquer *alter ego* e todo o sentido adquirido a partir desses *alter ego*, ou seja, abrange todo o mundo objetivo “em sua plena e verdadeira significação” (HUSSERL, 2007, p.143).

Segundo René de Toulemon, em Husserl minha primeira experiência do outro é enquanto simples sujeito consciente, é uma operação constituinte da ordem da gênese passiva, pois consiste num conjunto ordenado de associações, de sorte que tal passividade é própria da operação e não do

fenomenólogo que a teoriza. Uma primeira associação é a que faço relacionando meu corpo vivo a imagens de situações anteriores dele: agora estou *aquí*, antes estava *alí*, por exemplo. Tenho também recordações cinestésicas, táteis, acústicas, visuais etc. de meu corpo próprio, de modo que em minha experiência reduzida aparece um corpo material que constato ser semelhante ao meu corpo vivo, e que está ali, onde eu estava mas não estou mais e que faz o que eu fazia no momento anterior: por exemplo, ele também tem mãos e braços e também gesticula. Eu reconheço nessa “coisa que gesticula” um corpo vivo de formas e modos *típicos* de movimento e outros traços:

Em virtude dessa semelhança, eu associo a esse corpo material, que não é uma imagem, mas um verdadeiro objeto de percepção, as características do organismo vivo, tais como eu as constituí em mim. É uma segunda associação e o momento decisivo do processo total. Ela recebe um primeiro prolongamento pela associação a esse segundo organismo vivo de uma outra vida psicológica que a minha (TOULEMONT, 1962, p.53).

Assim se constitui inicialmente o eu psicofísico do outro, ainda que eu não saiba muito mais que isso sobre ele. Nesse estágio o outro não passa de um ser vivo, corporal, que percebe e se move. Porém mesmo nesse estágio inicial minha experiência do outro não é direta: “só seu tipo espaço-temporal me é dado em uma verdadeira percepção, em uma ‘presença primeira’ e, por outro lado, é só da minha vida psicofísica que tenho uma experiência original” (TOULEMONT, 1962, p.54). Ao contrário, só apreendo a vida psicofísica do outro oblíqua e indiretamente, por meio de um “acoplamento” com os elementos percebidos diretamente, “ou seja, com o corpo material exterior, de uma parte, e a vida psicofísica do *ego*, de outra parte” (TOULEMONT, 1962, p.54). A descoberta do outro, devido a seu núcleo perceptivo autêntico, recebe o nome de percepção, mas, mais que isso, ela é uma “apresentação”: “os outros sujeitos não se apresentam a mim, eles se ‘apresentam’” (TOULEMONT, 1962, p.54).

Antes de prosseguirmos, algumas palavras sobre a *apresentação*: para Husserl, a apresentação que dá aquilo que *originaliter* é a parte inacessível do outro está junto a uma apresentação originária (*seu* corpo físico como parte de minha natureza dada especificamente), porém nessa apresentação tanto o corpo próprio exterior como o eu que o rege são dados no modo de uma experiência transcendental unitária. De acordo com Yves Thierry, isso significa que percebo o corpo e o comportamento do outro como manifestações de uma vida tanto parecida (porque por associação com sua própria vida ligada a um corpo é que o *ego* pode reconhecer outra vida) quanto separada (porque é como sujeito situado fora de minha esfera própria que o outro pode existir

justamente como outro), manifestações que se dão simultaneamente (Cf, THIERRY, 1995, p.78).

Feita essa digressão, voltamos ao comentário de Toulemont. Para o comentador, o fato de a experiência do outro ser indireta significa, num certo sentido, que ela é mediata, porém isso não se trata “de uma construção dedutiva ou simbólica acrescentada aos dados da experiência” (TOULEMONT, 1962, p.54), pois a descoberta do outro comporta associação por semelhança, ou *associação analógica*, mas que não deve ser confundida com raciocínio por analogia.

Outro adendo: conforme Raymond Kassis, a crítica rápida de Husserl ao raciocínio por analogia diz respeito à percepção imediata dos fenômenos psíquicos do outro (crítica que só pode ser entendida levando em conta um argumento da época segundo o qual a percepção dos fenômenos psíquicos do outro só se efetua por uma empatia direta). Ora, para Husserl uma percepção não comporta uma etapa intermediária necessariamente empenhando um ato de dedução. Nesse sentido, Husserl caracteriza o raciocínio por analogia como um sofisma e visa, por um lado, uma percepção direta dos fenômenos do outro por meio de uma teoria da empatia e, por outro lado, relegar a teoria do raciocínio por analogia ao título de absurdidade. Trata-se de revelar portanto uma empatia por percepção ou apercepção direta (Cf. KASSIS, 2001, p.97).

Assim, Toulemont nos diz que para Husserl a questão é que a atribuição de uma psique ao corpo vivo exterior não é feita por comparação, pois o *ego* que descobre o outro não o faz por um raciocínio, nem por uma operação “cujas fases seriam separadas e formariam ‘teses’ distintas, afirmadas umas após as outras e cada uma por si mesma” (TOULEMONT, 1962, p.55). A tarefa de decompor tal experiência é do fenomenólogo, porém no sujeito vivo é uma operação única, ainda que comporte várias articulações, e que atinge “o outro sujeito em sua unidade concreta” (TOULEMONT, 1962, p.55). Nessa experiência vivida não existe um momento em que o corpo do outro me apareça como apenas material, seguido de outro momento em que eu introduza nele a vida e de outro em que eu introduza o psiquismo:

Entre a apreensão do corpo material e a posição do outro não há tempo de encerramento, relação cronológica de sucessão, mas uma relação ontológica de fundamento a fundado. Assim como não pomos os sinais fonéticos ou gráficos da expressão quando escutamos ou lemos, o corpo, na experiência primordial do outro, não é objeto de uma tese atual distinta (TOULEMONT, 1962, p.55).

Falta agora entender como posso conceber algo exterior, como não-eu, mas sem que esse algo não seja o mero ponto de intersecção de minhas sínteses constitutivas: Toulemont explica que, na atitude natural, o outro é um existente de fato e está diante de mim sem que eu me pergunte o porquê,

muito menos que eu saiba tal resposta. Ao efetuar a redução transcendental, o outro se torna para mim um simples noema, um *cogitatum* que visa ser algo real, um pensamento que se relaciona à existência e não ao fantasmático. No entanto, eu não dou a esse noema a validação que ele pede: ao colocá-lo como *alter ego*, ele deixa de ser um puro *cogitatum*, é verdade, mas não passa a existir como na atitude natural. Sua existência agora é compreendida e tornada racional. Tenho agora diante de mim um ser cuja existência jamais me será apodítica, um ser cuja existência é apenas condicional e presuntiva: “ela é portanto ‘hipotética’, não que eu tenha o direito de duvidar dela, mas porque para afirmá-la eu tenho de *supor* duas outras coisas, minha experiência apodítica e a experiência coerente que tenho do outro” (TOULEMONT, 1962, p.60). Mas se o *alter ego* é, como o objeto material na atitude natural, um *cogitatum* que só se torna um existente porque eu o ponho, em que ele se diferencia de um objeto qualquer? Há, sim, uma grande diferença: ao contrário do que ocorre com o outro, “eu não constituo a coisa por uma modificação intencional de meu eu psicológico. Essa diferença introduz uma mudança de estatuto” (TOULEMONT, 1962, p.60). Se o outro é um ser vivo semelhante a mim, devo atribuir analogicamente a ele todos os mesmos atributos fenomenológicos que eu tenho:

Se ele é um sujeito consciente como eu, eu sou obrigado a admitir que, como eu, ele efetua, ou pelo menos pode efetuar, a redução por sua própria conta [...]. Ele é igualmente fundador. Mais ainda, para ele mesmo ele é fundamento absoluto e constituinte, ou seja, ao efetuar a redução transcendental ele me põe fora de circuito, ele me reduz ao estatuto de puro *cogitatum* e então, após constituir sua própria esfera primordial, pode me constituir em um outro eu empírico e enfim me por como *alter ego* (TOULEMONT, 1962, p.61).

Não é uma inversão total? De fundador, meu *ego* passa a fundado e minha existência não é mais apodítica, mas condicional e presuntiva. Certo, porém é preciso lembrar que tudo isso sou eu que reconheço e constituo, fazendo com que essas relações sejam válidas para mim. Tudo isso acontece de uma maneira que o eu que medita mantenha sua primordialidade, a única certeza que é ao mesmo tempo apodítica e direta ainda é o meu *ego* transcendental, que contém todas as outras certezas, inclusive a segunda certeza apodítica que é o fato do *alter ego*. Mas os dois *egos* não estão no mesmo plano: é preciso acessar o transcendental e destacar-se completamente da atitude natural, ou seja, não contentar-se em conceber o *alter ego* como apenas ligado a outro eu psicofísico.

3. Comunidade de mônadas: a intersubjetividade transcendental

Husserl afirma que todas as suas *Meditações* foram feitas na atitude transcendental efetuada pelo eu que medita enquanto *ego* transcendental. A questão é então a de saber qual é a relação entre o eu-ser humano reduzido à pura especificidade em um fenômeno mundo igualmente reduzido, e o eu enquanto *ego* transcendental. O *ego* transcendental é resultado da *colocação entre parênteses* do mundo objetivo e de todas as objetividades, inclusive as objetividades ideais. Por essa colocação entre parênteses eu tomo consciência de mim enquanto *ego* transcendental que “constitui em sua vida constituinte tudo o que, a cada vez, é objetivo para mim, o eu de todas as constituições que o é em seus vividos atuais e potenciais e em seus hábitos egoicos, e que constitui neles tudo o que é objetivo assim como ele mesmo enquanto *ego* idêntico” (HUSSERL, 2007, p.148). Agora é possível dizer: enquanto eu, *ego* transcendental, constitui e continuo a constituir o mundo (como correlato) que existe para mim, eu completei, “nas sínteses constitutivas correspondentes, sob o título eu, no sentido habitual do eu humano e pessoal no seio do conjunto do mundo constituído, uma *auto-apercepção mundanizante*, da qual eu mantenho a validade e persigo a formação” (HUSSERL, 2007, p.148). Essa mundanização permite que tudo o que me era transcendentalmente próprio enquanto *ego* transcendental venha a minha alma como conteúdo psíquico. Descobrimos essa apercepção mundanizante eu posso voltar a mim, *ego* transcendental universal e absoluto, a partir de minha alma como fenômeno e como parte do fenômeno homem. Se agora, como *ego* transcendental, eu reduzo o meu fenômeno do mundo objetivo à minha especificidade e acrescento a ela tudo o que encontro como sendo *específico* a mim, reencontro toda a especificidade do meu *ego* no fenômeno reduzido mundo como sendo uma especificidade *da minha alma*. Daí então pertence ao *ego* transcendental a cisão de todo o seu campo de experiência transcendental em uma esfera de *sua* especificidade e em uma esfera daquilo que lhe é exterior. Toda consciência do exterior e todos os modos de sua aparição são pertencentes à primeira esfera e tudo o que o *ego* transcendental constitui nessa primeira *camada* como específico (não exterior) lhe pertence como componente de sua essência específica e é inseparável de seu ser concreto. No entanto, ele constitui por meio e dentro dessa especificidade “o mundo *objetivo* como o universo de um ser que lhe é exterior e, num primeiro nível, o exterior sob o modo do *alter ego*” (HUSSERL, 2007, p.149).

Tomado concretamente, o *ego* tem para ser desvelado um universo de especificidade próprio através de uma explicitação original de seu *ego sum* apodítico, explicitação que exige no mínimo uma forma apodítica. Dentro

dessa *esfera original* encontra-se um *mundo transcendente* surgindo sobre o fundamento do fenômeno intencional *mundo objetivo* devido à redução ao que me é específico. Assim, todas as aparências, fantasmas, puras possibilidades, objetividades eidéticas correspondentes que parecem transcendentais na verdade pertencem a esse domínio de especificidade na medida em que são submetidas a nossa redução ao que nos é específico, “ao domínio do que me é essencialmente próprio, do que eu sou em minha plena concreção, ou, como nós também dizemos, em minha *mônada*” (HUSSERL, 2007, p.153).

O fato da experiência externa, do não-eu, se apresenta como a experiência de um mundo objetivo que inclui outros não-eu sob a forma “outro-eu” (Cf. HUSSERL, 2007, p.154). Um resultado importante da redução dessas experiências é o de destacar uma camada intencional de fundo na qual se revela um mundo reduzido como *transcendência imanente*. Essa é a primeira transcendência na ordem da constituição do mundo exterior ao eu específico. Transcendência *primordial* que é ainda “*um momento de determinação de meu ser concreto próprio enquanto ego*” (HUSSERL, 2007, p.155, grifo do autor).

É necessário agora compreender como se faz a doação de sentido da *transcendência objetiva*: trata-se de uma análise estática, que não se desenrola no tempo, já que o mundo nunca cessa de *ser* aí, acabado para mim, “dotado de uma validade habitual que se prolonga para além daquilo que não é experimentado” (HUSSERL, 2007, p.155). O sentido de ser do mundo objetivo vai se constituindo sobre várias camadas, sempre sobre o subsolo do meu mundo primordial. Na primeira camada está a constituição do *outro* ou dos *outros em geral*, ou seja, dos *egos* que estão fora do meu *ego primordial*. Graças a isso ocorre simultaneamente uma *estratificação do sentido* sobre a base do meu mundo primordial, pela qual esse meu mundo se torna a aparição de *um* mundo objetivo determinado um e o mesmo para todos, eu inclusive. O exterior absolutamente primeiro é o *outro-eu*, o que torna, por sua vez, possíveis constitutivamente um domínio exterior infinito, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral, aos quais eu e os outros também pertencemos:

É portanto da essência dessa constituição a partir dos outros *puros* (que não têm ainda sentido mundano) que os *outros* para mim não fiquem isolados, mas que, ao contrário, se constitua (em minha esfera própria, naturalmente) uma comunidade de eus que me inclua enquanto comunidade de eus que são uns para e com os outros, *finalmente uma comunidade de mônadas* tal que ela constitua *um único e mesmo mundo* (por sua intencionalidade constituinte comunitária). Nesse mundo, todos os eus se encontram enquanto objetos do mundo, mas em uma aprecepção objetivante com o sentido *ser humano* ou homem psicofísico (HUSSERL, 2007, p.156, grifos do autor).

Graças a essa perspectiva comunitária a intersubjetividade transcendental possui uma esfera de especificidade intersubjetiva na qual o

mundo objetivo é constituído intersubjetivamente. Enquanto *nós transcendental*, essa intersubjetividade é subjetividade para esse mundo objetivo e para o mundo humano sob o qual essa subjetividade se realiza objetivamente. Se a esfera intersubjetiva específica e o mundo objetivo se diferenciam, é porque, ao me colocar como *ego* próprio no solo intersubjetivo constituído por minhas fontes essenciais, preciso “reconhecer que o mundo objetivo não transcende mais no sentido próprio essa esfera ou a de sua essência própria intersubjetiva, mas que ele a habita como transcendência *imane*nte” (HUSSERL, 2007, p.156). O mundo objetivo como *ideia*, como correlato ideal de uma experiência intersubjetiva que se efetua de maneira concordante, é, em sua essência, relacionado à intersubjetividade que é constituída por sua vez na idealidade de uma abertura infinita “cujos sujeitos singulares são dotados de sistemas constitutivos correspondentes e concordantes uns com os outros” (HUSSERL, 2007, p.156). A constituição do mundo objetivo implica uma harmonia das mônadas, a constituição harmônica singular nas mônadas singulares, assim como a gênese harmônica que se desenrola nas mônadas singulares.

Essa é então uma comunidade que se forma segundo diferentes graus e se instaura graças à experiência do que é exterior, entre o eu (o eu psicofísico primordial) e o outro do qual eu tenho experiência por apresentação. É necessário então explicar a comunidade entre o meu *ego* monádico e o do outro. Segundo Renaud Barbaras, a redução à esfera própria conduz às seguintes delimitações: à natureza própria acaba correspondendo uma transcendência imanente ou primordial, à qual por sua vez deve se opor uma transcendência objetiva. Aí há então três graus: “1) o da imanência verdadeira que corresponde ao campo dos vividos; 2) a transcendência imanente que corresponde à natureza própria; e 3) a transcendência objetiva que corresponde à natureza intersubjetiva” (BARBARAS, 2008, p.151). A esses três graus da esfera própria correspondem, por sua vez, três níveis do eu: 1) o eu em sentido estrito, como unidade do fluxo de vividos; 2) o eu próprio como esfera primordial; e 3) a mônada concreta que compreende todo sentido, tudo o que se constitui em mim, não apenas o fluxo de vividos, mas os sentidos de ser que se constituem nele. Na mônada, tudo o que aparece como exterior é constituído a partir do próprio e, portanto, como pertencente à mônada e constituído por ela. Nesse princípio de constituição da mônada, que podemos apenas evocar, é possível distinguir três etapas na tentativa de responder o seguinte problema: “como pode ser motivada, no seio de minha esfera própria, a posição de uma outra consciência com o sentido de ser precisamente uma outra consciência, ou seja, distinta da minha e inacessível como própria?” (BARBARAS, 2008, p.152). Vamos aos graus correspondentes às respostas: 1)

em primeiro lugar, eu só tenho acesso, em minha esfera própria, ao corpo do outro. Apenas uma semelhança entre meu corpo e o dele pode fundar a apresentação do outro (apresentação analógica, como já vimos, que não é um raciocínio e que nos dá, por meio do corpo do outro, o indício de uma vida psíquica); 2) há ainda a apresentação de um vivido exterior, quase como um aspecto da coisa apresenta outro aspecto escondido, exceto pelo fato de que, na coisa, a *apresentação* pode sempre se transformar em *apresentação*, enquanto que, no outro, a visada apresentativa se confirma por meio do *comportamento* concordante do outro. Ou seja, com o outro a posição do vivido externo é confirmada e reforçada por um comportamento que muda, mas que mantém uma concordância, de modo que essa confirmação é indireta porque é feita pela concordância de indícios; e 3) por último, vem a imaginação, que pode preencher o vivido apresentado melhor que a concordância dos esboços. Eu posso, assim, visar o *ai* do outro como um possível *aqui* para mim, ou seja posso visar a experiência do outro não somente como atual para ele, mas como *potencial* para mim. Além disso, a analogia dos comportamentos permite que eu vise o outro percebendo o que eu perceberia se eu estivesse em seu lugar. Citando Paul Ricoeur, Barbaras afirma que “o que inicialmente era apenas uma espécie de analogia lógica [...] se torna agora transporte em imaginação e simpatia em uma outra vida” (RICOEUR *apud* BARBARAS, 2008, p.153). Mas a alteridade do outro continua preservada, já que se trata só de uma imaginação minha e de uma imaginação só minha.

Para Husserl, a única maneira de fazer com que os outros tenham sentido e validade para mim é conceber que eles se constituem em mim como exteriores. Eles são constituídos como mônadas que são para elas mesmas constituídas como eu o sou para mim. Elas estão também em comunidade e em ligação com meu *ego* concreto, como mônada. Não há, porém, nenhuma ligação real que conduza os vividos dos outros aos meus e vice-versa, nem de minha esfera específica à deles. A isso responde a separação ôptica mundana entre minha existência psicofísica e a dos outros, que se manifesta por meio da separação espacial entre nossos corpos objetivos. Entretanto, essa comunidade monádica originária não é um nada:

Se cada mônada forma uma unidade absolutamente fechada, a irrupção real e intencional dos outros no seio de minha primordialidade não é irreal no sentido de que seria visada em sonho, de que seria representada à maneira de um simples fantasma. O que é existente entra em comunidade intencional com o que existe. É uma ligação por princípio única em seu gênero, uma comunidade efetiva, e precisamente aquela que torna transcendentemente possível o ser de um mundo, de um mundo de homens e de coisas (HUSSERL, 2007, p.178).

Mas se essa vida constitui um mundo comum, então é preciso que ela mesma seja vida comum. Como então é possível que uma vida abaixo da vida comum possa ser já uma vida comum? Segundo Yves Thierry, desde a terceira seção de *Ideias II* Husserl se dedica a analisar a constituição do mundo formado pelas pessoas em comunidade, sendo que a “lei de motivação” que rege esse mundo encontra na comunicação interpessoal um lugar privilegiado: as pessoas, em sua atividade espiritual, *se orientam* umas em direção às outras, ou seja, o *ego* próprio se orienta em direção ao outro e vice-versa:

Dessa maneira, se formam *as relações de consensos (Einverständnis)*: à posição de um se segue a resposta do outro, ao pedido de ordem teórica, axiológica, prática, que um dirige ao outro se segue, por assim dizer, a resposta em troca, o acordo (o consentimento) ou a recusa (o dissentimento), eventualmente uma contraposição, etc. No seio dessas relações de consenso, vemos produzir-se uma *relação de reciprocidade* consciente entre as pessoas e, ao mesmo tempo, uma relação unitária dessas com um mundo ambiente comum (THIERRY, 1995, p.79-80).

Ainda segundo o comentador, não há nenhuma disparidade entre as relações de fato que se manifestam de maneira descritiva e o ponto de vista egológico fundador. Se esse ponto de vista egológico abre mão de todo dado e só se elabora dentro da esfera de pertencimento de um eu que não é mais um sujeito no mundo, a presença do outro que ele constitui permite que ele se deixe igualar pelos outros em uma assimilação objetivante que o coloca e coloca também os outros no mesmo plano. O próprio movimento pelo qual eu desenvolvo minha experiência do outro me engendra numa multiplicidade na qual não poderia haver a minha posição como polo único de todas as intencionalidades. “E é assim que o verdadeiro mundo da vida descoberto pelo fenomenólogo é um mundo comum” (THIERRY, 1995, p.80), sentencia o comentador.

O próprio Husserl admite que, uma vez superadas as dificuldades do primeiro grau de comunidade e da primeira constituição do mundo objetivo a partir de um mundo primordial, “os graus mais elevados oferecem dificuldades relativamente menores” (HUSSERL, 2007, p.179). Afinal, é a partir de mim, mônada originária, que tenho acesso às mônadas que são os outros para mim e, a partir daí, aos outros sujeitos psicofísicos. O sentido de uma comunidade humana implica, como vimos, a reciprocidade do ser para outro que caminha junto com uma equivalência objetivante da minha existência à existência dos outros. “A essa comunidade em concreção transcendental corresponde naturalmente uma comunidade monádica aberta que nós definimos como intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2007, p.180), afirma Husserl. Esta é, por sua vez, constituída em mim e para mim, enquanto *ego* que medita, exclusivamente a partir da minha intencionalidade, mas de modo que ela seja

constituída por meio das modificações dos outros e tendo apenas novos modos de aparição subjetivos, mas sempre comportando o mesmo mundo objetivo.

Referências

BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2008.

HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*. Tradução de Marc de Launay. Paris: PUF, 2007.

KASSIS, R. *De la phénoménologie à la métaphysique*. Paris: Jérôme Millon, 2001.

THIERRY, Y. *Conscience et humanité selon Husserl*. Paris: PUF, 1995.

TOULEMONT, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

E-mails: beatriz.zanfra@gmail.com, fujiwaragustavo@gmail.com

Recebido: 02/2018

Aprovado: 08/2018