

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

KARINE BOAVENTURA RENTE SANTOS

**A IDENTIDADE COMUNITÁRIA COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO
GENERATIVO EM HUSSERL**

Salvador - BA

2022

KARINE BOAVENTURA RENTE SANTOS

**A IDENTIDADE COMUNITÁRIA COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO
GENERATIVO EM HUSSERL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA)
enquanto requisito parcial de obtenção de grau de mestre.

Professora orientadora: Carlota Íbertis

Salvador

2022

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Carlota Ibertis
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Scheila Thomé
Universidade Federal de Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Marcelo Fabri
Universidade Federal de Santa Maria

*Para Saulo,
pela felicidade cotidiana que me afaga e
pelo apoio incondicional que me motiva.*

AGRADECIMENTOS

Pela participação ao longo do processo de minha obtenção do grau de mestre, agradeço especialmente à minha orientadora pelo suporte, pela disponibilidade, pela compreensão e pela paciência que se manteve durante as adversidades que surgiram nesse período.

Por viabilizar financeiramente a minha permanência e dedicação exclusiva a esse projeto, agradeço à Capes pela concessão da bolsa de mestrado.

Pela oportunidade de crescimento profissional e pessoal promovida durante o curso de mestrado, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA.

Pelo tempo e pelas valiosas contribuições à minha pesquisa, agradeço à professora doutora Scheila Thomé e ao professor doutor Marcelo Fabri.

Cada homem compreende, para começar, o seu mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para qualquer compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originariedade que só para ele é possível e que está vedada para homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade.

(Edmund Husserl)

RESUMO: A dissertação tem como finalidade tratar da comunidade identitária como objeto do método generativo. Para tal, a abordagem aqui realizada opta por realizar uma desmistificação do tema da intersubjetividade tal como é tratado na fenomenologia Husserl, objetivo que é cumprido com a análise do cartesianismo husserliano, a explicitação das formas que a intersubjetividade assume e a caracterização da estrutura generativa da história. Explicitados esses primeiros pontos, é possível tratar da comunidade identitária como uma dessas formas intersubjetivas, a qual assume o caráter sócio-histórico e, por isso, deve ser investigada nesses termos. A comunidade identitária tematizada fenomenologicamente tem a sua gênese investigada como uma formação de natureza social e histórica que se estabelece entre gerações na criação, na conservação e na transformação do patrimônio compartilhado pelos membros.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade; Historicidade; Generatividade.

ABSTRACT: This dissertation addresses the communal identity as an object of the generative method. Before dealing with the primary objective of the research, the dissertation clarifies some relevant points. First, it demystifies intersubjectivity as a theme of Husserlian phenomenology through the analyses of Husserl's cartesianism. Second, it states the ways Husserl used to describe intersubjectivity. Third, it defines the structure of history as generative synthesis. Once these three objectives were fulfilled, it is possible to refer to the community that has an identity as an intersubjective form, which is necessarily social-historical nature and needs to be studied in accordance with its constitution. The community that has an identity phenomenologically inquired has its genesis investigated. It appears as social-historical genesis established throughout generations. These generations are described as working together to preserve and transform the heritage they receive as being part of a community.

KEY-WORDS: Community; Historicity; Generativity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA	15
1.1. A herança cartesiana no pensamento husserliano	18
1.2. A diferença entre o problema do solipsismo em Descartes e em Husserl	26
1.3. Os sentidos de solipsismo presente na fenomenologia husserliana.....	42
2. A INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA	57
2.1. O modo acesso ao outro em <i>Meditações Cartesianas</i>	59
2.2. O sentido do outro em <i>Meditações Cartesianas</i>	67
2.3. O conceito de comunidade em <i>Meditações Cartesianas</i>	79
2.3.1. A comunidade de primeiro nível e o mundo objetivo	81
2.3.2. A comunidade de nível superior e o mundo humano	90
3. O PROBLEMA DA HISTÓRIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA.....	101
3.1. A história no pensamento husserliano	103
3.2. A generatividade como forma de gênese do sócio-histórico	117
3.3. O estudo retrospectivo histórico crítico	128
4. A IDENTIDADE COMUNITÁRIA NA FENOMENOLOGIA GENERATIVA	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155

INTRODUÇÃO

O título dessa dissertação que aponta o principal problema que ela visa responder pode causar estranhamento mesmo em um leitor previamente introduzido e iniciado na fenomenologia husserliana. Isso ocorre porque se nota a presença de um vocabulário não recorrente na interpretação amplamente difundida do pensamento husserliano como uma filosofia do *ego* à moda cartesiana, cujos esforços não visam ou não alcançam o âmbito do intersubjetivo, muito menos dizem respeito algo que se possa chamar de comunitário. Certamente, não apenas o enquadramento da comunidade como tema da fenomenologia pode trazer um sentimento de suspeita acerca do texto, mas, também, a caracterização do seu tratamento por Husserl como um problema fenomenológico generativo. Além do desenvolvimento em fases da filosofia husserliana, frequentemente a leitura feita de textos tardios acerca da abordagem presente da intersubjetividade se encontra comprometida pela caracterização dessa filosofia como alinhada em todos os seus aspectos ao pensamento de Descartes, inclusive no que tange ao tratamento fenomenológico da intersubjetividade. Por essa razão, a fenomenologia é tomada como fracassada na sua iniciativa de responder pelo problema moderno do solipsismo já que falha ao justificar a existência do outro como apartada e independente de si mesmo. Assim, o seu correto enquadramento seria o de uma filosofia exclusiva do *ego* que compreende o outro como mero objeto dessa única subjetividade de fato disponível como existente, logo uma forma de solipsismo.

Claramente, o que está em jogo como hipótese que conduz o trabalho de pesquisa é a possibilidade de questionamento dessa leitura ao caracterizar a fenomenologia husserliana como intersubjetiva. Contudo, a postura crítica acerca da classificação do pensamento de Husserl como solipsista não equivale à anulação de todas as premissas que, com os seus próprios méritos, conduzem à essa conclusão. Em primeiro lugar, o texto se dirige à definição do correto âmbito de influência da filosofia de Descartes sobre a de Husserl, buscando compreender em qual a fenomenologia transcendental pode ser descrita como um neocartesianismo. O cumprimento dessa tarefa apresenta ao leitor o que é denominado de espírito geral das meditações originais e renovadas, assim como a efetivação desse espírito se desenvolve de modo distinto no pensamento de cada um dos filósofos. Em segundo lugar, a partir do esclarecimento da separação dos caminhos da filosofia cartesiana e husserliana, a questão se refere à formulação propriamente fenomenológica do problema do outro na fenomenologia e, de modo complementar, a correta interpretação do uso do termo solipsismo nas meditações renovadas. Na resposta encontrada se demonstra que o problema da

intersubjetividade na fenomenologia husserliana não equivale à questão acerca do solipsismo presente na Modernidade, de tal maneira que a crítica à compreensão moderna do problema do outro não se refere apenas às respostas a ele propostas através de diferentes filosofias, mas do equívoco na própria formulação da questão. Por fim, a investigação aponta para o caráter tardio do tratamento da intersubjetividade na fenomenologia husserliana, especialmente no que diz respeito à sua formação mais concreta como de natureza sócio-histórica. A abordagem desses aspectos visa responder por alguns dos principais indícios que podem conduzir ao entendimento da fenomenologia husserliana como filosofia solipsista.

Uma vez que esses aspectos motivadores tenham sido explicitados, o texto tematiza o tratamento dado por Husserl ao tema da intersubjetividade, buscando esclarecer as estruturas identificadas pelo autor nesse âmbito. Aqui a investigação passa a se dirigir propriamente ao seu principal objeto que é a constituição das unidades intersubjetivas e, de modo último, a formação de uma identidade comunitária. Embora apenas no segundo capítulo os principais objetivos da pesquisa sejam alcançados, isso não significa que os conteúdos abordados no primeiro sejam superficiais ou meramente introdutórios. O caminho percorrido pela dissertação é o de esclarecimento de alguns conceitos-chave para a compreensão da fenomenologia husserliana como não apenas uma filosofia que aborda tangencialmente a intersubjetividade, mas que nos seus últimos anos de elaboração por Husserl atribui um protagonismo ao intersubjetivo, ao histórico e ao cultural. Por meio da crítica realizada anteriormente à caracterização da fenomenologia husserliana como um solipsismo em qualquer acepção do termo, o que se faz apontar para os problemas vigentes na leitura da teoria fenomenológica pelo viés do problema moderno ou naturalista da intersubjetividade para em seguida apresentar a interpretação do tratamento fenomenológico do intersubjetivo com a formulação que lhe é própria do problema do outro.

A abordagem da intersubjetividade conforme a perspectiva fenomenológica indica como o seu primeiro problema a compreensão do sentido do outro como a doação de um objeto que não é intrínseco ao eu, problema que é seguido de uma sistematização das demais estruturas intersubjetivas. Husserl problematiza a possibilidade de que o outro se dê enquanto tal para o eu visto que a sua constituição implica que ele seja uma alteridade em relação ao eu, mas surja enquanto tal a partir da experiência que o eu tem dele na esfera de propriedade que lhe está imediatamente disponível. Com esse problema em pauta, a questão que o fenomenólogo precisa responder é a sobre como pode uma outra intencionalidade surgir como precisamente no interior da própria intencionalidade do eu, desafio que surge apenas quando os outros se tornam objetos temáticos da teoria em razão da sua constituição evidente enquanto sujeitos e objetos do mundo.

Esse desafio é solucionado com recurso ao emparelhamento entre o eu e outro que consiste na transferência de sentido do eu para o outro na compreensão análoga da esfera de propriedade que não pode ser imediatamente experienciada. Desse modo, o problema do outro é explicitado por meio da construção de uma teoria da experiência do alheio que explicita como é possível a doação do sentido de um outro no eu sem que ele seja subsumido naquele que o percebe, problemática distinta daquela presente na Modernidade de justificação da experiência alheia.

O problema da intersubjetividade na fenomenologia husserliana não se restringe à explicitação do sentido do outro, mas a teoria se ocupa de conceituar a formação de unidades intersubjetivas: as comunidades monadológicas. O fenomenólogo destaca que o outro se apresenta como a primeira esfera do alheio a ser investigada posto que é apenas a partir dela que as demais podem adquirir o seu fundamento. Nessa referência, o que está em jogo não é apenas as formas de unidades intersubjetivas, mas também os seus correlatos descritos de modo global como o mundo objetivo e cultural. A investigação acerca da doação do sentido do outro mostra a sua constituição como análoga a do eu, de tal modo que ambos se encontram, mesmo que em lugares distintos, experienciando o mesmo mundo. Essa constatação aponta para o fundamento do mundo dado em sua natureza objetiva, a qual é definida na fenomenologia como a possibilidade que qualquer subjetividade o experiencie como idêntico em oposição ao subjetivo que está restrito ao eu que o concebe. Nessa experiência conjunta do mundo, por ser obtida a partir da mesma estrutura intencional, o eu se encontra em relação a todos os outros efetivos e possíveis em uma relação de credibilidade que se caracteriza pela experiência coletiva e complementar do mundo e de seus objetos. Esse é definido como o primeiro nível da constituição de uma unidade intersubjetiva na fenomenologia husserliana, a qual serve de base para a constituição do segundo nível de comunalização que tem como correlato o mundo humano.

Quando a investigação se volta para o segundo nível de comunalização, entra em questão os horizontes da história e da cultura como a essa estrutura intersubjetiva intrínsecos. A comunalização de segundo nível diz respeito à construção do mundo humano cultural, na qual o vínculo entre as subjetividades que dela são membros se estabelece não apenas pela credibilidade, mas pelo entendimento desse outro como parceiro de vida que partilha de um mesmo mundo circundante. Nesse estágio, a investigação alcança o seu principal objeto de pesquisa que é a construção da identidade comunitária, o qual pode ser tratado em sua integridade apenas quando a estrutura de gênese da história for esclarecida pela investigação. Assim, a análise se dirige ao tema da história na fenomenologia husserliana. Primeiro, no que diz respeito à própria formação de interesse pelo tema por parte do fenomenólogo, depois na

compreensão que ele manifesta dessa estrutura e da possibilidade fenomenológica de conhecimento dela e, por fim, da própria gênese dos fenômenos históricos. É por meio desse recuo necessário que a investigação explicita o caráter tardio do tema da história e da intersubjetividade, em especial nessa acepção mais concreta, na fenomenologia husserliana, assim como o tema da generatividade pela primeira vez surge como forma de constituição dos fenômenos sócio-históricos. O resultado dessa pesquisa aponta para o mundo circundante como correlato da comunalização de segundo nível e para a estrutura de pertencimento dos membros de uma comunidade há herança cultural construída pela mesma ao longo de gerações.

O último passo da análise preliminar à abordagem direta do problema principal da pesquisa reside na descrição do método do estudo retrospectivo como ferramenta responsável por recuperar os passos realizados pelos membros de uma comunidade na elaboração do patrimônio cultural que define essa unidade intersubjetiva. Nesse tópico, os passos dados pela pesquisa se circunscrevem a narração do modo de funcionamento dessa ferramenta teórica, da função que ela assume frente a essa comunidade e do conhecimento que pode obter dos fenômenos históricos por meio dela. Isso é realizado com base na aplicação mais extensa do estudo retrospectivo no caso da crise das ciências europeias, aplicação na qual o fenomenólogo parte do momento atual da instituição no momento intelectual contemporâneo a ele na Europa para retroceder ao sentido originário que deu início à instituição ciência. A partir da introdução desse método, a fenomenologia se mostra como capaz de, além de descrever a estrutura geral da formação da identidade comunitária como um fenômeno sócio-histórico por meio da generatividade, também utilizar do estudo retrospectivo para compreender a trajetória de formação e de desenvolvimento do sentido que caracteriza essa identidade.

A perspectiva defendida no presente trabalho está diametralmente oposta àquela entende a fenomenologia husserliana como uma forma de solipsismo, sendo a sua principal característica a tematização daquilo que o pensamento husserliano considera como a dimensão mais concreta da intersubjetividade. A fundamentação dessa leitura da filosofia de Husserl se encontra na própria letra do fenomenólogo, inclusive em obras frequentemente utilizadas para defender a caracterização do posicionamento do pensador como uma forma de solipsismo, *e. g., Meditações Cartesianas*. O recorte utilizado nesse texto, acompanhando a conclusão citada acima de que o tema em questão ocorra de modo tardio, se circunscreve às últimas obras do autor, nas quais o fenomenólogo sistematiza problemas notados em fases anteriores de seu pensamento antes não passíveis de resposta pela limitação de seu próprio método. Além do material primário que embasa as conclusões as quais a dissertação chega, a investigação conta a colaboração de pesquisas dos estudiosos da fenomenologia husserliana voltados para a

desmistificação dessa filosofia como solipsista. Nesse tocante, destacam-se os pioneiros estudos de Carr (1987, 1973), Haney (1986, 1988), Miettinen (2013), Moran (2012), Staehler (2008), Steinbock (1994), entre outros, cujas conclusões colaboraram para o destaque da esfera intersubjetiva da fenomenologia husserliana em contraste com a tradicional leitura de sua filosofia como ciência restrita ao próprio eu.

O presente texto tem como meta contribuir para a discussão da intersubjetividade na fenomenologia husserliana. Para tal, a argumentação aqui realizada não pretende incorrer na violação daquilo que caracteriza a abordagem fenomenológica tal qual idealizada por Husserl, como pode ser observado em algumas vertentes de interpretação de sua filosofia que aproximam a sua formulação da aplicação prática desenvolvida por Schutz. O que está em jogo é o tratamento da intersubjetividade presente no pensamento husserliano e a possibilidade de conhecimento do outro e das formações intersubjetivas que se torna possível por meio do desenvolvimento do método fenomenológico e não de sua descaracterização. Nas palavras do próprio pai da fenomenologia, como se poderá constatar a seguir, a intersubjetividade surge como um problema vital para a realização da fenomenologia como ciência universal, sendo dependente da resolução da tarefa de explicitação do outro em seus modos de doação a possibilidade de responder por uma miríade de outros objetos. A resposta pela intersubjetividade aparece como alcançável em seu sentido mais elementar mesmo em *Meditações Cartesianas* quando Husserl se refere ao modo de doação do sentido do outro e da constituição do primeiro e do segundo nível de comunalização, ainda que seja em *Crise* e nos estudos generativos que lhe são contemporâneos que a dimensão concreta da intersubjetividade seja endereçada na sua natureza social e histórica.

A contribuição específica visada pelo presente trabalho reside na apresentação de alguns conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento tardio de Husserl acerca do tema da intersubjetividade. O objetivo principal da pesquisa descrito nos termos de uma apresentação da estrutura generativa que viabiliza a construção de uma identidade comunitária através da história se mostra como alcançável apenas quando se consegue descrever aquilo que essa identidade à nível pessoal e interpessoal implica e compreender como a formação dos fenômenos sócio-históricos de modo geral se dão generativamente. Nesse intuito de cumprir os objetivos primários e secundários da pesquisa, o estudo apontou para o comprometimento da interpretação da fenomenologia husserliana como forma de solipsismo a partir da descrição do conhecimento mediato do outro, para a tematização de unidades intersubjetivas com a descrição dos níveis de comunalização, para a descrição da generatividade como estrutura geral da formação dos fenômenos históricos e para o método retrospectivo como ferramenta adequada

de estudo daquilo que é de natureza generativa. Espera-se que a abordagem desses temas seja útil para futuras discussões acerca do caráter intersubjetivo da fenomenologia husserliana, mesmo que sob o viés crítico daqueles que se ocupam do prosseguimento da herança filosófica de Husserl na renovação e desenvolvimento das análises fenomenológicas.

1. O PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Quando se endereça o problema do solipsismo e mais importante o da intersubjetividade como um todo na fenomenologia, um dos maiores desafios reside na caracterização do problema em termos propriamente fenomenológicos. Apesar dos numerosos parágrafos dedicados ao esclarecimento da natureza da própria fenomenologia, de suas metas, de seu método e de seu escopo, a consideração de suas realizações da filosofia husserliana é constantemente feita não em relação ao que ela se propõe a estabelecer, mas ao que a perspectiva a qual ela se opõe promete esclarecer. Aqui se faz referência ao contraste da atitude natural em relação à transcendental¹². Identificado o obstáculo que reside nessa interpretação e com o intuito de removê-lo antes de que sejam tratados os aspectos estruturais da intersubjetividade conforme a fenomenologia, tematiza-se a problemática do solipsismo, mais propriamente sua reformulação, quando pensado no âmbito da filosofia fenomenológico-transcendental de modo que aquilo que a ciência de essências da subjetividade pode e quer alcançar no que tange à coletividade fique esclarecido. Para tal, o texto se estrutura com a comparação entre os paradigmas do projeto de filosofia como ciência universal para Husserl e para Descartes, o qual é seguido da descrição dos termos que a problemática do solipsismo assume para cada um dos autores e, por fim, clarifica-se o sentido atribuído ao solipsismo por Husserl em sua teoria.

Inicialmente, o propósito é o de demonstrar como o espírito semelhante que anima as meditações realizadas por Descartes e Husserl se desenvolve de maneira distinta em cada um dos filósofos. Para o fenomenólogo, o projeto de construção de uma filosofia que se apresentasse como Ciência Universal e pudesse ser fonte de conhecimento último fora

¹ A diferenciação entre a atitude transcendental e a atitude natural é realizada através do marco da aplicação da *epoché* transcendental e do rompimento com a crença base natural que consiste na posição acerca da efetividade do mundo objetivo. Para o fenomenólogo, na atitude natural antes da aplicação da *epoché* a subjetividade vive imersa no mundo enquanto para ela tal como dado e sobre o qual ela se posiciona, de tal forma que para a subjetividade orientada pela atitude natural não tematiza a vida de consciência, mas apenas os conteúdos vivenciados. Na atitude transcendental, a vida de consciência se torna o objeto temática daquele que está nela engajado visto que o mundo antes tomado como dado e sobre o qual a subjetividade se posicionava se encontra com a sua validade suspensa.

² De modo distinto do que se pode inferir da fenomenologia husserliana, o que é objeto de crítica do fenomenólogo não se trata da atitude natural, mas sim da atitude naturalista. A atitude e o mundo natural são temas da fenomenologia e a base de experiência sobre a qual a investigação fenomenológica opera, ainda que com a sua postura de não se posicionar sobre a efetividade da crença natural. A fenomenologia tematiza a postura imersiva da subjetividade engajada na atitude natural e o mundo que ela experimenta, sendo a operatividade dessa vivência o que ela investiga por meio da redução e da postura de observador desinteressado que lhe é característica.

comprometido pelo filósofo moderno uma vez que o último mantinha um preconceito, qual seja, o acerca da efetividade do modelo de pensamento da ciência galilaica. Conforme essa leitura, ambos mantem as convicções de que 1) a filosofia deveria ser fundamento da ciência e para isso ser fundamentada autônoma e radicalmente, que 2) a edificação de tal filosofia cobrava uma reforma de todos os conhecimentos previamente aceitos como evidentes e que 3) o recuo em relação ao antes aceito como via de retorno à subjetividade; contudo, o significado de cada um desses três pilares da renovação da filosofia para cada um dos filósofos não tem o mesmo sentido. Husserl identifica enquanto elemento responsável pela separação do caminho seguido pelas meditações reformadas em relação às originais a adesão à atitude natural do filósofo moderno por meio da aceitação do ideal de ciência matemática. Por meio da descrição dessa diferença, através do caso exemplar da filosofia cartesiana, o texto busca esclarecer que a fenomenologia está situada em âmbito distinto daquele para o qual se dirige qualquer forma de investigação científica ou filosófica orientada pela atitude natural: o transcendental. Âmbito que carrega em si uma tarefa também distinta em relação à explicitação da intersubjetividade.

Ainda em conexão com a relação entre o pensamento de Descartes e Husserl, a diferença na formulação do problema do outro para os autores é tratado com fins de demonstrar a diferença dos termos nos quais a intersubjetividade surge em cada uma das teorias. Para tal, o caminho de fundamentação da intersubjetividade em Descartes é percorrido de modo a descrever o problema e a solução atribuída pelo filósofo para responder pela possibilidade do outro. Aqui a descrição do tratamento do problema do outro na filosofia cartesiana oferece a base para a sua qualificação como permeada pela atitude natural, de modo que a garantia da intersubjetividade é construída pelo mesmo mecanismo dos demais objetos de mundo com vistas à objetividade. Em contraste, Husserl apresenta o tema do solipsismo em outros termos, dirigindo assim uma crítica à formulação não apenas cartesiana, mas moderna do problema. Na fenomenologia a justificação do outro recebe outro contorno que diz respeito não apenas à manutenção do campo de ação propriamente fenomenológico, mas também na exigência de que esse conhecimento diga respeito à estrutura *a priori* da experiência desse outro enquanto tal para a consciência e o seu papel de coconstituído de mundo. Desse modo, a seção esclarece como o fenomenólogo pretende endereçar o alheio ao eu sem descaracterizar a sua abordagem e incorrer em uma forma de realismo transcendental.

Na sequência, é tematizado o terceiro horizonte no qual a problemática do solipsismo pode surgir na fenomenologia husserliana. Husserl (2013) se refere em alguns momentos do texto a um suposto solipsismo transcendental e em outros utiliza o termo solipsismo em sua forma adjetivada para descrever procedimentos e resultados situados na atitude transcendental.

Além dos modos acima referidos nos quais o solipsismo pode surgir, *e. g.*, o problema do solipsismo presente na atitude natural e a acusação de uma postura à teoria husserliana, o tema também surge como detentor de um significado propriamente fenomenológico em *Meditações Cartesianas*. Essas ocorrências são aqui divididas em três casos distintos: o solipsismo como instância provisória, como ferramenta metodológica e como esfera abstraída do campo aberto pela redução original. A seguir, a elaboração do significado presente em cada um desses casos explicitará que a sua participação no desenvolvimento das meditações renovadas não configura uma adesão à perspectiva solipsista em nenhuma de suas ramificações mesmo que despida de sua formulação conforme a atitude natural. Além de explicitar esses três conceitos, essa seção introduz o acesso à problemática da intersubjetividade conforme a fenomenologia husserliana, auxiliando assim a contextualização do tema da intersubjetividade em Husserl que será abordada no capítulo que lhe sucede.

O presente texto pretende responder pelo problema do solipsismo na fenomenologia husserliana priorizando a *via cartesiana*. Conforme essa diretriz, *Meditações Cartesianas* ocupa o lugar central nos esclarecimentos a serem realizados a seguir, texto que é complementado quando necessário pelas investigações desenvolvidas por Husserl em *Ideias I* e *A Crise da Humanidade Europeia*. Para fins comparativos, esse capítulo se refere à filosofia cartesiana no que tange à relação estabelecida entre o pensamento dos filósofos que empreendem as meditações originais e renovadas, referência que é realizada com base nas obras *Meditações sobre Filosofia Primeira*, *Discurso do método* e *Princípios da Filosofia*. É importante ressaltar aqui que essa discussão não inclui a problematização acerca do cartesianismo oculta na fenomenologia husserliana, problema que na sua generalidade pouco acrescentaria ao ponto que se tem por objetivo explicitar, mas, sim, aquilo que declaradamente se manifesta como convergente e divergente entre os pensamentos no que tange à intersubjetividade e demais temas que se mostrem a ela relacionados. A explicitação proposta é realizada com o auxílio de bibliografia secundária selecionada acerca da temática em questão dentre a qual se destacam as colaborações tomadas de David Carr, Oskar Becker, Kathleen Haney, Tanja Staehler, Scheila Thomé e Søren Overgaard cujas pesquisas fundamentam fortemente as conclusões atingidas nesse capítulo.

Embora o capítulo chegue em conclusões que podem ser consideradas de forma isolada ao propósito geral do texto, sua função é preparatória em relação ao objetivo principal que a argumentação visa alcançar. Como anunciado anteriormente, o objetivo do capítulo é cumprido uma vez que se possa diferenciar o contorno que o problema do solipsismo assume na fenomenologia de Husserl comparativamente à formulação moderna e que se possa identificar

como o autor pretende responder pela intersubjetividade em conformidade com o âmbito aberto pela evidência primeira. O problema aqui apresentado tem a sua resolução desenvolvida apenas no capítulo que a esse sucede. Não apenas o tratamento da intersubjetividade no nível enfatizado em *Meditações Cartesianas*, mas os subsequentes em grande parte sobre ele elaborados, se beneficiam da explicitação resumida acima. A necessidade de sua realização reside na frequência mencionada em que as conclusões alcançadas na fenomenologia transcendental sejam interpretadas sob a ótica da atitude natural. Realizando uma antecipação das conclusões que serão elaboradas a seguir, nada poderia se apresentar como mais equívoco do ponto de vista de Husserl do que compreender seu tratamento da intersubjetividade como uma resposta ao problema moderno do solipsismo.

1.1. *A herança cartesiana no pensamento husserliano*

A associação da fenomenologia husserliana com uma postura solipsista tem muitas vezes como sua motivação o vínculo que a teoria tem com o pensamento cartesiano. Ao descrever essa relação, o fenomenólogo afirma que é possível designar sua teoria como um neocartesianismo “por mais que ela tenha de rejeitar quase no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana” (HUSSERL, 2013, p. 39). Embora essa passagem seja usada frequentemente para a negação do conteúdo das meditações de Descartes por parte Husserl, ela também pode evidenciar o elemento de vínculo entre a filosofia cartesiana e a husserliana: *o espírito das meditações originais*. Ao tematizar essa intercessão não está em pauta o que há de intrinsecamente cartesiano na fenomenologia husserliana como característica oculta, mas, sim, a associação intencional do pai da fenomenologia com o pai da Modernidade na elaboração da *via cartesiana*.

Husserl circunscreve inicialmente o seu alinhamento a Descartes como a confluência de projetos filosóficos posto que ambos visam a construção de uma filosofia como fundamentação última do conhecimento. Para os autores, a filosofia que os precedia havia falhado em se apresentar como fonte legítima de conhecimento, de modo que, de um lado, o fenomenólogo se contrapõe à identificada tendência de produção da filosofia enquanto literatura na contemporaneidade (HUSSERL, 2013, p. 42); de outro, o filósofo moderno negou a retórica da filosofia escolástica (DESCARTES, 2001, p. 8). Diante desses panoramas, a necessidade de uma renovação da filosofia é reconhecida, sendo a forma almejada por essa reforma coincidente: “A ideia condutora das nossas meditações será, tal como para Descartes, a de uma

ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal” (HUSSERL, 2013, p. 45). Esse projeto de ciência implica o questionamento dos conhecimentos recebidos como válidos, além da busca de novas evidências.

A empreitada da reforma da filosofia cobra a verificação do seu antigo alicerce. Descartes (2004, p. 19) aponta que todo o avanço do conhecimento que partisse da fundamentação falível do saber seria vulnerável à elaboração de uma crítica mais profunda de seus fundamentos. Assim, o primeiro passo a ser tomado por qualquer um que queira se associar à filosofia de fato consiste em, como o próprio, fazer com que “uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (DESCARTES, 2004, p. 19). De forma similar, Husserl (2013, p. 43) adota o fazer filosófico como uma forma de radicalismo intelectual que deve suspender a validade de todo o conhecimento que se mostre como duvidoso. Dessa forma, os filósofos visam a garantia de uma justificação última do conhecimento na empreitada filosófica, embora o significado desse momento de recuo seja distinto para cada um deles.

Nessa busca por conhecimento absolutamente fundado por meio de uma crítica geral, tanto a fenomenologia quanto a filosofia cartesiana encontram como primeira certeza da ciência universal a evidência do *ego*. Na Modernidade, o retorno ao eu se consuma na enunciação da certeza de que “[...] eu existia sem dúvida, se me persuadi ou se somente pensei algo” (2001, p. 42) quando Descartes conclui a irrefutabilidade do *ego* após aplicar o método da dúvida. Nas meditações renovadas, Husserl (2013, p. 40) identifica o encontro da evidência do *ego* como a radicalidade da viragem subjetiva cartesiana, na qual o eu transita do estágio de desconstrução do saber até a certeza de “somente a si próprio, enquanto ego puro das suas *cogitationes*” (HUSSERL, 2013, p. 41). Ainda que o significado dessa viragem assuma contornos distintos em cada um dos autores, esse retorno ao *ego* como resultado da reforma associa essas filosofias.

Em contraponto, a delimitação da influência de Descartes na construção da *via cartesiana*³ deve ser feita tendo em vista a diferença entre as meditações originais e as

³ A busca da fundamentação absoluta do conhecimento através da dúvida que conduz para a evidência do ego como base do projeto de filosofia constitui um dos caminhos para a fenomenologia. Smith (2003, p. 55) descreve o que caracteriza esse caminho como “um foco inicial na necessidade filosófica de conhecimento apodítico e a conseqüente crítica de todo conhecimento positivo como uma razão para praticar a redução transcendental e se tornar um fenomenólogo”. Essa via é denominada por Husserl *via cartesiana*, a qual é utilizada em *Meditações* bem como em *Ideais I* (1907) e em *A ideia da Fenomenologia* (1913) na medida em que ambas introduzem a fenomenologia por meio de uma crítica epistemológica (SMITH, 2003, p. 54). Em *Crise*, a via cartesiana sofre uma crítica que destaca que esse trajeto pode gerar uma impressão errônea acerca do conteúdo do *ego* e, por conseguinte, uma incapacidade de compreender o que o âmbito transcendental de fato é (HUSSERL, 2012, p. 126). A

renovadas. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl realiza digressões sobre a associação ao espírito das meditações realizadas na Modernidade com fins de sublinhar o caráter inédito do caminho percorrido por ele para a realização dessa ideia comum. Para o fenomenólogo, a busca autônoma pela realização do projeto da filosofia como ciência universal absolutamente fundada implica uma crítica às *Meditações Metafísicas*. Essa crítica está pautada no reconhecimento de que o caminho nessa obra está permeado para além das motivações explicitadas por seu autor, mas também por *motivos cartesianos* que predeterminariam os conteúdos obtidos na investigação. O contraste obtido por meio dessa crítica é de importância para o problema do solipsismo porque fornece elementos para diferenciar a questão do ponto de vista da filosofia moderna e da fenomenologia transcendental.

Em primeiro lugar, o sentido do projeto de uma filosofia como ciência universal assume contornos distintos quando empreendido por cada um desses filósofos. Husserl (2013, p. 45-46) constata que o questionamento dos conhecimentos prévios não é realizado em sua radicalidade por Descartes, passo que resulta em uma predeterminação infundada do modelo de filosofia. O fenomenólogo esclarece que ao processo de reforma não deve remanescer qualquer concepção de ciência válida (HUSSERL, 2013, p. 46) e afirma que sobreviveu à dúvida cartesiana o ideal de ciência como geometria (HUSSERL, 2013, p. 44). Esse preconceito é descrito em *Discurso do Método* quando o autor descreve que pretende proceder na reconstrução da filosofia da mesma forma que o geômetra lida com os seus objetos: de forma que se possa proceder a partir de verdades simples aos objetos mais complexos (DESCARTES, 2001, p. 23-25). Dessa forma, o projeto cartesiano de filosofia como ciência universal poderia ser obtido por meio de uma estrutura dedutiva que, uma vez que a dúvida conduzisse as primeiras verdades claras e distintas, poderia progredir e abarcar a totalidade dos objetos.

Assumida uma distância da marcha cartesiana, Husserl se propõe a construir um ideal de ciência partindo dela como fenômeno de ser sem que haja vinculação a qualquer paradigma vigente. Fazendo referência à determinação cartesiana de projeto filosófico, Husserl (2013, p. 65) indica que “ao invés de querer utilizar o ego cogito como premissa apoditicamente evidente para conclusões que supostamente nos conduzem a uma subjetividade transcendente, devemos dirigir nosso olhar atento para o que a epoché fenomenológica abre”, achado que é descrito pelo autor como campo de experiência transcendental. De acordo com o fenomenólogo, o entendimento da filosofia como ciência universal não é efetivado através da progressão da

seguir, nessa mesma obra, o fenomenólogo apresenta vias alternativas de acesso à fenomenologia, premissa que por si poderia ser considerada o suficiente para afirmar o caráter não compulsório de projeto cartesiano à investigação fenomenológica.

análise filosófica a todos os objetos, mas, sim, àquela capacidade que a filosofia como fenomenologia tem de endereçar o âmbito anterior a todos os demais: a consciência intencional (HUSSLERL, 2013, p. 46). O projeto da filosofia como conhecimento fundado de modo último diz respeito a sua capacidade de esclarecer aquilo que precede todo ser objetivo e no qual toda objetividade se constitui de modo *a priori*.

Em segundo lugar, é necessário notar que os métodos de questionamento não se equiparam. Para Husserl (2013, p. 56), a reforma se instaura a partir da subversão dos conhecimentos dúbios, “o inteiro mundo circundante concreto será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas fenômeno de ser” enquanto Descartes tem o questionável como não existente, “pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade” (DESCARTES, 2004, p. 31). Becker (2001, p. 353) afirma que “a consideração fenomenológica fundamental de Husserl não é idêntica ao experimento da dúvida de Descartes”⁴, posto que o fenomenólogo “transforma o experimento cartesiano da dúvida, o qual mantém o traço da não existência, em um mero ‘colocar entre parênteses’ da ‘tese geral do mundo’”. Conforme a leitura de Husserl, a experiência de mundo continua presente e pode ser objeto de estudo como fenômeno; ao contrário, para Descartes, o mundo é necessariamente enquanto objeto das ciências, natureza, e desaparece uma vez que não pode ser garantido enquanto tal.

Em terceiro lugar, o processo de reforma que tem como destino em ambos casos a evidência do eu não concordam sobre o que seja conteúdo dessa evidência. Como se pode acompanhar nas meditações originais, o sonho presente, o sonho absoluto e o gênio maligno retiram a validade da percepção do próprio corpo e dos demais objetos, da percepção e da corporeidade própria em sentido absoluto e da concepção mesmo de ideias simples independentes dos sentidos. Desse percurso, conclui Descartes (2004, p. 49), não se pode retirar a validade do eu enquanto homem natural que atribui ao corpo as capacidades de locomoção, percepção e pensamento visto que “penso, repenso e nada ocorre [acerca dessa garantia], canso-me de repetir em vão as mesmas coisas”. Resta-lhe então a *alma*. Contudo, dela se exclui tudo aquilo que faça menção ao material posto que “já [que] não tenho corpo [comer e andar] já não são mais que ficções”, “[...] [sentir] também não ocorre sem o corpo e muitas coisas que pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira ” (DESCARTES, 2004, p. 49). Assim, o filósofo moderno nota a não subsistência da dimensão física da primeira evidência acerca do *ego*, seja dele mesmo ou das coisas mundanas.

⁴ Todas as traduções presentes no texto são de responsabilidade da autora.

Clara e distintamente, a proposição *eu existo* aparece como verdadeira *toda vez que concebida*. “De sorte que, depois de ponderar e examinar todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, 2004, p. 45), de modo que a substância desse ser é o ser enquanto pensamento (*res cogitans*), que a sua existência depende da renovação do pensar (DESCARTES, 2004, p. 49) e que, enquanto pensamento, é expresso em uma pluralidade de modos (DESCARTES, 2004, p. 51), os quais assumem diferentes valores (DESCARTES, 2004, p. 57-59). Em suma, para Descartes, a evidência clara e distinta do *cogito ergo sum* assegura a existência daquele que reflete nos termos de substância cuja essência é ser pensante em todos os modos possíveis conforme sua constituição. Essa evidência é caracterizada como conhecimento que antecede todos os outros e, dentre eles, o mais certo (DESCARTES, 2004, p. 83). Contudo, para Descartes (2004, p. 85), essa certeza se apresenta para o filósofo moderno como a primeira apenas do ponto de vista epistemológico, pois, ontologicamente, a existência do pensamento é precedida pela de uma substância infinita, condição ontológica do próprio ego e de todas as demais existências.

Eu, eu sou, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 2004, p. 49).

Para Husserl, o entendimento de Descartes acerca da evidência do *ego* é comprometido pela presença dos motivos cartesianos que situam a sua interpretação no terreno natural. O fenomenólogo resume a constituição do *ego* na interpretação cartesiana nos termos de sujeito dos atos psíquicos no mundo (HUSSERL, 2013, p. 8), aquela que é obtida através da abstração do corpo somático e que pode ser captada em sua experiência psicológica, *mens sive animus sive intellectus* (HUSSERL, 2012, p. 63). Aqui o fenomenólogo identifica a presença do vínculo de Descartes às ciências no retorno ao *ego*, pois o “[...] *ego* não é *residuum* do mundo, mas posição absolutamente apodítica” enquanto a “[...] alma, porém, é o *residuum de uma abstração prévia* do corpo puro e, após esta abstração, pelo menos aparentemente, um complemento deste corpo” (HUSSERL, 2012, p. 64). Indissociável da diferença entre a *epoché*⁵ e a dúvida

⁵ A redução fenomenológica é caracterizada como uma ferramenta metodológica executada em dois passos com fins de chegar a fundamentação absoluta da filosofia no alcance do âmbito transcendental, o qual se encontra livre do preconceito fundamental que orienta as demais ciências como a efetividade do mundo objetivo. Em um primeiro momento, o fenomenólogo realiza a redução eidética que visa obter

cartesiana, o alcance da reforma das meditações renovadas suspende a validade do objetivo e da objetividade, rejeitando a explicitação das originais sobre o *ego* em razão de sua vinculação com o mundo pré-dado.

Buscando não cometer o mesmo erro que destinou o cartesianismo ao Realismo Transcendental, Husserl propõe um caminho distinto daquele percorrido por Descartes diante do *cogito*. Ainda que o *ego* e sua corrente de *cogitationes* se mostrem como âmbito de investigação apodítico que antecede o da experiência natural (HUSSERL, 2013, p. 59); “não o é, sem mais, aquilo que determina o seu ser de um modo mais preciso e aquilo que, durante a evidência viva do eu sou, não está ainda ele próprio dado, mas é apenas presumido” (HUSSERL, 2013, p. 61). O que está dado evidentemente é o eu reduzido, o *cogito* e suas *cogitationes*, todo o domínio da autoexperiência fenomenológico transcendental, porém ainda está indeterminado naquilo que ele é. Sem se comprometer com a ideia de homem como homem natural e até mesmo com o conceito de natureza, o fenomenólogo passa a investigar aquilo que se apresenta como a necessidade que estrutura a evidência apodítica do eu.

A partir desse âmbito aberto da autoexperiência transcendental, Husserl demonstra a determinação do *ego* como polo das vivências, traço que estrutura a unidade na vida de consciência e que viabiliza a construção de um padrão pessoal. “O *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como o mesmo” (HUSSERL, 2013, p. 104), de forma que está presente e é acessível um centro de referências que perpassa todas as vivências. Husserl (2013, p. 104) compreende que com o desdobramento da vida de consciência não apenas os objetos intencionais são determinados, mas, também, o *ego* “com cada ato que dele irradia com um novo sentido objetivo, este eu adquire uma propriedade nova permanente”. Esse pertencimento ao *ego* de propriedades permanentes o caracteriza enquanto substrato de *habitualidades*, uma vez que essas habitualidades passam a perpassar a vida do *ego* como forma característica de suas posições, o seu conjunto é chamado *caráter pessoal*.

acerca dos objetos um conhecimento de essência ao invés do conhecimento fático visado nas ciências da natureza. Essa primeira fase da redução transcendental demonstra que é possível encontrar um conhecimento de essência que não seja propriamente transcendental. Contudo, na fenomenologia, a redução eidética é seguida de uma redução transcendental que individualiza os estudos fenomenológicos diante dos demais estudos de essência. Na redução transcendental, a suspensão da crença natural na efetividade da objetividade e, por conseguinte, na existência psicofísica daquele que reflete fenomenologicamente demonstra como âmbito irreduzível a consciência transcendental e a sua vida com todos os seus conteúdos intencionais. A partir da redução fenomenológica, a fenomenologia tematiza a consciência transcendental eideticamente, *i. e.*, busca a estrutura *a priori* que rege todos os fenômenos da consciência e a sua estrutura mais geral.

Enquanto, a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egóicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal estável e permanente - tomando essa expressão, aqui, no sentido mais amplo de todos, que permite falar também de pessoas sub-humanas. Se as convicções são também, em geral, apenas relativamente permanentes, se têm o seu modo de geração (através da modalização das posições ativas e, dentro disso, do consentimento ou negação, anulação da sua validade) então o eu mostra, em tais alterações, um estilo permanente, com uma unidade de identidade que as atravessa, mostra um caráter pessoal (HUSSERL, 2013, p. 105).

Por isso, a explicitação do caráter constitutivo do *ego* em sua vida de consciência se dirige não apenas ao sujeito dos atos intencionais e à formação da sua identidade a partir dela, mas, também, aos correlatos objetos desses atos, precisamente enquanto tais, pertencente ao *ego*. Para Husserl (2013, p. 106), uma compreensão mais abrangente do *ego* o retrata enquanto *mônada* ou *eu concreto* que inclui “pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos que são, com isso, visados e que, eventualmente, se constituem para ele como objetos que são”. De forma análoga às determinações egóicas apresentadas acima, os objetos constituídos também são habitualidades porque são o resultado da ação sintética do eu, o idêntico do polo objetivo na pluralidade de apresentações (HUSSERL, 2013, p. 106). Em outras palavras, no interior da vida de consciência, o *ego* não constitui apenas a sua identidade, mas, conjuntamente, também seus objetos intencionais, os quais possui como correlatos da vida de consciência.

Embora tenha sido feita uma breve descrição do entendimento que cada um dos filósofos obteve da evidência do *ego*, a descrição do eu não pode ser alcançada sem que a temática do corpo⁶ próprio seja endereçada. Através dessa investigação, é possível notar que a natureza corpórea do eu foi compreendida de forma distinta por cada um dos autores e, conseqüentemente, a validade da experiência da corporalidade tem fontes distintas de validade. De um lado, Descartes, que assume uma postura dualista, obtém a justificação da validade do corpo próprio da mesma forma que os demais objetos físicos; de outro, Husserl compreende a dimensão somática do corpo próprio e o seu caráter destacado perante os demais objetos, descrevendo-o como ferramenta e lugar absoluto da existência do eu. Para além de cumprir o papel de delimitar as diferenças entre as meditações originais e as renovadas, o contraste entre

⁶ Na fenomenologia husserliana, o corpo aparece com dois significados distintos. Esses dois significados são representados pelo fenomenólogo pelo uso de diferentes termos em alemão, sendo eles *Körper*, referido à materialidade corporal fisicamente constatável, e *Leib*, referido à somaticidade do corpo animado a partir do qual o eu experiencia o mundo. Esses termos são traduzidos em português ou ambos como corpo ou com a diferenciação do corpo somático no sentido expresso por Husserl no uso do termo *Leib*. Essa distinção é fundamental para a compreensão da experiência do outro como motivada pelo acesso imediato ao corpo físico (*Körper*) em conjunto com a mediata da dimensão somática do corpo alheio (*Leib*).

as abordagens do corpo próprio é fundamental para o desdobramento da seção seguinte que endereça o problema do solipsismo.

Nas meditações originais, Descartes (2005, p. 122) concebe a espacialização do *ego* nos termos de uma união da mente ao corpo, de modo que a mente é conservada como não-corpórea e o corpo que a ela se junta como *res extensa*⁷. Para o filósofo moderno, a espacialidade do *ego* está manifesta no fato de que ele tem um corpo “que fica indisposto quanto sinto dor, que necessita comer ou beber quando tenho os sentimentos da fome ou da sede” (DESCARTES, 2005, p. 121) que “pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que rodeiam” (DESCARTES, 2005, p. 123). Mente e corpo estão em uma conexão causal, na qual um tem poder sobre o outro, a qual ocorre por meio de mecanismos psicofísicos que viabilizam a comunicação entre cada um dos membros e o cérebro (COTTINGHAM, 1992, p. 127). Com a prova da existência e da bondade de Deus, o corpo passa a valer como instrumento de conhecimento da realidade ainda que a verossimilhança das percepções não idêntica à do entendimento (DESCARTES, 2005, p. 132). Desse modo, é interpretado que haja uma conexão entre corpo e mente ainda que eles sejam distintos em sua essência, sendo apenas o primeiro material.

Nas meditações renovadas, o tema da corporalidade aparece na Quinta Meditação. Ali, o corpo próprio surge como corpo destacado diferente dos demais corpos porque se constitui enquanto soma autogovernado. Husserl (2012, p. 86) esclarece que o corpo próprio se dá enquanto “aquilo pelo qual sou, como eu da afecção e das ações, de maneira totalmente única e imediata, onde vigoro sinestesticamente de modo totalmente imediato, articulado em órgãos particulares”. Abordando a característica sinestésica do corpo próprio, a autopercepção da percepção, é necessário ilustrar o caráter de autogoverno do corpo próprio que também o individualiza entre os demais. Essa característica é descrita como a faculdade do *ego* de mover o corpo e assim coordenar a sua experiência do mundo (HUSSERL, 1989, 159-160), de modo que ele deve ser descrito como um órgão da vontade imediatamente subordinado ao *ego* (HUSSERL, 1989, p. 61). Nesses termos, o corpo se individualiza frente às coisas materiais como forma da corporeização do *ego*: o *soma* consciente sinestesticamente para ele e por ele governado.

“Somaticamente” não quer dizer, é claro, somente “corporeo”, mas a palavra remete para esta função sinestésica e, desta maneira própria, egológica, e, em primeira linha, ao funcionamento que vê, que ouve etc., de que ainda fazem parte obviamente outros modos egológicos (por exemplo, erguer, carregar, chocar etc.). Somos, então, assim,

⁷ O que caracteriza o corpo em geral para Descartes é a sua extensão (largura, altura e profundidade), da qual pode derivar o seu formato, tamanho e posição.

concretamente somáticos, mas não só assim, eus-sujeitos completos, em cada caso como o eu-o-homem completo no campo perceptivo etc.; e, do mesmo modo, por mais distante que seja concebido, no campo da consciência (HUSSERL, 2012, p. 87).

Da distinção entre o conceito de corpo deriva uma diferença entre a possibilidade de confirmação de sua experiência em cada um dos autores. Para o filósofo moderno, a validade do corpo em si e enquanto esfera da experiência de mundo depende da confirmação da verossimilhança do percebido em relação ao real, a qual é obtida por meio da certeza de deus e da sua natureza. Garantir a validade da afirmação acerca da existência do corpo próprio e de qualquer outro objeto material depende da construção de uma explicação gnosiológica da capacidade do sujeito cognoscente apreender o mundo objetivo. Para o fenomenólogo, conforme a reestruturação do processo de dúvida na *ἐποχή*, o corpo e toda a experiência de mundo não desaparecem, mas são ressignificados como corpo e mundo tal como aparecem para aquele que reflete fenomenologicamente. No âmbito da fenomenologia transcendental, o que está em jogo não é a constatação fática da materialidade do corpo, mas, sim, o sentido de corpo enquanto habitado somaticamente quando próprio e apreendido enquanto tal quando intencionado seja próprio ou alheio.

Certamente, é possível verificar uma intersecção entre o pensamento do filósofo moderno e do contemporâneo no que diz respeito a uma vontade de construir um sistema filosófico que possa responder por si de forma última. Para eles, esse projeto implicaria o desenvolvimento de uma crítica profunda que possa examinar e eventualmente anular a validade dos conhecimentos prévios, visando aplainar o terreno do fazer filosófico. Tal busca tem como resultado comum um retorno à subjetividade que se mostra como indubitável e alicerce de qualquer fundamentação do conhecimento. Contudo, a crítica husserliana às meditações originais delimita o sentido pelo qual é possível chamar a fenomenologia de um neocartesianismo. Como visto, não há uma equivalência do modo de realização do projeto, assim como do solo obtido por cada uma das investigações com a remoção dos preconceitos; além disso, a dúvida cartesiana não equivale à *ἐποχή* fenomenológica e o *ego* encontrado a partir de cada uma delas não podem ser tomados analogamente. Essa última diferença é fundamental para distinguir entre o problema do solipsismo abordado na filosofia moderna e na fenomenologia husserliana.

1.2. A diferença entre o problema do solipsismo em Descartes e em Husserl

Solipsismo é uma palavra de origem latina formada pela união dos termos *sōlus* (sozinho) e *ipse* (eu), a qual comunica o isolamento do eu em relação aos outros. Como

problema filosófico, o solipsismo se caracteriza por atribuir um status exclusivo ao eu, sendo este redefinido quando a sua aplicação é de natureza metafísica, epistemológica ou moral. Descartes se apresenta como um nome incontornável quando se trata da temática solipsista na Modernidade⁸, pois a partir da fundamentação de seu sistema de filosofia na evidência do *cogito ergo sum* se encontra a atribuição de uma primazia ao eu antes não vista. Conforme essa perspectiva, o filósofo francês poderia ser qualificado como solipsista em dois sentidos, sendo eles concomitantes ou independentes: o primeiro se refere à dúvida cartesiana e a certeza do *cogito* enquanto o segundo à via de garantia da existência dos demais seres. Em *Meditações Metafísicas*, Descartes endereça o outro propondo uma formulação do problema que será de grande interesse para Husserl como amostra comparativa do tratamento recebido pelo tema nos horizontes do Realismo e do Idealismo Transcendental.

Como visto anteriormente, a dúvida se caracteriza como processo pelo qual Descartes submete os conhecimentos prévios buscando a fundamentação da filosofia, a qual é encontrada no *cogito*. Com a suspensão da validade do que advém dos sentidos e da imaginação, é como se o mundo desaparecesse e o *ego* surgisse como a única verdade disponível para servir de alicerce da Ciência Universal (DESCARTES, 2004, p. 61). Nesse ponto, Descartes (2001, p. 57) afirma que é possível conhecer apenas aquilo que intrínseco ao eu, sendo toda alteridade inicialmente inacessível na ausência de caminhos justificados para deles ter evidência. Se levada em consideração apenas a evidência que abre caminho para a construção do sistema filosófico de Descartes, seria possível perguntar pela viabilidade de classificar sua filosofia como uma forma de solipsismo transcendental.

Agora fecharei os olhos, taparei os ouvidos, distrairei todos os meus sentidos, até apagarei de meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou, pelo menos, porque é difícil fazer isso, eu as reputarei como vãs e falsas; e assim, entretendo-me somente comigo mesmo, e considerando meu interior, tratarei de tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. [...] nesse pouco que acabo de dizer, creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou pelo menos tudo o que até agora notei que sabia (DESCARTES, 2001, p. 57)

⁸ A história do termo solipsismo tem como primeiro registro a obra *Lucii Cornelii Europaei monarchia Solipsorum* (1645) de Giulio Clemente Scotti. Diante do caráter intercambiável entre solipsismo e egoísmo, Wolff é reconhecido como o primeiro a expressar o sentido comumente atribuído ao solipsismo na filosofia. Descrevendo a crença de um grupo idealista localizado na França, Wolff (1740, p. 26) classifica os egoístas como aqueles que são “o tipo de idealista egoísta que considera apenas a si próprios como detentores de existência real, assim considerando todo o resto como ideias que eles têm”. Em outras palavras, segundo Wolff, existiriam dois tipos de existências para os idealistas egoístas, solipsistas: 1) o ser próprio ao qual corresponde uma existência real e 2) o ser enquanto ideia que retira seu fundamento da existência real do ser próprio que as pensa.

A objeção à classificação da filosofia cartesiana pelo processo de dúvida como forma de solipsismo reside no caráter provisório do status de único objeto de conhecimento dado ao *ego*. Gottingham (1992, p. 51-52) afirma que a dúvida cartesiana se constitui apenas como um meio para um fim: o de mostrar a extensão, a hierarquia e a validade das fontes de conhecimento. “Por este meio conheceremos, primeiro, que existimos, enquanto nossa natureza é pensar; e que há um Deus de que dependemos”, narra Descartes (2005, p. 57) o resultado do procedimento da dúvida. Contudo, a ordem do encontro das verdades não representa a ordem de fundamentação; de um lado, a primeira verdade com a qual aquele que reflete ordenadamente se depara é a existência do eu (DESCARTES, 1996, p. 29), ainda que, de outro lado, haja a conservação do eu no tempo que é atribuída a uma fonte externa (Deus) a ele e que, portanto, o deve preceder (DESCARTES, 1996, p. 35). Dessa forma, o posicionamento do eu como verdade primeira não poderia ser defendido como um momento que pudesse ser tomado isoladamente e considerado como solipsismo epistemológico.

[...] que o grande benefício do argumento que ele apresentou seja não que ele provou o que tinha estabelecido – nomeadamente que realmente há um mundo e que seres humanos tem corpos e etc – visto que nenhuma pessoa razoável duvidaria seriamente dessas coisas, mas invés disso que considerando esses argumentos que conduzem ao conhecimento da própria mente e de Deus, de forma que os últimos são os mais certos e evidentes objetos de conhecimento para o intelecto humano (GOTTINGHAM, 1992, p. 52).

Assim descrita, é possível enquadrar essa posição como solipsismo metodológico. Essa forma não foi descrita acima como uma modalidade de solipsismo porque não configura a defesa de uma posição filosófica que isole o eu, mas, sim, como um estágio transitório da reflexão que se desempenha estrategicamente. O solipsismo metodológico é definido como a postura filosófica a partir da qual se entende o eu e seus estados de consciência como o ponto de partida de uma construção filosófica (RUNES, 1962, p. 295). Isso implica que o que é dado ao sujeito deve ser, em primeiro momento, tomado apenas como evento pertencente à própria mente que pensa sem que haja referência a algo exterior (AUDI, 1999, p. 861). De acordo com Broughton (2008, p. 192-193), o conhecimento acerca do *ego* apresentado entre a segunda e a terceira meditação cartesiana se configura como uma etapa anterior ao conhecimento da realidade, realizando a explicitação da natureza cognoscitiva do homem em geral. Como o próprio Descartes anuncia, o *ego* é o ponto arquimediano a partir do qual é possível dominar o restante do mundo.

Como mencionado, há a atribuição da classificação de solipsismo metafísico do pensamento de Descartes com a insuficiência da prova da existência do mundo a partir de Deus. Essa interpretação concerne ao texto porque aborda a constituição do outro e o que é necessário

para que ele se justifique como verdadeiro. Na segunda meditação, Descartes (2004, p. 49-55) crítica a fundamentação do conhecimento empírico através do argumento da falibilidade dos sentidos na apreensão daquilo que é exterior ao eu, ilustrando a tendência do espírito de se pautar pelos sentidos e pela imaginação (p. 49) que são fontes inferiores de conhecimento (p. 51-52) ao invés do entendimento como fonte superior (p. 50). Para além do clássico exemplo da cera, o filósofo coloca em questão a visão do outro como fonte passível de conhecimento acerca da sua existência de forma independente do eu e examina aquilo que é obtido através dos sentidos e do entendimento nesse caso. Por meio desse argumento, o conhecimento dos objetos sensíveis é suspenso.

[...] se por acaso eu não olhasse de uma janela homens que passam na rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens, assim como digo que vejo cera; e, no entanto, o que vejo desta janela senão chapéus e capotes, que podem cobrir espectros ou homens fictícios que só se mexem mediante molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e, assim, compreendo, pela só potência de julgar que reside em meu espírito, o que acreditava ver com meus olhos (DESCARTES, 2004, p. 52).

O caminho encontrado por Descartes para viabilizar o conhecimento desses objetos está na caracterização de Deus como substância criadora e mantenedora. Como visto, inicialmente, o eu é descrito como essencialmente coisa pensante e boa parte de suas faculdades antes válidas ficam em suspenso (DESCARTES, 2004, p. 45). A descrição do eu muda com a prova da existência e da natureza de Deus, o qual garante a permanência do eu para além do existir apenas enquanto pensa (2004, p. 77) e assegura a capacidade de emitir juízos sobre objetos ideais (p. 107). Em seguida, Descartes (2004, p. 120) analisa o que se apresenta aos sentidos e suas respectivas faculdades, concluindo que, em razão da natureza do Deus criador, da inclinação que o eu tem de crer que o percebido exista segue a existência dele. Dentre essas coisas está o corpo próprio como a mais certa (DESCARTES, 2004, p. 121), de modo que ele se dá em relação ao espírito “estritamente que lhe sou e conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele” (DESCARTES, 2004, p. 122). Esse composto e as faculdades que nele residem são o que permite ao eu ter conhecimento das coisas a ele externas.

A garantia da validade da percepção do outro também está ancorada na justificação da validade dos sentidos como fonte de conhecimento antes questionada. Apesar da natureza de Deus e do seu papel de criador e mantenedor, afirma Descartes (2004, p. 132), “a natureza do homem, na medida em que ele é composto do espírito e do corpo, por vezes possa ser deficiente e enganadora”, fazendo referência à falibilidade da conexão dos membros através dos nervos com o cérebro. A solução encontrada pelo filósofo para com a margem de erro dessa

conexão é a de que se recorra a vários sentidos ao conhecer algo sensível e que se use da memória e do entendimento para obter uma compreensão do objeto (DESCARTES, 2004, p. 133). Desse modo, a dúvida que antes afetava a percepção do outro e que permitia a interpretação da percepção visual dele enquanto um autômato é agora resolvida, pois sabe-se que quando a percepção dele está conectada com outras e se está ciente do meio pelo qual elas se deram ele é um homem verdadeiro.

Mas, quando percebo coisas de que conheço distintamente tanto o lugar de onde vêm, quanto aquele onde estão, e o tempo em que me aparece, e que, sem interrupção nenhuma, posso ligar o sentimento que delas tenho com a seqüência (*sic*) do resto de minha vida, fico inteiramente seguro de que as percebo em vigília, e que não no sono. E devo de forma alguma duvidar da verdade destas coisas, se, depois de chamar todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para as examinar, nada do que me é relatado por algum deles tenha repugnância com o que me é relatado pelos outros. Pois, do fato de Deus não ser enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado (DESCARTES, 2004, p. 134).

Assim, é possível afirmar que o percurso das meditações propõe uma solução ao problema do solipsismo por meio da validação dos sentidos como via de acesso ao sensível. Descartes trata o problema do outro, assim como o de todos os demais objetos existentes, como a necessidade do eu de acessar esses objetos, atestar e estudar a sua existência enquanto partes do mundo real aí existentes. Nesses termos, a solução proposta é o argumento de validação do conhecimento obtido a partir dos diferentes sentidos em trabalho conjunto com o entendimento. Por meio desse argumento, o conhecimento do outro e dos demais objetos pode ser garantido e a existência deles afirmada diante da natureza não enganadora de Deus, o qual sustenta a capacidade do espírito humano de chegar à verdade desde que dentro de seus limites próprios. A despeito da importância atribuída por Husserl à Descartes sua abordagem não coincide com a cartesiana no que tange ao problema do outro, pois, como já fora explicitado, não enquadra o eu, seus objetos e, como será exposto a seguir, os outros como coisas do mundo natural. Além disso, será explicitado que além de sua constituição como objeto para eu (objeto no mundo), o outro é compreendido também coconstituído de mundo (sujeito do mundo), de forma que a problemática ocupa um lugar distinto no sistema da fenomenologia husserliana em relação à filosofia cartesiana.

A constituição do outro assume o mesmo papel em Husserl que a existência de Deus tem em Descartes de preservar a objetividade de meus pensamentos. Mas se o ego parece capaz de ser transcendido apenas por outro ego, esse outro ego deve ser constituído precisamente como um externo, mas ainda na esfera de consciência que pertence ao ego. Esse problema é uma das grandes dificuldades da fenomenologia husserliana (RICOEUR, 1967, p. 11).

Diante da abordagem cartesiana do problema do solipsismo, Husserl realiza uma crítica mais voltada para a formulação do que para a solução a ele dada. Acerca da solução, o fenomenólogo aponta que “eis o problema cartesiano (...) que deveria ser resolvido por meio da *veracitas divina*” (HUSSERL, 2013, p. 121) e reforça o seu afastamento da questão ao esclarecer que a sua teoria “não tem nada a dizer [...] senão que todo este problema é um contrassenso, um contrassenso em que o próprio Descartes teve de cair por não ter topado com o sentido autêntico da sua *ἐποχή* transcendental e da redução ao ego puro” (HUSSERL, 2013, p. 121). Com isso, o filósofo não quer dizer que o outro esteja fora do alcance da fenomenologia, mas, sim, que o problema da intersubjetividade é equivocado quando pensado nos termos de seu predecessor. Logo, o contraste entre a filosofia cartesiana e a fenomenologia transcendental no que tange à possibilidade de conhecimento do outro deve ser tratado levando em consideração a formulação da questão, sendo sem fundamento a expectativa de que Husserl advogasse um novo princípio de justificação para o problema do solipsismo segundo a formulação do Realismo Transcendental⁹. Em conformidade com essa interpretação, trata-se agora de compreender como esse problema é reelaborado pela fenomenologia husserliana em sua perspectiva Idealista Transcendental.

Como visto anteriormente, o problema do conhecimento do outro para Descartes em *Meditações Metafísicas* diz respeito à validação dos sentidos como fonte de conhecimento do mundo objetivo, de modo necessariamente distinto da fenomenologia cujo método implica a suspensão da validade dessa objetividade. A garantia dos sentidos através da caracterização de seus limites e de seu fundamento na prova de Deus é a linha divisória para Descartes entre a percepção do outro que pode ser confundida com um símile e a certeza de que se trata de um homem real efetivo como coisa do mundo físico. Em contraste, Husserl compreende que o projeto de uma ciência universal não deve ser edificado com base na crença natural, pois a *epoché* demonstra que há um nível de conhecimento anterior e fundamental para a constituição dessa objetividade. Ao realizar a redução transcendental, Husserl (2013, p. 62) conclui que o “eu e a minha vida permanecemos intocados na nossa validade de ser, seja o que for que se

⁹ Para Husserl (2013, p. 62), o Realismo Transcendental nasce diante da interpretação errônea que Descartes realiza da evidência do *ego*, a qual consiste na tentativa de a partir da imanência do eu construir uma ponte de justificação da transcendência do mundo como coisa em si na negligência acerca do real significado da subjetividade transcendental. A suma de sua tese é a de que aquilo que se constitui como transcendente para o eu tem por trás dele um em si, o qual deve ter sua via de acesso construída na filosofia sem que ela possa ser assim puramente fenomenológica (HUSSERL, 2013, p. 128). Essa qualificação não deve ser confundida com a crença fundante da atitude natural que caracteriza a imersão ingênua na experiência de mundo, nem com o Realismo Metafísico que defende a total independência dos objetos da experiência em relação à mente (DRUMMOND, 2007, p. 176-177).

“passe com o ser ou o não ser do mundo, seja o que for que eu possa decidir sobre isso” e, posteriormente, o fenomenólogo compreende que a esse eu pertencem todos seus objetos como seus correlatos (HUSSERL, 2013, p. 107). Essa descoberta reconfigura o conceito de objeto porque passa a levar em consideração o papel de constituição que a consciência ocupa em relação àquilo que é tomado como meramente dado na atitude natural.

Conforme o novo paradigma, a reflexão transcendental se volta para a análise das vivências e de seus objetos por meio de uma nova atitude que viabiliza a tematização de aspectos até então velados¹⁰. Para além da suspensão da crença natural, Husserl (2013, p. 71) destaca que as vivências são tomadas de formas distintas quando o eu assume a atitude transcendental ao invés da natural: “Percepcionado diretamente [na atitude natural], captamos, por exemplo, a casa e não o próprio perceber. Só na reflexão [transcendental] *nos* dirigimos para o próprio ato e o seu estar-dirigido perceptivo para a casa”. Essa mudança é descrita como a viragem do eu interessado no mundo para o espectador desinteressado, o qual passa de estar imerso nas vivências para uma posição de afastamento na modificação da vivência com a supressão da posição natural originalmente assumida (HUSSERL, 2013, p. 73). Isso vale para todos os objetos que se apresentam para o eu e constituem parte de sua vida, de modo que o então objeto universal da descrição transcendental é caracterizado como o *ego* concreto com todos os seus correlatos (HUSSERL, 2013, p. 76). Para o fenomenólogo, nada de qualquer objeto é suprimido nessa troca de atitudes diante da sua própria vida, apenas há a tematização dos momentos presentes originalmente e antes atemáticos como resultado da redução transcendental.

[...] o eu, enquanto eu naturalmente disposto, sou também e sempre, eu transcendental, mas só o sei por vez primeira por meio da execução da redução fenomenológica. Por meio desta nova atitude, eu vejo, pela primeira vez, que o todo do mundo e, em geral, que qualquer ente mundano é apenas para mim, com o seu sentido retrospectivo,

¹⁰ É importante destacar aqui que a apresentação da abordagem fenomenológica descrita a seguir é uma simplificação que tem como função apenas tornar clara a necessidade de que a problemática do solipsismo seja tratada de forma distinta por Descartes e Husserl. Husserl (2013, p. 67) divide o trabalho fenomenológico em dois níveis: a descrição do âmbito da autoexperiência transcendental e aquele da crítica da experiência transcendental, o qual se caracteriza como propriamente filosófico. O último nível é caracterizado como a discussão dos limites e possibilidade da fenomenologia, tópico endereçado apenas marginalmente em *Meditações Cartesianas* visto que Husserl pretendia nessa obra apenas apresentar a problemática geral da Fenomenologia (HUSSERL, 2013, p. 194-195) e demonstrar que sua teoria se configurava como uma radicalização do projeto cartesiano de filosofia (ANO). Assim sendo, na presente seção não há a tematização desse segundo nível da teoria fenomenológica, mas, sim, do da autoexplicitação transcendental da vida de consciência enquadrado metodicamente para que se caracterize o modo como outro pode surgir como problema e quais são as expectativas adequadas para a sua explicitação.

enquanto para mim valendo [...] e apenas enquanto tal o mantenho em validade (HUSSERL, 2013, p. 75)

É presente desde a primeira fase do pensamento husserliano uma distinção entre as chamadas ciências de fato e de essência. Husserl (1983, p. 7-11) caracteriza a fenomenologia como uma ciência de essência que, ao contrário da psicologia, se dirige para a necessidade e, por conseguinte, a possibilidade presente na consciência, de modo que o singular é apenas base para a ideação que conduz a essência do que foi na vivência exemplificado. Esse é o parâmetro que serve de régua para o desenvolvimento da fenomenologia como ciência responsável por explicitar aquilo que foi aberto na mudança de atitude com a aplicação da redução transcendental. A expressão ‘consciência de’ é apreensível de maneira mais fácil via exemplo, embora seja exponencialmente desafiador compreender o conteúdo filosófico nela implícito e comprimido para o entendimento do seu conteúdo total (HUSSERL, 1983, p. 211), conteúdo que pode apenas ser compreendido se se refere à estrutura intencional *a priori* dessa vida da consciência (HUSSERL, 2013, p. 66). Em outras palavras, o método fenomenológico se dirige para a essência da intencionalidade a partir da vida da consciência, assim visando passar da evidência do eu como âmbito apoditicamente dado para o esclarecimento do que o constitui.

Dessa forma, a fenomenologia pretende realizar acerca de seus objetos uma abordagem não especulativa que esteja radicada na originalidade dos fenômenos para alcançar a partir deles uma intuição de sua necessidade universal. “O fenomenólogo não atua, porém, num simples e ingênuo abandono ao objeto intencional puramente enquanto tal, ele não realiza uma mera consideração direta do mesmo”, descarta Husserl (2013, p. 85) a possibilidade de que a fenomenologia se desenvolva como uma ciência da factualidade do ser transcendental e que o fenomenólogo se ocupe da tarefa impossível do inventário das minúcias dos particulares no fluxo da vida. Husserl (2013, p. 17) caracteriza a análise intencional como o desvendamento das atualidades e potencialidades da constituição dos objetos que é efetuado por meio da elevação das vivências reais às estruturas intencionais nelas presentes, de modo que sua tarefa final é a de responder pela “estrutura universal da vida transcendental de consciência, na sua referência significativa e na sua formação de sentido” (HUSSERL, 2013, p. 18). A realização dessa tarefa se fundamenta porque “no fluxo da síntese intencional, que cria a unidade de toda a consciência e que, constitui, noética e noematicamente, a unidade do sentido objetivo, impera uma típica de essência, captável por conceitos rigorosos” (HUSSERL, 2013, p. 88), típica que será a seguir tematizada. Essa análise é baseada na descrição abstraída da crença natural através da qual, por exemplo, o modo da consciência, o sentido objectual e os modos de aparição se

tornam visíveis em uma vivência de percepção de um objeto, os quais podem ser então analisados e descritos em sua generalidade.

Assim, por exemplo, no caso da percepção de coisas espaciais (de início, fazendo abstração de todos os predicados de significação e ficando puramente pela *res extensa*), o fenomenólogo investiga como as *coisas visuais* cambiantes e as restantes *coisas sensíveis* têm em si o caráter de aparições *desta* mesma *res extensa*. Para cada uma, ele investiga as suas perspectivas cambiantes e, mais além, a respeito dos seus modos de doação temporais, a transformação do seu ser-ainda-consciente no afundamento retencional, a respeito do eu, os modos de atenção etc. Com isso, há que atentar em que a explicitação fenomenológica do percebido enquanto tal não está amarrada à explicitação segundo notas características, que se realiza perceptivamente no decurso da percepção, mas que essa explicitação torna, antes, claro *o que está envolvido no sentido do cogitatum, e que é covisado de um modo simplesmente não intuitivo* (como o *lado posterior*), através da presentificação das percepções potenciais que tornariam visível o invisível. Isso vale em geral para qualquer análise intencional (HUSSERL, 2013, p. 86, itálico da autora).

A possibilidade de que a fenomenologia consiga alcançar sua meta e tornar-se um conhecimento da subjetividade em sentido distinto do natural depende de que no fluxo das vivências seja possível obter uma regularidade que a caracterize como ciência de essência. Husserl (2013, p. 69-71) identifica como uma típica geral dos fenômenos um esquema denominado *ego-cogito-cogitatum qua cogitatum* que se refere à regularidade geral da consciência em sua natureza intencional: a correlação entre o ato e o objeto intencional e sua referencialidade ao eu. Essa hifenização da expressão não é aleatória. Do ponto de partida da *cogitatio (noese)*, toda vivência da consciência tem um objeto como o visado do ato intencional; assim como, partindo do objeto compreendido como *cogitatum (noema)*, está sempre presente o modo pelo qual ele foi dado em conformidade o ato que a ele se dirigiu (HUSSERL, 2013, p. 71). Dessa forma, toda tematização de uma das partes da estrutura da qual as vivências são compostas tem o caráter metodológico e mesmo pedagógico de isolar aquilo que deve ser investigado sabendo que a manifestação se dá sempre no composto, nunca separadamente. Contudo, o *a priori* dos fenômenos não é descrito totalmente por meio dessa fórmula, posto que, além da estrutura geral, há uma pluralidade de modos de experiência de um mesmo objeto e, complementarmente, diferentes tipos de objetos são acessíveis através de modos específicos da consciência, vê-se as vivências da consciência se dão por meio de particularizações dessa estrutura geral que devem ser também descritas como regularidades.

Assim, de um lado, nós precisamos descrever as partes e momento que encontramos através de uma análise do que é realmente inerente como pertencendo aos processos mentais, em razão disso lidamos com os processos mentais como objetos entre quaisquer outros, investigando sobre suas partes e momentos dependentes inerente que dele fazem parte. Entretanto, do outro lado, o processo mental intencional é consciência de algo, isso de acordo com a sua essência, (*e. g.* como memória, como julgamento, como vontade, *etc*) e assim podemos investigar aquilo que deve ser

afirmado como conteúdo de necessidade essencial sobre o lado desse “de algo” [do qual se é consciente] (HUSSERL, p. 213).

Como visto, essas particularizações devem ser divididas entre aquelas relativas ao *cogito* e ao *cogitatum*, sendo as primeiras relativas à caracterização dos modos da consciência. Partindo de uma vivência, Husserl (2013, p. 88-91) afirma que é possível não apenas fazer a descrição do acontecimento fático em si, pois através de ideação o fenomenólogo se torna capaz de descrever os modos da consciência captando a necessidade presente no particular. Para isso tanto uma vivência efetiva quanto uma fantasia do modo particular podem ser utilizados. A descrição propriamente fenomenológica de um modo de consciência se dá quando o investigador parte de um exemplo desse modo, seja ele fático ou não, e transforma seu objeto inicial determinado em um objeto geral por meio da variação, o que o conduz à determinação pura do modo da consciência desse visar por meio da *consciência de generalidade intuitiva e apodítica* dele, *i. e.*, da possibilidade e necessidade que compete a esse modo independentemente do objeto por ele visado (HUSSERL, 2013, p. 108-109). Retornando ao exemplo anterior agora no segundo nível de investigação, à percepção de casa se aplicaria a variação por meio da fantasia do objeto presente na vivência fática alterando suas características e mesmo ele por completo até que se chegue ao objeto geral da percepção, de modo que se torne evidente intuitivamente para quem investiga aquilo que pertence à percepção em si como modo de consciência e que estará necessariamente presente em qualquer percepção efetiva ou possível (HUSSERL, 2013, p. 109). O que se obtém nessa análise é o tipo geral percepção, o qual compreende a generalidade presente em qualquer percepção pensável e a necessidade que se manifesta em qualquer exemplo fático de percepção *como aquele tipo de vivência na qual a intenção é preenchida e continuamente confirmada como existente*.

Igualmente, partindo de uma vivência é possível descrever seu teor noemático. De modo complementar ao entendimento de que ao executar a redução transcendental nenhuma das características do objeto visado se perde, é necessário entender que o significado de objeto a ser aplicado se transforma com a suspensão da atitude natural. Husserl (2013, p. 74) entende que a missão do fenomenólogo quando voltado para a direção noemática do esquema geral das vivências consiste nas “descrições do objeto intencional enquanto tal, a respeito das determinações que lhe são atribuídas nos correspondentes modos de consciência, e atribuídas com modos correspondentes, que se nos deparam quando o olhar para eles se dirige”. De modo mais aprofundado, o fenomenólogo descreve esse processo como a tematização do objeto enquanto visado por determinado tipo de ato da consciência com as determinações por ele herdadas, as quais aquele que investiga filosoficamente pretende responder identificando os

momentos eidéticos (HUSSERL, p. 214-216). Retomando o exemplo anterior, a percepção da casa se dá através do modo da consciência percepção, descrito acima de forma simplificada no que tange ao seu conteúdo eidético, corresponde a esse modo da consciência um determinado tipo de correlato que é o percebido, o qual se diferencia do lembrado, do julgado e do assumido pela consciência. Mantendo-se no âmbito transcendental e com a exigência de uma descrição de natureza eidética, conclui-se que o percebido como percebido, a casa da vivência da percepção, *tem necessariamente que se dar diretamente e com total evidência como aquilo que aparece.*

A descrição dos objetos intencionais não se restringe aos de correlatos de atos pontuais, pois neles estão presentes o caráter de síntese da consciência. Husserl (2013, p. 86-87) descreve como a partir da análise intencional, quando tematizados não apenas os conteúdos das vivências atuais, mas também potenciais no que diz respeito ao modo de constituição do sentido objectual, chega-se à operatividade responsável pela identidade dos objetos da consciência como o mesmo ao qual se refere uma pluralidade de atos da vida intencional. “Toda e qualquer atualidade implica, antes, *as suas* potencialidades, que não são vazias, mas, sim, possibilidades que, na própria vivência atual respectiva, estão pré-delineadas quanto ao conteúdo e, sobretudo, dotadas de caráter de serem algo a realizar pelo eu” (HUSSERL, 2013, p. 82), *e. g.* a vivência atual da percepção de frente de uma casa, abre o horizonte de potencialidades pré-delineado nessa vivência como a possibilidade de que o eu perceba os seus lados, já antecipados, mas não presentes intuitivamente para eu. Todas essas vivências apresentam um e mesmo objeto, do qual cada vivência se configura como modo de aparição conectado a essa unidade objetiva da vida de consciência, assim o *cogitatum* deve ser considerado em referência à multiplicidade de sua constituição como o idêntico (HUSSERL, 2013, p. 79). Essa estrutura é descrita como necessidade geral da consciência de qualquer objeto, a qual pode ser explicitada se compreendida como realização da consciência e não assimilação de uma objetividade exterior.

A sua unidade é unidade da síntese, não uma ligação contínua de *cogitationes* em geral (de certo modo grudadas umas às outras), mas antes ligação numa consciência em que se *constitui* a unidade da objetividade intencional, *enquanto* a mesma de uma multiplicidade de modos de aparição. [...] Este “na-consciência” é um “estar-em” de tipo completamente peculiar, a saber, um “estar-em” não como elemento integrante real, mas antes como elemento intencional, enquanto “estar-idealmente-em” ou, coisa que quer dizer o mesmo, como um “estar-na-consciência” enquanto seu *sentido objetivo* imanente. O objeto de consciência, na sua identidade consigo mesmo durante o viver fluente, não chega de fora a essa mesma consciência, mas reside antes nela enquanto sentido nela contido, isto é enquanto *realização intencional* da síntese de consciência (HUSSERL, 2013, p. 80).

Cabe agora aplicar o que foi previamente descrito ao tema da intersubjetividade que norteia essa investigação. Na *Quinta Meditação*, ao tematizar o outro como objeto incontornável da fenomenologia para que ela se estabeleça como ciência última e filosofia transcendental, o fenomenólogo afirma que o que deve ser realizado é uma *teoria constitutiva da experiência alheia* (HUSSERL, 2013, p. 129), a qual opera com base nos conceitos acima descritos da operatividade da consciência no que tange à constituição de objetos gerais. O problema do outro, assim como o problema da constituição dos objetos em geral, é tratado na fenomenologia sem que seja necessário recorrer ao Realismo Transcendental ou qualquer forma de especulação metafísica, pois o que o fenomenólogo pretende alcançar é a explicitação da estrutura intencional que torna possível a experiência em questão em primeiro lugar. Nesse tocante, o outro, como qualquer outro objeto, “é um sentido *em e a partir* da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido para mim se aclara e se desvenda” (HUSSERL, 2013, p. 130). Toda essa estrutura intencional que está presente na experiência do outro que é o tema da fenomenologia de pronto no esclarecimento do que representa a essência do outro *para* mim. Não se trata aqui da comprovação do outro como objeto dado no mundo, cuja efetividade a fenomenologia teria que responder, mas, sim, da resolução do problema da experiência dos outros que estão dados para o eu e precisam ser explicados transcendentemente nos mesmos termos da experiência da percepção de uma casa descrita acima.

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí. Estas experiências e suas operatividades são bem fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica – como, de outro modo senão interrogando-as, poderia eu explicitar, em todos os seus aspectos o sentido “o outro que é”? (HUSSERL, 2013, p. 128-129)

A despeito da aplicação da estrutura de explicitação vigente para os objetos em geral, o outro apresenta dificuldades distintas para a sua compreensão total. Husserl (2013, p. 129) afirma que, diferentemente dos demais objetos, o outro apresenta o caráter de além de ser *objeto do mundo*, ser também *sujeito no mundo*, estrutura que aumenta não apenas a complexidade, mas também a importância da explicitação dessa temática na fenomenologia husserliana. “Por um lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos *para* este mundo, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, os outros” (HUSSERL, 2013, p. 129), de modo que a estrutura anteriormente mencionada que se refere a consciência perceptiva do sentido casa e de sua síntese como objeto idêntico constituído pela

consciência não consegue responder completamente pela constituição de uma outra subjetividade. Entra aqui o desafio da fenomenologia lidar com a alteridade primeira que consiste na figura do outro, a qual diferentemente de algo de natureza imanente, apresenta a opacidade de sua vida de consciência, a qual de alguma forma, a ser descrita, está disponível para o eu ainda que não possa ser para ele evidente assim como a sua própria vida (HUSSERL, 2013, p. 145). Agrega-se a isso, o desafio de compreender o papel do outro como constituidor de mundo e da intersubjetividade como estrutura chave da explicitação da possibilidade de que haja a constituição de um mundo objetivo e espiritual.

Por isso, a relevância da explicitação da intersubjetividade na fenomenologia reside não apenas em posicionar a teoria como uma filosofia não solipsista, sendo o cumprimento dessa tarefa também pré-requisito da clarificação da constituição de mundo em geral. “O meu *ego*, a mim mesmo apoditicamente dado [...] não pode ser *a priori* um *ego* que experiencia o mundo senão na medida em que está em comunidade com outros semelhantes, enquanto membro de uma comunidade monádica dada e orientada a partir dele” (HUSSERL, 2013, p. 177). Com efeito, é por meio da comunalização com os outros em primeiro nível que se experiencia a natureza como objetividade para todos disponível a partir dos seus plurais lugares originários (HUSSERL, 2013, p. 158-166). De modo similar e com base nessa primeira estrutura co-constitutiva relativa ao mundo objetivo, é por meio da clarificação da estrutura da intersubjetividade transcendental que se pode alcançar o horizonte dos fenômenos sócio-históricos como correlato de comunidades superiores (HUSSERL, 2013, p. 2013). Por essa razão, Husserl (2013, p. 37) afirma que para obter o status de ciência universal, a fenomenologia transcendental deve seguir obrigatoriamente o desenvolvimento de uma fenomenologia intersubjetiva. A fenomenologia não pode ignorar a problemática do outro sem abrir mão de sua meta.

O ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objetividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental, o todo das mônadas, comunalizando-se em diferentes formas. [...] Por outras palavras, o caminho necessário que leva a um conhecimento fundamentado de modo último, no sentido mais elevado, ou, o que é o mesmo, a um conhecimento filosófico, é o de um autoconhecimento universal, de início monádico e, em seguida, intermonádico (HUSSERL, 2013, p. 194-195).

A posição filosófica assumida por Husserl em *Meditações Cartesianas* é a que ele denomina *Idealismo Transcendental*. Contrário àquilo que a nomenclatura poderia indicar, o Idealismo concebido pelo fenomenólogo não tem a pretensão de coincidir com seus antecessores, mesmo com aqueles que se colocam como filósofos transcendentais: “não no de um Idealismo psicológico, nem no de um Idealismo que, a partir de dados sensuais carecidos

de sentido, quer derivar um mundo pleno de sentido, não um Idealismo kantiano [...] crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de coisas-em-si” (HUSSERL, 2013, p. 32). O que essas posições tem em comum, inclusive a própria psicologia descritiva de Brentano e a sua concepção da intencionalidade, é a manutenção de uma vinculação ao terreno natural que se expressa seja na leitura do eu como homem natural seja na imposição da tarefa de responder pelo em si das coisas dadas, na qual todo conhecimento deve ser conhecimento referente e a serviço da objetividade (HUSSERL, 2013, p. 120-121). “A tarefa não é abrir o domínio do ser transcendente, mas antes, através do desvendamento da constituição, compreendê-lo como acontecimento na subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 202), descreve o fenomenólogo aquilo que o Idealismo transcendental pode almejar inicialmente se mantendo fiel a evidência que abre o caminho de investigação da autoexperiência transcendental. Aqui não há uma busca de validação natural daquilo que se revela como *a priori* da vida de consciência, seja ela relativa à imanência ou transcendência, pois compreende-se que todo sentido atual e possível tem sua origem na consciência transcendental: primeiro relativa apenas à subjetividade e depois à intersubjetividade (HUSSERL, 2013, p. 122). A compreensão do eu, dos outros, do mundo material e espiritual é alcançada nesses termos sem que haja a necessidade de equivalência, suporte ou inferência de uma imanência para transcendência governadas por operatividades distintas (HUSSERL, 2013, p. 123). Basta aqui tratar da intencionalidade constituinte como constituidora de todo sentido efetivo e possível, a qual é a estrutura fundamental da subjetividade e da intersubjetividade, por conseguinte, do objetivo compreendido filosoficamente.

Realizada a descrição que o problema da intersubjetividade e a superação do solipsismo assumem em Husserl, é necessário realizar algumas observações para assegurar a compreensão do previamente apresentado. Primeiro, a fenomenologia assume o título de metafísica apenas quando o sentido do termo se resume a conhecimento primeiro e o nega quando se refere ao desenvolvimento de conhecimento especulativo (HUSSERL, 2013, p. 177). Para Husserl (2013, p. 176, 189), a abordagem fenomenológica de qualquer tema não pode ser confundida com a metafísica uma vez que, além de não contar em sua fundamentação com pressupostos da tradição da disciplina, a sua teoria tem uma metodologia distinta que se pauta na intuição pura restrita ao fenômeno transcendentalmente reduzido ao contrário da mencionada que se refere às coisas-em-si. Em segundo lugar, a despeito de responder pela objetividade, a fenomenologia não precisa se deslocar do âmbito que alcança a partir da redução transcendental, nem abrir mão do tipo de conhecimento que a enquadra como ciência de essência. Quando a fenomenologia endereça uma objetividade, não o faz tendo em vista comprovar a sua materialidade no mundo,

mas sim explicitar o sentido em sua necessidade daquilo que se apresenta e se confirma como aí vigente no mundo (HUSSERL, 2013, p. 187). Por fim, o não envolvimento da fenomenologia com afirmações de natureza objetivista é absoluto conforme a visão de filosofia a qual ela adere, o que inclui tanto o uso de conteúdo dessa natureza em sua fundação quanto posicionamentos por ela emitidos. Em razão disso, no horizonte fenomenológico, não se responde pela efetividade do outro como coisa-em-si, seja na afirmação ou negação desse *status*, apenas pelo seu caráter como transcendente ao eu e cuja vida de consciência se apresenta como alheia à esfera de propriedade (HUSSERL, p. 188). Com isso, há a prevenção de uma interpretação naturalista da formulação do problema do outro e do alcance de sua resposta na fenomenologia husserliana.

Deve-se atentar, antes de tudo, que em nenhum lugar foi abandonada a atitude transcendental, a da *epoché* transcendental, e que a nossa *teoria* da experiência alheia, da experiência dos *outros*, não queria nem precisava ser mais do que a explicitação do sentido *outro*, a partir da sua operatividade constitutiva, e a explicitação do ponto-limite *outro que é verdadeiramente*, a partir das correspondentes sínteses de concordância. Aquilo que eu comprovo concordantemente como *outro* e que, com isso, portanto, me deu, necessária e não arbitrariamente, como uma realidade efetiva a conhecer, é *eo ipso*, na atitude transcendental, o outro como ente, o *alter ego*, comprovado precisamente no quadro da intencionalidade experienciante do meu *ego*. No quadro da positividade, dizemos e encontramos como algo óbvio o seguinte: na minha própria experiência transcendental, experiencio não apenas a mim mesmo, mas também o outro, na forma particular da experiência do alheio. A indubitável explicitação transcendental mostrou-nos não só o direito transcendental desta asserção positiva, mas também que o *ego* transcendental, corretamente apreendido (o qual só se torna ciente de si mesmo, como horizonte indeterminados, na redução transcendental), capta tanto a si próprio no seu ser próprio primordial, como aos outros *ego* transcendentais, sob a forma da sua experiência transcendental do aleio, se bem que estes não sejam já dados na sua originalidade e evidência apodítica pura e simples, mas antes numa evidência de experiência externa (HUSSERL, 2013, p. 187)

Conforme visto, as diferenças entre Descartes e Husserl citadas na seção 1.1. são aprofundadas no tema da intersubjetividade, de tal modo que cada autor precisa expressar o problema em diferentes termos. A leitura defendida é a de que o equívoco de Descartes na interpretação da evidência do eu, conduzido por suas motivações ocultas, mantém a sua filosofia vinculada a crença natural que a caracteriza como um contrassenso: Realismo Transcendental. No tocante à intersubjetividade, essa diferença se manifesta na formulação da negação do solipsismo, de um lado, através da garantia da experiência dos outros homens efetivos como dados no mundo objetivo, a qual se sustenta através da validação dos sentidos na filosofia cartesiana e enquanto, do outro, a abertura do âmbito transcendental na fenomenologia como campo último de fundamentação, inclusive da objetividade, esvazia a possibilidade de responder filosoficamente pelo outro nesses termos. “Husserl não quer provar que os outros existem, ele quer mostrar que é possível ter um sentido fenomenológico dos outros

eus” (STAEHLER, 2008, p. 113). Formulada dessa maneira, a pergunta pela intersubjetividade na fenomenologia husserliana evidencia o contraste com o sentido tradicional do problema que busca comprovar a existência dos outros como antídoto perante o risco de que eles sejam meros produtos da imaginação. Assim, retomando a hipótese introduzida no início da seção, verificaram-se os motivos pelos quais não é possível cobrar da fenomenologia, como Idealismo transcendental, uma resposta para o problema do solipsismo nos termos tradicionais.

Realizada a diferenciação entre os dois tipos de abordagem, coube então à investigação descrever a reformulação do problema na fenomenologia husserliana. Com a mudança da atitude natural para a transcendental por meio da redução fenomenológica, o âmbito da vida da consciência é aberto e a estrutura da consciência como intencionalidade se torna o *a priori* que deve ser explicitado para a construção de uma filosofia universal na forma de uma fenomenologia. Esse projeto prosseguido de modo consequente conduz a construção de um Idealismo transcendental, o qual se encontra na fundamentação do conhecimento plenamente emancipado da crença natural. Thomé (2019, p. 524-525) descreve esse posicionamento como aquele que compreende tudo aquilo que é para a consciência como sua própria realização, independentemente de que se trate de sentido ou ser, de imanência ou transcendência e que, dessa forma não concebe um âmbito exterior à consciência. Tal orientação teórica define a abordagem do outro acerca da intersubjetividade como a “compreensão do modo como o ego transcendental constitui o Outro como sujeito transcendental e é também constituído pelo outro como sujeito transcendental” (THOMÉ, 2019, p. 525). Como visto, essa explicação é dada através da descrição da operatividade da experiência do outro por meio da interrogação das sínteses constitutivas, da evidência possível de confirmação e das motivações por meio das quais ele se constitui enquanto tal na consciência, de modo a obter um conhecimento de fato fenomenológico sobre esse campo.

Assim como a formulação do problema, a relevância de sua resolução tem pesos distintos para os autores. Enquanto Descartes compreende o outro como parte do mundo e por meio da mesma garantia assegura a existência de ambos, Husserl compreende a estrutura da experiência do outro como fundamento da constituição de mundo em sua validade intersubjetiva. “Anterior a meu encontro concreto com o outro, a intersubjetividade é já presente como co-subjetividade, razão pela qual a análise de Husserl sobre a intencionalidade perceptual pode ser usada para demonstrar a impossibilidade de uma posição solipsista”, afirma Zahavi (1996, p. 234). De acordo com isso, o autor destaca a precedência de intersubjetividade a todo sentido de ser como objetividade na fenomenologia, de tal modo que a “experiência da validade objetiva é possível através da transcendência (e inacessibilidade) da subjetividade estrangeira e

que essa transcendência, a qual Husserl denomina como a primeira alteridade real e como a fonte de todos os tipos de transcendência real, concede ao mundo validade objetiva” (ZAHAVI, 1996, p. 234). Por isso, observou-se que para que a fenomenologia alcance o status visado de filosofia universal e, com isso, responda pela totalidade de ser sem resto, nos termos husserliano, ela precisa ser uma filosofia da intersubjetividade. Essa afirmação conduz ao questionamento acerca dos eventos nos quais Husserl trata do solipsismo como algo propriamente fenomenológico.

1.3. O solipsismo na fenomenologia transcendental

Na seção 1.2, a explicitação dos termos nos quais o solipsismo é tratado em Descartes e Husserl esclareceram o que os autores identificam como sendo o problema da intersubjetividade. Com isso, foi possível notar que enquanto Descartes estava voltado para uma prova da existência e garantia da via de conhecimento do outro enquanto objeto do mundo, Husserl se dedicava a compreender a estrutura intencional da experiência do outro no âmbito transcendental e da sua co-participação na constituição de mundo. Concluiu-se que Husserl visa a busca pelo sentido do outro em suas meditações renovadas, assim se afastando da problemática moderna e ressignificando o problema da intersubjetividade enquanto vínculo constitutivo intencional. Contudo, a diferenciação comparativa entre o problema moderno e o fenomenológico do outro não esclarece completamente o caminho trilhado por Husserl no tratamento do conceito de solipsismo em sua filosofia.

Por vezes, Husserl endereça a problemática moderna da intersubjetividade quando se refere ao solipsismo, por outras, trata da conotação fenomenológica que o termo pode adquirir e, ainda, utiliza o termo solipsismo para mencionar a interpretação psicológico-naturalista que considera que sua teoria deriva na impossibilidade de acesso ao outro através do eu. Vê-se que o primeiro sentido foi contemplado pela seção anterior através da crítica husserliana à formulação do problema da intersubjetividade concebido por Descartes e adotado pela Modernidade. Já antecipado, mais concretamente descrito a partir do capítulo seguinte, também se tratou do terceiro sentido com a afirmação de que a fenomenologia consegue responder pela intersubjetividade sem se descaracterizar e sem abrir mão de seu fundamento. Ainda descartadas as duas aplicações que tem por base uma perspectiva naturalista, seja do próprio problema da intersubjetividade ou seja da fenomenologia, remanesce um caráter polissêmico no termo solipsismo quando considerado o sentido transcendental que ele pode assumir. Em razão disso, essa seção se dedica a explicitar quais são os sentidos propriamente

fenomenológicos que o termo solipsismo pode tomar, os quais se encontram expressos na citação a seguir:

Talvez que a redução ao ego transcendental acarrete consigo apenas a aparência de uma permanente ciência solipsística, enquanto o seu desenvolvimento consequente, segundo o seu sentido próprio, nos conduzirá, em vez disso, a uma Fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa Filosofia Transcendental em geral. De fato, dever-se-á mostrar que um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de um modo correto (HUSSERL, 2013, p. 68).

Visada a tarefa de explicitação dos sentidos de solipsismo propriamente fenomenológicos expressos na citação anterior, o primeiro ponto que se apresenta é a aparência de solipsismo a partir da própria característica da abordagem fenomenológica. Essa aparência tem origem na forma de desenvolvimento da fenomenologia, a qual poderia ser representada em formato de espiral para ilustrar a expansão de seu âmbito de atuação a partir da completude da abordagem do anterior. Com o ponto de partida da evidência do eu e de sua vida de consciência com a execução da *epoché*, Husserl passa a investigar a estrutura desse eu, dos seus fenômenos e da sua vida na generalidade de essência que é característica da fenomenologia; contudo, durante esse processo o outro não desaparece, mas permanece atemático até que o fundamento necessário para que o problema da intersubjetividade possa ser estabelecido. De acordo com o conceito anteriormente apresentado, o solipsismo cobra a separação do domínio do eu e da sua defesa enquanto esfera única de conhecimento possível por parte daquele que reflete; de modo que a manutenção provisória da tematização centrada no eu, de acordo a ordem de fundamentação e com o nível de complexidade do que se pretende explicitar, não poderia com ele ser confundido. Trata-se do solipsismo transcendental como postura temporária de não tematização do outro, a qual será aprofundada a seguir por meio da descrição das premissas das quais depende a explicitação da intersubjetividade.

Seguramente que ela começa, portanto, como uma egologia e como uma ciência que, como parece, nos condena a um solipsismo, se bem que transcendental. Não é ainda de todo visível como, na atitude da redução, outros *ego* podem tornar-se suscetíveis de serem postos como seres não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *ego* transcendentais e, com isso, como se podem tornar temas igualmente legítimos de uma egologia fenomenológica (HUSSERL, 2013, p. 68).

Conforme a ordem necessária para a compreensão, o segundo sentido de solipsismo que é encontrado na fenomenologia a ser abordado é o de *redução solipsista*¹¹. Aqui é descrita uma ferramenta fenomenológica utilizada por Husserl em *Meditações Cartesianas* na busca do fundamento do tema da intersubjetividade e objetividade na fenomenologia. Como será explicitado a seguir, uma vez que a filosofia não assume a crença base da atitude natural, o fenomenólogo usa dessa forma de redução ao eu para evitar a queda em círculos viciosos de argumentação, construindo um solo purificado a partir do qual se pudesse adentrar no problema do outro. Para isso, o fenomenólogo procede na exclusão, não apenas do outro, mas de tudo aquilo que lhe diz respeito – isso não para excluir permanentemente do campo da fenomenologia, mas, sim, para verificar a base sobre a qual isso que aparece deve se estabelecer. Nesse tocante, haverá a explicitação da motivação para o uso da redução solipsista, a definição dessa ferramenta, seu papel, sua pretensão e seu resultado na fenomenologia. Trata-se do solipsismo transcendental como ferramenta metodológica de exclusão do outro, na descrição de como ela se caracteriza e daquilo que por ela é alcançado.

A seguir, por fim, a investigação se dirige para o eu solipsisticamente reduzido como âmbito correlato da redução solipsista. Aqui está em pauta aquilo que remanesce quando aquele que reflete voluntariamente elimina tudo aquilo que diz respeito ao outro e a intersubjetividade, inclusive como o outro pode aparecer nessa esfera que diz respeito àquilo que pertence inteiramente ao eu. Como ficará claro, a fenomenologia não pode ficar restrita a esse âmbito solipsista da esfera de propriedade e a sua própria formulação a partir da ferramenta metodológica da redução solipsista está a serviço de uma explicitação do outro para além de mero objeto do mundo. Caracteriza-se aqui uma espécie de solipsismo metodológico responsável por trazer à luz o problema da intersubjetividade como questão propriamente fenomenológica e fazer a transição entre uma egologia pura e uma fenomenologia transcendental plena como teoria intersubjetiva monadológica. Trata-se do solipsismo fenomenológico como esfera do eu isolado que será determinada em sua extensão.

Se está agora em questão a constituição transcendental e, com isso, o sentido universal do ser que, irradiando a partir dela, torna possível para mim, por vez primeira, o mundo objetivo, então o sentido *subjetividade alheia* que está em questão não pode

¹¹ É possível encontrar na via de acesso correta ao outro por meio da definição daquilo que pertence à esfera de propriedade. Nesse processo, a definição da esfera de propriedade é alcançada pela redução solipsista seguida da redução à esfera de propriedade ou primordial, dado que a primeira serve como uma definição negativa daquilo que não está incluso na esfera primordial do eu por fazer referência ao outro e que a segunda se ocupa da definição daquilo que pode ser compreendido como originariamente dado ao eu ao qual corresponde. Dentre as diferenças entre as duas reduções, a mais importante para o objeto em questão consiste em que a experiência do outro enquanto tal está inclusa na esfera de propriedade de modo oposto à redução solipsista.

ainda ser o dos outros enquanto objetivos, enquanto sujeitos que são no mundo. Para proceder aqui corretamente, há a exigência metódica primacial de efetuar, antes de tudo, um tipo peculiar de *epoché* temática no interior da esfera transcendental universal (HUSSERL, 2013, p. 131).

O objetivo a ser alcançado ao fim da seção é o de oferecer um inventário da polissemia do termo solipsismo como aplicado em *Meditações Cartesianas* com a finalidade de eliminar quaisquer ambiguidades que houvessem restado como possibilidades interpretativas ultrapassando as esclarecidas pela seção 1.2. A partir desses três pontos de esclarecimento – solipsismo como *região temática*, como *operação metodológica e ferramenta pedagógica e esfera abstraída de ser*, é possível aprofundar a distinção entre o problema fenomenológico do outro e do tratamento dele tradicional na filosofia, pois ficarão claros os sentidos que a problemática solipsista de fato pode tomar no pensamento husserliano em contraste com aqueles já endereçados que lhe podem ser aplicados a partir do olhar naturalista. Seguindo esse itinerário, vem à tona as dificuldades características da abordagem fenomenológica no tocante ao tema da intersubjetividade, as quais dizem respeito a expansão do âmbito de investigação transcendental e ao entendimento do que concerne ao próprio e ao alheio. Esses esclarecimentos fornecem a base para o capítulo 2, o responsável por endereçar a experiência do outro na fenomenologia husserliana, posto que respondem pela ferramenta de acesso a essa temática.

Como visto, o fenomenólogo afasta sua teoria do solipsismo enquanto posicionamento filosófico e caracteriza a impressão de adesão a essa tese como uma aparência que se dissolve no desenvolvimento consequente da fenomenologia. Quando Husserl (2013, p. 68) descreve o tipo de projeto aberto por meio da correta interpretação da evidência do *ego*, o fenomenólogo indica a possibilidade de que se interprete que acerca dessa teoria “o seu único objeto seja e só possa ser o meu *ego* transcendental – o *ego* daquele que medita”. Essa presunção é descartada a seguir, ainda que nos termos apenas de apontamento, com a afirmação de que o que verdadeiramente se passa é a impossibilidade de, no atual momento de desenvolvimento das reflexões, tornar visível como os demais *ego* poderiam ser tematizados nesse novo projeto de filosofia (HUSSERL, 2013, p. 68). Por isso, o percurso das meditações renovadas advoga que primeiro se torne frutífera a evidência que abre o campo de autoexperiência transcendental ignorando inicialmente a capacidade de que, a partir do esclarecimento dele, se possa alcançar a intersubjetividade.

Como apontado, o estágio temporário da fenomenologia como solipsismo é compreendido como uma obrigatoriedade e não como acidente despercebido diante do modo de desenvolvimento da reflexão em particular nas meditações renovadas. “O primeiro *ego*, a que conduz a redução transcendental, está ainda privado da distinção entre o intencional que

lhe é originariamente próprio e o que nele é espelhamento do alter ego” (HUSSERL, 2013, p. 34). Assim é descrita a impossibilidade de prontamente endereçar o problema do outro no desenvolvimento da fenomenologia, pois é “necessária uma Fenomenologia concreta bastante desenvolvida para alcançar a intersubjetividade enquanto transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 35). Em razão de sua caracterização como introdução à fenomenologia husserliana e a consequente indigência filosófica que a via cartesiana exige, afirmam Moran e Cohen (2012, 57-58), a reflexão fenomenológica tem que iniciar como um exercício solipsista de fenomenologia distinto da abordagem de obras como *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Esse percurso que o fenomenólogo compreende como necessário para o endereçamento da intersubjetividade foi apresentado nas seções anteriores, nas quais as premissas dessa tematização foram expostas de maneira resumida.

Para recapitular, o presente texto se dirigiu ao sentido atribuído a evidência do *ego*, a estrutura geral do tratamento dos objetos intencionais e o caráter que o projeto de filosofia como ciência universal absolutamente fundada conforme o exposto pelo fenomenólogo da primeira à quinta meditação. Assim, a investigação evidenciou a abertura do campo de experiência transcendental como âmbito da fenomenologia através da *epoché*¹², a definição de sua meta como o esclarecimento *a priori* desse âmbito e seu distanciamento da atitude natural e naturalista em favor da atitude transcendental, a indissociabilidade do eu e da sua vida de consciência e, por conseguinte, dos objetos que nessa vida são constituídos, a regularidade geral da intencionalidade como *ego-cogito-cogitatum* e a necessidade de particularizações dela para a compreensão dos fenômenos, a identidade do polo subjetivo e objetivo, etc. “Mesmo neste olhar fugaz para o que em nós – em mim, o *ego* meditante – constituiu-se como mundo, como universo de ser em geral, não pudemos, naturalmente, evitar pensar nos outros e nas suas constituições”, esclarece Husserl (2013, p. 125), fazendo referência a que no aprofundamento dessa explicitação das questões relativas ao outro e a objetividade surgem e precisam surgir. Contudo, essas precisam ser resolvidas conforme o anteriormente exposto, sem que se abra mão do campo, do método e da generalidade captada por via dele.

Dito de um modo mais preciso: como, em primeiro lugar, uma autoexplicitação em sentido pleno, que mostra sistematicamente como o ego se constitui um ser próprio,

¹² Em suma, a *epoché* que caracteriza a fenomenologia husserliana é descrita como o processo de suspensão da tese fundamental da posição natural acerca da existência efetiva do mundo como natureza. Para a realização da investigação propriamente fenomenológica, essa redução deve ser operada em conjunto com a redução eidética, a qual se encarrega de direcionar o olhar do investigador para a essência dos fenômenos em questão. Nesse sentido, a redução transcendental se mostra como fundamental para a abertura do âmbito sobre o qual a fenomenologia opera, mas a redução eidética vital como postura da análise que o fenomenólogo realiza sobre os objetos a partir da primeira disponíveis.

enquanto sendo em si e para si, e logo de seguida, em segundo lugar, como uma autoexplicitação em sentido alargado, que mostra, a partir daí, como o ego constitui em si, em virtude deste seu ser próprio, também o outro, o objetivo e, em geral, tudo o que para ele tem validade de ser enquanto não eu no eu (HUSSERL, 2013, p. 124).

Husserl (2013, p. 68) define essa limitação provisória de acesso à intersubjetividade afirmando que o “solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico”. A partir dessa definição, o fenomenólogo expressa simultaneamente a provisoriedade e a necessidade desse estágio a ser percorrido por aquele que empreende o caminho das meditações renovadas. nível solipsista em relação ao desenvolvimento completo da teoria como filosofia transcendental descrevendo **essa etapa como** “a mais basilar, não a Fenomenologia plena, à qual compete, obviamente, fazer o caminho ulterior do solipsismo transcendental para a intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 10). Além nela ser possível galgar o fundamento necessário para a explicitação fenomenológica do sentido do outro e do de objetividade, é nessa fase que o problema da intersubjetividade se apresenta, como observado acima, exigindo da fenomenologia sua resolução caso deva ser considerada uma filosofia verdadeiramente transcendental. Essa superação é conquistada por via da determinação do âmbito de propriedade do eu viabilizada por meio da redução solipsista, procedimento que revela a necessidade de responder pela intersubjetividade como um problema relevante não apenas em si mesmo, mas também no que tange a fundamentação da objetividade em geral.

Husserl (2013, p. 131) descreve a *epoché solipsista*¹³ como tipo de suspensão temática referida à subjetividade alheia que é realizada já no interior da esfera aberta pela *epoché* original, buscando identificar aquilo que se constitui como próprio ao *ego* por meio da eliminação do campo temático daquilo que lhe é alheio. A motivação por trás dessa nova suspensão reside na necessidade de, assim como em relação a experiência geral, não tomar como dado aquilo que deve ser tematizado; de modo que quando o outro e o mundo aparecem como denunciando o horizonte do alheio é necessário regredir ao próprio para investigar a estrutura de constituição daquilo que se anuncia (HUSSERL, 2013, p. 124). Por isso, a despeito do nome, a redução solipsista é considerada a via de acesso para a expansão da fenomenologia para a forma de filosofia transcendental intersubjetiva.

Aplicada a redução solipsista, aquele que reflete impõe sobre a sua experiência uma segunda suspensão relativa ao já reduzido mundo noemático. Buscando a explicitação do outro

¹³ Há uma ambiguidade entre comentadores acerca da necessidade em se dividir o procedimento que conduz à esfera de propriedade como redução solipsista e redução à esfera de propriedade ou se elas poderiam ser consideradas como sinônimos. Aqui a primeira opção interpretativa é adotada, de forma que a redução solipsista é considerada como uma negação completa do outro como alheio que seria transformada na esfera de propriedade como uma experiência possível do alheio.

e do mundo, “excluiremos do campo temático tudo o que é agora questionável, ou seja, *abstráiremos de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia*” (HUSSERL, 2013, p. 131), de tal forma que “delimitaremos, desde logo, o contexto e o conjunto daquela intencionalidade, tanto atual quanto potencial, em que o *ego* constitui na sua propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguintes, que devem ser imputadas à sua propriedade” (HUSSERL, 2013, p. 131). Haney (2002, p. 149) descreve essa redução como a auto-percepção restrita a esfera primordial de propriedade, na qual tudo que é relativo ao outro é suspenso, inclusive qualquer constituição tenha como base a crença em algo alheio, de modo de que ela funciona como um redirecionamento para o próprio apenas enquanto pode ser referido ao eu que reflete. Dessa maneira, ela se apresenta inicialmente como uma restrição dentro do mundo reduzido que é objeto da fenomenologia, agora não apenas como o mundo tal qual experienciado pelo eu, mas, sim, como aquele que pode ser respondido em sua totalidade sem recurso à intersubjetividade.

Diferentemente do que se poderia considerar de início, a suspensão que ocorre na redução solipsista não diz respeito apenas aos outros e a sua interação direta com o eu. Do ponto de vista da fenomenologia, a redução solipsista afeta diretamente tudo aquilo que é entendido como constituído intersubjetivamente. Husserl (2013, p. 133) relata que a redução solipsista suspende a validade da experiência do outro, assim como de qualquer objeto que aparecia como disponível aí para nós: o mundo objetivo em seu caráter disponível para todos, os homens como sujeitos egóicos nesse mundo, a vida de consciência dos demais *ego*, o mundo espiritual como resultado de suas realizações, bem como o próprio eu como eu psicofísico. Por conseguinte, essa redução não pode ser equiparada à solidão do eu no mundo, como seria a constatação de que aquele que reflete se coloca como o único indivíduo na face da terra, sendo que no caso mencionado todos os correlatos de constituição intersubjetiva estariam ainda disponíveis.

A redução à minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto, por meio da abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental, tem aqui um sentido incomum. Na atitude natural da mundaneidade, encontro diferenciados e sob a forma da contraposição – eu e os outros. Se abstraio dos outros no sentido comum, então acabo por ficar só. Mas esta abstração não é radicada, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo (HUSSERL, 2013, p. 131).

Ao analisar a regressão causada pela redução solipsista, é necessário perguntar como ela pode cumprir a função de conduzir aquele que investiga à correta tematização da intersubjetividade. Conforme Overgaard (2002, p. 219), a redução solipsista deveria ser

interpretada como um exercício de pensamento que não pode ser desempenhado em sua completude, na qual cada participação do outro na constituição de mundo é excluído, mas, sim na busca daquilo que, como sujeitos solipsisticamente reduzidos à esfera de propriedade, motiva a experiência do outro, da intersubjetividade e do mundo comum. “Se nos mantivermos no *ego* transcendental último e no universo daquilo que é nele constituído, então verificamos que lhe pertence uma partição do seu inteiro campo de experiência transcendental na esfera de *sua* propriedade [...] e na esfera do alheio” (HUSSERL, 2013, p. 138), essa partição aponta para o limite daquilo que é próprio como o que concretamente participa do eu que reflete e para o começo daquilo que é constituído a partir dessa esfera, mas nela motivado e não contido. Assim sendo, o papel atribuído à redução solipsista em relação ao tema da intersubjetividade e, por conseguinte, da objetividade é o de remeter esses problemas à sua gênese enquanto constituídos por aquele que reflete enquanto a ele transcendentem.

Para expressar em termos menos husserlianos, o que gostaríamos de ter explicado eventualmente é como eu posso experienciar a mim mesmo e aos outros como seres em um mundo que tem o significado de “nosso mundo”. Agora esse resultado final, essa meta, tem uma estrutura ordenada que é os outros devem estar lá antes que o mundo obtenha esse significado de nosso mundo, e, por isso, nós temos que hipoteticamente “limpar” o mundo de seu sentido intersubjetivo antes que possamos continuar para estabelecer como é possível experimentar um outro. Essa limpeza do campo noemático de todo sentido referido aos outros é exatamente o que a *epoché* solipsista deve prover (OVEERGARD, 2002, p. 218).

A esfera solipsista é justamente o resultado dessa redução temática, a qual se identifica como o terceiro e último sentido propriamente fenomenológico que o termo solipsismo pode assumir no pensamento husserliano. Sua constituição é definida além da exclusão do alheio como outros, mas, também de tudo aquilo que se apresente como referido à intersubjetividade, manifestando assim um grande recorte dentro do âmbito transcendental. À essa iniciativa metodológica pouco resta como possível de ser considerado sem que o outro venha à tona direta ou indiretamente na consciência, de modo que essa *epoché* temática não pode ser assumida como postura permanente daquele que pretende construir uma filosofia transcendental. Como visto, a redução solipsista e seu resultado, a esfera solipsista, não se configuram como um fim em si mesmas, mas tem como propósito o acesso e a determinação dos contornos do tema da intersubjetividade para o fenomenólogo. Por fim, cabe agora investigar o que significa a esfera solipsista e como pode ela alcançar o objetivo de conduzir a fenomenologia corretamente ao tema da intersubjetividade, assim estará esclarecido o último sentido que o termo solipsismo assume em *Meditações Cartesianas*.

É provável que ao tentar descrever o conteúdo negativa ou positivamente da esfera solipsista se acabe interpretando essa restrição do ponto de vista da atitude natural quando não

se considera a extensão que o que é outro assume sob olhar fenomenológico. Não se pode confundir essa redução temática com a reprodução da situação do personagem Robinson Crusoe, na qual, a despeito da completa solidão, o eu ainda se encontra com possível acesso ao mundo cultural, a linguagem e tantos outros correlatos da intersubjetividade (MORAN e COHEN, 2012, p. 304). Husserl (2013, p. 134) explicita que a esfera solipsista não é compatível com o mundo objetivo porque seu modo de doação é aquele como o dado de forma concordante, sendo os outros codeterminantes em seu sentido; de forma similar, também o mundo cultural como resultado da espiritualidade alheia é excluído. Tudo aquilo que se refere ao outro como subjetividade, além do próprio outro, não pertence à esfera solipsista.

Assim, abstraímos desde logo aquilo que dá o seu sentido específico aos homens e animais, enquanto seres vivos enquanto seres vivos de tipo egóico, por assim dizer, e, numa consequência mais lata, abstraímos todas as determinações do mundo fenomênico que remetem, no seu sentido, para os *outros* enquanto sujeitos egóicos e, por essa razão, os pressupõem já. Assim o é com todos os predicados culturais. Acerca disso, também poderemos dizer que abstraímos toda *espiritualidade alheia*, enquanto ela torna possível o sentido específico de *alheio* que está em questão. Também não pode ser descurado – e deve ser abstrativamente excluído – o caráter da *circum-mundaneidade para qualquer um*, do aí-para-qualquer-um e do estar-disponível, o poder-importar-ou-não-importar-para-a-vida-e-as-aspirações, que é próprio de todos os objetos do mundo fenomênico e que constitui o seu caráter de nos serem alheios (HUSSERL, 2013, p. 134).

Diante da grande limitação imposta pela redução solipsista em razão da extensão da influência da intersubjetividade, a esfera solipsista modifica a compreensão de alguns objetos. A partir da redução solipsista, remanesce apenas o *ego* como polo das próprias vivências preservado em seu caráter somático, um conceito de natureza extirpado do *status* de objetividade e os outros sujeitos podem ser captados apenas como corpos nessa natureza que pertencem à esfera de propriedade daquele que reflete (HUSSERL, 2013, p. 135). Ao caracterizar a esferas solipsista, vê-se que no seu sentido “há uma fundação independente, um substrato da experiência, na qual se dá apenas a pura ‘natureza’ na exclusão de todos os predicados culturais e espirituais” (BERNET, KERN, MARBACH, 1995, p. 158). Essa exclusão prescreve uma interpretação limitante do eu retirando dele a objetividade como no mundo disponível para todos e, principalmente, do outro. O caráter estranho do que se encontra após a epoché temática do outro na esfera solipsista não é acidental, mas resulta e se restringe à uma abstração.

Assim, pertence à minha propriedade o sentido *simples natureza*, purificada de todo o sentido de subjetividade alheia, que perdeu precisamente este *para-qualquer-um* e que, por isso, não pode, de modo nenhuma ser tomada como um estrato abstrativo do próprio mundo ou, correspondentemente do seu sentido. Entre os corpos desta *natureza* que são captados na minha propriedade, encontro, então, com proeminência única, o *meu soma*, a saber, como o único que não é um simples corpo, mas

precisamente um soma [...] Se reduzo outros homens à esfera de propriedade encontro apenas na esfera de propriedade [...] então perco o meu sentido natural de ser um, pois fica eliminada toda e qualquer referência de sentido a um “nós” ou um “nós” possível, bem como toda a minha mundaneidade em sentido natural (HUSSERL, 2013, p. 134-136)

Com isso, resta questionar como o terceiro sentido de solipsismo contribui para a temática da intersubjetividade que aqui é abordada, visto que a sua caracterização do outro justamente retira seu status como alteridade. Staehler (2008, p. 110) descreve a possibilidade de alcance do outro na esfera solipsista como “uma estranha experiência do corpo do outro como parte da minha esfera de propriedade, como um mero corpo que não é nem objetivo nem habitado por uma subjetividade alheia”. Segundo a autora, essa esfera se trata de um conceito provisório abstrato com finalidade metodológica a ser substituído em sequência pela esfera primordial, a qual compete tudo aquilo que pode ser acessado imediatamente pelo eu que diz respeito plenamente à sua propriedade (STAEHLER, 2008, p. 111). No que tange à temática da intersubjetividade, sua função seria a de demonstrar que no exercício de uma análise abstrativa do outro em uma posição solipsista que permite apenas concebê-lo como corpo, ainda assim se denuncia por necessidade o ser enquanto soma possuidor de uma esfera de propriedade alheia (STAEHLER, 2008, p. 12). Em outras palavras, a esfera solipsista serve para compreender como, a partir da eliminação de que tudo o que é alheio, se pode formar no eu o sentido de outro e de objetividade.

A esfera solipsista de propriedade deve ser um conceito metodológico e provisório porque Husserl não está em última instância interessado em uma esfera abstrata que não existe de verdade. Quando Husserl aponta que a experiência do alheio não foi afetada pela redução solipsista, ele quer dizer inicialmente que na esfera solipsista não consideramos o alheio como alheio, mas apenas como objetos físicos da minha esfera. Corpos dos outros, objetos culturais, etc. são nesse sentido parte da minha esfera solipsista – assim não como corpos humanos e não como objetos culturais. [...] Mas quando essa esfera é pensada conseqüentemente, o sentido de alheio emerge. É inerente ao sentido de corpo do outro que sua essência é perdida se ele for limitado a mero corpo físico. Há um vazamento da alteridade que escorre através de tais abstrações. Não importa o quanto se tente tomar o outro como mera abstração, *i. e.*, como um mero objeto físico, o outro irá sempre alertar que há uma esfera alheia de propriedade [presente] que é inacessível para mim ou acessível no modo de inacessibilidade (STAEHLER, 2008, p. 112)

Logo, a esfera solipsista como resultado da *epoché* temática do alheio pode ser definida como uma abstração cujo papel é oferecer uma evidência acerca da natureza da essência do alheio em geral. Seu conteúdo aproximado por meio da redução solipsista consiste naquilo que se apresenta para o eu já no campo aberto pela *epoché* transcendental que não inclua o outro como alteridade e todo alheio que necessariamente a ele remete, não coincidindo com a noção naturalista de terreno solipsista. O que se enquadra nessa limitação o eu despido de sua

mundaneidade, a natureza como vigente apenas para o eu junto a todos seus objetos com a mesma validade e o outro incluso como mero corpo-objeto dessa natureza. Conforme essa caracterização, ela não pode ser confundida com a defesa de um campo de ação para a filosofia posto que não é defendida como uma possibilidade real a ser alcançada pela fenomenologia, tampouco o desejável para uma filosofia conforme o projeto e espírito característico das meditações originais e renovadas. Ao contrário, o que ocorre por meio dessa ferramenta é a demonstração da incapacidade de excluir o alheio. Desse modo, na esfera solipsista abstraída denunciar-se-ia a alteridade como parte necessária da experiência do eu ¹⁴¹⁵.

Em suma, o fenomenólogo utiliza o termo solipsismo com um significado propriamente fenomenológico para delimitar um recuo temático em relação ao outro, recuo que lhe será útil quando realiza o tratamento da intersubjetividade. Primeiro, esse afastamento diz respeito a uma necessidade de fundamentação, de tal modo que o outro está aí disponível como fenômeno para o qual o eu se volta, mas se vê inviabilizado de explicitar em razão da indigência filosófica na qual se encontra nos primeiros passos de sua reflexão. Segundo, a determinação desse âmbito solipsista é feita por uma ferramenta da redução que visa prevenir a inclusão da temática do outro em círculo vicioso de argumentação, assim suspendendo tudo aquilo que é alheio ao eu. Terceiro, a esfera solipsista, resultado da redução temática do alheio, modifica o próprio eu ao privá-lo da alteridade. Esses são os sentidos de solipsismo encontrados em *Meditações Cartesianas* para além do contexto de crítica à problemática moderna do outro e da defesa de acusação de solipsista direcionada à fenomenologia.

A partir do esclarecimento dos três sentidos que o solipsismo assume como propriamente fenomenológico, vê-se que a definição de um solipsismo transcendental não equivale a adesão de uma perspectiva solipsista pela fenomenologia. A esfera solipsista se configura como o único sentido de certo isolamento do eu, o qual é introduzido prontamente como o resultado de um exercício de pensamento que não pode ser consequentemente realizado,

¹⁴ Autores como Bernet, Kern e Marbach (1995) e Staehler (2008) destacam a importância de realizar uma separação entre a esfera solipsista e a esfera primordial. Em *Meditações Cartesianas*, essa divisão não é feita de modo explícito porque o parágrafo que apresenta a esfera de propriedade coloca o seu acesso como resultado da redução temática do outro, assim como a esfera solipsista. O fundamento para a distinção realizada por esses autores, além da diferenciação entre a esfera transcendental e solipsista, reside em um manuscrito posterior de Husserl, no qual o fenomenólogo assume a necessidade dessa distinção.

¹⁵ Não há um consenso sobre a motivação da redução solipsista em *Meditações Cartesianas*. Autores como Overgaard (2002) interpretam o procedimento da redução solipsista e seu resultado, a esfera transcendental, como surgido de uma necessidade intrínseca do método fenomenológico, os quais, por isso, não deveriam ser compreendidos em analogia com a meta cartesiana de conhecimento absoluto, mas como ferramentas fenomenológicas para conduzir aqueles que investigam ao sentido do outro.

tampouco concebido como único âmbito possível de alcance daquele que reflete. O solipsismo na fenomenologia husserliana é caracterizado como uma aparência causada pela necessidade de fundamentação e por recursos metodológicos a ser superada por meio do seu desenvolvimento.

Com isso, é possível retomar a citação que norteou esse esclarecimento. A citada aparência de solipsismo foi endereçada como a necessidade implícita à própria fenomenologia, mas principalmente ao formato de texto de *Meditações* que exige uma progressão temática, a qual solicita uma postergação da temática do outro constituindo um subnível filosófico. Esse subnível é determinado em sua plenitude por meio da redução solipsista que tem como papel determinar aquilo que pode ser compreendido como exclusivo ao eu, exercício que conduz à esfera solipsista. Nesse movimento especulativo não apenas surge o que poderia ser esclarecido se remetendo apenas ao eu, mas também aquilo que por necessidade não poderia ser explicitado nesse campo, reclamando assim a inclusão da alteridade e denunciando a impossibilidade de uma filosofia transcendental operar nesse campo reduzido. Assim, mostra-se que a aplicação do termo solipsismo na fenomenologia husserliana está a serviço do tratamento do tema da intersubjetividade.

Em conformidade com o exposto nesse capítulo, a importância de diferenciar a problemática do solipsismo na filosofia husserliana daquela adotada no posicionamento cartesiano moderno não pode ser subestimada e é apenas a partir desse esclarecimento que se pode formular a pergunta acerca da fenomenologia comportar ou não a intersubjetividade enquanto tal. Com a explicitação desse tópico, verificou-se que a semelhança entre o pensamento de Descartes e de Husserl tem um escopo delimitado pela influência que as meditações originais imprimem nas renovadas, a qual pode ser resumida nos termos de um projeto de filosofia realizado por meio de uma crítica radical e da conseqüente viragem para a subjetividade. Essa interpretação se baseou na descrição das diferenças constatadas no percurso de investigação dos autores, ressaltando em especial os tópicos que exercem maior influência na formulação do problema da intersubjetividade em cada um deles. Como visto, identificou-se que a pergunta husserliana sobre o outro não equivale a cartesiana, pois a primeira, na atitude transcendental, busca responder pela alteridade endereçando-a a partir de uma teoria da experiência do alheio que esclareça a estrutura intencional de sua doação enquanto a segunda, operando a partir da atitude natural, pretende validar os sentidos para atesta a existência do outro enquanto objeto vigente no mundo objetivo.

Por meio desse esclarecimento, não apenas se apresentou o motivo pelo qual não se pode esperar da fenomenologia um princípio diferente para a resolução do problema na sua

concepção moderna, mas, também, qual é a pergunta pela intersubjetividade que a fenomenologia pretende responder. Em virtude do caráter precedente que o âmbito transcendental exerce sobre o natural, no tocante à intersubjetividade ou qualquer outra matéria, a teoria husserliana, definida como resignação da atitude natural, não pode ter como premissas enunciados objetivistas, tampouco pode fazer asserções sobre o mundo objetivo de modo análogo às aquelas feitas pelas ciências da natureza. Independentemente de que se enderece o outro, a análise fenomenológica cobra o padrão, anteriormente estabelecido, de operar sobre o solo reduzido pela epoché, de configurar-se como uma ciência de essências e, por isso, de estar voltada para a intencionalidade como regularidade do âmbito transcendental. No caso específico da intersubjetividade, no primeiro nível restrito às Meditações Cartesianas, a meta se configura como a compreensão da estrutura intencional da experiência do alheio, a apresentação da relevância da intersubjetividade para objetividade e a introdução dos demais níveis nos quais a problemática deverá ser abordada.

Além de descrever as semelhanças e as diferenças entre a filosofia cartesiana e a husserliana, assim como o vínculo entre os dois pensamentos se relaciona com o tratamento da intersubjetividade em Husserl, o presente texto se voltou para a aplicação propriamente fenomenológica do termo solipsismo. Nessa seção, defendeu-se o uso do termo solipsismo transcendental pelo fenomenólogo não equivale à sua adesão ao isolamento do eu em qualquer uma de suas acepções, mas, sim, que manifesta um sentido próprio e plural da expressão para nomear recursos da teoria em seu caminho para a explicitação da intersubjetividade. No inventário do uso da palavra solipsismo ou de sua forma adjetivada, verificou-se que ela nomeia a tematização focada na explicitação do eu para fins de fundamentação, o exercício intelectual de abstração do alheio e a esfera almejavável e não alcançável de total exclusão daquilo que se refere ao outro enquanto outro. Com isso, as ambiguidades que poderiam surgir com a interpretação da palavra solipsismo e derivadas com vistas ao paradigma moderno são evitadas; complementarmente, os dois últimos sentidos registrados indicaram o caminho de tratamento do tema da intersubjetividade na fenomenologia.

Portanto, esse capítulo assume principalmente um caráter preparatório que visa assegurar que o conteúdo a seguir não seja medido pelos critérios da atitude natural, uma vez demonstrado que Husserl não está colocando para si a questão em seu formato objetivista. Em outras palavras, a abordagem fenomenológica da intersubjetividade em seus níveis mais simples e mais complexos não tem como o seu objetivo atestar a existência dos outros como objetos aí vigentes no mundo natural, assim como ao tratar do mundo e daquilo que a ele pertence nenhuma afirmação de caráter propriamente fenomenológico pode assumir esse papel.

A questão sobre a intersubjetividade na fenomenologia husserliana não é a mesma presente na filosofia cartesiana, sendo o seu sentido oriundo do próprio desenvolvimento fenomenológico e, no caso das meditações renovadas, do acesso pela via cartesiana. Até aqui foi adiantado esse caráter essencial do outro como aquilo que se apresenta como alheio e como alteridade que não pode ser incluída em sua totalidade pelo eu, o desafio de responder por essa constituição distinta descrita por ser objeto no mundo e sujeito do mundo cabe aos próximos capítulos.

Para responder à pergunta que norteia o desenvolvimento desse capítulo, a interpretação aqui defendida converge com aquela elaborada por Carr (1973) e aprofundada por Staehler (2008), qual seja: Husserl não considera que a fenomenologia caia em momento algum em uma forma de solipsismo, de modo que não cabe a ela remediar uma situação na qual não se encontra. De acordo com Carr (1973, p. 15), o modo de tratamento da intersubjetividade cria uma ruptura ainda maior entre a filosofia de Descartes e de Husserl embora possa dar a impressão oposta quando se supõe que ele buscará uma solução similar à moderna para o problema tipicamente cartesiano. Essa suposição pode ser feita quando se ignora o movimento argumentativo de afastamento por parte do fenomenólogo da meta proposta de fundamentar a existência do resto do mundo a partir do *ego sum* compreendido como axioma ou se assume que o sentido do problema do solipsismo aplicado em *Meditações Cartesianas* equivale àquele usado por Descartes (CARR, 1978, p. 16). Staehler (2008, p. 113) resume a posição de Husserl acerca do solipsismo como uma abstração resultante de um experimento de pensamento, o qual por si mesmo revela a impossibilidade de tomar filosoficamente essa posição uma vez que ele revela que aquele que medita está desde sempre diante dos outros enquanto tais e do mundo como mundo compartilhado com eles. Para a fenomenologia, o problema do outro nos termos modernos é um contrassenso e a sua resposta ao fenômeno dos outros tais como dados para aquele que reflete precisa tratar de seu sentido fenomenológico e da estrutura *a priori* que o viabiliza.

Então, o visado é um conceito especificamente fenomenológico de *alter ego* que se enquadra no sistema geral da investigação fenomenológica, esquema indicado pelas palavras *ego-cogito-cogitatum-qua-cogitatum*. Quando Husserl credita a objeção de “solipsismo” ao seu crítico imaginário, é a possibilidade de tal conceito que está sendo questionada. O crítico duvida não da habilidade de Husserl para provar que os outros existem, a qual não está em questão, mas em sua habilidade de trazer à tona o sentido fenomenológico dos outros *ego*. Simplesmente não há espaço no esquema fenomenológico para *alter ego*, argumenta o crítico. Nesse esquema tudo deve ser *ego, cogitatio* ou *cogitatum* e o *alter ego* nos apresenta o paradoxo de um *cogitatum cogitans* (CARR, 1978, p. 19).

A seguir, o texto se dirige a forma como a fenomenologia husserliana trata da intersubjetividade. No capítulo seguinte, é possível verificar a explicitação do sentido do outro em sua completude com a descrição daquilo que corresponde à sua estrutura *a priori* na

intencionalidade. Esse sentido configura o ponto de partida para o tratamento de formações intersubjetivas denominadas comunidades, unidades que se mostram no pensamento fenomenológico transcendental como a chave para o tratamento do mundo objetivo e do mundo cultural. Dessa forma, a desmistificação do tema do solipsismo realizada nesse capítulo colabora para o objetivo geral ao demonstrar a impossibilidade de caracterizar a fenomenologia como uma ciência do eu isolado.

2. A INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

No capítulo anterior, verificou-se a hipótese de origem da atribuição de um posicionamento solipsista na fenomenologia husserliana através da sua vinculação com o pensamento cartesiano. Nesse processo, a investigação descreveu a extensão que o fenomenólogo compreende como a de influência do filósofo francês, de tal maneira que foi possível identificar momentos-chave do desenvolvimento teórico dos autores que moldam de maneira distinta a forma como cada um deles trata da intersubjetividade. O problema do solipsismo se mostrou como adquirindo um sentido diferente para cada um dos autores em razão do posicionamento filosófico presente em suas teorias: de um lado, o Realismo Transcendental e a busca de sua superação por via da prova de existência do outro; do outro, o Idealismo Transcendental e a tematização do outro como o esclarecimento do *a priori* pelo qual o sentido do alheio se apresenta. Assim, o argumento define a crítica de Husserl à questão do solipsismo e ao tratamento da intersubjetividade nos termos da Modernidade como um equívoco na própria formulação do problema e não, primariamente, da resposta dada à essa esfera de objeto. Contudo, o apontamento de que a resolução do problema do outro não teria até então alcançada não aponta para impossibilidade ou inutilidade de respondê-la, pelo contrário.

Ainda referido aos resultados previamente alcançados, o problema do solipsismo surge com um sentido propriamente fenomenológico e a tematização da alteridade do *alter ego* como uma tarefa fundamental da fenomenologia. Para Husserl, o solipsismo figura como um subsolo filosófico a partir do qual se torna possível compreender as estruturas fundantes que embasarão o tratamento adequado da intersubjetividade. Esse caráter está presente na acepção fenomenológica do termo em todos os seus três sentidos mencionados anteriormente, os quais coincidem em sua constituição como esforços preliminares em direção ao intersubjetivo. O fenomenólogo aponta que a intersubjetividade é um problema incontornável da fenomenologia diante de sua pretensão de ser ciência universal e que a negação do horizonte intersubjetivo de modo consequente é, mesmo de modo abstrato, inalcançável. Acerca do primeiro ponto, a partir do esforço de redução solipsista e do acesso à esfera solipsista, verificou-se a relação entre a objetividade do mundo e a intersubjetividade. Já no segundo ponto, demonstrou-se como a abstração completa do que é alheio implica na suspensão de mais do que apenas os outros, mas na de tudo aquilo que ao outro se remete em sua validade, de tal modo que realização completa do intersubjetivo de mostra como impossível. Dessa maneira, a resposta pela possibilidade do outro se mostra como incontornável para o autor.

Esse capítulo se dedica a apresentação das formas de esclarecimento da intersubjetividade encontradas na fenomenologia husserliana, especialmente no que tange à capacidade da fenomenologia tal como formulada de responder por esse problema. Com esse intuito, a investigação se dirige inicialmente à forma de acesso que Husserl identifica como o viável para alcançar o horizonte intersubjetivo sem incorrer em uma descaracterização da abordagem fenomenológica. A seguir, o texto se volta para a descrição do caminho percorrido pelo fenomenólogo para lidar propriamente com o sentido de outro, o qual se mostra como uma explicitação pautada na experiência do outro, nos processos das reduções solipsista e primordial e na definição do eu como eixo central a partir do qual a experiência do outro. Esse modo próprio de acesso própria àquilo que é alheio introduz a análise subsequente sobre a forma mais elementar de doação do outro, a qual mostrasse como o tema mais desenvolvido sobre a intersubjetividade em *Meditações Cartesianas*. A explicitação da experiência do outro enquanto tal é tratada pela fenomenólogo através da descrição dos modos de consciência e de nível de evidência passíveis no caso do objeto outro, esclarecimento que deriva na conceitualização dessa experiência como necessariamente mediata e análoga à imediata que o eu tem em relação a si mesmo.

Uma vez endereçado esse nível basilar do entendimento do outro, o texto se dirige ao estágio superior da sistematização da intersubjetividade na fenomenologia na figura da comunalização. Nesse momento, o fenomenólogo endereça não apenas a experiência do outro como detentor de uma natureza parecida com aquela que pertence ao eu que experiencia, mas, também, como a inclusão desse eu uma pluralidade de mônadas que agem de modo concordante umas com as outras. A comunalização se mostra como dividida em dois estágios, sendo o primeiro base do segundo e os mesmos respectivamente responsáveis pela constituição do mundo objetivo e do mundo cultural humano. Com o esclarecimento do vínculo entre as mônadas em cada dos processos de comunalização se constata o fundamento de que a intersubjetividade seja identificada com a base sobre a qual se pode justificar a objetividade do mundo natural, assim como a necessidade de que a estrutura desse mundo objetivo seja explicada antes da relativa ao mundo cultural humano. Adentrando nessa descrição e comparação entre os dois tipos de comunalização, a análise se aproxima de um dos principais objetos da pesquisa, *i. e.*, a comunidade de nível superior que se caracteriza pela construção conjunta dos membros da identidade coletiva. Diante da síntese do capítulo, a função dessa parte do texto fica apontada como o tratamento dos modos pelos quais a intersubjetividade é exposta na fenomenologia husserliana, em especial a comunidade de nível superior, sem que aquilo que caracteriza a teoria seja comprometido.

2.1. *O modo acesso ao outro em Meditações Cartesianas*

Nessa seção, o tema se delimita na explicitação do modo pelo qual Husserl pretende acessar o problema do outro em *Meditações Cartesianas*. Conforme o fenomenólogo, o domínio da temática da intersubjetividade não pode ser alcançado na sua teoria por meio de especulações metafísicas acerca da efetividade do outro no mundo objetivo, mas, sim, no cumprimento da tarefa explicitamente fenomenológica que nos é indicada no aprofundamento da experiência do outro (HUSSERL, 2013, p. 128). Essa tarefa é descrita como o desvendamento da intencionalidade explícita e implícita através da qual o outro se dá e se confirma, para o eu e a partir dele, como aí através da descrição dos atos, das sínteses e das motivações que exercem um papel na experiência alheia, de tal maneira que o esclarecimento da intersubjetividade não depende do abandono do solo aberto pela redução fenomenológica (HUSSERL, 2013, p. 128). Husserl (2013, p. 130) formula o problema propriamente fenomenológico como a busca pela explicitação do *aí-para-mim* dos outros cujo caminho para seu alcance reside, em primeiro lugar, na abdicação da validade do objeto investigado na redução solipsista e na definição da esfera de propriedade por meio da redução primordial. Cabe aqui descrever como o fenomenólogo constrói diante daquele que se dedica ao exercício das meditações renovadas o correto enquadramento do tema da intersubjetividade.

Antes de nos decidirmos por eles e pelas coisas óbvias de que fazem uso, e antes de nos envolvermos em argumentações dialéticas e em hipóteses que se denominam como “metafísicas” – cuja pretensa possibilidade talvez se venha a apresentar como um perfeito contrassenso – será, desde logo mais adequado, compreender e desenvolver sistematicamente, num trabalho concreto, a tarefa explicitamente fenomenológica que é indicada pelo *alter-ego*. Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido do *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí (HUSSERL, 2013, p. 128).

O ponto de partida escolhido pelo fenomenólogo para a abordagem da intersubjetividade não poderia ser diferente do que a própria experiência do outro. Husserl (2013, p. 129) esclarece que o fio condutor da abordagem fenomenológica da intersubjetividade deve ser o outro experienciado por meio de um direcionamento da reflexão para o seu conteúdo ôntico-noemático. Essa tematização se faz com o propósito de caracterizar o problema do outro conforme o escopo da fenomenologia encontrando os possíveis caminhos para o seu esclarecimento a partir do observado. Assim, o investigador constata que “[...] os outros os experiencio eu, enquanto outros que são efetivamente, em multiplicidades de experiência

mutáveis e concordantes” (HUSSERL, 2013, p. 129) e que, nessa experiência contínua, eles se dão, de um lado, como *objetos do mundo*, não como quaisquer objetos, mas, sim, “experienciados como governando psiquicamente os somas naturais que lhes correspondem” (HUSSERL, 2013, p. 129) e, do outro, como *sujeitos para este mundo*, “como tendo a experiência deste mundo, deste mesmo mundo que eu experiencio, e, portanto, como tendo a experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, aos outros” (HUSSERL, 2013, p. 129). O resultado dessa descrição aponta para a necessidade de explicitar como o sentido do outro, além de objeto vigente, também como subjetividade constituidora de sentido, para o mundo como disponível intersubjetivamente e para a relação de fundamentação entre a esfera do intersubjetivo e do objetivo na realização da teoria da experiência do alheio (HUSSERL, 2013, p. 130). Como próprio da abordagem fenomenológica, a busca desse solo intuitivo afasta a investigação do horizonte especulativo provendo uma base descritiva e intuitiva daquilo que será endereçado no seu *a priori* a seguir.

Antes de mais nada, tenho no outro experienciado, tal como ele se me dá diretamente, quando aprofundo o seu teor ôntico-noemático (puramente como correlato do meu *cogito*, cuja estrutura mais detalhada há agora que desvendar), o fio condutor transcendental. Na notabilidade e pluralidade deste conteúdo revelam-se já a multilateralidade e a dificuldade da tarefa fenomenológica. [...] Deste modo poderei eu, prosseguindo nesta direção, explicitar noematicamente ainda muitas outras coisas (HUSSERL, 2013, p. 129).

Em conformidade com o exposto posteriormente, a estrutura que viabiliza essa experiência do alheio é compreendida como de natureza intencional e, assim, compete à teoria fenomenológica explicitar o seu funcionamento nos limites da esfera aberta pela redução transcendental. Para Husserl (2013, p. 127), não é necessário recorrer ao posicionamento do Realismo Transcendental presente em Descartes para responder pela temática da intersubjetividade como se pode concluir a partir de uma interpretação naturalista do problema do outro ou mesmo da ausência de compreensão de como o alheio pode se manifestar sem a violação do campo transcendental. Sem abrir mão do Idealismo Transcendental e sem ultrapassar o solo ultimamente fundado de experiência, Husserl (2013, p. 128) define o problema do outro como a questão acerca de como o seu sentido pode se formar em e a partir da vida de consciência do eu, negando assim a condenação da fenomenologia ao solipsismo ou à contradição como apresentada no início da *Quinta Meditação*. “Deve-se atentar, antes de tudo, que em nenhum lugar foi abandonada a atitude transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 187), conclui o filósofo após ter respondido a pergunta acerca de como é possível tratar do intersubjetivo no âmbito fenomenológico, pois “enquanto faço a explicitação daquilo que encontro em mim mesmo, obtenho todas as transcendências, e obtenho-as como

transcendentalmente constituídas, portanto, não enquanto aceitas na ingênua positividade” (HUSSERL, 2013, p. 187). O modo pelo qual esse esclarecimento de como o tratamento do sentido do outro se efetiva na fenomenologia husserliana será apresentada em sua integralidade na próxima seção.

Imperturbavelmente deverei eu manter que todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu “*quid*” como quanto ao seu “é, e é efetivamente”, é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido aclara e se desvenda. Para estabelecer o terreno em que podem ser respondidas todas as perguntas concebíveis que, em geral, possam ter pleno sentido, e mesmo para expô-las e resolver passo a passo, há, portanto, que começar com um desdobramento sistemático das intencionalidades abertas e implícitas em que o ser dos outros se *faz* para mim e se explicita segundo o seu correto teor, isto é, segundo o seu teor suscetível de preenchimento (HUSSERL, 2013, p. 130).

Além dos aspectos gerais aplicáveis à problemática da intersubjetividade assim como as demais quando endereçadas pela fenomenologia, o tema do outro cobra procedimentos metodológicos específicos. Conforme o capítulo anterior, para evitar círculos viciosos no tratamento da intersubjetividade, Husserl (2013, p. 134) recorre à redução solipsista que consiste na abstração do que concerne ao alheio. Essa abstração com fins de uma adequação metodológica tem como seu resultado o campo nomeado de esfera solipsista, a qual é limitada em sua extensão ao eu despido de seu sentido objetivo, a natureza reduzida e o outro enquanto mero corpo (HUSSERL, 2012, p. 134-136). Contudo, o resultado desse procedimento metodológico pode apenas alcançar um determinado nível de contribuição acerca da análise do outro que consiste em apontar para a necessidade da intersubjetiva. Seu papel acerca da intersubjetividade é de caráter metodológico, sendo a seguir substituído pela redução e esfera primordial que definem efetivamente aquilo que se pode considerar como próprio, inclusive na experiência do outro (STAEHLER, 2008, p. 111). Logo, a compreensão do tratamento do problema da experiência do outro inclui a compreensão da esfera solipsista, mas principalmente da redução à esfera de propriedade como ponto de partida para o esclarecimento da intersubjetividade.

Se nos mantivermos no *ego* transcendental último e no universo daquilo que é nele constituído, então verificamos que lhe pertence imediatamente uma partição do seu inteiro campo de experiência transcendental na esfera da *sua* propriedade – com o estrato conexo da sua experiência de mundo em que todo o alheio está *desvanecido* – e na esfera do alheio. Todavia, toda e qualquer consciência do que é alheio, todo e qualquer modo de aparição *do* alheio, pertence, porém, à primeira esfera. Tudo o que o *ego* transcendental constitui naquele *primeiro* estrato enquanto não alheio – enquanto *próprio* – pertence-lhe, de fato, como componente da sua própria essência concreta (como se terá ainda de mostrar), é inseparável do seu ser concreto. No interior e com os meios deste próprio, ele constitui, porém, o mundo *objetivo* enquanto

universo de um ser que lhe é alheio e, no primeiro nível, o alheio no modo *alter-ego* (HUSSERL, 2013, p. 138).

Em razão da ambiguidade com a qual as esferas solipsista e de propriedade são descritas em *Meditações Cartesianas*, há a possibilidade de que as suas definições sejam confundidas ou utilizadas de modo análogo a despeito de possuírem sentidos e propósitos distintos. De um lado, a solipsista diz respeito a um estrato da consciência no qual a experiência do outro não teria se dado e tem como função justamente destacar o nível mais elevado de experiência que inclui a intersubjetividade; do outro, a de propriedade diz respeito ao que está disponível para o *ego* de modo mais primordial, diretamente acessível, e que não se configura como solipsista (BERNET, KERN, MARBACH, 1995, p. 7). Diferentemente da redução solipsista e seu resultado, o papel da redução primordial e do estudo da esfera de propriedade consiste em demonstrar o limite daquilo que é diretamente acessível ao *ego* em sua experiência e analogamente aquilo que é diretamente acessado apenas pelo outro enquanto pertencente a sua esfera de propriedade particular (STAEHLER, 2008, p. 110). Nela, o investigador conclui que a vida do *ego* inclui a dimensão do próprio e do alheio e que cabe à explicitação do outro demonstrar como, a partir do eu, pode o outro ser constituído (HUSSERL, 2013, p. 136-137). Dessa forma, verifica-se a necessidade de compreender como essa esfera se constitui por meio da redução primordial e como ela desempenha sua participação no esclarecimento da intersubjetividade, assim como realizado acerca da redução solipsista.

Em primeiro lugar, é fundamental para a compreensão do modo como o alheio pode se dar para a consciência a caracterização do acesso dessa consciência ao que lhe é próprio. Husserl (2013, p. 138) define a esfera de primordial como aquela que abarca o que pertence ao eu e que dele não pode ser separado sem abstrair de sua concretude, assim ela está para aquele que medita disponível de modo imediato e para ele obtida em suas determinações apoditicamente. A explicitação daquilo que compõe essa esfera é obtida por meio de um “olhar experienciante e explicitante que dirijo para mim próprio, a partir do meu *eu sou*, perceptiva e mesmo apoditicamente dado, e da sua identidade persistente consigo próprio, na síntese contínua unitária da autoexperiência originária” (HUSSERL, 2013, p. 139). Um dos aspectos mais relevantes dessa explicitação do próprio consiste na descrição do tipo de evidência que a ela compete uma vez que se apresenta a autodoação de caráter mais originário que se pode alcançar e tem estendida a ela em razão do modo de doação o caráter de apoditicidade presente na constatação do *ego cogito* (HUSSERL, 2013, p. 139-140). Moran e Cohen (2012, p. 31) resumem a sua caracterização como o modo de doação da esfera de propriedade enquanto imanência completa com o seu caráter de acesso direto, originário na apresentação e apodítico

quanto ao seu conteúdo. Assim, aquilo que se encontra na esfera de propriedade está dado para aquele que reflete em alto nível de evidência e pura originalidade.

Em segundo lugar, a delimitação da esfera de propriedade fornece a base para compreender como a partição entre o próprio e o alheio surge na exploração do âmbito de experiência transcendental a partir do procedimento de redução primordial. “A esfera de consciência que é disponível a partir da segunda redução deve ser composta pelo não-alheio, mas nem por isso se constitui como um vazio”, explicita Haney (2002, 149-150), “o que remanesce é uma arena de *Nicht-fremdes*, da experiência de modo peculiar como não alheia”. Voltado para essa arena, percebe-se que a esfera de propriedade inclui atualidades e potencialidades da consciência (HUSSERL, 2013, p. 140), assim como os sistemas constitutivos e as unidades por eles constituídas, ainda as últimas apenas quando inseparáveis da constituição original e dadas imediatamente de modo concreto ao *ego* (HUSSERL, 2013, p. 141). Essa definição de unidades pertencentes à esfera de propriedade inclui aquilo que os dados de percepção obtidos pelo *ego*, as suas habitualidades (determinações egóicas constituídas a partir de um ato instituidor do *ego* e mantidas como convicção), os objetos transcendentais se considerados apenas como aparentes reduzidos à esfera de propriedade e o mundo reduzido (HUSSERL, 2013, p. 142). O resultado dessa autoexplicitação apodítica daquilo que está em sua totalidade incluso no *ego* aponta para uma natureza distinta de transcendência que não pode ser tratada de modo original enquanto autoconsciência, mas que para se explicar não pode recorrer para um exterior da consciência.

Por fim, é possível tematizar a relação entre a esfera de propriedade e a experiência do alheio, a qual até o momento não fora esclarecida com a sua qualificação como englobando as habitualidades e as unidades constituídas na vida de consciência. O fenomenólogo conclui que “[...] pertencem também a isto os objetos *transcendentes*”, como no exemplo de algo experienciado como externo por meio dos sentidos, ele é incluso se se “tomar em consideração apenas o que, enquanto objetividade espacial aparente, é *original* e efetivamente *constituído* através da minha própria sensibilidade, das minhas próprias apercepções, *como sendo delas concretamente inseparável*” (HUSSERL, 2013, p. 142). Por meio dessa inclusão, Husserl (2013, p. 142-143) afirma que nem tudo o que é próprio ao *ego* se caracteriza necessariamente como modo de autoconsciência, visto que o mundo objetivo reduzido como transcendência primordial aponta para um mundo transcendente cuja constituição cobra um nível de transcendência mais elevado. Nas palavras de Ricoeur (2005, p. 322), “esse resíduo [a esfera de propriedade] é ao mesmo tempo o primeiro ponto de uma cadeia de significações a partir das quais o *ego* pode pela primeira vez dizer ‘meu’ *ego* e então o *ego* do ‘outro’”. Assim, aqui

pela primeira vez surge o alheio a partir da delimitação do próprio como uma indicação ainda não seguida da fundamentação de sua possibilidade em nível mais basilar, *i. e.*, como é possível surgir para eu algo que se apresenta como para ele alheio.

Desse modo torna-se claro que o *ego*, concretamente tomado, tem um universo daquilo que é próprio a si mesmo, o qual pode ser desvendado através de uma explicitação original apodítica – ou, pelo menos, pré-delineadora de uma forma apodítica – do seu *ego sum* apodítico. No interior desta *esfera original* (da autoexplicitação original), encontramos também um *mundo transcendente*, que desponta com base no fenômeno intencional *mundo objetivo* reduzido ao que me é próprio (no sentido positivo a que agora damos preferência); todavia, todas as correspondentes aparências, fantasias, puras possibilidades, objectualidades eidéticas, que se nos deparam como *transcendentes*, na medida em que estão submetidas à nossa redução à propriedade, pertencem também a este domínio – ao domínio do que me é próprio e essencial, daquilo que eu mesmo sou em plena concreção ou, como também dizemos, à minha *mônada* (HUSSERL, 2013, p. 142-143).

Diante da ordem de explicitação daquilo que diz respeito ao que ultrapassa o próprio, o outro não aparece de pronto como o primeiro objeto a ser considerado se ignorada a base da experiência que revela o mundo objetivo como mundo para todos. Husserl (2013, p. 144-145) afirma que o primeiro nível de tratamento do que tange ao alheio reside no esclarecimento do outro, o qual se constitui como o primeiro nível que é erguido a partir do mundo primordial em direção à fundamentação do mundo objetivo. Para o filósofo, o alheio em si primeiro é o outro eu diante do qual se pode sobrepor o sentido de mundo primordial enquanto mundo objetivo para todos disponível, do qual cada um tem sua própria experiência e que cada experiência se dá de modo convergente na sua individualidade (HUSSERL, 2013, p. 145). Todavia, a relação entre a constituição da intersubjetividade e do mundo objetivo não é unilateral. Apenas após a constituição do mundo objetivo com base na sua disponibilidade para os outros, os quais até então aparecem como outro em geral, pode o sentido de sujeito psicofísico ser fundado e aplicado a todas as subjetividades; além disso, o mundo objetivo e o mundo espiritual em geral se mostram como pertencendo à esfera de propriedade da intersubjetividade com a base na estrutura de unidade via comunalização (HUSSERL, 2013, p. 135). “Se Husserl não conseguir defender sua filosofia da acusação de solipsismo transcendental, ele também não poderá cumprir o desafio de responder pela experiência de objetos transcendentais”, desdobra Haney (1988, p. 41) a importância do tema da intersubjetividade para a fenomenologia husserliana, “uma vez que essa filosofia não tem a garantia da verdade divina [...] a doutrina da intersubjetividade, ou alguma doutrina semelhante, precisa desempenhar esse papel”. Com isso, torna-se justificada a ordem pela qual aquilo que compõe o alheio é tematizado em *Meditações*, *i. e.*, ela se dá em razão da própria ordem de fundamentação.

A importância da redução à esfera de propriedade para a compreensão da experiência do alheio em geral e do outro em primeiro nível consiste na delimitação da esfera de propriedade, na qual se constata não apenas a presença de um mundo primordial, mas também de um mundo objetivo que a partir do primeiro surge com transcendência objetiva distinta. Husserl (2013, p. 144) destaca como realização da redução da esfera de propriedade a sua capacidade de, partindo da factualidade da experiência do mundo enquanto dado e dos outros como nele inserido, chegar ao mundo primordial imanente ao ego que se identifica como fundação para a constituição de um mundo como transcendência objetiva. Seguindo Ricoeur (2013, p. 321), a interpretação desse recuo deve ser feita para o esclarecimento da relação entre o sentido do próprio e do alheio enquanto o primeiro e o fundamento de constituição do segundo: “Há algo *alheio* apenas porque há algo *próprio* e não o contrário”. Por meio desse procedimento, “o que está em questão é a filiação de sentido, uma vez que o sentido *outro* é retirado do sentido *eu mesmo* porque é preciso haver a doação de sentido de *eu mesmo* e do *meu próprio* para que então haja a doação de sentido do *outro* e do *mundo do outro*” (HUSSERL, 2013, p. 321). O esclarecimento da relação de sentido do próprio e do alheio não é compreendida pelo fenomenólogo como uma sucessão que deva ser descrita como uma gênese temporal, mas, sim estática, posto que essa transcendência de natureza objetiva está sempre já aí para aquele que investiga como dada (HUSSERL, 2013, p. 144). Assim sendo, o investigador deve tomar como base a factualidade de sua experiência do alheio para descobrir como a constituição desse sentido é realizada na sua doação e preenchimento, estrutura que desvenda o papel da analogia para o aparecimento de algo outro no eu.

Trata-se de questionar esta própria experiência [a experiência objetiva do mundo como dado] e de desvendar o modo de sua doação de sentido, o modo como ela, enquanto experiência, pode surgir e confirmar-se enquanto evidência de um ser efetivo que tem uma essência própria explicitável, que não é o meu próprio ser ou que não se insere no meu próprio ser como elemento integrante, se bem que só no meu ser possa obter sentido e confirmação (HUSSERL, 2013, p. 144).

Em razão do modo de abordagem do outro ser fundado no eu e no seu mundo primordial, a pergunta pela intersubjetividade na fenomenologia husserliana está diante da dificuldade de responder como pode surgir no próprio aquilo que se apresenta como alheio. “Como pode, para mim, o ser efetivo [...] ser outra coisa senão um ponto de interseção das minhas sínteses constitutivas? Será ele, portanto, minha propriedade, enquanto completamente inseparável da minha síntese?”, indaga Husserl (2013, p. 143) sobre a possibilidade de que no eu, não apenas se vise, mas se dê efetivamente algo que a ele não pertença em sua integralidade. “Depois de termos terminado o nível prévio, muito importante do ponto de vista transcendental, da

definição e articulação da esfera primordial, verdadeiras dificuldades [...] são ocasionadas pelo primeiro dos passos [...], a saber, o passo para o *outro*” (HUSSERL, 2013, p. 146), afirma o fenomenólogo ao se deparar com o desafio de justificar como na experiência do outro ele não se dá apenas como o presente de modo direto ao eu, mero corpo, mas, sim, como pessoa cuja vida e mundo que a caracterizam enquanto tal não pode ser dar da mesma maneira que seu aspecto físico. Ricoeur (2005, p. 325) resume os dois aspectos que precisam ser considerados na solução proposta para o problema do eu como o atendimento simultâneo dos critérios de manutenção do caráter alheio do outro e da radicação da experiência do outro na esfera primordial. Atendendo esses dois critérios, a fenomenologia poderia explicar como é possível que no eu se constitua uma outra subjetividade sem que ela se mostre inclusa no eu preservando assim a sua alteridade, mas também sem que seja retratada como uma objetividade completamente destacada do eu.

Que esta essência própria possa ser para mim, em geral, contrastada com qualquer coisa de outro, ou que eu, o eu que sou, possa estar consciente e um outro que não sou eu, de um eu que me seja alheio, pressupõe, portanto, que nem todos os meus modos de consciência próprios pertencem ao círculo daqueles que são modos da minha autoconsciência. Dado que o ser efetivo se constitui originariamente através da concordância da experiência, então contraposta à autoexperiência e ao sistema da sua concordância [...] deverá haver, no meu ser próprio, ainda outras experiências em sistemas de concordância, e surgirá, agora, o problema de saber como se poderá compreender que o *ego* tenha e possa sempre forma rem si tais intencionalidade de um tipo novo, com um sentido de ser através do qual ele *transcende, de todo em todo, o seu ser próprio* (HUSSERL, 2013, p. 143).

Conforme o exposto acerca do modo de acesso ao outro pela via cartesiana, é possível determinar de forma mais clara a problemática da intersubjetividade na fenomenologia husserliana. Nesta, a temática da intersubjetividade surge com base na experiência do outro, a qual revela a complexidade do tema com a duplicidade do outro como objeto no mundo e sujeito para o mundo que precisa ser explicitado na sua estrutura própria. Assim como todos os demais, a resposta para esse tema é proposta dentro das fronteiras da fenomenologia, *i. e.*, no terreno aberto pela redução fenomenológica e com base na experiência transcendental do *ego*. Essa forma de tematização se dá por via de ferramentas metodológicas distintas como as das reduções solipsista e primordial a partir das quais a estrutura do próprio eu que investiga e, por conseguinte, a sua fronteira em relação ao outro são delineadas, promovendo a base para a compreensão do outro por analogia e justificando a sua necessidade como estrutura fundante de qualquer outra experiência do alheio. Como visto, a abordagem fenomenológica da intersubjetividade assume dificuldades específicas que residem em primeiro lugar em responder

como pode se formar no interior do eu o sentido de alheio sem que essa alteridade seja no próprio incluída e a experiência do alheio em seu primeiro nível viabilizada.

2.2. *O sentido do outro em Meditações Cartesianas*

Aqui o que está em pauta é o primeiro nível mencionado acima a partir do qual o outro aparece para o eu como primeiro estágio da experiência do alheio que viabilizará tanto a constituição das comunidades quanto dos sentidos de mundo como seus correlatos. Para Staehler (2008, p. 99), a pergunta que o fenomenólogo visa responder em *Meditações Cartesianas* de modo último pode ser resumida nos termos: *Como o outro se dá para o eu no nível mais elementar?* – esse estágio do alheio ao qual o texto faz referência e que é caracterizado como nível que se configura não apenas como o mais básico, mas também como o mais abstrato do tratamento da intersubjetividade. A delimitação da questão última a ser respondida na *Quinta Meditação* por Staehler (2008) parece encontrar respaldo na definição do próprio Husserl acerca do propósito das meditações renovadas no que tange à intersubjetividade por meio da sua separação do problema do solipsismo moderno, da classificação do solipsismo como aparência, do uso do mundo partilhado como fio condutor para intersubjetividade e da limitação que propõe para o que se pode esclarecer por essa via sobre o outro. Assim sendo, a expectativa que se pretende atender na presente seção é a de responder por essa pergunta acerca do nível mais basilar de constituição do sentido do outro enquanto tal, *i. e.*, como sujeito para o mundo que dispõe de um corpo somático e de uma vida de consciência que opera com a mesma regularidade que aquela que se manifesta no acesso ao próprio pelo *ego*.

Anteriormente, verificou-se que o problema da intersubjetividade e do alheio em geral na fenomenologia husserliana inclui principalmente a necessidade de justificar como pode surgir para a consciência no seu espectro primordial definido algo que nela não pode ser incluído. A resposta elaborada pelo fenomenólogo para responder para essa dificuldade reside na exposição desse tipo de intencionalidade em seu caráter mediato. Investigando esse primeiro nível, no qual se quer o outro aparece como homem na ausência do sentido de objetividade, é demonstrado como o modo pelo qual o eu experiencia o outro não equivale aquela consciência que ele tem de si próprio (HUSSERL, 2013, p. 147). Husserl (2013, p. 147) descreve a experiência do outro e constata que a sua aparição não inclui a doação originária da esfera primordial alheia, sendo ocultada daquele que percebe o outro, os objetos tais como para o outro se apresentam e o corpo alheio como soma governado da forma imediata como aquela vigente na experiência da própria vida. Para o fenomenólogo, essa opacidade da esfera primordial alheia

é uma característica fundamental da experiência do outro que justifica a sua não inclusão no próprio eu, mantendo-se sempre acerca dele um horizonte opaco no que diz respeito ao seu conteúdo (HUSSERL, 2013, p. 147). “Uma certa *mediatez da intencionalidade* deve estar aqui presente, que, promanando, certamente, do subsolo subjacente do *mundo primordial*, torne representável o *aí-com*, que não está, todavia, ele próprio aí, nem pode tornar um *ele-próprio-aí*” (HUSSERL, 2013, p. 147), conclui o autor que essa forma de acesso indireto se mostra como aspecto fundamental da experiência do outro. A característica *mediatez* da experiência do outro é tipificada como apresentação¹⁶, modo de doação de um objeto não exclusivo a outra subjetividade ainda que ao ser aplicada a ela manifeste particularidades.

Experiência é consciência original; e, de fato, na caso da experiência de um homem, dizemos, em geral, que o outro está aí diante de nós “em pessoa”. Por outro lado, esta presença “em pessoa” não obsta a que concordemos sem mais que não é o outro eu em si próprio, que não são as suas vivências, as suas próprias aparições, que não é aquilo que pertence à sua essência própria que chega, com isso, a uma doação originária. Se fosse esse o caso, se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto, então o outro seria apenas um momento da minha própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo (HUSSERL, 2013, p. 147).

De modo distinto da apresentação aplicada aos demais objetos da consciência na esfera primordial do eu, a experiência do outro cobra uma possibilidade de preenchimento diferente. No âmbito do mundo reduzido referente à esfera primordial, a experiência de um determinado objeto com a doação de um de seus perfis por meio de uma apresentação, no acesso imediato daquele lado que se intenciona, inclui uma antecipação dos lados complementares apenas visados e que podem ser preenchidos com a intuição em vivências posteriores daquilo que é apontado na primeira vivência referida. Husserl (2013, p. 147-148) acentua que a possibilidade de preenchimento de todos os perfis que se apresentam na apresentação de um objeto qualquer não é replicável no que diz respeito à experiência do outro como um acesso direto a tudo que lhe concerne como outro enquanto tal, isso mesmo que a sua apresentação como outro seja, como em toda, apresentação motivada por aquilo que é apresentado para o eu. A compreensão de como é possível que se motive na esfera primordial o outro por meio da apresentação de algo remete para um conteúdo que tem necessariamente uma natureza de preenchimento distinta daquela presente em apresentações em geral é o tema a ser endereçado a seguir. Com essa

¹⁶ Husserl (2013, p. 146-150) diferencia entre dois tipos de doação dos objetos: apresentação (*Appräsentation*) e a apresentação (*Präsentation*). A apresentação se caracteriza como forma de experiência mediata promovida através de uma apresentação, a qual sim se mostra como uma forma de acesso ao objeto *em carne e osso*. Dessa forma, a apresentação condiciona sempre a apresentação, nas palavras do fenomenólogo, o ser-aí-presente motiva o ser-aí-copresente sem que seja necessário um ato do pensamento, diferentemente da analogia.

finalidade, o texto endereça a apresentação do corpo alheio e a apresentação da esfera primordial do outro para o eu através da estrutura de apreensão analogizante seguida do emparelhamento do eu e do outro.

A *apreensão analogizante* do outro enquanto outro é caracterizada pela relação estabelecida entre o corpo alheio e o corpo próprio a partir da percepção do primeiro em razão da similaridade notada entre os dois. Husserl (2013, p. 148) antecipa que o modo específico de apresentação do outro está relacionado com a forma pela qual a doação deste último está sempre em referência a do próprio eu, a qual em estrutura, enquanto própria, é experienciado diretamente da forma mais originária. “É desde agora claro que só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como outro soma” (HUSSERL, 2013, p. 149). Assim, o filósofo explica como a percepção direta na esfera de propriedade de um corpo similar ao corpo próprio motiva apreensão do corpo percebido como somático analogamente àquele que lhe pertence, ainda que a apresentação do apresentado, da característica somática desse corpo, seja impossível de ser preenchida intuitivamente como em outros casos nesse horizonte de propriedade. Essa forma de síntese associativa do corpo alheio em relação ao corpo próprio é denominada *emparelhamento*, a qual por remeter particularmente além da esfera primordial se individualiza perante outras formas de experiência do mesmo perfil.

Contudo, é muito diferenciada, segundo os diversos casos, a maneira como despontam as apercepções e como, subsequentemente, elas em si remetem intencionalmente para a sua gênese, através do seu sentido e do seu horizonte de sentido. Derradeiramente, somos sempre reconduzidos à distinção radical das apercepções nas que, de um lado, pertencem, segundo a sua gênese, puramente à esfera primordial, e as que por outro lado, surgem com o sentido *alter-ego* e que, por sobre este sentido, instituíram novo sentido graças a uma gênese de nível superior (HUSSERL, 2013, p. 149-150).

O conceito de emparelhamento é caracterizado como uma forma de síntese intencional de ampla aplicação. Husserl (2013, p. 150) define o emparelhamento como “uma protoforma daquela síntese passiva que designamos por associação, por oposição à síntese passiva de identificação”, caracterizando-a como uma particularização da lei da consciência intrínseca a diversas percepções que tem em comum o fato de que a experiência de algo remete a outro sem que seja necessária a ativa comparação, mas, sim, na vinculação de caráter passivo. Primeiro, diferentemente da identificação, o emparelhamento entre dois ou mais objetos conserva a individualidade entre aqueles que são intencionados pela consciência ainda que seja formado um vínculo entre eles por meio daquilo que se manifesta como o comum não idêntico. Segundo, em relação à associação em geral, a particularização ocorre porque o modo de doação dos

objetos consiste em que os objetos da consciência originariamente “sejam intuitivamente dados com destaque na unidade de uma consciência e que [...] fundamentem fenomenologicamente enquanto elementos que aparecem distintamente, uma unidade de semelhança e, por conseguinte sejam sempre constituídos como uma parelha” (HUSSERL, 2013, p. 151). Assim, o que individualiza o emparelhamento como protoforma da associação é a passiva formação de pares ou mesmo grupos nos quais ambos elementos aparecem na sua singularidade, mas são passivamente apreendidos a partir do sentido do outro com o qual estão em relação de associação.

Quando essa estrutura de emparelhamento se aplica ao modo da experiência do outro, há no aparecimento do corpo alheio no campo perceptivo próprio a base para o seu estabelecimento. Husserl (2013, p. 150) aponta que ao pensar a apreensão analogizante do corpo alheio como soma através da referência ao corpo próprio é preciso ter em conta, de um lado, a presença viva e permanente do dado originário da somaticidade própria que fundamenta a constante doação do *ego* e *alter ego* em emparelhamento originário, e, do outro, a impossibilidade de que aquele que é percebido por via dessa analogia seja dado de modo imediato em uma percepção apropriada como mencionado anteriormente. Aplicando o antecipado pelo fenomenólogo, esse emparelhamento é fundado na constante presença que o eu tem de seu corpo como corpo somático em cada uma de suas experiências que, de modo distinto da associação situada entre duas tonalidades de uma determinada cor em seu caráter pontual, se mostra fundamento sempre disponível para a apercepção do outro nos termos descritos (HUSSERL, 2013, p. 151). Com essa base permanente da percepção do corpo próprio, o emparelhamento se realiza na transposição do sentido da somaticidade que pertence e está sempre destacada do eu quando percebe um outro corpo semelhante ao seu: o seu ser como corpo animado a partir do qual o eu se localiza e percebe o mundo.

Eu, enquanto eu psicofísico, primordial, estou constantemente destacado no meu campo perceptivo primordial, quer preste atenção a mim próprio e para mim próprio me volte numa qualquer atividade, quer não. Em particular, está constantemente aí, sensivelmente destacado, o meu corpo somático, sendo que, além disso, e do mesmo modo com uma originariedade primordial, ele está provido com o sentido específico da somaticidade. Se, agora, na minha esfera primordial, entra um corpo, destacadamente, que é *semelhante* ao meu, ou seja, um corpo de tal modo constituído que deve estabelecer com o meu um emparelhamento fenomenal, então parecerá agora claro sem mais que ele, na deslocação de sentido, deve tomar de imediato do meu soma o seu sentido de "soma" (HUSSERL, 2013, p. 151).

Descrito dessa maneira, encontra-se na vivência da corporalidade própria o elemento determinante da percepção do outro, sendo ela o elemento que condiciona a apresentação de outra subjetividade a partir da apresentação de um corpo semelhante. Thomé (2017, p. 87)

destaca a importância do papel ocupado pelo corpo próprio como elemento pelo qual a relação constitutiva do eu acerca do mundo se dá primariamente e pelo qual ele mesmo se reconhece enquanto mônada e enquanto homem no horizonte daquilo que lhe é próprio. Com base nessa caracterização, a apresentação de um corpo semelhante pode condicionar a apresentação dele mesmo como unidade psicofísica constatada no que tange ao próprio, de tal maneira que apenas com base nessa corporalidade pode o outro surgir enquanto outro para o eu e da mesma maneira o eu surgir para o outro (THOMÉ, 2017, p. 88). Depraz (2012, p. 448) comenta como o acesso à intersubjetividade através da corporeificada experiência de si e do outro é característica da via cartesiana como uma das três metodologias presentes na experiência intersubjetiva que prioriza empatia, aspecto que individualiza essa abordagem diante da obtida através do mundo da vida e a psicológica. Essa diferença entre os modos de acesso à intersubjetividade, afirma Depraz (2012), determina o modo de tratamento do tema a ser perseguido a partir do fundamento husserliano que, no caso da via cartesiana, dirige o debate para o reconhecimento do caráter permanentemente de parte do outro. Sendo assim, vê-se a corporeidade se mostra como aspecto fundamental de acesso ao outro na via cartesiana da fenomenologia de Husserl.

Ao ser tornar temática a maneira pela qual a presença ininterrupta do corpo próprio como soma fundamenta a percepção do corpo alheio enquanto tal, a primeira peculiaridade que compõe o emparelhamento formado entre o eu e o outro é endereçada. Resta a segunda resumida como a impossibilidade de que o sentido transferido a partir da transposição seja preenchido por uma percepção adequada porque não pode ser dar originariamente aquilo que concerne à somaticidade alheia no que tange à sua vida de consciência (HUSSERL, 2013, p. 152). Husserl (2013, p. 152) justifica a validade do sentido transferido do eu para o outro no emparelhamento por meio da necessidade que pertence à apresentação direta no campo primordial do corpo do outro. A apercepção não pode se dar de forma isolada sem o fundamento de uma percepção que indique os conteúdos não preenchidos, assim “o corpo somático alheio e o seu eu alheio que governa são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente” (HUSSERL, 2013, p. 152). Contudo, o modo de confirmação do conteúdo apresentado na experiência do corpo alheio é diferente daquela que se obtém de um objeto que tenha um perfil primeiro antecipado e a seguir intuitivamente preenchido.

Para o fenomenólogo, o modo de confirmação da apresentação do outro como outro a partir da apresentação de seu corpo reside na concordância da sua experiência e não precisa extrapolar o originariamente disponível no campo primordial. O modo de confirmação do alheio enquanto outro não precisa ultrapassar aquilo que está dado originariamente para o eu porque na sua doação se nota a presença de uma “conduta cambiante, mas sempre concordante,

de tal modo que esta conduta, que tem o seu lado físico e que indicia apresentativamente o psíquico, deve surgir, agora, na experiência original preenche” (HUSSERL, 2013, p. 153). Dessa forma, a confirmação do apresentado que compreende aquele corpo como uma soma e, conseqüentemente, como outro eu, tem a sua fonte na reiteração dessa apresentação que impede que a percepção do outro seja interpretada como enganosa na quebra dessa expectativa (HUSSERL, 2013, p. 153). Ao longo de toda percepção do outro, o eu está diante originariamente daquilo que se enquadra na sua esfera de propriedade e que lhe serve de base para a apresentação do outro como outro enquanto tal, pois aquele conteúdo que é transposto e se apresenta como pertencendo à esfera primordial oculta do outro que apenas o corpo se pode experimentar diretamente é uma modificação da própria esfera primordial (HUSSERL, 2013, p. 153). Por essa via, o fenomenólogo se previne de recorrer a suposições e compreende, de modo análogo à sua natureza originariamente experienciada, a esfera de propriedade que, por sua vez, cobra o processo de modificação do sentido de algo próprio como outro.

Aquilo que é originalmente suscetível de apresentação e de comprovação sou eu próprio ou pertence a mim mesmo enquanto próprio. Tudo o que é experienciado naquele modo fundado de uma experiência que não é primordialmente preenchível, que não é originalmente autodoadora, mas que confirma conseqüentemente o que nela é indiciado, é *alheio*. Este só é, por isso, pensável como análogo da minha propriedade. Ele surge necessariamente, em virtude da sua constituição de sentido, como *modificação intencional* do meu eu primeiramente objetivado, do meu mundo primordial: o outro fenomenologicamente como *modificação do meu “eu mesmo”* (HUSSERL, 2013, p. 153).

Como visto, a modificação do próprio é um aspecto fundamental da apresentação do alheio. Husserl (2013, p. 153) descreve que o conteúdo apresentado a partir da apresentação direta do outro dado perceptivamente como corpo ocorre por meio de uma modificação intencional do eu e do seu mundo primordial que viabiliza a transposição de sentido do corpo percebido como *alter ego* portador da mesma estrutura que o eu consegue experimentar de si próprio de modo imediato. Assim como a associação e o emparelhamento como a sua protoforma, também a modificação de um conteúdo intencional é uma estrutura amplamente presente na vida de consciência, inclusive na recordação. Husserl (2013, p. 153-154) identifica que a recordação revela no presente o momento recordado como presente passado, assim no presente se apresenta o passado como transcendente a essa esfera. “A modificação reside, em ambos os casos, no próprio sentido, enquanto momento de sentido, ela é correlato da intencionalidade que a constitui” (HUSSERL, 2013, p. 154): no caso da recordação, o passado se constitui no presente por meio da modificação que apresenta o anteriormente vivido no agora; na apresentação do outro, o outro se constitui no eu por meio da modificação que apresenta a esfera primordial do outro a partir da esfera primordial própria. Logo, é evidenciado o modo

pelo qual toda apresentação do outro no eu deve ser compreendida como uma modificação do próprio eu e daquilo que nele é possível ter acesso de modo original.

Mais uma vez, essa modificação tem a sua origem na natureza da possibilidade de experiência do objeto envolvido. Haney (1988, p. 48-50) descreve como o emparelhamento vigente na percepção do outro em relação é distinto de outras situações nas quais essa estrutura está presente. O emparelhamento é um processo comum da consciência que consiste na captação de dois objetos juntamente com um mesmo significado, *e. g.*, uma tesoura cujas lâminas separadamente podem ser consideradas com facas, mas unidas aparecem como tesoura sendo subsumido o sentido da lâmina individual e cada uma delas passa receber o sentido em função da unidade que formam (HANEY, 1988, p. 48). Embora o emparelhamento descrito como responsável por viabilizar a experiência de outros siga essa generalidade, “a associação que emparelha traz à tona a experiência do outro, em um par comigo mesmo, é, no entanto, bem mais complexa”, constata Haney (1988, p. 47), porque “os atos de apresentação envolvidos no emparelhamento com outros devem inferir a psiquê desse outro, a qual nunca pode ser diretamente percebida”. Assim concebida, essa esfera que não pode ser apresentada é apresentada pela modificação da esfera própria de autoexperiência e colocada como algo externo à esfera de propriedade, uma vez que nela essencialmente inalcançável. Falta ao emparelhamento relativo ao eu e ao outro a plena exposição de ambas as partes como no exemplo mencionado, posto que a experiência que o outro tem de si e do mundo é inalcançável diretamente para o eu (HANEY, 1988, p. 50). Constata-se que é a impossibilidade de acessar esses conteúdos que cobra o seu preenchimento pela modificação de um dos objetos implicados no par.

Todavia, o fenomenólogo aponta que por meio da descrição da estrutura de apresentação do outro e do seu preenchimento por via da modificação do próprio eu não está ainda cumprida a tarefa anteriormente prescrita para a explicitação do sentido a partir do desdobramento do conteúdo noemático presente na experiência do outro. “Uma explicitação das conexões noemáticas da experiência alheia que fosse efetivamente suficiente [...] não está concluída com o que foi até aqui exposto”, esclarece Husserl (2013, p. 154), de modo que para construir o fundamento para a compreensão dos demais níveis fundados sobre a experiência do outro como ali para o eu falta responder ainda sobre outros aspectos da sua constituição. “É preciso um complemento para chegar suficientemente longe para que se possa tornar completamente transparente, a partir dos conhecimentos adquiridos, a possibilidade e o alcance de uma constituição transcendental do mundo objetivo e, com isso, do Idealismo fenomenológico-transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 154). O elemento faltante diz respeito ao modo como a

espacialização do outro é constituída pelo eu na modificação da sua própria espacialização e como se desenvolve uma relação entre os lugares de experiência do eu e do outro fundante na constituição de mundo como mundo intersubjetivamente disponível e, por conseguinte, objetivo. Desse modo, a explicitação da estrutura *a priori* da espacialização do outro abre o caminho para a compreensão da individualidade de sua esfera primordial, assim como de seu caráter complementar quando se refere à objetividade.

Para tratar da espacialização do outro a partir do eu e da individualização de sua experiência, a estrutura de potencialidades da consciência como parte da esfera primordial do eu é retomada. “O meu soma corpóreo, enquanto retrorreferido a si próprio, tem como seu modo de doação o aqui central; todo e qualquer outro corpo, e assim o corpo do outro, tem o modo ali” (HUSSERL, 2013, p. 154). De acordo com isso, há uma distinção entre o lugar experienciado diretamente como aquele através do qual ele experiencia o mundo e o alheio. Para Husserl (2013, p. 155), a natureza espacial que aparece no interior da esfera primordial detém uma unidade que é constituída, em primeiro lugar, a partir das variações do aqui assumido pelo eu em suas percepções, mas que, além dos lugares efetivamente ocupados, ela também é a partir dos possíveis lugares de experiência que pertencem ao eu. No campo das possibilidades espaciais do eu como o seu ponto de referência em relação ao mundo, a sua variação é amplamente disponível e todo aquele ali aparece como um viável como um aqui de referência da experiência pela mudança da posição ocupada pelo eu. Consequentemente, a variação do aqui a partir do qual se experiencia o mundo revela novos perfis dos objetos experienciados, “não apenas [referente a]os sistemas de aparição do meu *a partir daqui* momentâneo, mas também sistemas completamente determinados, correspondentes a cada mudança de posição que me coloca nesse ali” (HUSSERL, 2013, p. 155). Essa possibilidade de variação do ponto de referência da experiência se aplica não apenas ao próprio eu e à variação dos perfis que podem ser captados acerca de coisa idêntica, mas conjuntamente à possibilidade da experiência do alheio enquanto tal.

Que, agora, o meu soma corpóreo seja apreendido e seja apreensível como outro qualquer corpo natural móbil existindo no espaço, está manifestamente conectada com a possibilidade que se expressa nas seguintes palavras: eu posso alterar a minha posição de tal modo que, através da livre modificação das minhas cinestesese e, em particular, as do circunvagat, poderei sempre converter todo e qualquer ali num aqui, ou seja, poderei ocupar somaticamente qualquer lugar espacial (HUSSERL, 2013, p. 155).

A aplicação da possibilidade de conversão de todo ali em um possível aqui sinaliza, no que diz respeito à experiência de um outro eu, uma outra dimensão de conteúdo implícito na percepção fundante do corpo alheio. O modo de experiência do outro descrito anteriormente

estabelece que o conteúdo da esfera primordial do eu não está incluso no outro como uma cópia do próprio ao mesmo tempo que este outro se dá de modo mediato como possuidor de um mundo primordial que se distingue daquele pertencente ao eu (HUSSERL, 2013, p. 155). Esclarecida a espacialidade do próprio eu no seu aqui absoluto e ali sempre possível, nota-se que a percepção do outro no seu estágio fundante como corpo localizado no campo perceptivo do eu remete para mais do que aponta para além da dimensão somática, posto que aponta para esse soma que tem a experiência do mundo com base em um lugar diferente daquele ocupado pelo eu e que esse lugar absoluto se apresenta para a outra subjetividade como a referência a partir da qual ele se localiza no mundo, de modo análogo ao aqui absoluto e ali que se apresenta como possibilidade do eu. Em outras palavras, a apreensão do outro no modo ali que já foi descrita desde a percepção de um corpo até o seu entendimento como soma análogo ao eu se estende, além da constatação de que há uma outra subjetividade naquele lugar, na constatação daquele lugar como aqui absoluto da experiência do outro: “está indiciado o *mesmo* corpo no modo aqui, como aquilo que o outro experiencia na sua esfera monádica” (HUSSERL, 2013, p. 155). Desse modo, é alcançada a compreensão do aqui como lugar efetivo em conjunto com a possibilidade de alteração desse lugar em todos os ali concebíveis situando a experiência própria no que tange à espacialidade e todo o alcance para o eu disponível.

A percepção do corpo alheio suscita no eu não o emparelhamento com o outro como se o outro estivesse nesse aqui próprio e, conseqüentemente, tivesse uma experiência idêntica a que o eu tem do mundo, mas, sim, “desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço” (HUSSERL, 2013, p. 156). Husserl (2013, p. 156) descreve esse modo de aparição semelhante como uma simulação do corpo próprio como ocupando o ali presente para o corpo alheio como se aquele fosse o seu aqui e, em razão disso, obtendo do mundo a experiência possível naquele ali. É dessa maneira que o corpo do outro aparece como um soma alheio que lhe é próprio e que, enquanto tal, é portador de uma esfera primordial que contém um mundo primordial, este por sua vez não coincide completamente com o mundo experienciado pelo eu mesmo que seja através dele analogamente apresentado e tenha como referência um mesmo mundo (HUSSERL, 2013, p. 156). Por meio do esclarecimento de que o outro surge para o eu como localizado em um aqui que lhe é próprio e que não coincide com o aqui atual do eu, mas que se configura com um ali possível de experiência do eu, a investigação se aprofunda nas especificidades do emparelhamento que apresenta o *alter ego*.

Nele não surgem apenas os modos de aparição do meu corpo que são desde logo despertados, mas antes este meu próprio corpo, enquanto unidade sintética desses

modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição. Assim se torna possível e fundamentada a apercepção que assemelha, apercepção por meio da qual o corpo exterior ali obtém analogicamente o sentido de um soma a partir do meu soma próprio; e, numa consequência ulterior, o sentido de soma de um outro mundo análogo ao meu mundo primordial (HUSSERL, 2013, p. 156).

Conforme a compreensão desse ali originário da experiência alheia, é possível explicar a impossibilidade de que o outro eu enquanto tal seja incorporado no conteúdo da esfera primordial do eu em sua totalidade. Husserl (2013, p. 157) explicita que o eu experiencia o seu mundo primordial necessariamente a partir do seu próprio aqui e que esse centro a partir do qual as suas experiências se orientam não é compatível em simultâneo com um outro aqui, isso como a determinação do presente, mas também de toda vivência do eu e de tudo por ele constituído. Sendo mutuamente excludentes o aqui e o ali como possíveis orientações originárias da experiência do eu, o outro apreendido como outro eu partindo da percepção do corpo alheio no emparelhamento é experienciado como outro eu que tem a experiência de mundo não a partir do lugar ocupado pelo eu, o próprio aqui, mas, sim como experienciando o mundo naquele que é um ali para o eu enquanto ocupa para o outro o papel de aqui primordial (HUSSERL, 2013, p. 157). Desse modo de como o outro surge através da apresentação do seu corpo e da apresentação do soma, segue-se que desse modo de doação que se torne compatível na esfera primordial o aqui primordial e o ali alheio, não ambos como originariamente dados de modo imediato, mas já que o ali é dado necessariamente como apresentação e, portanto, não cobra um preenchimento intuitivo.

O meu *ego* próprio, dado permanentemente numa autopercepção, é agora atualmente com o teor do seu aqui. Há, portanto, um *ego* que é apresentado como outro. O que é primordialmente incompatível na coexistência torna-se compatível porque o meu *ego* primordial constitui o que é para ele um outro *ego* através de uma apercepção apresentativa que, segundo a sua peculiaridade, não exige nem permite um preenchimento por meio de uma apresentação (HUSSERL, 2013, p. 157).

Por meio da experiência do outro em sua dimensão presentativa e apresentativa, a experiência na doação imediata do corpo alheio e do seu comportamento viabiliza a experiência imediata da dimensão somática alheia, assim como da sua vida psíquica. Nesse primeiro nível, é possível para o eu verificar a sua experiência do outro com base na vivência de ter um corpo animado uma vez que nota, na percepção do corpo alheio, um funcionamento análogo ao próprio. No segundo nível, com base nesse primeiro, também se apresenta a esfera psíquica do outro por meio daquilo que é característico de cada um dos acontecimentos psíquicos como manifestação somática em analogia com a vivência própria de cada um deles (HUSSERL, 2013, p. 158). Conforme o descrito anteriormente, essa experiência se dá por meio da apresentação desse corpo alheio e da sua conduta percebida pelo eu e da apresentação da estrutura intencional

que os sustenta captada apenas mediatamente com recurso ao que está diretamente disponível para o eu na sua vida intencional em momentos similares (HUSSERL, 2013, p. 158). Assim, é explicitado como tais aspectos relativos ao outro podem ser confirmados na experiência própria sem que o alheio seja absorvido no que diz respeito ao próprio.

Esse processo é descrito como o alcance do segundo desafio presente para Husserl na descrição do outro segundo Ricoeur. O filósofo francês (2005, p. 319) caracteriza o problema da intersubjetividade conforme definido pela fenomenologia como permeado pela questão sobre o alinhamento da origem do sentido do outro através do eu e da pela originalidade do outro para que ele não seja incluído como parte do eu. “Na empatia, eu aprendi a ver o outro como ele vê a si mesmo e a ver a mim mesmo através dos olhos dele” (HANEY, 1986, p. 147), *i. e.*, trata-se não apenas de receber um sentido nessa parelha, mas de ser também distinguido para que se conserve tanto a individualidade do eu quanto a do outro. Mesmo que haja no emparelhamento uma transferência de sentido se preserva a diferença entre o lugar de experiência originário do eu e do outro. “Cada membro, no entanto, é o seu próprio centro, sua própria presença como um aqui ele mesmo”, descreve Haney (1986, p. 147), de modo que fica visível como nessa estrutura de experiência do alheio “é possível constituir um outro real em uma mesma consciência idêntica”. A autora compara a relação de unidade por semelhança presente na percepção do outro como a unidade de compreensão pela qual se compreende mãe e filho, empregador e empregado, professor e estudante, etc, isso para assinalar como nessa relação os membros podem apenas ser compreendidos na unidade, não são um subsumido pelo outro.

Em suma, o fenomenólogo propõe uma resposta para a experiência do alheio em primeiro nível que é a do outro enquanto outro conforme o enquadramento proposto no início da *Quinta Meditação*. A partir do recurso à apresentação da esfera primordial alheia através da apresentação do corpo alheio, o autor consegue fundar a experiência do outro no eu sem que haja a anulação da particularidade desse outro como alteridade. Dessa maneira, mesmo que compreendido por analogia na associação do outro com o eu, esse outro permanece compreendido como distinto no seu lugar de experiência ainda que a sua estrutura geral seja apreendida na identidade com o outro. Essa particularidade presente no lugar exclusivo do seu aqui originário o individualiza frente ao eu e, por ser para ele apenas apresentado e necessariamente nunca acessado de modo mediato, preserva a opacidade da sua vida de experiência. Por essa razão, o outro não pode ser interpretado como parte integrante da esfera primordial do eu, como nele incluso, mesmo que seja um objeto acessível para o eu e seja por analogia compreensível com base no acesso direto que o eu tem de si. O emparelhamento se

mostra como uma relação recíproca, de tal modo que o eu também aparece para o outro como indisponível na sua esfera primordial, mas ainda assim experienciado e confirmado mediatamente com base na sua experiência. Essa reciprocidade é o fundamento para que a experiência do outro se torne uma oportunidade de esclarecimento acerca do próprio eu.

Com base no apresentado acerca de como o sentido do outro se constitui para eu como primeira forma da experiência de alheio, a experiência desse outro se configura com uma opacidade implícita. Staehler (2008) reforça que o que se apresenta como a questão acerca dos outros é a pergunta sobre como é possível explicar fenomenologicamente o sentido do outro como experienciado para o eu, não a prova de sua existência (p. 113) e, assim, a fenomenologia endereça a constituição desse outro como processo que lhe atribui sentido ou significado no âmbito transcendental no que concerne à estrutura geral dessa experiência (p. 114). Para a autora, a estrutura descrita anteriormente como aquela a partir da qual o outro se faz presente o revela “como fundamentalmente diferente de mim mesmo e de modo último inacessível” (STAEBLER, 2008, p. 115), posto que essa experiência alheia que o caracteriza analogamente como subjetividade não está disponível, estrutura que caracteriza o sentido do outro como acessível na sua inacessibilidade. Como estrutura constatada da experiência do outro e da constituição do seu sentido como alteridade, “a acessibilidade do outro como inacessibilidade é um fato que tem que ser elucidado, não provado ou negado, não confirmado ou alterado”, diante disso, esclarece Staehler (2008, p. 116), o papel do fenomenólogo “é simplesmente entender essa inacessibilidade e as suas várias dimensões com maior completude”. Assim, é possível a tematização do problema do outro na fenomenologia husserliana em sua referência ao eu não sacrifica, mas reconhece a sua individualidade através da afirmação da sua radical inacessibilidade naquilo que o pertence.

Uma vez endereçada a constituição do sentido de outro nesse nível e caracterizada a sua natureza como a de uma possível experiência mediata daquilo que lhe é próprio, o texto agora se dirige a outras duas constituições que se erguem fazendo referência a essa base. Embora Husserl não provenha uma explicitação completa dessas formações e dos problemas que delas surgem, ambas as comunidades de primeiro e de segundo nível são descritas em *Meditações Cartesianas*, assim como os seus correlatos. Com intuito de endereçar ao final a estrutura das comunidades identitárias e sua possível via de esclarecimento ao final do argumento aqui desenvolvido, é de grande importância poder oferecer uma apresentação dessas estruturas intersubjetivas conforme a sua elaboração em *Meditações Cartesianas*. Por meio dessa descrição, o presente texto consegue endereçar os três níveis nos quais a temática da

intersubjetividade e do alheio em geral são tratados pela via cartesiana, o qual como desenvolvimento tardio oferece alicerce para interpretação via mundo-da-vida.

2.3. *O conceito de comunidade como formação intermonádica em Meditações Cartesianas*

Conforme o já explicitado acerca da intersubjetividade, nota-se que o fenomenólogo realiza a investigação do horizonte intersubjetivo sem se deslocar daquilo que caracteriza a abordagem fenomenológica. Husserl desenvolve um modo de acesso ao outro adequado à fenomenologia, de tal forma que restringe a sua explicitação àquilo que é doado na própria experiência do outro porque abandona a perspectiva naturalista de prova da existência dos demais homens. Nesse processo, a investigação se depara com as reduções solipsista e primordial que esclarecem simultaneamente a esfera de propriedade do eu e o que mediamente intuído na experiência do corpo alheio. Explicitou-se que o emparelhamento através do qual o outro se apresenta como um *alter ego* se caracteriza como a doação simultânea do eu e do outro, na qual aquilo que não pode ser experienciado de modo originário na experiência mediata do corpo alheio é compreendido por meio da transferência de sentido do imediatamente dado para o eu. Dessa forma, a fenomenologia não se desloca do lugar originário da própria experiência absolutamente fundada como via de investigação do *a priori* dos fenômenos, assim como mantém a sua meta da natureza de conhecimento desejada pela teoria como aquele que diz respeito à essência e não a factualidade.

Os resultados da análise do modo de acesso e do sentido pelo qual o outro aparece para o eu enquanto outro detentor de uma constituição semelhante à sua abriam possibilidades da experiência do alheio que são aprofundadas na estrutura da comunalização. Nessa apreensão do outro via emparelhamento, a análise aponta para o aspecto de espacialização do outro a partir na noção do aqui originário da experiência do eu. O outro aparece como detentor do seu próprio aqui originário na sua experiência do mundo, o qual não pode coincidir com aquele aqui que é experienciado pelo eu, mas aparece como o ali da experiência do outro. Não apenas a espacialidade é um aspecto retomado na explicitação da comunalização, mas, também, o entendimento da experiência do outro como não restrita ao que se dá imediatamente como o seu corpo porque abrange aquilo que se dá indiretamente a partir da conduta expressa de modo corpóreo. O fenomenólogo aponta que na observação da conduta alheia o percebido não se reduz às ações observadas, visto que essas condutas apontam para a vida psíquica que as motiva e que pode ser compreendida uma vez que o eu tem acesso à sua própria vida de consciência e pode interpretar esses atos a partir do seu própria repertório psíquico. Igualmente relevante é a

esfera de propriedade do eu definida a partir das reduções solipsista e primordial que denota tudo aquilo que ao eu pertence e que pode ser por ele imediatamente e originariamente dado sem recurso a nada que lhe seja exterior. Todos esses aspectos das seções anteriores contribuem para a compreensão da comunalização de primeiro e de segundo nível posto que são aplicadas visando a explicitação da intersubjetividade em um grau maior de complexidade.

Conforme a própria ordem de necessidade e de fundamentação adotada na fenomenologia husserliana, o primeiro nível de comunalização abordado é o que diz respeito à fundamentação do caráter objetivo do mundo natural e ao vínculo de credibilidade entre as mônadas. Aqui a investigação remete à espacialização do outro e à noção de esfera de propriedade em um sentido distinto daquele aplicado anteriormente. O ali da experiência do outro acerca do mundo aparece como a multiplicidade de todos os ali possíveis para todas as mônadas vigentes e concebíveis, as quais aparecem como experienciando um mesmo mundo em uma miríade de perspectivas singulares e complementares. Dessa forma, os outros são interpretados como co-apreensores do mundo físico com os quais o eu está implicado em um vínculo de credibilidade, pois todas as mônadas, conformes ao ideal de normalidade, estão diante do mesmo mundo de formas distintas e, assim, podem emitir juízos acerca dele que sejam complementares, conformes ou mesmo com a alteridade de questionar a validade daqueles emitidos pelo próprio eu. O correlato dessa experiência comum do mundo em sua dimensão efetiva e possível como idêntico atribui a ele o caráter de objetividade, objetividade que aqui significa aquele que pode ser apreendido por toda e qualquer subjetividade como o mesmo. Esse vínculo entre as mônadas como co-apreensoras do mundo objetivo em um vínculo de credibilidade é o que caracteriza a comunalização de primeiro nível e o mundo objetivo experienciável em suas múltiplas possibilidades figura como a esfera de propriedade dessa unidade intersubjetiva.

Com base nesse primeiro nível de comunalização que tem como correlato o mundo objetivo, o fenomenólogo aponta para a constituição intersubjetiva que dá origem ao mundo cultural humano, a comunalização de segundo nível. Além da percepção do mundo como apreensão de seus objetos e de todas as qualidades que lhes pertencem, a consciência se relaciona com o mundo através do posicionamento acerca dessas objetividades. Esse comportamento acerca do objeto não está pautado pelo interesse naquilo que se pode objetivamente constatar acerca do fenômeno, mas, sim, da valoração daquilo que está diante da subjetividade. O engajamento no mundo enquanto pessoa tem como o seu correlato a formação de significados humanos sobre esses fenômenos, os quais podem ser construídos subjetiva ou intersubjetivamente. Como visto no capítulo anterior, o eu se constrói ao longo de sua vida de

consciência posições permanentes em relação ao mundo ao seu redor, estas são as propriedades permanentes que orientam a sua ação em relação ao mundo e que individualizam a sua perspectiva acerca desse objeto por serem pertencentes à sua esfera de propriedade. A comunalização de segundo nível pode ser resumida como uma aplicação intersubjetiva e intergeracional da ideia de construção de habitualidades, posicionamentos acerca do mundo que se mostram como propriedades permanentes do eu, na qual todos membros recebem e constroem uma identidade coletiva, assim como um mundo circundante próprio detido do significado cultural e humana paulatinamente desenvolvido. Além da credibilidade do viver diante de um mesmo mundo objetivo, eles aparecem como sendo-uns-com-os-outros, pois são motivados e regidos pelo mesmo conjunto de valores, crenças, metas etc.

Com o esclarecimento dessas duas estruturas intersubjetivas complementando o primeiro enquadramento do problema do outro, o texto sumariza o tratamento da intersubjetividade na fenomenologia husserliana. Ao final dessa seção, a intersubjetividade se mostrará na fenomenologia de Husserl como uma tarefa fundamental de explicitação para que a teoria alcance o resultado desejado de ciência universal, visto que depende do cumprimento dessa tarefa o esclarecimento do mundo objetivo e do mundo correlato como correlatos, respectivamente do primeiro e do segundo nível de comunalização. Por meio do cumprimento da descrição desses dois níveis de comunalização e dos seus respectivos correlatos, a dissertação alcança um de seus objetivos secundários que é o de explicitar a formação comunitária que se pode identificar como possuidora de uma identidade própria. Nesse processo, será possível verificar como a comunidade de segundo nível se individualiza diante da primeira e como a sua participação na formação dos membros representa uma influência superior daquela que a fundamenta. Assim, a compreensão do que se pode chamar comunidade identitária estará antecipado ainda que a gênese que propriamente dá origem à essa comunidade poderia seja apenas endereçada no capítulo seguinte.

2.3.1. *A comunidade intermonádica de primeiro nível e a objetividade*

Mantendo em aberto a explicitação do sentido do outro enquanto outro e a possível colaboração que a experiência do alheio nesse âmbito pode prover para o esclarecimento do próprio eu, a investigação acerca de *Meditações Cartesianas* se redireciona para a constituição de níveis superiores da experiência do alheio: a estrutura de comunalização e os seus correlatos. “O primeiro constituído na forma da comunidade e fundamento de todas as outras comunidades intersubjetivas é a comunidade da Natureza, em unidade com a do soma alheio e do eu

psicofísico alheio, em emparelhamento com o eu psicofísico próprio” (HUSSERL, 2013, p. 159). Assim esclarece o filósofo que essa investigação deve ser iniciada com a finalidade de explicitar a relação entre a estrutura psicofísica própria e alheia na fundação daquilo que se percebe como mundo objetivo. Ao descrever essa relação em *Meditações Cartesianas*, o fenomenólogo encontra nessa síntese o como é “[...] primitivamente instituída a coexistência do meu eu (e do meu ego concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas realidades, em suma de uma forma temporal comum” (HUSSERL, 2013, p. 166) e, nessa forma de alinhamento em comunidade através da temporalidade e da espacialidade, um elemento constitutivo do mundo objetivo. A relação entre a explicitação da experiência do outro como outro e do sentido de natureza aparece como uma de fundamentação, uma vez que apenas a partir desse horizonte de outras subjetividades pode o mundo resultado assumir a posição de experienciado por todos (HUSSERL, 2013, p. 145). Essa estrutura da intersubjetividade transcendental é compreendida como primeiro nível da comunalização, no qual o intersubjetivo se sustenta e serve de base para constituições interpessoais superiores, como o horizonte social e histórico no que tange à dimensão pessoal das subjetividades congregadas.

O sentido de ser *mundo objetivo* constitui-se em vários níveis a partir do subsolo do mundo *primordial*. [...] Reside na essência desta constituição, que se eleva a partir dos outros *puros* (que não têm, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim *outros* não permaneçam isolados, que, ao contrário (na minha esfera de propriedade, naturalmente), se constitua uma comunidade dos eu, que inclui a mim próprio, como uma comunidade dos eu que são uns com os outros e uns para os outros, e, *derradeiramente, uma comunidade de mônadas*, certamente como uma comunidade que constitui (na sua intencionalidade constituinte comunalizada) *o mesmo e único mundo* (HUSSERL, 2013, p. 145).

Ao retomar o anteriormente exposto, destaca-se a importância da manutenção da natureza alterada com a redução primordial e a concepção de que ela se compõe em relação ao próprio eu e aos demais eus compõem uma unidade. Husserl (2013, p. 133) assinala que a experiência do fenômeno mundo se faz de tal maneira que ela conta com uma “experiência concordante e, assim, considerando-o de um modo sinótico, há que atentar no modo como o alheio se apresenta como codeterminante do sentido do mundo”, sendo assim com a realização da redução com fins de suspender o alheio e determinar aquilo que é próprio “há que excluí-lo abstrativamente” (HUSSERL, 2013, p. 134). Verificou-se que com a execução da redução primordial não houve um desaparecimento do mundo, mas, sim, uma modificação. “Nesta abstração, *retemos um estrato unitário e coerente do fenômeno-mundo*, do correlato transcendental de mundo continuamente concordante e sempre prosseguida”, explicita o fenomenólogo, que essa natureza que remanesce após a redução “deve ser bem separada da

Natureza pura e simples” (HUSSERL, 2013, p. 134). Essa diferença reside em que a natureza reduzida perde o seu caráter de disponível para qualquer e passa a dizer respeito às experiências do eu exclusivamente, assim incluindo-o em sua esfera de propriedade de forma que obtém, a partir dela, a sua validação.

Na nossa abstração, porém, desaparece total e completamente o sentido "objetivo", que pertence a tudo o que é mundano, enquanto intersubjetivamente constituído como algo experienciável por qualquer um etc. Assim, pertence à minha propriedade o sentido *simples* natureza, purificada de todo o sentido da subjetividade alheia, que perdeu precisamente também este *para-qualquer-um* e que, por isso, não pode, de modo nenhum, ser tomada como um estrato abstrativo do próprio mundo ou, correspondentemente, do seu sentido (HUSSERL, 2013, p. 134).

Assim como ocorre em relação ao mundo, também o outro é reduzido no retorno à esfera primordial. Com a execução das reduções solipsista e primordial, para Husserl (2013, p. 135), é estabelecida uma diferença entre o eu e outro posto que “o meu soma [aparece], a saber, como o único que não é um simples corpo, mas precisamente um soma, o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo” enquanto, no mesmo processo aplicado aos outros, “obtenho então corpos na esfera de propriedade”. Contudo, essa limitação é transitória e tem como papel apenas conduzir para uma explicitação livre de preconceitos acerca do outro, de tal modo que prosseguindo na investigação se nota “uma partição do seu inteiro campo de experiência transcendental na esfera da *sua* propriedade – com o estrato conexo da sua experiência de em que todo alheio está desvanecido – e na esfera do alheio” (HUSSERL, 2013, p. 138), de modo que a partir dessa esfera primordial que pertence ao eu concreto, “ele constitui, porém, o mundo *objetivo* enquanto universo de um ser que lhe é alheio e, no primeiro nível, o alheio no modo *alter-ego*” (HUSSERL, 2013, p. 138). Como descrito na seção anterior, o fenomenólogo considera que *nem todos os meus modos de consciência próprios são modos de autoconsciência* (HUSSERL, 2013, p. 143) e considera que, entre o que é alheio, *o alheio em si primeiro* (o primeiro não eu) *é o outro eu* (HUSSERL, 2013, p. 145). Apenas quando esse horizonte é aberto por meio do retorno à esfera primordial é que o fenomenólogo consegue encontrar o caminho de explicitação do sentido mundo objetivo, o qual em sua estrutura remete para uma outra configuração da intersubjetividade.

Como exposto, a explicitação do sentido do outro dado de fato como uma alteridade impõe à fenomenologia um desafio: pensar como o outro pode se dar a partir do eu sem que seja com ele confundido e nele subsumido. Husserl (2013, p. 147) encontra a solução para esse problema na estrutura de apresentação que define a experiência do outro como uma forma mediata de acesso ao conteúdo de sua vida de consciência, preservando assim a sua individualidade, mantendo o conteúdo da sua vida fora da esfera primordial daquele que o

experiencia e, em razão disso, evitando uma intercessão completa entre o próprio e alheio. A apresentação da vida de consciência do outro eu motivada pela apresentação do seu corpo como similar no campo de percepção do eu está fundada em uma transferência daquilo que é experienciado diretamente pelo eu sobre sua própria vida de consciência, sua própria somaticidade e seu próprio mundo primordial, sendo esse último de especial interesse no que concerne a investigação no presente estágio (HUSSERL, 2013, p. 148-149). Em especial, a forma de associação que vincula a doação do outro ao eu em uma parêntese que se caracteriza, embora dar os objetos emparelhados em uma unidade de semelhança, por manter a distinção entre os elementos envolvidos que, no caso da experiência, do outro significa a transferência da estrutura somática sem a equivalência dos conteúdos (HUSSERL, 2013, p. 152). Entretanto, diferentemente dos demais tipos de apresentação dados na vida de consciência do eu, aquilo que é apresentado por meio da apresentação que o condiciona não apenas é, mas jamais poderá ser imediatamente experienciado.

Mas agora surge-nos o difícil problema de tornar compreensível como é possível uma tal apercepção e por que razão não pode ela, quando surge, ser logo de seguida anulada. Como sucede que - como os fatos o ensinam o sentido transferido seja assumido numa validade de ser, como um teor de determinações psíquicas que existem no corpo que ali está, se bem que estas não possam mostrar-se enquanto tais no campo original da esfera primordial (a única à disposição) (HUSSERL, 2013, p. 152).

Visto que a apresentação aplicada ao outro por essência não tem a possibilidade de preenchimento que concerne a outros tipos de objetos, remanesceu como questão a forma de validação das determinações psíquicas do outro apresentadas com a apresentação de seu corpo. Com base na apresentação do corpo alheio e na manutenção de uma conduta, a esfera psíquica do outro aparece por meio de uma modificação do eu uma vez que sua esfera primordial não é disponível para uma experiência imediata, estrutura que se aplica desde uma emoção até o mundo primordial alheio (HUSSERL, 2013, p. 152-154). “Aquilo que é originariamente suscetível de apresentação e de comprovação sou eu próprio ou pertence a mim mesmo enquanto próprio”, Husserl (2013, p. 153) afirma direcionando a possibilidade do sistema de confirmação relativo à experiência do outro, “só é, por isso, pensável como análogo da minha propriedade”, de modo que “tudo o que é alheio pertence, porém [...], a um eu apresentado que eu próprio não sou, mas que é antes um modificado meu, um outro eu” (HUSSERL, 2013, p. 154). Aplicando o princípio da possibilidade de diferentes modos da aparição dos objetos a partir da mudança do aqui originário do eu em sua percepção, o lugar originário do outro é introduzido como aqui que lhe concerne e um ali possível do eu revelando que a experiência que diz respeito ao mundo primordial do outro se dá em conformidade com modos diferentes de aparição embora visem o

mesmo (HUSSERL, 2013, p. 153-154). Logo, fica esclarecido como é possível que para o eu o outro surja na sua esfera de propriedade como experienciando um mesmo mundo, mas obtendo dele uma experiência não apenas diferente, mas também complementar que pode ser apresentada para o eu como a experiência de um ali possível.

O que acabamos de expor aponta, manifestamente, para o decurso da associação constituinte do modo *outro*. O corpo que pertence ao meu mundo circundante primordial (que logo de seguida será o outro) é, para mim, corpo no modo *ali*. O seu modo de aparição não emparelha, em associação direta, com o modo de aparição que o meu soma, de cada vez, tem efetivamente (no modo *aqui*), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço. Ela faz-me lembrar o meu aspecto corporal se eu *estivesse ali* (HUSSERL, 2013, p. 156).

Cabe agora esclarecer como essa estrutura é relevante para a compreensão da constituição de uma comunidade de primeiro nível e do mundo objetivo como o seu correlato pertencente à esfera primordial desse grupo. Husserl (2013, p. 157) explicita que é a partir do sistema de apresentação do outro que se torna compatível uma experiência do mundo através de uma outra perspectiva, desse ali que pertence ao outro eu como o lugar a partir do qual a sua experiência se dá, isso apenas como a apresentação daquilo que o outro experiencia. Assim, a apresentação do corpo alheio na esfera primordial própria “apresenta, desde logo, o seu governo sobre este corpo ali e, mediatamente, o seu governo sobre a *natureza* que lhe aparece perceptivamente”, natureza que, explicita Husserl (2013, p. 161), “é a mesma natureza [que o eu experiencia], apenas que no modo de aparição *como se eu atuasse ali, no lugar do corpo somático alheio*”. Dessa forma, a natureza passa a ser dada não apenas como a multiplicidade de modos de experiência do eu, mas também dos outros de tal modo que, aquilo que se apresenta para o eu como um ali possível, se dá como o aqui da experiência dessa natureza. O fenomenólogo explicita que, na apresentação do outro como corpo e na sua apresentação como outro de fato, está dado como a ele pertence, igual ao eu, todo o sistema sintético que viabiliza a experiência do mundo e, diferentemente do eu, toda a experiência do mundo com os modos de doação próprios do seu ali como aqui original, de tal forma que a sua percepção pode se chamar percepção do alheio e, a partir dela, se pode falar da percepção de um mundo objetivo como mundo experienciado por todos (HUSSERL, 2013, p. 161-162). Assim, o outro surge como aquele que experiencia o mesmo mundo e tem dele uma experiência distinta daquela obtida pelo eu, mas por uma antecipação passível de confirmação mesmo sem acesso original.

Na apresentação do outro, os sistemas sintéticos são os mesmos, com todos os seus modos de aparição e, portanto, com todas as percepções possíveis e os seus respectivos teores noemáticos; apenas que as percepções efetivas e os modos de doação que nelas se tornam efetivos e, em parte, também o objeto que é com isso

efetivamente percebido não são os mesmos, mas antes precisamente os que são percebidos a partir dali, tal como são a partir desse ali (HUSSERL, 2013, p. 161).

Aplicando esse entendimento acerca do caráter comum da experiência alheia em relação à própria sobre o experienciado, nota-se que o mundo e as suas possibilidades de apreensão são expandidos. O mundo que até o momento havia surgido apenas como natureza reduzida passa a ser considerado fazendo referência ao co-apreensor representado no outro, de modo que além do mero corpo ao outro pertencente entra na equação da experiência de mundo toda a vida de consciência do outro, logo todas as doações das objetividades que compõem esse mundo (HUSSERL, 2013, p. 162-163). “O fenômeno de experiência da natureza objetiva tem, por sobre o estrato primordialmente constituído, um segundo estrato, apresentado a partir das experiências do alheio”, demonstra Husserl (2013, p. 162) como a partir do estabelecimento do outro como detentor de um mundo primordial e um lugar originário de experiência o mundo tem o seu sentido expandido. Esse segundo nível de percepção que inclui a experiência alheia e não faz referência apenas àquilo que está primordialmente disponível para o eu não causa uma duplicação do mundo, pois “o mundo do outro, enquanto seu sistema de aparições, deve, sem mais, ser experienciado como o mesmo que o mundo do meu sistema de aparições, coisa que encerra em si uma identidade dos sistemas de aparições” (HUSSERL, 2013, p. 163). Esse mundo aí disponível para todos recebe a sua confirmação a partir da experiência concordante dele por indivíduos que se enquadram no padrão de normalidade (HUSSERL, 2013, p. 164). Por meio desse argumento, o fenomenólogo responde pela origem do sentido de mundo objetivo como disponível para todos.

De acordo com esses esclarecimentos, não haverá, por conseguinte, mais nenhum enigma quanto a saber como constituo em mim um outro eu e, mais radicalmente, como constituo uma outra mônada na minha mônada, e como aquilo que é em mim constituído pode ser precisamente experienciado enquanto outro; e, com isso, também não haverá mais nenhum enigma, dado ser inseparável do anterior, quanto a saber como posso identificar uma natureza em mim constituída com uma natureza constituída por outro (ou dito com a precisão necessária: com uma natureza constituída em mim enquanto constituída pelo outro) (HUSSERL, 2013, p. 164).

Por meio da explicitação de como pode surgir para o eu o outro não apenas como corpo, mas como corpo somático e de como está para ele com seu próprio modo de confirmação a esfera psíquica desse outro “é primitivamente instituída a coexistência do meu eu (e do meu ego concreto em geral), da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas realidades” (HUSSERL, 2013, p. 166). Husserl (2013, p. 166-167) reitera a manutenção no âmbito fenomenológico afirmando que “[as] mônadas que são para si mesmas precisamente como eu sou para mim; e depois, porém, também em comunidade, por conseguinte (repito, sublinhando,

a expressão já antes usada), em ligação comigo, enquanto ego concreto, enquanto mônada”, de forma a prevenir que com a tomada dos outros como independentes de sua relação com o eu e assinalar a dimensão constitutiva do sentido do alheio como o tema da investigação. Aqui o fenomenólogo assinala novamente a dificuldade acima registrada sobre a individualidade do outro frente ao eu para afirmar essa separação entre o eu e o outro, assim como a intercessão entre eles e seu papel fundamental não apenas na constituição do mundo objetivo, mas, também, do mundo cultural que será tematizado em referência às comunidades de nível superior. “Certamente que eles estão realmente separados da minha mônada, na medida em que nenhum[a] ligação real permite passar das suas vivências para as minhas vivências e, assim, em geral, do seu essencial e próprio para o meu essencial e próprio” (HUSSERL, 2013, p. 167). Assim, o fenomenólogo assinala a necessária opacidade da vida de consciência própria para o outro como referida na seção anterior, contudo reitera que essa necessária inacessibilidade não constitui a impossibilidade de um vínculo entre o próprio e o alheio. Mesmo com a impossibilidade de acessar de modo imediato a vida de consciência do outro, como se pode constatar, o intercâmbio com o outro é possível, assim como a constituição de natureza coletiva e, com isso, o sentido de objetividade.

Se cada mônada é realmente uma unidade absolutamente fechada, a intrusão intencional irreal do outro na minha primordialidade não é, porém, irreal no sentido de uma intrusão oniricamente construída, de um ser-representado ao modo da simples fantasia. O ente está com o ente numa comunidade intencional. É uma vinculação que, principalmente, é de um tipo peculiar, que é uma comunidade efetiva, e, precisamente, ela é a vinculação que torna transcendentalmente possível o ser de um mundo, de um mundo de homens e de um mundo de coisas (HUSSERL, 2013, p. 167).

A descrição de como a percepção do outro como corpo somático e como eu provido de uma vida de consciência que experiencia o mesmo mundo, mas que o experiencia a partir de um aqui originário distinto do que estabelece um novo de tipo de relação entre o eu e o outro e, por conseguinte, transforma o sentido de mundo. McIntyre (2012, p. 79) resume a relação entre a percepção do mundo como objetivo e a intersubjetividade na fenomenologia husserliana nos termos de “o mundo natural se torna intersubjetivo para mim quando eu reconheço os outros como sujeitos que, assim como eu, percebem o mundo a partir de suas próprias perspectivas”. Através da sua experiência do outro em seu modo próprio de apresentação e presença, o eu identifica o outro como experienciando o mesmo mundo que ele mesmo experiencia e dele tendo percepções distintas em razão do lugar distinto que ele ocupa, mas essas experiências não se mostram em grande parte como contrárias, sim como complementares àquelas as quais o eu tem acesso imediato e é, em razão disso, que, além de compreender o outro em uma relação de co-percepção do mundo, “chegamos a experienciar os outros como fontes com credibilidade

de informações sobre como o mundo [ao qual todos estão referido] é” (MCINTYRE, 2012, p. 79). Por meio dessa estrutura, é possível a constituição comunitária que se caracteriza pelo modo como a experiência alheia completa, questiona ou mesmo corrigir aquilo que se apresentou na experiência própria acerca do objeto (MCINTYRE, 2012, p. 79). Vê-se que o mundo aparece como intersubjetivamente disponível e pode ser intersubjetivamente constituído de modo que as vivências próprias e alheias participem de modo complementar na sua descrição.

Nós consideramos seriamente os relatos dos outros acerca do mundo e as suas reações a ele, de tal forma que quando desacordos acontecem entre nós – algumas vezes depois de alguma reflexão, outras imediatamente – declaramos a nós mesmos como errados e a experiência alheia como correta. Concedendo simultaneamente o *status* de co-apreensores confiáveis, nós nos tornamos não apenas um grupo co-constituente, mas um grupo que constitui em comunidade (MC INTYRE, 2013, p. 79).

Nessa comunidade constituída na qual as experiências do outro valem para o eu como forma indireta de acesso a outros perfis do mundo que ambos experienciam, constata-se que as suas apreensões se tornam complementares. Por exemplo, a percepção de um objeto a partir de uma dada posição faz com que aquele que a experiência tenha apresentado uma série de conteúdos condicionados a partir do que se faz presente naquele dado perfil, essa apresentação sinaliza um horizonte de preenchimento do que foi antecipado conforme o dado, mas que pode agir tanto na sua confirmação quanto na sua negação. Segundo McIntyre (2007, p. 79), o que ocorre quando uma comunidade nesse primeiro estágio se estabelece é que essas experiências que antes poderiam ser performadas apenas pelo eu no preenchimento daquilo que em experiências prévias foi antecipado passa a ser preenchido também pela experiência dos outros quando considerados como fontes de credibilidade no que tange ao mundo para o qual ambos se referem. Cada eu constitui a partir do seu lugar e dos seus modos de aparição os objetos que, como habitualidades, compõem a esfera de seu eu concreto e estão imediatamente disponíveis como integrantes de sua esfera primordial, mas essa constituição não aparece como completamente alheia à dimensão do outro posto que ambos estão voltados para o mesmo horizonte e estão, na experiência dele, indiretamente disponíveis para o eu.

Em uma direção concordante com a interpretação feita por McIntyre das conclusões as quais Husserl chega sobre a origem do mundo aparecendo como objetivo, Moran (2017) destaca a importância da intersubjetividade na constituição do mundo objetivo enfatizando a participação da corporalidade nessa constituição. O filósofo aponta que a conclusão acerca da relação de fundamentação do intersubjetivo em relação ao objetivo, estabelecendo o problema nos termos da experiência do mesmo através dos variantes modos de experiência que cada um

pode deles obter (MORAN, 2017, p. 27). “O sentido de objetividade é co-constituído por nós e nós somos constituídos como seres vivos em relação com esse cenário do mundo”, explicita Moran (2017, p. 27) o caráter indissociável do mundo objetivo e da intersubjetividade, “o mundo objetivo significa apenas o mundo que é o objeto de nossas intenções e atitudes intersubjetivas”. “Para Husserl, a chave para a constituição da objetividade é a relação de um sujeito corpóreo com outro sujeito corpóreo via empatia” (MORAN, 2013, p. 35) porque experienciamos a nós mesmos e aos outros como nos referindo a um mesmo mundo que existe como disponível para todos. Essa relação foi descrita e retomada anteriormente como a possibilidade que o eu encontra em si de vivenciar o que para ele se constitui como um ali possível como um aqui próprio, de poder ter acesso mediato à esfera psíquica do outro através de sua conduta com base naquilo que ele próprio tem disponível e, assim, captar o outro como co-experienciador do mundo com a particularidade do seu aqui absoluto.

Todos devem estar aptos a experimentar o objeto (de sua própria perspectiva) em mundo já dado como mundo comum. Para cada um de nós ser um sujeito significa ocupar uma perspectiva, ter um ângulo sobre as coisas como são, mas isso também significa que cada um de nós reconhece que a nossa perspectiva particular ou ângulo é apenas um de muitos e que o mundo objetivo é precisamente o objeto de todas as nossas perspectivas. Husserl torna a corporificação e a experiência do outro na empatia condições necessárias para a possibilidade de uma concordância e validade intersubjetiva (HUSSERL, 2017, p. 36).

Explicitado o sentido que a comunidade assume como unidade dos eus concretos foi possível constatar o papel da intersubjetividade na constituição de um mundo objetivo. Dessa maneira, a antecipação feita pelo fenomenólogo no início da *Quinta Meditação* ganha a sua explicação “[...] o alcance de uma tal teoria [da intersubjetividade] é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela conjuntamente *funda uma teoria transcendental do mundo objetivo*” (HUSSERL, 2013, p. 130). O aspecto fundante que a teoria da intersubjetividade exerce sobre o mundo objetivo é o de verificar como no campo da experiência transcendental o mundo aparece como o mesmo ao qual se refere toda experiência seja ela própria ou alheia, ele é aquele que aparece disponível em diversos perfis a partir de diferentes lugares originários que cada um dos eus ocupa e que, conforme cada um desses ângulos, tem a experiência de seus objetos enriquecidos em relação à essa comunidade. Enquanto tal, o mundo objetivo aparece como pertencente à esfera de propriedade dessa comunidade composta por todos os eus possíveis, sendo compreendido como constituído pela totalidade dos modos, ângulos e perspectivas de experiência concebíveis (HUSSERL, 2013, p. 145). Essa estrutura geral que se aplica no que tange ao primeiro nível de comunalização e seu correlato como o mundo objetivo não é exclusiva, mas diz respeito também ao mundo de cultura embora tenha aí algumas

particularidades (HUSSERL, 2013, p. 131). Assim, é na experiência partilhada e partilhável com o outro enquanto soma e portador de seu próprio mundo primordial indiretamente acessível que se encontra a possibilidade de constituir explicitar o sentido mundo como mundo objetivo, *i. e.*, disponível para todos.

Posso captar direta e genuinamente toda a vida de consciência própria como *essa mesma*, mas não a vida alheia: o sentir alheio, o perceber, o pensar, o sentimento, o querer. Todavia, em mim mesmo tudo isso é coexperienciado, num sentido secundário, ao modo de uma apercepção de semelhança inteiramente peculiar, é consequentemente indiciado, confirmando-se de modo concordante. [...] Contudo, o que aí se indicia – quando realizo uma autoexplicitação fenomenológica e, com isso uma explicitação do que está aí legitimamente indiciado – é uma subjetividade transcendental alheia; o *ego* transcendental põe em si, não arbitrária, mas, necessariamente, um *alter-ego* transcendental.

Precisamente por isso se alarga a subjetividade transcendental a uma *intersubjetividade*, a uma *socialidade transcendental-intersubjetiva*, que é o terreno transcendental para a *Natureza intersubjetiva* e o *Mundo intersubjetivo em geral*, e não menos para o ser intersubjetivo de todas as objectualidades ideais. [...] Nessa elucidação da intropatia, mostra-se também que existe uma diferença abissal entre a constituição da Natureza, de um lado, que tem já um sentido para o *ego* abstrativamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjetivo, e a construção do Mundo Espiritual, do outro (HUSSERL, 2013, p. 34-35).

Uma vez cumprido o objetivo de esclarecer a estrutura primeira da comunalização como formação intersubjetiva e sua relação de fundamentação com o mundo objetivo, a investigação se dirige às formas mais complexas de comunalização baseadas nessa primeira endereçando as formações mais restritas que fundam o mundo de cultura. A seguir, o presente texto coloca em pauta a estrutura de formação intersubjetiva que resulta em configurações tais quais as ciências, as artes, os costumes, etc. e os seus objetos culturais, livros, músicas, regras sociais. Ficará estabelecido como esse segundo nível está configurado em relação ao primeiro, não apenas como uma estrutura similar, mas também como baseado nela para o seu estabelecimento. Dessa forma, o argumento se dirige para o espaço vital que a intersubjetividade ocupa na fenomenologia husserliana como elemento basilar da compreensão não apenas do que concerne à objetividade, mas, também, daquilo que se estabelece à nível espiritual, sendo a sua explicitação sempre referida à respectiva estrutura comunitária da qual advém através da história.

2.3.2. A comunidade de nível superior e o mundo humano

Conforme aquilo que foi até o momento apresentado, é possível notar que Husserl endereça a problemática da intersubjetividade em *Meditações Cartesianas*, após superar o

argumento de que a fenomenologia se configuraria como um solipsismo transcendental, sem recorrer a uma alteração de teoria. Verificou-se que, em primeiro lugar, o autor se dirige para o sentido do outro como primeiro nível de experiência do alheio visando como pode, a partir do âmbito de experiência primordial, surgir um outro que se apresente como uma alteridade para o eu. Nesse primeiro momento, o fenomenólogo verifica que o outro se dá como acessível na sua inacessibilidade, sendo desse modo preservada a individualidade que concerne ao que se mostra para esse outro sujeito como próprio, a sua vida de consciência e a sua esfera primordial, por conseguinte, indisponível imediatamente para o eu. Com base na análise da experiência possível do outro e de seu modo de doação como horizonte do alheio, a investigação foi conduzida à constituição do mundo como mundo objetivo, a qual mostrou como pode se dar o mundo como unidade disponível para todos e para eles constituído conforme uma multiplicidade de ângulos caracterizado como o seu aqui originário. Aqui foi aplicado pela primeira vez o sentido de comunidade em sua acepção característica da fenomenologia husserliana como a unidade intermonadológica que tem como a sua esfera de propriedade o mundo objetivo e como o seu alcance todas as mônadas atuais e possíveis. Nessa seção, o presente texto se dirige a uma segunda aplicação do sentido de comunidade que tem escopo e correlato mais restritos, embora tenha como base a comunidade universal.

Em *Meditações Cartesianas*, a problemática de constituição do mundo humano através da comunalização de nível superior não tem um papel de destaque. Como está estabelecido, a obra tem como objetivo apresentar uma introdução geral à fenomenologia transcendental e defendê-la como abordagem capaz de cumprir a meta do projeto cartesiano para a filosofia em meio às demais áreas de conhecimento: a de ser a ciência última e fundante. Por essa razão, conforme Husserl (2013, p. 167), o que as meditações renovadas, ainda ampliando aquilo presente em *Conferências de Paris*, é esboçar grossamente como o mundo humano com seus objetos espirituais é constituído, apenas para apontar para esse horizonte de explicitação como objeto da fenomenologia e campo de necessário de esclarecimento se se pretende responder pela experiência do eu e do seu mundo em sua completude. Staehler (2008) adverte como parte das críticas endereçadas ao tratamento do tema da intersubjetividade em *Meditações Cartesianas* têm a sua fonte na interpretação equívoca acerca do objetivo atribuído por Husserl ao esclarecimento do tema nessa obra, especificamente acerca da dimensão da comunalização em nível superior que dá origem ao mundo da cultura. Acerca deste ponto, a autora menciona a interpretação de Steinbock como falha em compreender que a meta do fenomenólogo seria apenas explicitar em sua totalidade o sentido da experiência do outro (p. 104-105). Assim sendo, a tematização da comunidade de nível superior relativa ao mundo humano se inicia na

obra *Meditações* e depois se dirige para *Crise* com a finalidade de estabelecer a base sobre a qual será possível responder por essa natureza de comunalização abordada através do método retrospectivo histórico crítico.

Depois de ter sido suficientemente clarificado o primeiro nível da comunalização e, coisa que se torna quase equivalente, a primeira constituição de um mundo objetivo a partir do mundo primordial, os níveis superiores oferecem dificuldades relativamente menores. Se bem que, relativamente a eles, para os objetivos de uma explicitação que cubra todos os aspectos e com uma problemática diferenciada, se tornem necessárias investigações de longo alcance, podem aqui bastar-nos traços de conjunto, em linhas grosseiras, facilmente compreensíveis a partir dos fundamentos já estabelecidos (HUSSERL, 2013, p. 167).

Dirigindo a atenção para a descrição do esboço realizado em *Meditações Cartesianas*, fica em pauta a mudança na relação entre o eu e outro presente na comunalização superior que resulta no mundo espiritual humano como sobreposto ao mundo natural. Husserl (2013, p. 167-168) retoma a ideia de que no vínculo associativo entre o eu e os outros que se mostra como emparelhante, o outro sempre é retrorreferido ao eu na sua compreensão como ser-aí psicofísico e salienta a diferença dessa dinâmica com a presente na comunalização que dá origem ao mundo humano. Assim “no sentido de uma comunidade humana e no sentido de homem, que, na sua singularidade, traz consigo o sentido de membro de uma comunidade [...] reside um ser-um-para-o-outro mútuo” (). Esse modo de ser no qual o eu e o outro já estão revestidos do sentido de humano “envolve uma equiparação objetivante do meu ser-aí e do de todos os outros; portanto, eu – e qualquer – como homem entre outros homens” (HUSSERL, 2013, p. 168). Moran e Cohen (p. 2012, p. 212) evidenciam que, por meio dessa descrição da relação entre as mônadas, o fenomenólogo evidencia a reciprocidade dessas relações e a necessidade de que a comunalização em sentido pleno institua o sentido de nós, para além do sentido de eu que ignora o caráter mútuo que a formação de uma comunidade em sentido pleno pretende assinalar. Pensados nesse nível, fica evidente que não é possível responder pelo mundo vivenciado pelo eu e pelos outros respondendo apenas pela dimensão da objetividade, mas que é preciso tematizar como a experiência do mundo objetivo por cada um é tomada com um significado humano, assim como se constata no horizonte da experiência.

Manifestamente, pertence à essência do mundo transcendentalmente constituído em mim (e, de modo semelhante, em qualquer comunidade monádica em que eu possa pensar) que ele seja, por uma necessidade de essência, também um mundo humano, que ele seja constituído, em cada homem singular, de um modo anímico interno mais ou menos perfeito, em vivências intencionais e sistemas potenciais da intencionalidade que, pelo seu lado, estão já constituídos como entes mundanos enquanto sua *vida anímica* (HUSSERL, 2013, p. 169).

Esse tipo de comunalização em sentido pleno que se caracteriza pelo ser uns com os outros como modo de relação entre as mônadas é a base para a compreensão do significado social dos atos egóicos. “A constituição da Humanidade, ou daquela comunidade que pertence à sua essência plena, não está ainda terminada com o que foi dito até aqui”, afirma Husserl (2013, p. 170), referindo-se à reciprocidade e ao caráter coletivo que se pode diagnosticar na formação da comunidade descrita anteriormente. Embora a consideração da mutualidade e da reciprocidade sejam fundamentais, falta justificar como pode ocorrer entre esses indivíduos que estão implicados mutualmente podem agir nessa unidade do nós intencional se comprometendo em uma intencionalidade coletiva, agindo conforme planos e acordos coletivos e cumprindo as promessas e tarefas que dessa formação advém. Para o fenomenólogo, é fundamental e torna fácil fazer “intelectivamente visível a possibilidade de atos egóicos que realizam uma intrusão no outro eu através do elemento da experiência apresentativa do alheio, e, ainda mais, de atos especificamente pessoais-egóicos, que tem o caráter de atos sociais” (HUSSERL, 2013, p. 170). Dessa maneira, mostra-se que há uma problemática específica ainda não tocada e fundamental para a compreensão do mundo humano que será referenciada em sua generalidade nos seguintes parágrafos.

Essas comunidades sociais cujos aspectos principais não foram ainda explicitados, mas apenas apontados, são aquelas que dão origem aos mundos de natureza espiritual, que se pode chamar de sócio-históricos e culturais. “Com a comunalização em sentido próprio, a social, constituem-se, no interior do mundo objetivo, enquanto objetividades espirituais de tipo peculiar, os diversos tipos de comunidades sociais na sua ordenação de níveis possíveis” (HUSSERL, 2013, p. 170). Esses níveis se espalham em um amplo espectro que, na perspectiva de McIntyre (2012, p. 73), englobam desde clubes que se reúnem em torno de um interesse ou hobby comum à humanidade como um todo. Confirmando o antes dito, Husserl (2013, p. 170) acrescenta que na sequência se deveria “considerar o problema da constituição do humano em sentido específico, que é inseparável da problemática que indicamos e, num certo sentido, lhe é correlativa”. Essa consideração acentua o fato de que as comunidades não são excludentes em si mesmas, de modo que cada indivíduo pode pertencer a diferentes comunidades simultaneamente uma vez que a cada uma delas se une sem conflito de interesses.

Em razão do modo como esse vínculo se estabelece na comunalização de nível superior, social, esses grupos representam particularizações no interior da totalidade da humanidade como seu maior contingente e, de cada uma dessas particularizações deriva um universo de bens espirituais, um mundo, cuja objetividade não pode ser definida como aquilo que aí está dado para qualquer um. Segundo Husserl, na discussão acerca das formações de comunidade

surge “o problema de um mundo circundante cultural para cada homem e cada comunidade humana e o seu tipo, se bem que limitado, de objetividade” (2013, p. 170). Tal limitação diz respeito ao fato da sua constituição ser distinta daquela da qual advém o sentido de mundo objetivo, a natureza, e da sua generalidade como mundo acessível na sua identidade para qualquer um (HUSSERL, 2013, p. 170). Não ser regida por essa mesma generalidade não significa a ausência de uma necessidade no que tange ao mundo espiritual em relação ao mundo objetivo. Husserl (2013, p. 171) explicita que ao mundo espiritual se aplica “que todo e qualquer um, *a priori*, vive na mesma natureza, e numa natureza a que cada um, por uma comunalização necessária da sua vida com a dos outros, deu a forma, numa ação e numa vida individual e numa vida individual e comunalizada, de um mundo cultural” (HUSSERL, 2013, p. 171). Dentro dessa generalidade, como citado acima a respeito da composição de uma comunidade, há uma pluralidade de possibilidades de manifestação que oscilam acerca da complexidade do que é pela comunidade gerado até a consistência de uma identidade em um determinado grupo e mesmo a ausência total de um mundo espiritual.

Mas também esta acessibilidade não é, por força de fundamentos constitutivos essenciais, uma acessibilidade não é, por força de fundamentos constitutivos essenciais, uma acessibilidade incondicionada, tal como se mostra de imediato por meio de uma explicitação mais precisa de sentido. Ela é, por isso, obviamente diferente da acessibilidade incondicionada para qualquer um que, por essência, pertence ao sentido constitutivo da natureza, da somaticidade e, com isso, do homem psicofísico, compreendido este último numa certa generalidade (HUSSERL, 2013, p. 170-171).

Uma vez definido o caráter excludente que a comunidade no sentido de pertencimento a um mundo espiritual inclui, o fenomenólogo se dirige à perspectiva que o membro manifesta em relação a sua comunidade e as que lhe são alheias. Husserl (2013, p. 171) antecipa um aspecto importante da relação entre o homem e a comunidade a qual ele pertence que é o legado histórico daquela comunidade como parte de sua própria identidade, fator que será explicitado detalhadamente no capítulo seguinte. “Para começar, ele compreende os homens do mundo alheio, necessariamente, como homens em geral e como homens de um *certo* mundo cultural” (HUSSERL, 2013, p. 171) e é, a partir desse lugar no qual de pronto se dão, que podem ser empreendidos os esforços para entender aquilo que lhe dá forma enquanto pessoas que pertencem a essa comunidade e não a outra. Essa missão ocorre com o ponto de partida, mas pode regredir no passado de modo amplo em busca da formação daquilo que por cada um foi recebido e que para cada um está disponível de modo originário, uma vez que ele pertence a essa formação, enquanto está vedada na sua originariedade àqueles que são alheios (HUSSERL, 2013, p. 171). Aqui reside de certa maneira a relevância do método retrospectivo como

ferramenta de investigação das comunidades às quais o presente texto identifica como comunidades identitárias, pois ele é a ferramenta que pode ser usada para a recuperação do advento do sentido recebido como herança de um processo sócio-histórico.

Cada homem compreende, para começar, o seu mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para a compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originalidade que só para ele é possível e que está vedada para os homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade (HUSSERL, 2013, p. 171).

Ainda acerca dessa relação em que cada um está implicado, o fenomenólogo aborda como o portador de uma determinada herança cultural percebe as demais culturas e os portadores dessa identidade. “Aqui, sou eu e minha cultura o primordial perante *cada* cultura alheia”, diagnostica Husserl (2013, p. 172) fazendo alusão a essa estrutura como similar à descrita anteriormente acerca da demonstração da origem do sentido de outro e na forma primeira de comunalização. Assim como na aplicação anterior da derivação a partir do primordial daquilo que é compreendido de modo secundário, também o mundo espiritual próprio se manifesta não apenas como originariamente acessível, mas também como a base sobre a qual pode se apresentar o sentido derivado: nesse caso, o mundo cultural alheio. “O secundariamente constituído é, enquanto *mundo*, necessariamente dado como horizonte de ser acessível a partir do primário e que se pode descobrir de um modo ordenado” (HUSSERL, 2013, p. 172), descrevendo a natureza de orientação presente entre o mundo espiritual próprio e o alheio, com isso, demonstrando o caráter central do eu e da sua cultura na apreensão dos fenômenos vinculados às culturas que lhe são estranhas. Aqui o autor constata que, assim como na percepção do outro de modo geral, o mundo espiritual alheio está disponível para aquele que investiga através de uma modalidade de intropatia, na qual esse mundo do outro surge numa derivação do imediatamente disponível.

Estas [as culturas alheias] são acessíveis a mim e aos que participam da minha cultura, numa espécie de *experiência do alheio* e num tipo de *intropatia* na humanidade alheia e na sua cultura, e também esta intropatia exige as suas investigações intencionais de uma constituição que, em diversos graus, mas no quadro de um sentido a conceber com uma larga amplitude, pressupõe o que é primária e secundariamente constituído (HUSSERL, 2013, p. 172).

Já em *Meditações Cartesianas*, Husserl faz diversas menções ao horizonte generativo apontando para problemáticas com as quais não conseguiria lidar naquele momento e antecipando a matéria que será endereçada em *Crise*. Fazendo referência à impossibilidade de responder no momento pela estrutura do mundo da vida, pelo surgimento e a manutenção do

mundo cultural e pela sua influência na formação dos membros dessa comunidade em nível superior, Husserl defende: “Temos que nos abster de uma indagação mais precisa do estrato de sentido que dá o seu sentido específico ao mundo humano e cultural enquanto tal, que faz dele um mundo equipado de predicados especificamente espirituais” (2013, p. 173). No escopo das suas meditações renovadas, o fenomenólogo adianta que para que a dimensão espiritual ocorra é necessária uma gênese opere e que os homens operem sobre o mundo da vida agindo e padecendo e que, na permanência desse mundo, haja uma legalidade que o mantenha de geração em geração (HUSSERL, 2013, p. 173). Aqui Husserl faz uma das menções ao horizonte generativo em *Meditações Cartesianas* novamente como limite da abordagem realizada nessa obra que não pode ser respondida até que as investigações que lhe dão fundamento possam ser realizadas, “pois pertencem, manifestamente, a uma dimensão superior e pressupõem um trabalho de explicitação dos níveis anteriores tão colossal que ainda por muito tempo não poderão figurar como problemas sobre os quais se possa trabalhar” (HUSSERL, 2013, p. 180). Desse modo, não se pode nessa obra ainda encontrar os caminhos que foram percorridos em *Crise*, embora a tarefa de explicitação do surgimento, da transformação e da manutenção de um mundo cultural através da história por meio do agir humano em sua dimensão social já apareçam aqui como uma tarefa para a fenomenologia.

Nesta constante mutação do mundo da vida humano, mudam-se, obviamente, também os próprios homens enquanto pessoas, na medida em que, correlativamente, devem assumir sempre novas propriedades habituais. Aqui, tornam-se sensíveis os problemas de largo alcance da constituição estática e genética, sendo estes últimos aspectos parcelares da bem enigmática gênese universal (HUSSERL, 2013, p. 173).

Isso diz respeito também a todas as formas particulares circum-mundanas em que o mundo se nos apresenta segundo a nossa educação e desenvolvimento pessoais, ou também segundo a nossa afiliação a esta ou àquela nação, a este ou àquele círculo de cultura. Em tudo isso imperam necessidades de essência ou um estilo essencial que tem as fontes da sua necessidade no *ego* transcendental e, logo, na intersubjetividade transcendental que nele se abre, por conseguinte, nas formas de essência de motivação transcendental e constituição transcendental (HUSSERL, 2013, p. 174).

Com a finalidade de enriquecer as indicações oferecidas por Husserl em *Meditações Cartesianas* que nas palavras do próprio fenomenólogo seriam insuficientes para tratar da comunidade de nível superior como comunidade possuidora de um mundo um cultural, o presente texto se dirige à *Crise* para melhorar caracterizar a formação intersubjetiva que será o objeto do próximo capítulo. Moran (2012, p. 17) destaca como a abordagem da intersubjetividade em *Crise* é realizada como uma alternativa àquela presente em *Meditações* porque o fenomenólogo temia que não fosse possível captar o outro enquanto de fato alteridade por meio da modificação do eu característica das meditações renovadas. Com esse intuito, a

abordagem do tema é modificada, de modo que “Husserl focará na natureza da experiência comunal e como a comunidade é constituída” (MORAN, 2012, p. 17), isso sem que os resultados e métodos utilizados pelo autor sejam invalidados. Para compreender em sua totalidade a comunidade de segundo nível com a sua natureza social e caracterização por meio do compartilhamento de uma identidade comum seria necessário tratar dos temas da historicidade, da generatividade e da instituição original e final como momentos fundamentais do sentido que dirige unidades intersubjetivas como essas. Contudo, esses temas serão tratados apenas no próximo capítulo em razão de sua complexidade e do esclarecimento de premissas que não poderiam ser realizadas nesse momento. Assim sendo, o argumento se dirige para *Crise* com a finalidade de aprofundar a explicitação das características notadas até o momento em *Meditações Cartesianas* e com a finalidade de apresentar alguns aspectos que serão endereçados a seguir.

Quando voltado para a última obra de Husserl, nota-se a importância do tema da comunidade social como problema para a fenomenologia referido ao surgimento e à experiência obtida no interior dessas comunidades. Para compreender em sua totalidade a comunidade de segundo nível com a sua natureza social e caracterização por meio do compartilhamento de uma identidade comum seria necessário tratar dos temas da historicidade, da generatividade e da instituição original e final como momentos fundamentais do sentido que dirige unidades intersubjetivas como essas. Contudo, esses temas serão tratados apenas no próximo capítulo em razão de sua complexidade e do esclarecimento de premissas que não poderiam ser realizadas nesse momento. Desse modo, o âmbito disponível no momento seria a descrição experiência da comunidade intersubjetiva. Nesse tocante, será possível verificar o conceito prévio de comunidade de nível superior a partir da caracterização daquilo que une os sujeitos nessa natureza de formação intersubjetiva, a participação desse horizonte comum nas ações dos membros comunalizados, a possibilidade de estabelecer uma analogia entre a experiência do eu e do nós na experiência de mundo, a constituição de mundo como parte da esfera de propriedade desse nós subjetivo comunitário e, por conseguinte, como o mundo circundante próprio a uma comunidade está para ela disponível em um originariedade primordial inalcançável para membros de uma cultura alheia.

Em *Crise*, o fenomenólogo endereça o aspecto que particulariza a comunidade em sentido estrito em relação ao sentido primeiro de comunidade e mesmo a comunidade de segundo nível na sua acepção mais geral. Husserl (2012, p. 244) diferencia entre a comunidade no primeiro e no segundo sentido em seu caráter mais restrito ao explicitar que essa segunda modalidade conta a apresentação dos outros implicados como companheiros de uma vida

comum. McIntyre (2012, p. 73) responde em forma de síntese aquilo que caracteriza a formação de uma comunidade em segundo nível é a partilha de interesses comuns. “O que é uma comunidade? Minha resposta, expressa de modo mais geral seria que uma comunidade é uma associação de pessoas que juntas, comunalmente, constituem um domínio de interesses e preocupações comuns” (MCINTYRE, 2012, p. 73), resposta que é estendida quando o autor detalha que são esses interesses que orientam as ações dos membros dessa unidade intersubjetiva, assim como os valores e sentimentos partilhados entre esses membros (MCINTYRE, p. 82-85). Essa dimensão é acentuada com a descrição da diferença entre comunidades e sociedades aprovada por Husserl estabelecida com o critério de que as primeiras deveriam ser entendidas como a cooperação de membros que manifestam afinidade e a segunda como uma organização artificial estabelecida autoritariamente (MIETINNEN, 2013, p. 226-227). Por isso, a forma de individualização das comunidades sócio-históricas tem como forma da sua individualização frente a humanidade geral uma partilha de características da identidade pessoas que os une e das quais resulta uma ação uniforme.

Mas a comunidade das pessoas como comunidade da vida pessoal e, eventualmente, como vínculo pessoal durável, é algo de particular. Um primeiro passo é o explícito ser vivo em união com outrem no compreender intuitivo do seu experienciar, da sua situação de vida, do seu agir etc. A partir daí, temos o comunicar por meio da expressão e da linguagem, que já é vínculo egóico. Qualquer comunicação pressupõe, é claro, comunidade do mundo circundante, que é produzida na medida em que somos em geral, uns para os outros, pessoas, o que pode, contudo, ser inteiramente vazio, inatual. Outra coisa, entretanto, é tê-las como companheiros na vida comum, falar com elas, preocupar-se ou esforçar-se com elas, estar com elas vinculado na amizade, na inimizade, no amor e no ódio. Só assim entramos no terreno do mundo sócio-histórico (HUSSERL, 2012, p. 244).

No tratamento de fenômenos sócio-históricos no texto principal da obra e seus anexos se verifica que a formação de uma comunidade de segundo nível em sentido estrito inclui um direcionamento da ação dos membros em uma mesma direção. Essa relação é considerada como o modo a partir do qual, esse nós da comunidade que partilha interesses comuns, “estamos também em funcionamento mútuo segundo múltiplas maneiras do considerar comum, na relação mútua dos objetos pré-dados, do pensar, valorar, tencionar e agir em relação mútua” (HUSSERL, 2012, p. 88). Husserl (2012, p. 89) descreve como o agir científico, *i. e.*, o pertencimento à comunidade científica, condiciona a ação dos seus membros de modo não coercitivo, mas sim pelo conteúdo partilhado pelos membros. Conforme Petranovich (2017, p. 30), essa unidade não inclui uma ação idêntica, mas sim uma abordagem parecida do mundo uma vez que todos aqueles que a compõem estão orientados pelos mesmos valores ou interesses sócio-culturais. Assim como vale para a comunidade científica e a sua *práxis*, as demais

comunidades tem nos seus membros uma estrutura cofuncional que se estabelece por meio da unificação das diretrizes das suas ações por meio daquilo que entre eles é partilhado.

Nesse sentido, o fenomenólogo tematiza a subjetividade nós. Husserl (2012, p. 87) acentua como o sentido de mundo propriamente dito deriva da relação mútua entre as subjetividades, isso dado sempre de modo passivo e raramente tematizado. Como descreve o filósofo, a relação coletiva com o mundo não se estende apenas a percepção, mas, sim, que essa relação com os outros implica um posicionamento acerca desse mundo que se manifesta um alinhamento do modo como se considera e daquilo que se faz acerca do que se apresenta como objetividade (HUSSERL, 2012, p. 88). Com isso, vem à tona a subjetividade nós que é análoga a subjetividade considerada na primeira pessoa do singular por possuir uma vontade, uma habitualidade e uma esfera de propriedade que lhe pertence e que, como ocorre em relação à sua análoga, condiciona a sua ação. Isso de tal forma que a subjetividade nós se encontra implicada também no paradoxo que norteia a subjetividade em primeira pessoa: o de ser objeto e sujeito de mundo cultural, *i. e.*, a unidade intersubjetiva forma um legado sócio-cultural e os seus membros também são formados pela herança pré-existente (MIETINNEN, 2013, p. 222). Acerca dessa analogia, Petranovich (2017, p. 31) assinala que ainda se pode falar da constituição de um mundo circundante que se dá de forma similar ao mundo primordial presente para o eu como correlato de sua vida.

Isto não vale obviamente só para mim, o eu em cada caso singular, mas, no viver em relação mútua, temos o mundo em relação mútua dado como para nós sendo válido, mundo esse a que também pertencemos, na relação mútua, como mundo para todos nós, como o que é pré-dado neste sentido de ser. E, em permanente funcionamento na vida desperta, estamos também em funcionamento mútuo segundo múltiplas maneiras do considerar comum, na relação mútua dos objetos pré-dados, do pensar, valorar, tencionar e agir em relação mútua. E aqui também se torna, assim, temático este curso mutável da temática, onde a subjetividade nós, que de algum modo funciona em permanência, se torna objetivamente temática, pelo que também os atos, nos quais ela funciona, se tornam temáticos, não obstante sempre com um resíduo que permanece não temático, por assim dizer, na anonímia, designadamente, as reflexões que nesta temática são funcionais (HUSSERL, 2012, p. 88).

Assim, o presente texto antecipou como o tratamento da intersubjetividade ganha novos contornos na última obra de Husserl. Verificou-se que no seu pensamento tardio o aspecto sócio-cultural apontado em *Meditações Cartesianas* é retomado em *Crise* com o propósito de não apenas descrever a experiência de uma comunidade de segundo nível, mas, também, as estruturas presentes na formação dessas unidades. É através desse tratamento que é possível compreender a estrutura que fundamenta a formação de uma herança cultural, a associação de pessoas e a construção de valores, metas e diretrizes partilhadas por membros de uma comunidade em diversas gerações. Contudo, aquilo que foi aqui antecipado, não pode ainda ser

preenchido sem que se tenha em consideração a dimensão histórica como compreendida no pensamento husserliano e a sua aplicação nas comunidades de segundo nível unidas por um nexó generativo. Além disso, a descrição dessas unidades e o entendimento de sua gênese depende em casos específicos de uma ferramenta adequada à análise do aspecto colaborativo de formação dessa herança, nomeada por Husserl método retrospectivo histórico crítico. No capítulo seguinte, a investigação endereça os aspectos citados acima com a finalidade de compreender como é possível tornar unidades intersubjetivas de natureza sócio-histórica objetos da fenomenologia husserliana.

3. O PROBLEMA DA HISTÓRIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Em primeiro lugar, a investigação se volta para o tratamento da história na fenomenologia husserliana tematizando a maneira pela qual esse tema surge no pensamento do fenomenólogo, a importância que ocupa em sua teoria e o conceito de história que ele defende. Assim como o tema da intersubjetividade, a história não é automaticamente vinculada à fenomenologia husserliana, de tal modo que mesmo entre os seus estudiosos reside uma dúvida acerca de qual seria a motivação por trás das reflexões históricas do autor. Como será explicitado a seguir, a interpretação do papel da história na fenomenologia husserliana se divide entre aquelas que entendem a tematização da história como uma adequação da teoria às necessidades do seu tempo e aquelas que compreendem esse movimento como um desenvolvimento natural da própria fenomenologia em sua progressão. Diante dessa recepção, o texto se dedica a dimensionar corretamente a influência dos aspectos externos da fenomenologia e compreender os aspectos internos que conduziram o pensador ao tema da história como assunto da fenomenologia. Diante dessa pergunta, a análise aponta para a motivação interna à fenomenologia como principal fator para o desenvolvimento das análises históricas, apontando para a importância que o tema manifesta como problema incontornável para que a fenomenologia alcance o objetivo almejado pelo seu fundador ciência absolutamente fundada. É possível antecipar que o tratamento fenomenológico da história não coincide com o da historiografia, diferença aqui endereçada por meio da conceituação do que a história é para o fenomenólogo e qual tipo de conhecimento se pode dela fenomenologicamente obter. Aqui se verifica que a história na fenomenologia husserliana aparece como o desdobramento de um sentido ao longo de gerações de uma comunidade formando uma historicidade e que esse desdobramento se estabelece com base na generatividade.

Em segundo lugar, como visto, a generatividade se mostra como modo de constituição dos fenômenos históricos, sendo matéria fundamental de um esclarecimento da perspectiva husserliana de história. A generatividade é retratada como um tema tardio no pensamento husserliano, a despeito da sua preocupação anterior com o tema da história, sendo o seu desenvolvimento resultado de um processo de expansão da fenomenologia. Em conformidade com essa constatação, o texto trata da generatividade como forma de gênese dos fenômenos sócio-históricos com fins de apreender a estrutura *a priori* que sustenta a formação da história como concebida na fenomenologia husserliana. Tematizada dessa maneira, a generatividade se revela como aquilo que viabiliza a transmissão de sentido, entre pessoas e, mais importante, entre gerações de uma comunidade, que constitui a motivação por meio da qual esse coletivo

de pessoas aparece unida em uma historicidade guiados pelos mesmos princípios, seguindo as mesmas normas, perseguindo as mesmas tarefas, etc. O conceito de generatividade apresentado no texto auxilia na seguinte definição do âmbito dos fenômenos gerativos clarificando a sua natureza como intrínseca a todas as subjetividades independentemente do tipo da comunidade que integram. Por sua vez, essa caracterização do âmbito dos fenômenos generativos conduz para a definição da fenomenologia generativa como segmento fenomenológico responsável por tematizar os fenômenos sócio-históricos, seja no endereçamento do *a priori* que os constitui, seja na compreensão do desenvolvimento de sentido referente a dada comunidade. No último caso, o método que auxilia na reelaboração do sentido operante no desdobramento de uma comunidade é o estudo retrospectivo histórico crítico examinado na seção.

Em terceiro lugar, o capítulo encerra a preparação dos pressupostos para o tratamento do objetivo final do texto apresentando o método retrospectivo como ferramenta da fenomenologia para a compreensão dos fenômenos históricos. Visto que a história na perspectiva husserliana é esclarecida uma vez que o sentido interior a ação dos membros da comunidade se torna claro, o estudo do acontecimento histórico deve ter como foco essa orientação ideal que motiva as factuais objetivamente constatáveis. O método retrospectivo se mostra como a abordagem adequada para a explicitação dos fenômenos históricos, pois se dirige a esses objetos buscando retomar o sentido e a linha de desenvolvimento desse sentido na história. Para o fenomenólogo, sua metodologia conseguiria partir do momento presente de uma dada instituição sócio-histórica, perfurando à crosta dos fatos, compreender aquilo que internamente condiciona o momento atual e o define em relação ao passado, mas também ao futuro da determinada historicidade. Além do esclarecimento do momento presente a partir da recuperação do desenvolvimento passado, as funções atribuídas ao método retrospectivo incluem uma avaliação do caminho percorrido até então pela ação dos membros decorrida até então e um esclarecimento prescritivo diante da constatação daquilo que deve ser empreendido para que a instituição alcance a sua forma final.

Por meio desse esclarecimento, esse capítulo pretende tornar visível o tratamento da história na fenomenologia husserliana, referindo-se tanto ao percurso que origina essa a inclusão desse tema na teoria quanto à explicitação do seu conceito e da sua forma de tratamento. Ao final da investigação, o texto visa apresentar a interpretação da história realizada por Husserl como de natureza oposta à naturalista, demonstrando como a compreensão dos fenômenos históricos não implica em uma ruptura com a atitude característica da reflexão fenomenológica. Nota-se que o horizonte do sentido e de seu desenvolvimento aparecem como os elementos que são trazidos ao primeiro plano pelo autor, de forma que o horizonte do factual

característico das ciências da natureza são apenas a manifestação superficial daquilo que constitui o tema da reflexão fenomenológica da história. O conhecimento dos fenômenos históricos reside na compreensão do desdobramento do sentido que os motiva e a gênese que estrutura esse desdobramento é a generatividade. No estudo da generatividade, como formação intersubjetiva e intergeracional da constituição de sentido, a fenomenologia aborda o *a priori* do acontecer histórico e, na aplicação do conhecimento daquilo que fundamenta essas vivências, empreende uma análise dos fenômenos históricos como construções comunitárias baseadas no prosseguimento de sentido comum. Ambos os estudos são classificados como parte da fenomenologia generativa que ultrapassa e complementa o método e a matéria da abordagem estática e genética.

3.1. *A história no pensamento husserliano*

De forma similar a quando se trata do tema da intersubjetividade na fenomenologia husserliana, verifica-se que quando se faz referência à perspectiva de Husserl acerca da história há uma reação de estranhamento. A questão subentendida parece remeter para a incompatibilidade das questões de natureza histórica com o pensamento de um autor devotado ao longo de suas obras a fundar uma filosofia como ciência de essência que pudesse se apresentar como fundamento último do conhecimento. Constatada a tematização da história com ênfase na última obra do autor, a interpretação dada à manifestação de um interesse incomum a outras obras de grande influência do pensador demonstram um questionamento da motivação para tal desenvolvimento. A pergunta pelo papel da história no pensamento husserliano não recebeu uma resposta unânime entre os seus estudiosos: de um lado, alguns creditam o seu estudo às estratégias de popularização da fenomenologia, às circunstâncias políticas da época, aos novos caminhos propostos para a teoria por seus discípulos, *etc*; de outro, há quem entenda que a consideração de que o tema surja como uma necessidade intrínseca e problema espontâneo próprio à teoria fenomenológica restando determinar o seu papel no sistema de explicitação. Ao responder essa pergunta, o presente texto visa esclarecer a importância do tema da historicidade na fenomenologia husserliana, atribuindo ao desenvolvimento seguinte da explicitação dessa estrutura o seu correto peso e função.

Uma das possibilidades interpretativas do movimento de consideração das questões de natureza histórica reside no seu enquadramento como motivado por aspectos exclusivamente extrínsecos à fenomenologia. Um dos comentadores nos quais é possível encontrar esse posicionamento é Ingarden que expressa uma crítica ao advento e aos resultados dos estudos

husserliano acerca da história. Para Ingarden (1972, p. 23-24), a tematização da história por Husserl se tratava de uma estratégia para o convencimento do cenário intelectual europeu de que a fenomenologia fosse o caminho a ser seguido para a superação, sendo o texto de *Crise* um material dedicado à popularização da teoria fenomenológica. Nesse sentido, o autor afirma que o argumento presente em *Crise* “foi elaborado para convencer o leitor de que o caminho para a fenomenologia transcendental tomado em *Ideias é o correto*” (INGARDEN, 1972, p. 23) e que “seu propósito [ao concebê-lo foi o de] obviamente propagar senão divulgar as suas e isso está provavelmente ligado com a situação política e intelectual da Alemanha” (INGARDEN, 1972, p. 24). Essa interpretação está fundamentada no entendimento do autor de que o conteúdo presente em *Crise* não representa um desenvolvimento da fenomenologia husserliana, mas sim a repetição daquilo que está presente em *Ideias* (INGARDEN, 1972, p. 23), de tal modo que o problema da história não recebera ali uma resposta concreta (INGARDEN, 1972, p. 24). Ao circunscrever a apresentação da temática da história na fase tardia do pensamento de Husserl apenas a aspectos contextuais, o comentador se refere a Dilthey como uma personagem importante desse desdobramento, afirmação que será verificada a seguir.

Dentre as leituras que reconhecem a relevância de aspectos extrínsecos à fenomenologia para a virada do pai da teoria para os fenômenos históricos, Ingarden se apresenta com um posicionamento mais extremo do que o moderado presente em Ricoeur. Assim como Ingarden, Ricoeur (2009, p. 18-60) compreende que o tratamento da história no momento e da forma pela qual foi endereçada no pensamento husserliano sofreu a influência de aspectos contextuais, porém não nega o problema como de origem propriamente fenomenológica. Na análise do que de modo extrínseco à fenomenologia motivou o visar da história, o filósofo francês cita a ascensão do Nazismo e a influência exercida nas ciências. O cenário intelectual alemão vivenciava a popularização de ideologias que pudessem sustentar a crença fundamental do regime: a supremacia ariana, prática que retirava do racionalismo a sua função de bússola do desenvolvimento humano instaurando naquele meio uma crise espiritual (RICOEUR, 2009, p. 19). Para Ricoeur (2009, p. 19), é justamente esse redirecionamento da história que condiciona a reflexão de Husserl com a finalidade de restaurar o papel a ser realizado pela razão em sua correta aceção e demonstrar que o descaminho que esse desdobramento fático manifesta poderia e deveria ser solucionado por meio do compromisso com a racionalidade última. Para além de elencar as características do contexto que poderiam ter motivado esse empreendimento husserliano, o autor reconhece o valor das investigações sobre a história realizadas pelo fenomenólogo na última fase do seu pensamento, assinalando a descrição realizada nesse estudo do caráter ativo da consciência na formação daquilo que posteriormente se considera história

(RICOEUR, 2009, p. 24). Dessa maneira, embora reconheça a participação de aspectos externos, o posicionamento defendido não anula a relevância da temática da história no projeto fenomenológico.

Suspeito aos olhos dos nazistas como não ariano, como pensador científico, mais fundamentalmente como gênio socrático e questionador, o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história que interessa a toda história, que o espírito pode estar enfermo, que a história é para o próprio espírito o lugar de perigo, da perda possível. Descoberta tanto mais inevitável quanto o eram os próprios enfermos - os nazistas-, que denunciavam todo o racionalismo como um pensamento decadente e impunham novos critérios biológicos de saúde política e espiritual. Seja como for, era pela consciência de crise que na época do nacional-socialismo se entrava de fato na história. Ou seja, para a honra do racionalismo, tratava-se de declarar quem estava doente, portanto, onde é que estava o sentido do humano e onde o não sentido (RICOEUR, 2009, p. 19).

Dentre os aspectos exteriores à fenomenologia que são apontados como motivadores da tematização da história no pensamento de Husserl está o desdobramento da fenomenologia a partir dos trabalhos de seus discípulos, em especial Heidegger. Em seu comentário sobre *Crise*, Moran (2012, p. 147-148) se dirige à importância dos estudos heideggerianos como gatilho da defesa por parte do pai da fenomenologia de sua própria leitura da história. “Outro fator importante na motivação da viragem de Husserl para a história, o qual não pode ser ignorado, nem ao mesmo tempo superestimado, foi a publicação do *Ser e Tempo* de Heidegger em 1927”, alerta Moran (2012, p. 147) sobre a importância de estimar corretamente a participação que esse fator teve para a divulgação dos estudos da história husserlianos. Segundo o autor, a motivação dada para o fenomenólogo de origem judaica residia no crescimento da popularidade da compreensão de seu antigo aluno acerca da história, justamente em um hiato de produção e sobre um tema marginalizado em suas publicações (MORAN, 2012, p. 147). Por essa razão, “Husserl se sentiu compelido a defender sua própria abordagem da essência do *a priori* da história, incluindo sua concepção própria de historicidade e de tradição viva” (HUSSERL, 2012, p. 147), o que nesses termos aponta para a prévia existência de reflexões e posicionamentos acerca do tema por parte do autor. Apesar da interpretação de comentadores de que a concepção husserliana de história seria meramente uma resposta à perspectiva heideggeriana, Moran (2012, p. 148) defende a precedência do interesse de Husserl pela história com relação à publicação da principal obra de seu discípulo apresentando como base na linha do tempo do desenvolvimento desses estudos no pensamento husserliano, de tal maneira que a influência poderia ter sido inversa no que tange ao desenvolvimento das ideias. Assim, o autor identifica a influência desse aspecto como fomento realizado em *Crise* para a

publicização das ideias do sucessor nos termos da apresentação de uma alternativa fenomenológica à abordagem defendida por seu predecessor.

Com a publicação dos manuscritos de pesquisa de Husserl acerca da intersubjetividade (HUA XIII-XV) e as suas conferências *Natureza e Espírito* (regularmente ministradas em Freiburg até 1927 e agora HUA XXXII), assim como HUA XXXIX sobre o mundo-da-vida, nós podemos agora reconhecer que Husserl se ocupou do problema da vida comunalizada na história e do problema da “historicidade” (uma vez que ele usa os termos mais ou menos indiscriminadamente (*Geschichtlichkeit, Historizität*) por um período mais longo e de modo independente de Heidegger. De fato, é mais provável que a concepção de Husserl de vida espontânea e imersa em tenha influenciado a concepção de Heidegger de coletivo humano vivendo no mundo histórico coletivo do que o inverso (MORAN, 2012, p. 148).

Uma vez expostos os aspectos externos que podem ter participado na escolha da história como tema central das Conferências de Viena e de Praga e posteriormente da elaboração de *Crise*, o presente texto reconhece a importância do momento histórico da elaboração dos textos na formação do seu viés sócio-histórico sem negligenciar a pré-existência de reflexões acerca desses fenômenos no pensamento husserliano. Nesse sentido, de forma similar ao posicionamento citado acima de Ricoeur, Moran (2012, p. 148-149) interpreta que a tematização da história manifesta na última obra de Husserl está de certa forma vinculada ao momento histórico no qual foi concebida; contudo, redimensiona o papel exercido pela situação política da Alemanha diminuindo a importância atribuída pelo filósofo francês. O autor explicita que, ainda que esse fator contextual tenha impresso em Husserl um senso de urgência para responder às crenças defendidas pela ideologia nazista, a principal preocupação do fenomenólogo nesse movimento em direção à história foi a de tratar a crise do racionalismo diagnosticada nas ciências em geral, inclusive na filosofia (MORAN, 2012, p. 148). Para Moran (2012, p. 149), “Husserl não estava simplesmente reagindo a eventos políticos contemporâneos, mas, sim seu pensamento reflete um longo [processo] de elaboração interior e autorreflexão”. Como visto em *Meditações Cartesianas* e mesmo em textos que lhe antecedem, Husserl (2013, p. 39-44) advogava uma reforma do fazer filosófico e, de modo último, da fundamentação das ciências, não sendo esse tópico em si nenhuma inovação de *Crise*. Essa tese não se estende à forma como essa crítica e a solução a ela dada na obra em questão é realizada.

Assim, a viragem explícita de Husserl para a história em *Crise* é amplamente um resultado do seu próprio desenvolvimento interno. Ele não foi tão influenciado por Heidegger ou pelo tumulto político da década de 30 como foi pelas suas próprias preocupações para desenvolver a fenomenologia para além de uma egologia, através dos estudos da empatia, para uma filosofia intersubjetiva do espírito coletivo (MORAN, 2012, p. 149).

Considerado que o principal fator da viragem histórica seja um desdobramento interno da fenomenologia, a linha do tempo dessa investigação é matéria vital para a compreensão da abordagem da história presente na fenomenologia husserliana. Landgrebe (1974, p. 111-112) identifica no contato de Husserl com o pensamento de Dilthey um ponto de ruptura da sua leitura ahistórica dos fenômenos. O autor retoma as palavras do próprio fenomenólogo quando afirma “que lhe ficou pela primeira vez claro em suas discussões com Dilthey na primeira década do século que a teoria da ciência permaneceria unilateral se não tomasse em consideração que as ciências são em si mesmas produtos da existência histórica” (LANDGREBE, 1974, p. 111). Esse intercâmbio mencionado pelo comentador como motivador da virada inicial do fenomenólogo para o tema da história está documentado na obra *Filosofia como Ciência Rigorosa*, a qual abarca uma reflexão sobre o conflito entre a perspectiva relativista e a científica da filosofia com base no pensamento do historiador e as cartas trocadas entre os pensadores em 1911. Nela, o fenomenólogo realiza uma crítica da perspectiva diltheyana das ciências do espírito porque encontrar nela o relativismo como característica atrelada às ciências humanas (HUSSERL, 2007, p. 56-57) e identifica a teoria da história do seu interlocutor como capacitada apenas para lidar com a factualidade sem que consiga alcançar os princípios do fenômeno que investiga (HUSSERL, 2007, p. 47). Assim, esse intercâmbio intelectual poderia ser representado como ponto de partida de uma investigação própria como o reconhecimento de um campo de pesquisa a ser endereçado por um meio distinto.

Tematizar a linha do tempo de desenvolvimento do interesse de Husserl pela história cobra um retorno à década de 1910. Moran (2012, p. 149) explicita que, de modo contrário à posição que identifica a filosofia heideggeriana como gatilho da produção teórica acerca dos fenômenos históricos, o próprio aluno de Husserl reconhece que o filósofo se ocupava do tema já no início do século a partir do mencionado intercâmbio com Dilthey. O autor afirma que a temática depois se repete na elaboração de *Ideias* nos livros I e II, sendo no primeiro tematizado o caráter histórico dos seres humanos e no segundo a distinção entre os objetos providos e desprovidos de um sentido histórico (MORAN, 2012, p. 150). Em especial no segundo livro, há no pensamento husserliano acerca da história elementos fundamentais para a temática aqui abordada, qual seja, a existência de uma vida na coletividade que partilha interesses e motivações comuns. Para Moran (2012, p. 150), as conclusões manifestas em *Ideias* acerca do caráter histórico do eu são retomadas em *Meditações Cartesianas* quando o fenomenólogo explora a estrutura da habitualidade para descrever a natureza histórica da vida de consciência; a despeito disso, o autor afirma que “é em *Crise* que a história recebe pela primeira vez um

tratamento explícito”. Além desse retorno ao início do século e da filosofia fenomenológica, assim como a retomada e explicitação dessas ideias em textos da década de 20, é necessário mencionar a elaboração de outros textos concebidos no mesmo período de *Crise*, como as reflexões publicadas na revista *Kaizo*.

Descartada a hipótese de que a abordagem da história em *Crise* se mostre como um elemento acessório da fenomenologia husserliana motivado por fatores extrínsecos, cabe analisar o papel que o tema ocupa nessa teoria. Aqui é possível encontrar nas palavras do próprio pai da fenomenologia o reconhecimento de que o tema ocupa uma função fundamental para que essa ciência alcance as metas a ela propostas. “Dirigimos agora o nosso olhar para um outro aspecto do seu método”, afirma Husserl (2012, p. 365) ao tratar da dimensão de gênese histórica, “escolhido não como um método contingente para uma exposição de belo efeito, mas apto a expor o que é central e propriamente essencial à filosofia como tal [...]”. “A fenomenologia começa com o ego, mas não pode ser considerada completa até que tenha endereçado a natureza da vida comunitária e histórica e, de acordo com isso, o assunto da constituição de sentido nas ciências históricas e sociais” (MORAN, 2012, p. 149). Assim, Moran (2012, p. 149) explicita que a investigação da história não pode ser compreendida como uma matéria supérflua, mas, sim como problema incontornável da fenomenologia. No mesmo espírito, ainda na obra *Crise*, Husserl (2012, p. 307) afirma que a o horizonte histórico perpassa a vida em geral, seus acontecimentos e seus objetos, de modo que para endereçá-la de maneira adequada é necessário compreender a estrutura que dá origem ao caráter histórico constatado. Aqui, a investigação aponta para a importância do tema, restando a pergunta acerca de seu caráter marginalizado em outras obras.

Em toda parte os problemas, as investigações clarificadoras, as intelecções principais são históricas. [...] Estamos, então, no horizonte histórico onde, por pouco que saibamos de modo definido, tudo é histórico. Mas ele tem a sua estrutura essencial, a ser descoberta por meio de um questionamento metódico. Esta estrutura delinea as questões particulares em geral possíveis, e delinea assim, para as ciências, as questões retrospectivas acerca da origem, questões que lhe são específicas devido ao seu modo de ser histórico. Somos, por assim dizer, reconduzidos até os materiais originários da primeira formação de sentido, até as premissas originárias que residem no mundo pré-científico da cultura (HUSSERL, 2012, p. 307).

Como a maioria dos desdobramentos da fenomenologia husserliana, o desenvolvimento da temática da história parece estar vinculado com a necessidade de responder por um determinado conjunto de problemas que o estágio anterior se mostrara incapaz de responder por. Para Steinbock (2003, 300-303), é ilustrativo notar que a filosofia husserliana como um todo se estrutura a partir da proposição de questões que o método vigente não era capaz de responder, assim impulsionando o desenvolvimento de outras ferramentas metodológicas para

explorar o âmbito transcendental. Na transição entre a fenomenologia estática e genética se encontra um padrão que se repete posteriormente no advento da abordagem generativa, “uma fenomenologia estática realmente funcionou como pista direcionadora ou caminho para a fenomenologia genética antes que se tornasse consciente como tal. Essa conexão entre métodos e projetos é apenas visada por Husserl com a palavra ‘*Leitfaden*’ (pista condutora)” (STEINBOCK, 2003, p. 302). De acordo com esse autor, o que conduz a fenomenologia de uma esfera que está restrita pela temporalização individual e a constituição de unidades pessoais para a tematização de unidades constituídas e válidas intersubjetivamente também fora o surgimento de problemas, os quais levaram ao desenvolvimento da fenomenologia generativa a partir da genética (STEINBOCK, 2003, p. 303-313). Identificados como problemas limite que cobram a expansão da explicitação genética dos fenômenos são o nascimento e a morte, entre outros, por extrapolarem os limites da explicitação via gênese individual em direção a uma de natureza interpessoal.

Como auto-temporalização, o indivíduo não pode ser exaustivamente presente no momento de seu próprio nascimento ou presente em sua própria morte. Enquanto ele constitui um passado e um futuro e vive através desses com uma densidade permanente, a subjetividade transcendental – o ser humano clarificado de acordo com seu sentido e as possibilidades de sentido constitutivo (e os limites dessas possibilidades) – não pode constituir seu próprio nascimento e sua própria morte. [...] Mas, novamente, isso pode apenas ser asserido de uma perspectiva fenomenológica e constitutiva que é concernida com a gênese. O ser individual é constituído como uma vida geneticamente densa e, cujo nascimento e morte são apenas aptos a serem postos no limite dessa vida, dados como não estando disponíveis para o próprio sujeito constituinte (STEINBOCK, 2003, p. 307).

A leitura de Steinbock encontra fundamento não apenas no texto de *Crise*, mas também em *Meditações Cartesianas*. Mencionando os problemas limites da fenomenologia genética, Husserl (2013, p. 194) afirma que ainda não é possível tratar do nascimento e da morte, do sentido da vida e do tema da história naquele momento, mas que a fenomenologia deve se desenvolver em primeiro lugar como uma egologia solipsisticamente limitada para então alcançar propriamente o estágio de fenomenologia intersubjetiva. Por essa razão, o fenomenólogo aponta na oportunidade a divisão entre o campo de trabalho a ser explorado e aquele efetivamente realizado, descrevendo que “os problemas generativos acima mencionados do nascimento e da morte, e da conexão geracional da animalidade, não foram ainda, decerto, tocados” (HUSSERL, 2013, p. 180). O esclarecimento desses fenômenos depende de tornar visível a estrutura do encadeamento da ação intersubjetiva e mesmo intergeracional, o qual não está ao alcance da obra para além da antecipação mencionada anteriormente do problema-limite e do caminho a ser seguido pela fenomenologia. Esses mesmos problemas são citados em *Crise*

nos parágrafos que realizam uma crítica à Descartes e à própria via cartesiana como endereçáveis e endereçados pela fenomenologia em seu caráter próprio de explicitação: a compreensibilidade transcendental (HUSSERL, 2012, p. 154). Na seção seguinte desse capítulo será esclarecido o percurso realizado por Husserl da apresentação à resolução desses problemas-limite entre *Meditações Cartesianas* e *Crise* por meio do tratamento da *generatividade* como estrutura da história.

Diante da trajetória das análises dos fenômenos históricos e de sua motivação legítima como problema que surge no fazer filosófico, a relevância do tema na fenomenologia husserliana se apresenta como inquestionável. Vê-se que o fenomenólogo desde a fase inicial do seu pensamento reconheceu o campo da história como um tema a ser endereçado pela sua teoria e, mais que isso, de caráter fundamental para que os seus objetivos teóricos fossem alcançados. Por essa razão, embora a história não tenha assumido protagonismo em outros textos preparados por Husserl para a publicação, ela surge continuamente em obras que tem a pretensão de apresentar o sistema como um todo, assinalando a tarefa imprescindível de responder pela dimensão histórica da vida. Assim sendo, o papel desse tema não é retratado corretamente quando se atribui o seu surgimento a fatores externos às próprias reflexões fenomenológicas. Com base na apreciação de comentadores e fundamento na própria letra do pai da fenomenologia, constata-se que a história se impõe como questão no desdobramento da fenomenologia com a sua intenção de ser ciência de fundamento e absolutamente fundada. Cabe agora tratar de como essa disciplina enquanto ciência de essência caracterizada pela redução transcendental poderia responder pela história.

Facilmente se chega à conclusão de que a história à qual a fenomenologia transcendental se dirige não pode ser descrita nos mesmos termos que um estudo historiográfico caracterizado por seu embasamento factual. Husserl (2012, p. 56-59) caracteriza o modo como as investigações históricas devem proceder fenomenologicamente e qual tipo de conhecimento se deve almejar a partir delas. O fenomenólogo nega que a sua abordagem tenha como objeto aquilo que serve de fundamento aos estudos historiográficos. Para ele, no estudo fenomenológico da história, “trata-se de discernir não a partir de fora, do fato, e como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência causal exterior, mas de discernir a partir de *dentro*” (HUSSERL, 2012, p. 57). Por meio dessa afirmação, o autor esclarece que não lhe concerne os fatos em si, como aspecto superficial, mas, sim, a razão de ser dos fatos, *i. e.*, o sentido do acontecimento histórico no seu desenvolvimento. Dada a pretensão da fenomenologia acerca da história, o fundamento de suas conclusões se mostra como distinto daquele que orienta a ciência no horizonte natural, de tal modo que a

compreensão do fenômeno é obtida pelo acesso à motivação oculta não pela descrição empírica do objeto em questão.

[...] claro que a verdade específica de tal consideração teleológica da história [relativa à perspectiva da história intencional] não pode jamais ser decisivamente refutada com recurso à citação de testemunhos autobiográficos documentais dos filósofos passados [configurados como elementos fáticos]; pois ela só se demonstra na evidência de um olhar crítico de conjunto que, por detrás dos fatos históricos, dos filosofemas documentados e das suas aparentes divergências e aproximações, faz cintilar uma harmonia final de sentido (HUSSERL, 2012, p. 58).

Por meio dessa posição, é possível constatar que o fenomenólogo submete o âmbito fático ao fenomenológico através da diferenciação amplamente aplicável explicação causal e compreensão transcendental. Referindo-se ao problema tratado em *Crise*, Husserl (2012, p. 56-57) explicita que a compreensão histórica que se visa obter na fenomenologia tem como objetivo clarificar o sentido dos acontecimentos constatados, os quais sem essa compreensão da motivação oculta podem ser considerados apenas em si mesmos ou em relação a outros acontecimentos em si mesmos. “Importa-nos tornar compreensível a *teleologia* do devir histórico da filosofia, em particular da filosofia moderna, e, no mesmo passo, esclarecer-nos sobre nós mesmos, como seus portadores e seus colaboradores, nos nossos propósitos pessoais” (HUSSERL, 2012, p. 56). Retirando aquilo que está aqui antecipado, o aspecto interessante para a explicitação de como a compreensão fenomenológica é obtida em uma camada distinta do fático é a ideia expressa de que há um condicionamento teleológico no fenômeno histórico da filosofia e que a compreensão dessa lógica inerente, mas inacessível à descrição historiográfica e que fornece o entendimento não apenas do presente, mas do passado e do futuro dessa instituição. Nesse sentido, a explicitação fenomenológica da história se apresenta como anterior à fática por compreender a unidade do fenômeno e as motivações comuns que vinculam diversos acontecimentos criando essa unificação.

Acerca da pergunta sobre como a fenomenologia pretende responder pelos acontecimentos históricos, a resposta encontrada em *Crise* no exemplo do estudo das ciências europeias é a da busca da unidade intencional do faticamente constatado. Gurwitsch (1956, p. 384) defende o caráter sistemático da análise da crise das ciências para além do estudo de caso, mas, sim, como a criação de uma nova forma de conceber a história: “A história da filosofia de Husserl é, ao mesmo tempo e mesmo em primeiro lugar, uma filosofia da história”. Para o autor, o que se nota na análise husserliana da crise das ciências europeias não reside em uma descrição do surgimento e sucessão dos sistemas filosóficos, assim como da influência exercida de uns sobre outros e dos aspectos externos que seriam fatores de sua elaboração, pois tudo isso se trata da manifestação superficial (GURWITSCH, 1956, p. 384). “Ao invés disso, ele [Husserl]

inicia a *história da própria ideia de filosofia*, sua inauguração na Antiguidade Grega, sua renovação na Renascença e suas subsequentes transformações”, descreve Gurwitsch (1956, p. 384), é possível encontrar uma resposta conclusiva ao problema porque “se a história da filosofia é mais do que uma mera sequência de sistemas conflitantes e contraditórios, se há um contexto e uma coerência, isso é por virtude de uma ‘unidade oculta de interioridade intencional’”. Dessa forma, a investigação fenomenológica se dirige para essa unidade oculta como forma de esclarecer os fenômenos históricos, sejam eles relativos à ciência europeia ou a outra instituição, imergindo no que está submerso nos fatos.

Procuraremos a compreensão da *unidade* que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergências das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem, sempre em vista a conexão histórica total como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como nossa. [...] Não alcançamos esta tarefa pela crítica de um sistema qualquer, atual ou antigo, de alguma “visão de mundo” científica ou pré-científica (que poderia ser, afinal, uma visão de mundo chinesa), mas somente a partir de uma compreensão crítica da unidade completa da história – *da nossa* história. Pois ela recebe unidade espiritual a partir da unidade e do impulso da tarefa, que busca atingir clareza satisfatória no histórico – no pensar daqueles que filosofam uns para os outros e uns com os outros de maneira supratemporal – através de estádios de obscuridade, até ser por sim inteiramente elaborada numa perfeita clareza intelectual (HUSSERL, 2012, p. 56-57).

Pela descrição feita sobre a pretensão de conhecimento a ser obtido sobre os fenômenos históricos, o conceito husserliano de história não coincide com aquele de abordagens historiográficas. Como será exposto na sequência, o esclarecimento da história na perspectiva husserliana é realizada por meio do esclarecimento da generatividade como sua forma de gênese, nas palavras de Moran (2012, p. 153), “a história enquanto tal não pode ser entendida até que se reconheça como essa generatividade opera”. Contudo, antes que se apresente a estrutura da generatividade na seção seguinte, há a possibilidade de descrever alguns aspectos do conceito husserliano de história que o distancia da perspectiva comum na atitude natural. Aqui se destacam alguns dos aspectos fundamentais da história tal como concebida por Husserl na sua relação com a dimensão pessoal, o vínculo de pertencimento a uma comunidade e a sua apresentação enquanto historicidade de cada uma dessas unidades intersubjetivas.

Em primeiro lugar, a leitura husserliana da história assinala que o eu se torna sujeito histórico no seu engajamento no mundo por meio da atitude pessoal. Husserl (2013, p. 105-106) descreve o eu pessoal como aquele que decide e age acerca do mundo e que se constitui como estável na manutenção dessas convicções como habitualidades que, no seu conjunto, compõem o caráter pessoal próprio. Por sua vez, o fenomenólogo descreve a atitude pessoal como o modo de engajamento dos homens enquanto pessoas, *i. e.*, quando agem e se

posicionam acerca de um mesmo mundo circundante implicados em uma unidade intersubjetiva (HUSSERL, 2012, p. 234). Embora essa relação esteja constituída sobre a base daquela que caracteriza a comunalização de primeiro, na qual está dada a objetividade do mundo na credibilidade do outro como co-apreensor, “na atitude pessoal o interesse se orienta para pessoas, e o seu comportar-se e relacionar-se com o mundo, para as maneiras como as pessoas temáticas têm consciência daquilo que tem consciência como sendo para elas” (HUSSERL, 2012, p. 234). Isso inclui não apenas as motivações e posicionamentos presentes no aspecto circunstancial, mas naquilo que nessas pessoas se mostra como a sua identidade que motiva o caminho da ação manifesta: as suas habitualidades e o seu caráter pessoal (HUSSERL, 2012, p. 235). Assim sendo, o holofote não está voltado para a factualidade do mundo, mas, sim, nos posicionamentos acerca do mundo e nas motivações presentes na interação com o mundo como mundo consciente para mim, a qual poderá ser compreendida uma vez que se acesse às propriedades permanentes que os fundamentam.

Na fenomenologia husserliana, a história é compreendida como construída no engajamento com o mundo característico da atitude pessoal, devendo ser tematizada conforme a natureza de sua gênese. Husserl (2012, p. 232-248) discute com profundidade o tema das ciências do espírito em seu tratado contemporâneo à Crise, Atitude Científico-Natural e Atitude Científico-Espiritual: Naturalismo, Dualismo e Psicologia Psicofísica, a incapacidade de responder por temas como a história por vias da atitude naturalista. Toda ciência do espírito é ciência do mundo conforme ele aparece para a subjetividade humana, no seu agir e no seu padecer, como aquele para o qual ela está voltada, mas também como aquele que lhe aparece no intercâmbio com os outros como válido (HUSSERL, 2012, p. 235). Aqui desaparece o ideal de anonimato e se mantém a buscar por conhecimento objetivo, pois o que se torna pauta é justamente o que constitui o mundo circundante próprio, a trajetória que lhe deu origem a partir da ação humana de um dado grupo. Esse fazer científico se pauta pela atitude científico-espiritual que se caracteriza como uma atitude pessoal que se dirige puramente à pessoa, na qual o eu é considerado como eu pessoal concreto tomado em sua corporeidade apenas como situado a partir de sua dimensão somática na relação com o mundo circundante (HUSSERL, 2012, p. 239-240). Essa abordagem é distinta daquela presente nas ciências naturais, a qual se caracteriza, pelo engajamento na atitude naturalista e no fazer teórico, tematizar seus objetos como coisas em si e, nas ciências desse perfil que tematizam o humano, podem compreendê-lo apenas a partir da concepção dualista.

Podem então tornar-se temáticas também as humanidades no seu contato superficial, as maneiras como as humanidades entram em comunidade e historicamente se tornam

e tornaram uma só humanidade, entre as quais, como uma parte principal, a história da nossa própria humanidade, e o mesmo para o seu devir histórico a partir de humanidades e culturas anteriores etc. Abandonamos então a pesquisa descritiva científico-natural e entramos em problemas científico-espirituais; ou seja, ordenamos a natureza descritiva à ciência histórica do espírito (HUSSERL, 2012, p. 247-248).

Dessa maneira, a perspectiva husserliana obtém uma individualização frente à historiográfica. Moran (2012, p. 140) afirma que a história para qual o fenomenólogo se volta em suas investigações é a história considerada em seu horizonte pessoal como gênese da humanidade e do seu mundo circundante, em suma, a compreensão do movimento de criação do legado sócio-histórico de geração em geração com a participação de diversos sujeitos históricos. Essa explicação considera que a história é formada a partir do ser uns com os outros na atitude pessoal que dá origem e conserva os sentidos que informam a ação individual coletiva e, assim a história de acordo com o pai da fenomenologia (MORAN, 2012, p. 142). A incompatibilidade entre a ciência objetivista e os fenômenos históricos residiria em que a “história, como Husserl esclarece, é um objeto difícil para as ciências porque ela não existe externamente às pessoas, logo, não pode ser completamente objetificada” (MORAN, 2012, p. 152). Assim, a compreensão da história é a compreensão desses vínculos, dos seus produtos como resultados desses vínculos, das criações e transformações de sentido que deles resultam e dos desdobramentos de ações, acontecimentos históricos, por eles motivados nesses horizontes pessoais e, de modo último, interpessoais.

Considerando a natureza pessoal da história em gênese e em método, a investigação esbarra na característica da descrição dos fenômenos históricos como o desenvolvimento particular de uma determinada unidade intersubjetiva. Tratando da história da filosofia, Husserl (2012, p. 403-408) acentua que a história com a acepção pessoal acima descrita permeia o sujeito histórico como parte uma comunidade. Nessa comunidade, o eu se percebe como rodeado por co-sujeitos que tem como válido o mesmo mundo circundante para eles presente, não apenas um mundo físico, mas também cultural, assim como uma estrutura normativa e um papel social como orientação para lidar com o mundo (HUSSERL, 2012, p. 406). Para o fenomenólogo, é essa dimensão comum aos membros de uma comunidade que os caracterizam como sujeitos da história, história que tem o seu sentido compreendido na totalidade da ação dos membros e que tem ao mesmo tempo o seu trajeto selado e criado pela ação daqueles a integram (HUSSERL, 2012, p. 407). “No sentido do existir-filosófico como de um existir a partir do pertencimento filosófico a uma geração está implicada a questão histórica retrospectiva acerca desse mesmo pertencimento”, explicita Husserl sobre o fenômeno histórico da filosofia, apontando que o membro daquela unidade está condicionado a partir daquilo que

se apresentou no passado da instituição filosofia e que a sua compreensão se dá através de um retorno a esse passado que o antecede. Posto isso, verifica-se que a investigação da história deve ser pensada a partir da ideia de pertencimento à unidade vinculado pela co-pertença a um legado social, cultural e, claramente, histórico.

O mundo circundante é relativo a uma subjetividade para ele funcional - a tipologia das subjetividades funcionais é ela mesma histórica: os homens são, necessariamente, membros de comunidades generativas, e vivem assim em comum, em cada uma delas, necessariamente como no seu mundo circundante, no qual vigora a este respeito uma historicidade universal. Não é, no entanto, com isto dito que a cada comunidade generativa cabe uma atitude teórica possível; também esta e, então, em primeiro lugar, a atitude científica “descritiva” são essencialmente históricas. Mas, uma vez surgida esta atitude, está então pré-delineado no processo da história o desenvolvimento da descrição puramente natural até uma descrição psicofísica (HUSSERL, 2012, p. 246).

Por essa razão, quando se trata do tema da história na fenomenologia husserliana, é provável que o investigador se depare com o termo historicidade. Husserl (2012, p. 406) explicita que toda comunidade é portadora de uma historicidade e que cada membro dessa comunidade está influenciado por essa formação de um legado histórico, legado que não se reduz a uma factualidade passada, mas que forma o presente e o futuro de todos os seus integrantes. De um lado, essa influência não se reduz aos contemporâneos, mas a todos aqueles que participam dessa unidade intersubjetiva, vivos ou mortos, que no seu legado colaboram para a formação dos vigentes; de outro, ela não poderia ser delimitada pelo estado atual porque novos caminhos podem ser criados por qualquer um dos membros em qualquer momento desse fenômeno sócio-histórico. Drummond (2007, p. 96) define a historicidade como a característica da existência humana de estar sempre situada em um contexto histórico-cultural, de tal modo que a forma com a qual se lida com o mundo está sempre influenciada por esse legado. Essa estrutura se mostra como presente em fenômenos sócio-históricos no geral e é a sua explicitação que se mostra como a forma pela qual a fenomenologia husserliana pretende responder por esse tipo de objeto.

Se se levar em conta as nossas considerações (de resto ainda rudimentares, mas que nos irão seguramente conduzir mais tarde até novas dimensões de profundidade), elas tornam diretamente evidente que o nosso saber de que a figura cultural hoje viva denominada geometria é ao mesmo tempo uma tradição e algo de transmissível, não é porventura saber de uma causalidade exterior, que provocaria a sequência das figuras históricas – um saber porventura por indução, a qual seria um absurdo pressupor aqui mas compreendê-la e, em geral, compreender um fato cultural dado, significa estar consciente da sua historicidade, ainda que “implicitamente” (HUSSERL, 2012, p. 307).

Conforme aquilo que foi explicitado acerca da história na fenomenologia husserliana, a investigação conseguiu apresentar alguns dos aspectos que individualizam a perspectiva do

autor sobre o tema em relação à historiografia e, assim, fundamentar a relevância do tema para a sua obra. Verificou-se que a crítica presente em comentadores de que a temática da história teria surgido como elemento acessório com vistas à popularização do tema ou puramente motivada por aspectos externos não resiste ao exame de seu conteúdo. Seguindo o posicionamento exposto anteriormente, o contexto histórico teria agido no sentido de aumentar a gravidade da necessidade de endereçar o tema, atitude que não seria possível na magnitude na qual foi realizado a menos que o conteúdo exposto tivesse sido desenvolvido anteriormente. Dada a devida importância aos fatores contextuais que formaram o principal objeto de *Crise*, a compreensão dos fenômenos históricos foi apresentada como uma tarefa perseguida há muito tempo pelo fenomenólogo.

Considerada naquilo que é intrínseco à própria fenomenologia, o tema da história se apresenta como incontornável e ganha mais força com o desenvolvimento da própria teoria fenomenológica, ganhando maior importância a partir dos estudos acerca da intersubjetividade. A temática tratada de forma marginal em obras do autor que se apresentavam como uma introdução sistemática à teoria já denunciavam o seu papel na compreensão da vida humana enquanto o de um ser histórico; contudo, é apenas na última obra do autor e textos contemporâneos que ela seria apresentada ao público como objeto principal das investigações. O fenomenólogo parece atribuir à história e à intersubjetividade um papel central na sua teoria, sendo estes identificados como os temas que viabilizam o cumprimento do projeto original da fenomenologia. Analisado o aparente conflito com o papel secundário que essas questões ocupavam inicialmente na produção husserliana, a reflexão aponta para o alcance desse horizonte interpessoal e sócio-histórico como um feito tardio no pensamento do pai da fenomenologia.

Uma vez clarificadas as obscuridades que poderiam deslegitimar a ideia de uma concepção de história na filosofia de Husserl, o texto se voltou para o que caracteriza a compreensão husserliana dos fenômenos históricos e a sua compatibilidade com a fenomenologia. A perspectiva de Husserl está orientada para o entendimento da história como história interna e, por isso, procura explicitar a formação do legado que orienta a ação dos membros ao invés de se voltar para a sua manifestação empírica. Por essa razão, o fenomenólogo interpreta a sua abordagem como anterior e mais profunda que aquela presente nos estudos historiográficos visto que o seu papel é o de compreender aquilo que está por trás da factualidade em si. Essa perspectiva se individualiza em razão da compreensão de que a história se constitui como uma unidade conforme a dimensão pessoal da vida humana, na qual o homem está sempre no contexto de uma comunidade própria e vivencia a história na

historicidade que a esse grupo pertence. Assim caracterizada, a história não foge do horizonte que define o estudo fenomenológico, pois não pretende lidar com a factualidade como o seu objeto de pesquisa, nem emitir asserções sobre ela, mas, sim, compreender o alicerce ideal que condiciona o manifesto.

Ainda que tenha sido possível expor de modo provisório os aspectos que compõem a visão husserliana de história, a sua explicitação poderá ser alcançada apenas quando for possível explicitar a gênese dos acontecimentos históricos. Na seção seguinte as características antecipadas poderão receber uma maior definição com a introdução do conceito de geração como modo pelo qual todo acontecimento se dá. Ainda que tenha sido possível dizer que a história se dá quando os homens estão engajados na atitude pessoal, que os acontecimentos históricos estão fundados no pertencimento que os membros de uma comunidade têm com a herança que lhes é comum e que cada comunidade é portadora de uma historicidade que lhe é única e que permeia a vida de todos os membros, essas afirmações não esclarecem a estrutura *a priori* que viabiliza aquilo que se constata como sendo os fenômenos e, por conseguinte, a correta forma de sua explicitação. A seguir, o texto endereça essa estrutura fundamental para a compreensão da história na fenomenologia husserliana, assim como para o tema central da investigação: a generatividade.

3.2. A generatividade como forma de gênese dos fenômenos sócio-histórico

Anteriormente referido ao tema da história, o texto revelou a generatividade como o elemento chave na compreensão do conceito de história tratado na fenomenologia husserliana. Constatou-se que a generatividade se mostra como forma de constituição da história, a história que nos termos do pensamento husserliano aparece como compreensível verdadeiramente a partir da explicitação do seu interior. Em conformidade com essa descrição e com a finalidade de aprofundar o estabelecido na seção anterior acerca da história, a generatividade é tematizada como forma de gênese da história e como matéria da fenomenologia generativa. Como estabelecido acima, a investigação fenomenológica da história não se baseia na dimensão dos fatos históricos compreendendo-a como mera manifestação superficial de sua lógica oculta, é justamente essa lógica oculta que se analisa em sua generalidade por meio da definição do conceito de generatividade. Os acontecimentos históricos foram retratados como desdobramentos do sentido originário de uma comunidade em direção à sua forma final através da ação de vários membros pertencentes a diversas gerações, sendo que a possibilidade de transmissão desse sentido que unifica o curso de uma comunidade como a sua historicidade

reside na generatividade. Dessa forma, a interpretação acima citada de que a generatividade seria um dos pilares para a compreensão da história na fenomenologia se funda no entendimento de que é ela a forma de constituição da própria história. Por isso, o seu esclarecimento se mostra como fundamental.

Com esse intuito, a presente seção se dedica a explicitar a generatividade como tema da fenomenologia. Inicialmente, o texto se dirige ao processo que dá origem ao tratamento da intersubjetividade e da história na fenomenologia husserliana, demonstrando como o desenvolvimento do próprio pensamento husserliano aponta para a necessidade de endereçar o horizonte do generativo. Aqui será apresentada a forma pela qual a fenomenologia husserliana se desenvolve em um processo de expansão do seu campo de ação por meio da constatação da incapacidade do método vigente de lidar com fenômenos que nele surgem, mas não podem ser por ele respondidos. Diante disso, há a constatação de que o domínio generativo, embora seja o que se abarca posteriormente e pudesse ser considerado o mais complexo diante do estático e do generativo, se mostra como o mais concreto dos âmbitos servindo como base da abstração que caracteriza as demais matérias fenomenológicas. Uma vez explicitado o caminho de origem da abordagem generativa como progressão do âmbito fenomenológico, o conceito de generatividade é tratado com fins de identificar mais precisamente o campo de atuação e precisamente a forma de gênese que está em pauta quando se fala de fenômenos generativos. Com isso, a investigação endereça o limiar entre o genético e o generativo, esclarecendo o motivo pelo qual a interpretação da generatividade como uma forma inalcançável para a dimensão genética fundamenta a divisão entre as duas disciplinas. Assim, a fenomenologia generativa tem os seus objetos definidos e é definida como um campo da fenomenologia responsável por lidar com os fenômenos sócio-históricos que se realizam generativamente.

É possível verificar mesmo em obras anteriores à *Crise* menções à temática generativa. Já *Meditações Cartesianas*, Husserl (2013, p. 170-174) reconhece a problemática generativa como um tema fundamental para a sua teoria, definindo-a uma tarefa importantíssima da qual depende a compreensão do mundo humano. “Estudar cuidadosamente estes aros nas suas formas diversas e, a partir daí, tornar transcendentalmente compreensível a essência de toda sociabilidade, é uma importante tarefa” (HUSSERL, 2013, p. 170), afirma o autor depois de citar a temática da socialidade e antes de se referir ao processo de gênese do mundo humano. Aqui o fenomenólogo reconhece a necessidade de endereçar o problema da constituição dos mundos culturais relativos a cada comunidade como uma temática tão vital quanto a previamente mencionada como correlato da comunalização de primeiro nível, o mundo objetivo. Para ele, assim como a vivência e constituição do mundo objetivo, o mundo cultural

também é regido por uma generalidade incondicionada que faz com que cada um tenha disponível uma significatividade humana que se difere das relativas às outras comunidades (HUSSERL, 2013, p. 171), contudo, diferentemente do tratamento aprofundado desse *a priori* dado à formação da percepção de mundo objetivo como mundo disponível para todos a investigação do mundo cultural em *Meditações Cartesianas* não adentra esses meandros (HUSSERL, 2013, p. 173). De acordo com o próprio filósofo, a marginalização do tópico não é acidental, mas sim o reflexo da impossibilidade de responder por esse problema sem endereçar a problemática da generatividade (HUSSERL, 2013, p. 180). Justificação que aponta para o fundamento do tratamento tardio do tema em um texto para publicação ainda que constata a sua relevância para o sistema filosófico.

Temos de nos abster de uma indagação mais precisa do estrato de sentido que dá o seu sentido específico ao mundo humano e cultural enquanto tal, que faz dele um mundo equipado com predicados especificamente *espirituais*. [...] Que cada um desses predicados do mundo se origine numa gênese temporal, e numa gênese que está, certamente, enraizada no agir e padecer humanos, não carece de qualquer demonstração. Pressuposto para a origem destes predicados no sujeito singular e para a sua validade intersubjetiva, permanecendo como pertencentes ao respectivo mundo da vida comum, é, assim, que uma comunidade humana e cada homem singular mergulhem vivencialmente num mundo da vida concreto, estejam a ele referidos agindo e padecendo - que tudo isto esteja já constituído. Nesta constante mutação do mundo da vida humano, mudam-se, obviamente, também os próprios homens enquanto pessoas, na medida em que, correlativamente, devem assumir sempre novas propriedades habituais. Aqui, tornam-se sensíveis problemas de largo alcance da constituição estática e genética, sendo estes últimos aspectos parcelares da bem enigmática gênese universal (HUSSERL, 2013, p. 173).

Entre estudiosos da fenomenologia husserliana, o tema da generatividade é descrito como uma elaboração tardia que surge como exigência do avanço do autor sobre os temas da intersubjetividade e da história. Zahavi (1996) e Moran (2017) concordam sobre a classificação desse horizonte de pesquisa como um desdobramento da investigação do filósofo não previsto inicialmente e que assume um papel vital no desenvolvimento da teoria. Para Zahavi (1996, p. 238), o tratamento da generatividade na fenomenologia husserliana é uma manifestação da expansão tardia da esfera transcendental motivada pelo seu interesse pela intersubjetividade. Esse movimento de volta para o intersubjetivo teria conduzido suas investigações para outros temas como a tradição, a historicidade e a normalidade, além da generatividade, fazendo a fenomenologia transitar por domínios anteriormente considerados como referentes a ciências como psicopatologia, sociologia, antropologia e etnologia (ZAHAVI, 1996, p. 238). De maneira similar, Moran (2017, p. 27) interpreta essa viragem como característica da última fase do pensamento husserliano no seu interesse por uma abordagem mais holística da consciência. O estudioso destaca que as investigações maduras do fenomenólogo se contrapõem àquelas

realizadas nas primeiras décadas de construção de sua teoria, pois Husserl passa da tematização da vida individual da consciência intencional à descrição dos aspectos concretos da intersubjetividade (MORAN, 2017, p. 27). Ainda que como manifestação de um longo percurso de reflexão, essa mudança significativa no escopo da fenomenologia em *Crise* tem como um de seus efeitos o questionamento sobre a validade simultânea das perspectivas defendidas nas fases anteriores de seu pensamento em relação à última.

Acerca desse tópico, a consideração de como a generatividade surge a partir das análises anteriores desempenhadas pelo fenomenólogo ajuda a compreender em qual sentido ela revoga ou completa os resultados precedentes. Steinbock (2003) tematiza esse percurso percorrido pelo fenomenólogo acentuando a relação entre o método utilizado para a investigação dos objetos e o que é visível sobre esses objetos na fenomenologia. O autor explica que aquilo que pode ser dado de maneira evidente no estudo fenomenológico depende do método que se emprega nesse estudo, de tal maneira que alguns fenômenos se apresentaram apenas como matérias impossíveis de serem explicitadas no domínio do método empregado: os fenômenos-limite (STEINBOCK, 2003, p. 290). “Dependendo da maneira como nos dispomos diante da matéria e a maneira pela qual a matéria se dá, certos fenômenos estarão no limite da doação”, explicita Steinbock (2003, p. 290) e segue com a definição dos conceitos desses fenômenos fronteiros, “por fenômenos-limite entendo aqueles cuja matéria estão na margem da acessibilidade da abordagem fenomenológica [...] como aqueles fenômenos que são como não aptos a serem dados”. Conforme essa caracterização, alguns fenômenos que são incluídos nos fenômenos limite são o sono, a morte e o nascimento, o outro, os outros mundos circundantes, o inconsciente, etc. em relação a determinados estágios da fenomenologia husserliana.

Como mencionado, os fenômenos-limite são definidos pela incapacidade da abordagem empregada de captá-los em sua completude, assim a sua caracterização como fenômenos dessa natureza está submetida à ampliação do escopo da fenomenologia. Steinbock (2003, p. 290) compreende esse movimento de expansão da fenomenologia como uma estrutura intrínseca a essa teoria, sendo a responsável pela extensão do horizonte estático para o genético e do genético para o generativo. Ainda que seja possível considerar os aspectos externos que motivaram o tratamento de temas como a intersubjetividade e a história pela fenomenologia husserliana, como citados na seção anterior, a compreensão desse desenvolvimento é obtida pela necessidade interna à própria investigação. O autor aponta que a fenomenologia estática aponta para a genética a partir da realização das suas investigações porque a incompatibilidade do método desenvolvido com o horizonte da temporalidade monádica concreta força o desenvolvimento de outras ferramentas metodológicas (STEINBOCK, 2003, p. 291). “Husserl

tende a formular retrospectivamente os avanços metodológicos que foram levados a cabo com a finalidade de descrever o fenômeno que ele já descreveu” (STEINBOCK, 2003, p. 302), apenas posteriormente o fenomenólogo se dedica à sistematização desse método com a finalidade de poder empregá-lo em casos similares no futuro. Essa forma característica de ampliação do horizonte da fenomenologia é compreendida pelo estudioso com a apresentação de pistas condutoras ao longo das investigações do fenomenólogo que estabelecem uma relação de motivação entre o método e o objeto em questão.

A questão básica, diz ele [Husserl], concerne a “como as investigações devem ser ordenadas”, isto é, ela “concerne às pistas condutoras do sistema. A noção de pista condutora não articula a “estrutura”, nem o método, mas a *relação de motivação* obtida através do método e da matéria. [...] Quando Husserl tematiza a progressão do método, o que ele descreve como uma conclusão inevitável e necessidade de conexão é na verdade a descrição de *sua própria* progressão filosófica. A gênese do método fenomenológico nas *suas* mãos. Para Husserl, uma fenomenologia estática realmente funcionou como pista condutora ou como caminho para a fenomenologia genética antes que se fosse consciente dela enquanto tal. Essa conexão entre método e matéria apenas vislumbrou com a palavra *Leitfaden* (STEINBOCK, 2003, p. 302).

De maneira similar, o fenomenólogo desenvolve a abordagem generativa a partir da genética. Steinbock (2003, p. 303) entende que aspectos se repetem entre o tratamento do horizonte genético com base no estático e do generativo partindo do genético ainda que haja divergências entre os dois processos: o fenomenólogo 1) começa a tratar alguns problemas generativos “enquanto ainda se mantém no contexto de uma análise genética e da crescente distinção entre a fenomenologia estática e genética”, 2) o modo de surgimento se repete na segunda transição porque, “assim como as estruturas de essência, tipo, etc. se tornam pistas condutoras para a gênese [conduzindo para fora do estático], também a própria gênese se torna estrutura aberta como uma pista condutora para a generatividade”, 3) assim como a dimensão estática está para a genética como uma forma mais simples para uma mais complexa, “os fenômenos genéticos e generativos existem em uma relação de simples para o complexo”. Esse último tópico está ligado com a diferença que se manifesta entre eles, pois a relação de maior complexidade dos fenômenos generativos em relação aos genéticos é a transição entre aqueles que podem ser endereçados na temporalidade individual e aqueles que dizem respeito à coletiva. “A gênese individual deve ser trabalhada antes que o tornar-se intersubjetivo ou a geração, a auto-temporalização e a facticidade monádica antes que a historicidade comunal, a constituição da unidade de uma vida antes que a constituição da unidade de uma tradição” (STEINBOCK, 2003, p. 303). Contudo, diferentemente da relação entre os fenômenos dos métodos estáticos e genéticos, os fenômenos generativos têm uma natureza similar aos genéticos porque ambos

dizem respeito à temporalização, razão pela qual é possível haver uma maior ambiguidade e conflito entre os limites de cada âmbito.

Finalmente, a relação entre as análises genéticas e generativas diferem em referência as do método estático e as do genético em um importante tópico. Enquanto a dimensão estática e genética se enquadram em diferentes rubricas, ou seja, aquela que diz respeito ao “estrutural” e aquela que diz respeito ao “dinâmico”; de modo distinto, os fenômenos genéticos e generativos ambos são enquadrados na rubrica do dinamismo e temporalização: O método genético se ocupa da auto-temporalização ou facticidade e o método generativo da temporalização sócio-histórica ou da historicidade. Nesse tocante, parece haver uma afinidade maior entre os fenômenos genéticos e generativos – e, assim, mais oportunidade para a sua combinação e ambiguidade – do que há entre os estáticos e genéticos. Talvez essa seja a razão pela qual Husserl demorou algum tempo para ver as diferenças essenciais entre os fenômenos genéticos e os generativos (STEINBOCK, 2003, p. 303).

A discussão pertinente se torna como a fenomenologia generativa representa uma crítica ou uma transformação do tratamento de fenômenos anteriormente endereçados através de outros métodos fenomenológicos. Steinbock (2003, p. 304-305) descreve que alguns fenômenos tratados pelos métodos estático e genético são retomados, respectivamente, pelos métodos genéticos e generativos enquanto outros se dão necessariamente como endereçáveis apenas pelo método estático, genético ou generativo e que, quando os objetos são passíveis de compreensão pelos métodos desenvolvidos posteriormente, frequentemente as novas investigações acabam por ultrapassarem e tornarem obsoletas as investigações anteriores. Nesse processo de desdobramento da fenomenologia, o autor compreende que “em muitos, senão na maioria dos casos, as estruturas estáticas são superadas, ‘esmorecidas’ ou ‘arruinadas’ através das ‘mais profundas’ análises genéticas ou das, ainda mais profundas, análises generativas” (STEINBOCK, 2003, p. 305). Assim, de um lado, há fenômenos que concernem, por exemplo, à fenomenologia generativa que estão apenas como fenômenos-limite para a fenomenologia genética e, algumas vezes, se quer são alcançáveis pela estática, *e. g.*, nascimento e morte (STEINBOCK, 2003, p. 305-309); do outro lado, há fenômenos que podem ser tratados em diferentes aspectos a partir de diferentes métodos reservando a cada abordagem ganhos que podem ser complementares, substitutos ou mesmo conflitantes em relação a abordagem anterior, *e. g.*, a animalidade (STEINBOCK, 2003, p. 309-313). Essa dinâmica entre os fenômenos da esfera genética e generativa é descrita como, de forma inversa ao modo do simples que precede o complexo na expansão do estático para o genético, a abstração daquilo que concerne ao generativo e, por conseguinte, ao intersubjetivo na abordagem genética (STEINBOCK, 2003, p. 313-315). Logo, de certa maneira, a generatividade, ainda que seja a última no nível de progressão do âmbito da fenomenologia, se apresenta como a primeira

quando o critério diz respeito à amplitude de fenômenos nos quais está implicada e que podem apenas serem tratados pelas outras abordagens via abstração.

Uma vez esclarecido o processo de reflexão que conduz à generatividade como horizonte da investigação fenomenológica, cabe investigar como essa dimensão é descrita. Husserl (2012, p. 419) descreve a generatividade como forma originária da vivência histórica do eu concreto, a qual se caracteriza pela sua natureza intersubjetiva e intergeracional de constituição de sentido. Além da história individual que se desdobra dentro do horizonte da intencionalidade e que viabiliza, por exemplo, a constituição de habitualidade, o fenomenólogo identifica uma forma de história de natureza intersubjetiva que agrupa pessoas em torno da constituição de um mesmo sentido ao longo do tempo e de gerações. A geração como forma de constituição intersubjetiva diz respeito justamente à transmissão intergeracional do sentido inaugurada por uma ou mais personalidades no decorrer da história, tornando aquele conteúdo uma herança partilhada por diversos membros em um único devir (HUSSERL, 2012, p. 420). Husserl (2012, p. 419) compreende o mundo circundante como correlato desse processo generativo no qual diversos membros e gerações de uma dada comunidade constroem sob o mundo objetivo, correlato do primeiro nível de comunalização, o horizonte de significados do mundo humano que os individualiza frente a outras comunidades. Contudo, considerar a generatividade não significa estar apenas voltado para o processo em sua completude e para o seu correlato global, devem ser levadas em conta a participação dessa herança na formação dos membros que integram essa comunidade e a atividade dos membros na instituição, conserva, crítica e obscurecimento do sentido que sustenta essa unidade (HUSSERL, 2012, p. 420). Como referido acima, a partir de Steinbock, a generatividade responde pelos fenômenos de natureza dinâmica que não podem ser esgotados na temporalidade individual que concerne ao horizonte da fenomenologia genética.

Historicidade generativa originária, unidade da vida do espírito como vida de uma comunidade universal generativamente vinculada de pessoas humanas que, nas suas atividades comuns respectivas de que todas as pessoas singulares tomam parte, configuram mais além, como mundo de cultura, um mundo circundante uno que é o seu, um mundo que veio a ser e continua a vir a ser a partir da sua atividade; isto, num duplo sentido. O mundo circundante de coisas e da cultura é o mundo dos produtos transmitidos, aquisições de atividades anteriores e das formas transmitidas do agir com sentido, como acontecer cultural objetivo. Correlativos são, porém, as pessoas e o horizonte total pessoal inteiro para cada pessoa pertencente ao mundo circundante, e nele estão com a espiritualidade pessoal que se configurou na ação e a partir dela (como espólio espiritual nele essencialmente determinante), e que no agir presente continua hoje em formação (HUSSERL, 2013, p. 419).

Como descreve o fenomenólogo, a generatividade é a estrutura de constituição de sentido que viabiliza desde as mais simples às mais complexas e duradouras instituições

humanas, a exemplo da filosofia. É por essa estrutura intersubjetiva que, *e. g.*, na filosofia se pode observar como os filósofos compõem interpessoal e intergeracionalmente essa instituição se relacionando uns com os outros “ora enquanto herdeiros, recebendo uma herança, como aprendizes, no máximo interpretando e prosseguindo, ora como recusando a herança, de modo parcialmente crítico, ou totalmente crítico” (HUSSERL, 2013, p. 309). Essa constituição coletiva de sentido é que viabiliza a construção do mundo circundante que vale para todos os membros da comunidade em questão (HUSSERL, 2013, p. 246), ele é aquele no qual todos os membros dessa comunidade vivem e endereçam constantemente na sua atitude natural visto que, como um todo, representa o horizonte do cultural e do humano no qual eles estão sempre imersos (HUSSERL, 2012, p. 238). Generativamente, cada um se mostra implicado na trajetória histórica da sua comunidade, não apenas como portador daquilo que já decorreu na historicidade própria à comunidade generativa, mas também naquilo que a participação nessa unidade intersubjetiva imprime na ação dessa pessoa no presente (HUSSERL, 2012, p. 406). Que cada um está sempre rodeado desse contexto histórico e cultural a partir do qual age é uma obviedade constatada tanto na atitude ingênua, quanto já elaborada nas ciências objetivas do espírito, o que a fenomenologia faz é tematizar a estrutura intencional *a priori* que viabiliza essas constituições constatáveis em sua superficialidade faticamente.

É possível notar entre os estudiosos do tema a busca sobre a influência dessa estrutura acerca da constituição individual de sentido, identificando a sua natureza como complementar e precedente àquela que começa e termina no próprio sujeito. Miettinen (2013, p. 175-180) endossa essa interpretação da generatividade, descrevendo-a como o modo coletivo de constituição de sentido que tem como correlato a construção de unidades válidas para um determinado grupo ao longo da história. “Por generatividade, Husserl basicamente denota os modos temporais de constituição de sentido que ocorrem nas formas interpessoais e intergeracionais de coexistência [...] denotando nada menos que ‘a unidade do desenvolvimento histórico em seu sentido mais amplo’” (MIETTINEN, 2013, p. 175), descrevendo como a estrutura generativa é responsável por dar origem aos sentidos que estão perpassados na tradição e na historicidade. Ao tratar do processo generativo, o autor destaca o caráter particular relativo a cada comunidade e a cada membro nela situado pela qualidade da unificação da generatividade que ao longo da história individualiza esses grupos e oferece um contexto motivacional comum a ação daqueles que dela participam (MIETTINEN, 2013, p. 176-177). Nessa perspectiva, é colocado em destaque o papel da generatividade como forma de superação da finitude humana conforme a constatação de que aquilo que perpassa a vida de qualquer pessoa não é apenas a origem e o fim em si mesmos, mas está orientada pelos movimentos de

receber uma herança e de deixar um legado comunitário que transcende a própria existência (MIETTINEN, 2013, p. 179). Em contraponto, o pertencimento a uma comunidade e o consequente recebimento de um arcabouço de significado não são descritos como uma pré-destinação dos membros, sendo caracterizados como a forma de relação necessária que os indivíduos têm com a sua própria historicidade que pode assumir os modos de crítica, adesão ingênua, encobrimento, transformação, etc. Assim, a generatividade se mostra em sua importância intersubjetiva de unidade da historicidade que conserva o sentido ao longo do tempo e a sua função na formação da experiência humana do ponto de vista da pessoa individual.

A descrição do conceito de generatividade e de como ela opera como forma de unificação da historicidade de uma comunidade se beneficia do exemplo desenvolvido com maior detalhe pelo fenomenólogo: o caso das ciências europeias. Nele, verifica-se como a iniciativa grega de busca de uma forma de conhecimento acerca do mundo que obtivesse a justificação absoluta da vida humana é prosseguida ao longo da história da humanidade europeia com as suas transformações, obscurecimento e aprimoramento de sentido até a definição da sua forma final (HUSSERL, 2012, p. 15-80). É possível notar como a tarefa que surge pela primeira vez na Antiguidade é prosseguida ao longo de gerações de pensadores, os quais no seu engajamento se relacionam de modos distintos com o conteúdo original de motivação e metas. no processo generativo. O fenomenólogo destaca como a transformação de sentido operada primeiro pelas ciências matemáticas e depois pela incorporação da racionalidade que lhes é intrínseca na filosofia através do trabalho de Descartes se mostram como eventos relevantes para o desenvolvimento dessa comunidade (HUSSERL, 2012, p. 15-54; 59-68). São esses membros que no interior da comunidade das ciências europeias e principalmente da filosofia como o seu fundamento que dirigem a sua instituição novamente para aproximação do seu sentido original e que nesse movimento se aproximam gradualmente da forma de sua instituição final como a fenomenologia transcendental (HUSSERL, 2012, p. 60-63; 74-79). Pela maneira como esse desenvolvimento é descrito, a filosofia da história de Husserl coloca em primeiro plano a ação das pessoas implicadas na comunidade como constituintes e transformadores da instituição que integram, de forma que não atribui o trajeto da história a uma causa ou racionalidade a parte deles.

Mesmo que a filosofia ganhe destaque na obra *Crise* e seja logicamente o exemplo mais recorrente quando se trata da generatividade na fenomenologia husserliana, ela é um exemplo entre a vastidão de comunidades e mundos circundantes vigentes em que cada um está incluído na sua vida cotidiana. Husserl (2012, p. 406) afirma que todos estão implicados em conexões

generativas que são responsáveis por formar o seu interior a partir da herança espiritual legada e que compõem aquilo que para cada um aparece como o mundo humano. Na sua conferência *A Crise da Humanidade Europeia e Filosofia*, a despeito do modo como o fenomenólogo endereça comunidades não-europeias ou não-europeizadas, as comunidades indígenas são descritas como também portadoras de sentido constituído generativamente, dotadas de uma tradição e detentoras de uma historicidade (HUSSERL, 2012, p. 267). Moran (2011, p. 467) afirma que o fenomenólogo reconhece que essas comunidades estão inclusas na racionalidade características da humanidade visto que também tem um mundo circundante próprio, estão voltadas para tarefas ainda que não tenham o mesmo caráter de uma teleologia eterna como as europeias e tem uns com os outros a relação de companheiros de vida que caracteriza a comunidade sócio-histórica. Assim, a generatividade é descrita como essencial a toda subjetividade por se mostrar como a forma de síntese que atribui unidade às comunidades intersubjetivas por meio da transmissão de sentido independente de qual seja a natureza do sentido ou da comunidade em questão.

Cada homem está, como pessoa, nas suas conexões generativas, as quais, entendidas pessoal e espiritualmente, estão na unidade de uma historicidade; esta não é somente uma consequência de factuais passadas, mas em cada presente, na sua factialidade, está implicada como uma herança espiritual escondida, como o passado que formou a pessoa de hoje e, como a formação da mesma, nela está intencionalmente implicada. A isto prende-se o vago saber geral de cada homem do seu ser e do seu pertencimento a uma geração; mas esta não é para ele, em geral, como uma cadeia de pessoas presentes e há muito mortas que, não obstante mortas, existem ainda hoje (com os seus pensamentos e obras repetíveis com qualquer frequência que se queira, reproduzíveis por meio de um recompreender) em ato, fertilizando, promovendo e, eventualmente, também travando sempre de novo os pensamentos dos presentes, em qualquer caso a motivá-los na sua existência profissional (HUSSERL, 2012, p. 406).

Uma vez introduzida a forma como a temática generativa surge nos estudos fenomenológicos e apresentado o conceito de generatividade, falta definir a fenomenologia generativa como campo da teoria. Conforme o exposto anteriormente nessa seção, é necessário caracterizar a fenomenologia generativa como aquela que endereça a dimensão mais concreta dos seus objetos, tratando da historicidade sem a abstração do coletivo no individual como ocorre na abordagem genética¹⁷. Steinbock (1995, p. 260) descreve que a fenomenologia

¹⁷ Ao tratar da fenomenologia generativa, uma observação importante consiste em que Husserl não desenvolveu esse âmbito da fenomenologia como sistematizou o estático e genético, mas, sim, tratava desses problemas principalmente no seu pensamento tardio fazendo referência à generatividade. O trabalho de Steinbock (1995) se mostra como um precursor na sistematização desse âmbito levando em consideração o argumento exposto anteriormente de que era uma prática no pensamento husserliano a sistematização tardia de âmbitos que já vinham sendo endereçados. Em alguns trabalhos sobre o tema,

generativa visa esclarecer as estruturas sócio-históricas que viabilizam a formação de instituições e comunidades intersubjetivas e intergeracionais. Para o autor, de modo distinto mesmo da abordagem mais próxima teoricamente de Husserl que é a diltheyana, ela se diferencia porque “a tarefa da fenomenologia generativa é precisamente perguntar sobre como estruturas sociais e históricas se tornam de alguma forma significativas, como essas estruturas são e como elas são geradas” (STEINBOCK, 1995, p. 260). A fenomenologia generativa se ocupa do intersubjetivo e do movimento histórico como a última dimensão a ser tratada seguindo a trilha do simples para o complexo, mas como a primeira quando a ordem se estabelece partindo do concreto para o abstrato (STEINBOCK, 1995, p. 266). De acordo com esse panorama, Drummond (2007, p. 86) identifica a fenomenologia generativa como aquela que se dirige aos problemas que ultrapassam o horizonte genético da subjetividade transcendental e que explicita como as estruturas históricas e intersubjetivas das relações interpessoais constituem significado para a consciência. Dessa forma, encontra-se na interpretação da fenomenologia husserliana consolidado o entendimento da fenomenologia generativa como a dimensão de estudos responsáveis por responder pelos fenômenos sócio-históricos.

Por fim, a generatividade se mostrou como a forma de constituição de sentido interpessoal e intergeracional que fundamenta a construção da história, sendo ela o que viabiliza a motivação interior aos acontecimentos fáticos no agir unificado da comunidade. O estabelecimento do conceito de generatividade imprime mais clareza sobre a história nos termos husserlianos porque demonstra como a tradição enquanto herança geracional pode ser a motivadora do fazer histórico, conduzir os membros de uma mesma instituição em direção a uma tarefa ao longo de gerações e construir gradualmente o mundo cultural humano exclusivo para uma comunidade. Nesse esclarecimento, o impacto do horizonte generativo na constituição da pessoa também é endereçado, de tal forma que fica evidente em que medida a participação do sujeito em uma comunidade não implica apenas o recebimento de uma dada herança, mas inclui a sua formação como pertencente àquele grupo, condiciona a sua ação presente conforme herdeiro do passado e enquadra a sua relevância como transmissor dessa instituição para as gerações futuras. Aqui se pode observar de que maneira a história se mostra como dependente da ação dos membros da comunidade para a criação, a manutenção e a transformação da historicidade que lhes é própria, de tal maneira que desaparece desse desenvolvimento a

a dimensão de temporalização intersubjetiva é tratada como um desdobramento da fenomenologia genética (MORAN, 2012, p. 136-137).

influência condicionante de fatores externos: não se trata aqui de um espírito absoluto que conduz a história, mas da ação dos homens que criam e se relacionam com a tradição com maior ou menor clareza. Por essa razão, o método de estudo dos acontecimentos sócio-históricos que são a manifestação dessa lógica intrínseca deve ser capaz de tratar do sentido que permeia a ação para obter a compreensão fenomenológica do seu interior. Husserl denominou esse método de estudo retrospectivo histórico crítico.

3.3. *O estudo retrospectivo histórico crítico*

A ferramenta de investigação empregada por Husserl para tratar do processo generativo e, por conseguinte, aplicada aos fenômenos de natureza sócio-histórica é designada estudo retrospectivo histórico crítico. Como visto anteriormente, o fenomenólogo discorda acerca de que o tratamento da história possa ser feito por intermédio apenas da descrição de suas manifestações superficiais, apontando assim para a dimensão interna da história como objeto real para a sua compreensão. É por meio do estudo retrospectivo que o desvendamento da origem interpessoal e histórica daquilo que pode ser experienciado no presente como um fenômeno recebido em um determinado mundo circundante de modo passivo poderá ser esclarecido e apropriado pelos membros de uma comunidade. Dessa forma, a fenomenologia generativa se realiza através dessa recuperação do nexos histórico por meio do estudo retrospectivo que tem como função trazer à tona aquilo que está oculto na factualidade da história, tornando clara a unidade de historicidade que permeia uma pluralidade de fenômenos sócio-históricos. Introduzido o papel fundamental desse recurso, a seção se dedica a explicar o seu funcionamento e os resultados que desse método são possíveis esperar na fenomenologia.

A primeira menção ao estudo retrospectivo como recurso para obtenção de conhecimento aparece no início de *Crise* diante do problema de degradação do espírito científico na Europa. Nesse contexto, o método aparece como a possibilidade de resgate do sentido dessa comunidade corrompido ao longo do desdobramento generativo. Diante disso, Husserl aponta que “é necessário um penetrante *estudo retrospectivo histórico e crítico*, para, *antes de quaisquer decisões*, cuidarmos de uma autocompreensão radical” (2012, p. 13), *i. e.*, é preciso buscar no passado o esclarecimento do momento presente e a partir daí responder pelos caminhos que devem ser seguidos no futuro dessa instituição. Para o fenomenólogo, trata-se de se voltar para a história como âmbito de autoesclarecimento enquanto membro de algo que ultrapassa e antecede a existência presente e que tem para si latente uma verdade própria que condiciona (HUSSERL, 2012, p. 13). Carr (2009, p. 45-60) identifica que a aplicação desse

método representa uma inovação no pensamento do pai da fenomenologia, não apenas pelo caráter inédito da abordagem em si, mas da sua caracterização em relação ao projeto de filosofia no geral. Essa primeira menção denuncia alguns aspectos fundamentais do método do estudo retrospectivo histórico crítico como ferramenta de investigação dos fenômenos de natureza sócio-histórica, pois deixa evidente que o seu papel não reside apenas em uma recuperação do passado no que tange à explicitação da sua constituição, mas também na função de compreensão do presente e de prescrição para o futuro.

O nosso estudo histórico inicial não só tornou clara para nós a situação fática do presente e a sua indigência como um fato simples, mas também nos recordou que, segundo a meta que a palavra “filosofia” indica, segundo os conceitos, os problemas e os métodos, somos herdeiros do passado. É claro (e que mais nos poderia aqui ajudar?) que é necessário um penetrante estudo retrospectivo histórico e crítico, para, antes de quaisquer decisões, cuidarmos de uma autocompreensão radical: e isto por meio de uma pergunta retrospectiva por aquilo que originariamente e alguma vez se quis como filosofia, e que assim continuou a ser através de todos os filósofos e filosofias que historicamente estiveram em comunhão; mas isto sob a consideração crítica daquilo que, na fixação da meta e no método, exhibe aquela genuinidade última da origem que, uma vez contemplada, constringe apoditicamente a vontade (HUSSERL, 2012, p. 13).

O método husserliano de investigação dos fenômenos sócio-históricos não coincide com os historiográficos, pois a sua abordagem não realiza a investigação numa linearidade descritiva. Husserl (2012, p. 46) evidencia que o esclarecimento de um fenômeno histórico não poderia ser isolado a um recorte do passado, mas precisa estar atento ao presente como seu desdobramento e ao futuro como continuação influenciada por ele. Considerando a forma anteriormente descrita da relação das pessoas e das gerações com os feitos generativos, a recepção de uma determinada herança cultural pode se dar de maneira passiva ou ativa, de tal modo que aquilo que é recebido está disponível para o receptor em diferentes graus de clareza de sentido. “Presos nela, não temos inicialmente nenhuma noção destes deslocamentos de sentido: nós que, no entanto, julgamos todos saber tão bem o que “são” e o que realizam”, exemplifica Husserl (2012, p. 46) a dificuldade de clareza e o resultado do método relativo aos fenômenos históricos das ciências matemáticas, “a primeira elucidação do sentido da origem da ciência moderna da natureza, contudo, e do seu novo estilo metódico, torna perceptível algo sobre os deslocamentos de sentido posteriores”. Em outras palavras, a partir daquilo recebido em um menor grau de clareza, é possível que o receptor dessa herança e membro de uma determinada comunidade não tenha clareza sobre a motivação originária da instituição à qual pertence, assim como não consiga constatar aquilo que a participação naquela comunidade prescreve à sua existência e é nesse tipo de situação que o método encontra uma das suas aplicações (HUSSERL, 2012, p. 46). Durante a investigação do passado da instituição do qual

é membro, o investigador está sempre referido ao seu presente e toda a historicidade de sua instituição para compreender o início que a motivou, assim como na compreensão do momento inicial estará referido para esse início.

A adequação do método do estudo histórico na fenomenologia husserliana visa replicar o funcionamento da generatividade para captar a dimensão da influência que as realizações históricas têm. Para o fenomenólogo que se aplica na investigação da história através do método husserliano, o que se apresenta prontamente é realização espiritual enquanto produto de determinado desenvolvimento histórico – a ciência, a filosofia, a arte, etc. – e que, devido à sua formação, esse é o seu ponto de partida e a condição de possibilidade para a investigação da origem desse desenvolvimento; no entanto, essa não é uma via de mão única, pois do esclarecimento do passado emergem elementos acerca do deslocamento de sentido implicados no processo generativo que relativizam o que foi recebido como tradição durante a formação (HUSSERL, 2012, p. 46). Morujão (2007, p. 152) destaca que “o sentido do acontecimento exprime-se entre o que ele é, o que ele foi e o que ele virá a ser”, de modo que a sua compreensão deve ser realizada de acordo com essa natureza e não no isolamento de um dos momentos que o compõe. A análise precisa ocorrer conforme essas diretrizes porque um acontecimento histórico não se apresenta como uma formação petrificada, mas tem permanentemente a possibilidade de conservação e de modificação, de tal modo que o estudo de recorte de um de seus desdobramentos não consegue trazer à tona a complexidade de sua geração (MORUJÃO, 2007, p. 150). Por essa razão, a linearidade não pode ser adotada como forma de compreensão da história, mas, sim, se faz necessário um movimento de zigue-zague do sentido original aos desdobramentos e, então, novamente ao sentido original sob a luz do seu desenvolvimento histórico.

Estamos, então, numa espécie de círculo. A compreensão do início só pode ser alcançada por inteiro a partir da ciência dada na sua figura hodierna, no olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento. Mas, sem uma compreensão do início, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, é mudo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em “zigue-zague”; num jogo recíproco, um tem de ajudar o outro. Uma clareza relativa de um lado traz alguma elucidação do outro, o qual, por seu turno, se reflete de novo sobre o lado contrário (HUSSERL, 2012, p. 46).

Cabe agora descrever o funcionamento desse método em linhas gerais, exemplificando como aquele que o aplica age diante dos fenômenos históricos. Como visto acima, a explicitação da história compreendida em sua constituição generativa cobra uma investigação que proceda diante dos fenômenos em um movimento de zigue-zague, justificado através da necessidade de se compreender a origem sempre em função do desenvolvimento e vice-versa

(HUSSERL, 2012, p. 46). Todo trabalho de recuperação do sentido sedimentado através da história tem como o seu ponto de partida o presente da comunidade e do mundo circundante uno ao qual pertence àquele que investiga (HUSSERL, 2012, p. 310). Por isso, a pergunta retrospectiva pelo passado se faz com base no acontecimento dado com fins de revitalizar o sentido dessa unidade sócio-histórica, de tal modo que aquilo que a motivou originariamente possa ser exposto para aqueles que aceitam esse percurso como herança (HUSSERL, 2012, p. 57). A descrição desse momento originário do advento da constituição de um fenômeno sócio-histórico é que permite o movimento de crítica do estágio presente, assim como a observação daquilo que no desenvolvimento histórico se apresentou como desvio ou transformação dessa origem (HUSSERL, 2012, p. 13, 46-47). Aqui antecipada a dinâmica do método do estudo retrospectivo, a seguir será exposta a forma pela qual cada um desses procedimentos é realizado com a finalidade de obter o esclarecimento da história visado pela fenomenologia.

Em primeiro lugar, o posicionamento daquele que reflete acerca do fenômeno sócio-histórico manifesta grande relevância na abordagem realizada. O questionamento retrospectivo é feito a partir de uma herança recebida, *i. e.*, aquele que desempenha esses estudos históricos estaria incluso no próprio fenômeno (HUSSERL, 2012, p. 293). “A partir daquilo que sabemos, da nossa geometria e das figuras tradicionais mais antigas (qual seja, a geometria euclidiana), há um questionamento retrospectivo pelos esquecidos alvares originários da geometria, como ela não podia deixar de ser ‘originariamente fundadora’”, afirma o fenomenólogo aplicando essa generalidade à geometria e arremata, a “geometria, por assim dizer, pronta, de que parte o questionamento [do estudo retrospectivo histórico crítico], é uma tradição” (HUSSERL, 2012, p. 293). Conforme o explicitado acima sobre a abordagem do tema da geometria, o fenomenólogo descreve que é o ponto de partida do pertencimento ao fenômeno sócio-histórico que conduz cada membro dele à responsabilidade de perguntar pela construção dessa tradição recebida esclarecendo-a de maneira originária (HUSSERL, 2012, p. 407-408). Por essa razão, o estudo histórico presente no pensamento husserliano tem uma dimensão pessoal, na qual aquele que investiga esclarece também a si próprio como formado e formador dessa herança coletiva.

Cada homem compreende, para começar, o seu mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para a compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originariedade que só para ele é possível e que está vedada para os homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade. Para começar, ele compreende os homens do mundo alheio, necessariamente, como homens em geral e como homens de um certo mundo cultural;

a partir daí, ele deve criar por vez primeira, passo a passo, as ulteriores possibilidades de entendimento. Partindo do que é compreensível de um modo generalíssimo, deve abrir uma via de acesso à recompreensão de estratos do presente cada vez maiores e, a partir deles, do passado histórico, o qual ajuda de novo a um descobrimento mais alargado do presente (HUSSERL, 2013, p. 171).

Assim sendo, o investigador está na posição de herdeiro de uma determinada tradição sedimentada, a qual se propõe a explicitar e tornar viva com o esclarecimento do sentido perdido ao longo do processo generativo. “A história da consciência é também a história da gênese e da constituição, *i. e.*, da criação de sentido”, explicita Moran (2012, p. 152), de tal modo que fenômenos históricos, *e. g.* filosofia, cobram de seus membros a autorreflexão como movimento de compreensão daquilo do qual participam. Considerando a história nos termos acima descritos, cada pessoa que integra uma historicidade, a unidade do tornar-se de uma comunidade, está no momento em que nela surge situado e é a partir dessa instituição e desse momento no qual se situa que pode desempenhar o seu papel de historiador (HUSSERL, 2012, p. 407). “No sentido do existir-filosófico como de um existir a partir de um pertencimento filosófico a uma geração está implicada a questão histórica retrospectiva acerca desse mesmo pertencimento” (HUSSERL, 2012, p. 408), descreve o fenomenólogo uma das responsabilidades do filósofo em sua vocação, mas também o lugar a partir do qual a recuperação do sentido genuíno da filosofia deve ser feita. A compreensão da filosofia e da geometria, assim como os demais fenômenos históricos, cobra na abordagem do método retrospectivo histórico crítico e na concepção de história husserliana uma inclusão do investigador no fenômeno e a posse de sua trajetória de constituição.

O tipo de consideração que temos a empreender, modo esse que determina já o estilo das indicações preliminares, não é o de considerações históricas no sentido usual. Importa-nos tornar compreensível a *teleologia* do devir histórico da filosofia, em particular da filosofia moderna, e, no mesmo passo, esclarecer-nos sobre nós mesmos, como seus portadores e seus colaboradores, nos nossos propósitos pessoais. Procuraremos a compreensão da *unidade* que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergência das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem sempre em vista a conexão histórica total como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como a nossa (HUSSERL, 2012, p. 56).

Em segundo lugar, a posse desse lugar de receptor de uma tradição sedimentada cobra do investigador o retorno à origem desse arcabouço como forma de trazer à tona o obscurecido na forma presente da instituição. Ao apresentar a pretensão da fenomenologia frente ao tema da história, Husserl (2013, p. 13) descreve que o primeiro movimento a ser realizado é aquele de retorno ao originário por meio de uma pergunta retrospectiva, questionamento que recupera o passado da instituição a qual o investigador pertence tornando disponível na evidência viva o que se encontra oculto. Com o exemplo da filosofia, o fenomenólogo explica que por meio

dessa questão dirigida ao passado é que o filósofo consegue encontrar a verdadeira essência de sua profissão ao buscar “por aquilo que originariamente e alguma vez se quis como filosofia, e que assim continuou a ser através de todos os filósofos e filosofias que historicamente estiveram em comunhão” (HUSSERL, 2012, p. 13). Para o fenomenólogo, o questionar do passado por meio da questão retrospectiva retoma a instituição originária, mencionada acima como advento de uma constituição generativa, assim revitalizando as motivações e as metas que caracterizam o fenômeno sócio-histórico investigado e perpassam a ação de seus membros (HUSSERL, 2012, p. 57). Nesse sentido, a pergunta retrospectiva é realizada com o papel de reviver aquilo que é recebido pelos portadores da herança cultural de modo sedimentado e esvaziado de seu conteúdo original, sendo ferramenta fundamental da apropriação dessa herança e, conseqüentemente, da renovação da ação daqueles que integram essa comunidade.

Ao refletir sobre o movimento inicial do método husserliano de investigação da história, nota-se o caráter fundamental do retorno a esse advento como ponto de referência das análises históricas. Dirigido ainda para o fenômeno da filosofia, Husserl (2012, p. 57) propõe que é a partir dessa recuperação que se pode reconhecer aquilo na ação do filósofo no presente manifesta a vontade dos filósofos do passado, fundadores ou transformadores dessa instituição. Para o fenomenólogo, o que está em questão é recuperar, antes de tudo, as vontades realizadoras que iniciaram a instauração desse propósito coletivo, mesmo que naquele dado momento histórico não estivesse clara a dimensão e projeção futura desse projeto. Por isso, Morujão (2007, p. 148) descreve essa abordagem como uma inversão que ocorre entre a posição do investigador e daquele que está imerso no momento histórico, evidenciando o aspecto de retorno ao originário a partir do qual o movimento de investigação se inicia: “do ponto de vista de quem estuda os fenômenos históricos, a motivação terá de ser, como diz Husserl, *rückwärts gerichtet*, mas, do ponto de vista dos agentes históricos, ela e, antes de mais, *vorwärts gerichtet*, é uma motivação ativa e o seu princípio é o do desenvolvimento”. Esse procedimento fornece a base para o estudo retrospectivo por identificar o sentido orientador para o movimento comparativo de crítica realizado a seguir.

Tal espécie de esclarecimento da história por meio de uma questão retrospectiva sobre a instituição inaugural das metas que vinculam a cadeia das gerações futuras, porquanto nelas continuam a viver em formas sedimentadas, mas que podem ser sempre de novo despertadas e criticadas numa renovada vitalidade; tal espécie de questão retrospectiva pelos modos como metas, que permanecem vivas, trazem sempre outra vez consigo novas tentativas de alcançar as metas e, sempre de novo, a insatisfação e a necessidade de esclarecê-las, de aperfeiçoá-las e de transfigurá-las mais ou menos radicalmente – isto, digo eu, não é nada mais do que o verdadeiro autoestudo do filósofo sobre aquilo que ele *genuinamente pretende*, sobre aquilo que nele é vontade a *partir* e *como* a vontade dos seus antecessores espirituais. Trata-se de tornar novamente viva, no seu sentido histórico oculto, o conceptualismo

sedimentado que, como obviedade, é o solo do seu trabalho privado e a-histórico (HUSSERL, 2012, p. 57).

Até o momento, a análise explicitou como se estabelecem os dois pontos de referência no estudo história, mas não como o fenomenólogo realiza o movimento de zigue-zague para compreender os acontecimentos de natureza sócio-histórica. Torna-se aqui pertinente tratar da crítica como elemento comparativo que está sempre em correspondência com os desenvolvimentos do passado e do presente. Husserl (2012, p. 13) afirma que a consideração do passado da instituição filosofia em seu desenvolvimento histórico deve se pautar não apenas pela recuperação da trajetória desde seu advento, mas, também, por uma postura crítica sobre o decorrido com a finalidade de encontrar aquilo que corresponde ao sentido originariamente concebido no horizonte do faticamente dado. Nas palavras do fenomenólogo, no caso da filosofia, a relação entre a pergunta retrospectiva e a consideração crítica do conteúdo histórico consiste em obter por meio da primeira “aquilo que originariamente e alguma vez se quis como filosofia, e que assim continuou a ser através de todos os filósofos e filosofias que historicamente estiveram em comunhão” (HUSSERL, 2012, p. 13) e examinar esse conteúdo através da segunda, explicitamente, “sob a consideração *crítica* daquilo que, na fixação da meta e no método, exhibe aquela *genuinidade da origem* que, uma vez contemplada, *constrange apoditicamente* a vontade” (HUSSERL, 2012, p. 13). Logo, essa consideração crítica se apresenta como uma postura adotada pelo investigador frente aos conteúdos descobertos pela pergunta retrospectiva que tem como função justamente analisar a conformidade dos desdobramentos do fenômeno sócio-histórico em relação a sua fundação original.

Como visto, as idas e vindas entre o passado histórico e o momento atual de um fenômeno sócio-histórico visam obter um esclarecimento acerca da essência dessa instituição. Por isso, o autor manifesta que o engajamento crítico em relação à história pode orientar a comunidade em questão posto que revela aquilo que está acima das particularidades de cada membro ao longo da história, a necessidade desse desenvolvimento. Steinbock (1994, p. 457) endereça o conceito husserliano de crítica presente em *Crise*, descrevendo-o como o esforço coletivo em direção às tarefas de uma comunidade a partir de seu passado histórico. Para o autor, ela deve ser entendida como mais do que o procedimento que aclara as pressuposições e preconceitos que podem ser recebidos com a tradição sedimentada, mas, principalmente, como uma iniciativa que visa revitalizar as metas e os motivos desses sistemas sedimentados (STEINBOCK, 1994, p. 458). Esse último papel desempenhado pela crítica da história é compreendido pelo autor como *o despertar de uma comunidade generativa*. Nesses termos, a crítica presente no contexto da análise histórica é diferenciada da faculdade de crítica, na qual

as pessoas na posse de suas convicções julgam o mundo ao seu redor, pois o que está em questão é justamente esse horizonte da tradição e do mundo circundante em seu mérito. Mesmo uma década antes, a atitude crítica é concebida como o movimento de libertação da adesão ingênua e repetição complacente do que foi herdado, isso de modo que a tradição seja a própria base de tal crítica com vistas na verdade normativa nela presente (STEINBOCK, 1994, p. 458). Por meio dessa crítica do fenômeno como um todo é que em meio ao sedimentado pode se reconhecer aquilo que se dirige ou não ao sentido originário a partir da capacidade do investigador de colocar em xeque a própria tradição.

Procuraremos a compreensão da unidade que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergências das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem sempre em vista a conexão histórica total como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como a nossa. [...] Trata-se, no próprio autoestudo do filósofo, de levar simultaneamente mais longe o autoestudo dos seus predecessores, e de despertar de novo não só a cadeia dos pensadores, a socialidade do seu pensar, a sua comunidade de pensamento e de transformá-las para nós num presente vivo, mas também, com base nesta unidade completa presentificada, de exercer uma crítica responsável, uma crítica de uma espécie particular, cujo solo consiste nesta definição histórica e pessoal de fins, de realizações parciais e críticas recíprocas, e não nas obviedades privadas do filósofo atual (HUSSERL, 2012, p. 57).

Com isso, é possível ter uma noção aproximada da abordagem proposta por Husserl para os fenômenos sócio-históricos a partir da consideração de sua natureza generativa em *Crise*. A negação da possibilidade de resposta aos fenômenos generativos por meio de uma descrição linear dos acontecimentos e das suas vinculações causais apresenta como substituição a tentativa de compreender a motivação interna da história. Para o fenomenólogo, a compreensão da história para além da crosta superficial do factual é obtida na vinculação ao próprio fenômeno que se pretende investigar, de tal modo que o investigador tem diante de si, mesmo que na forma sedimentada, toda a tradição que deseja tematizar. É como participante dessa comunidade e do mundo circundante que lhe é correlato que o estudo retrospectivo se desdobra, primeiramente na forma de uma volta ao passado em busca da instituição original, na qual pela primeira vez o sentido que guia a constituição generativa foi concebido. A partir dessa evidência, subsequentemente, há o surgimento de todo o percurso histórico que conduz ao momento presente da instituição no qual o investigador se posiciona por meio da identificação de como esse conjunto de ideias foi efetivado por diferentes membros. Até esse ponto da caracterização, a metodologia husserliana de análise dos fenômenos sócio-históricos demonstra uma preocupação com aquilo que ultrapassa o fático e o motiva, sendo assim uma espécie de história que não se caracteriza como meramente empírica, mas voltada para a constituição da intencionalidade generativa do faticamente manifesto.

Contudo, essa descrição não estaria completa sem que fosse endereçado o padrão característico da investigação, suas idas e vindas, o zigue-zague entre o momento atual e os que o precederam. Esse movimento é realizado a partir de uma perspectiva crítica que analisa o presente em relação ao passado e que compreende esse passado a partir do desenvolvimento que o sucede. Na perspectiva husserliana, a crítica intrínseca ao olhar da história diz respeito à avaliação da tradição recebida e de sua recuperação retrospectiva com referência no sentido originário da instituição primeira, assim como das motivações e das metas que o compõem e que são ressignificadas ao longo das gerações. Dessa forma, a crítica consegue identificar os momentos da gênese histórica nos quais esse conteúdo que caracteriza o fenômeno generativo e que orienta a comunidade da qual é correlato fora mal compreendido, seja no ocultamento do seu conteúdo real via sedimentação ou no corrompimento daquilo que inicialmente guiava essa construção coletiva. Assim, o olhar crítico discerne aquilo que os acontecimentos que ao longo da história se mostraram como aproximação ou desvio daquele sentido original e consegue julgar o momento presente, valorar os momentos passados e direcionar os momentos futuros de uma comunidade generativa em torno do interesse partilhado que a une.

Descrita a forma como o estudo retrospectivo procede, a investigação agora se volta para o que ele consegue alcançar procedendo dessa maneira acerca dos fenômenos históricos. De acordo com o explicitado, não se pode esperar aqui por uma narrativa da sequência de fatos que compõem a historiografia de um determinado fenômeno, assim como, analogamente, os enunciados emitidos no estudo retrospectivo histórico crítico não pretendem ser meramente empíricos. Destacam-se como resultados possíveis da abordagem da história característica da fenomenologia: a determinação do sentido originário de uma constituição generativa ainda que se apresente inicialmente sedimentado ou oculto, a análise dos desdobramentos do fenômeno sócio-histórico conforme a orientação de essência prescrita pelo sentido originário e suas atualizações e a prescrição do caminho a ser percorrido no futuro pelos membros da instituição com fins de efetivar o sentido original e alcançar a meta nele delineada. Em suma, retomando o afirmado acima sobre a composição das unidades generativas, é preciso considerar o correlato de uma comunidade sócio-histórica como o que o instituiu no passado e no seu prosseguimento já decorrido, como o momento presente em sua conformidade ao que se dá como essência desse fenômeno e ao seu futuro como a projeção de cumprimento daquilo que estava previsto como meta desde o início.

Um estudo histórico retrospectivo do tipo do que falamos é, assim, efetivamente, um autoestudo da maior profundidade, orientado para uma autocompreensão do que propriamente se quer e se é como ser histórico. O autoestudo serve para alcançar uma decisão, e esta significa aqui, naturalmente, a prossecução da tarefa mais própria,

compreendida e esclarecida doravante a partir deste autoestudo histórico, e que é atualmente a nossa incumbência comum (HUSSERL, 2012, p. 58).

Como mencionado anteriormente, o estudo retrospectivo histórico crítico tem como função ir além da manifestação fática da história e chegar àquilo que motiva o seu desenvolvimento. Husserl (2012, p. 13) afirma que a partir desse método se obtém uma compreensão profunda daquilo que caracteriza o fenômeno sócio-histórico em sua constituição generativa: “Tentaremos perfurar a crosta dos ‘fatos históricos’ superficiais da história da filosofia, questionando, mostrando, testando o seu sentido interior, a sua teleologia oculta”. Essa estrutura se aplica de modo geral a outras instituições nos termos de transmissão intergeracional de metas, motivos, interesses e valores, embora nem todas sejam providas de uma teleologia complexa de natureza universal e tarefas infinitas assim como aquela da filosofia. Moran (2012, p. 163) reflete que para o fenomenólogo a história não é meramente o domínio da facticidade, mas, sim de uma motivação intrínseca que compõem a sua teleologia, a qual perpassa, mas não se resume nos fatos. Essa última se configura como o tema das suas investigações da história, considerado como um novo tipo de estudo histórico que busca compreender a historicidade a partir do seu sentido original (MORAN, 2012, p. 169). É para essa dimensão que antecede o desdobramento fático dos fenômenos sócio-históricos que o estudo retrospectivo está direcionado diante da tarefa de compreender aquilo que os condiciona.

O estudo retrospectivo está primariamente voltado para o que compõe a unidade da história, o sentido originário da realização histórica como o fundamento de todas as análises subsequentes. O método tem como papel tornar evidente para os seus membros as orientações presentes no sentido inaugurado pela instituição fundadora como aquele conteúdo que imprime coerência no desenvolvimento da história (HUSSERL, 2012, p. 56). O olhar reflexivo encontra na história a motivação das ações que levam ao advento e as seguintes como a partilha de uma tarefa comum, nem sempre disponível para aqueles que participam desse fenômeno histórico com muita clareza. “A visão de Husserl é que toda realização espiritual tem uma origem ou gênese e precisa de uma história dessa origem, uma arqueologia” (MORAN, 2012, p. 172), de tal modo que as motivações originais possam tornar compreensível a lógica operante entre todos os acontecimentos nos quais esse sentido foi expresso pela ação dos membros da comunidade. Moran (2012, p. 172) comenta que essa busca deve ser entendida como a busca de metas e de tarefas porque “Husserl acredita que a história deve ser entendida como um tipo de ‘unidade total’ que é uma ‘unidade de motivação’”, a qual sustenta uma unidade espiritual justamente pela unificação da tarefa que os agentes pretendem desempenhar. Como veremos a seguir, essa

determinação está intrinsecamente vinculado à segunda função que se compreende como intrínseca ao estudo retrospectivo, o de crítica.

Procuraremos a compreensão da *unidade* que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergências das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem, sempre em vista a conexão histórica total como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como nossa. [...] Pois ela [a instituição] recebe unidade espiritual a partir da unidade e do impulso da tarefa, que busca atingir clareza satisfatória no histórico – no pensar daqueles que filosofam uns para os outros e uns com os outros de maneira supratemporal – através de estádios de obscuridade, até ser por sim inteiramente elaborada numa perfeita clareza intelectualiva (HUSSERL, 2012, p. 56-57).

Com a clareza acerca desse sentido unificador do acontecimento histórico é que se pode julgar as iniciativas e ações a ele referidas por parte dos membros dessa instituição como conformes ou não à meta comum. Referindo-se a esse procedimento, Husserl (2012, p. 57-58) descreve que se trata da consideração da ação e dos feitos sob ótica comunitária, não privada e a-histórica, direcionando a atenção para como o membro se enquadra como resultado e parte constituinte daquela comunidade. Para isso, o fenomenólogo chama a atenção para a estrutura mencionada anteriormente, de que “a toda a instituição inaugural (o advento do sentido originário) [pertence] também uma instituição final, tarefa do processo histórico” (HUSSERL, 2012, p. 58), assim sendo os acontecimentos históricos devem ser considerados como desvios ou aproximações do sentido originariamente dado na medida que vão em direção ou contra essa elaboração última. Para seguir no caminho correto, Steinbock (1994, p. 457) compreende que o recomendado seja “uma persistente atenção para a sua geração normativa, uma ‘contínua renovação, a qual Husserl clarifica através do processo de crítica” posto que a “degeneração de uma cultura não é mais intrínseca para o desdobramento do mundo circundante do que o seu florescimento”. Dessa forma, o procedimento crítico incluso no método retrospectivo remete para a avaliação de todos os acontecimentos em relação ao sentido original e à sua forma final, fornecendo assim um parâmetro não apenas para o julgamento de momentos passados, mas também presente.

Diante disso, é possível compreender como podem ser resultado do método retrospectivo asserções não apenas sobre o passado e, surpreendentemente, o presente, mas, também o futuro. Como verificado, a instituição inaugural que configura o sentido originário aponta para uma instituição final como forma de preenchimento daquilo que surge inicialmente como meta (HUSSERL, 2012, p. 58). Nesse viés é que se pode apreender a natureza prescritiva das conclusões tiradas a partir do método retrospectivo, uma vez que é por meio dele que se verifica aquilo que aquele determinado fenômeno histórico conforme sua própria lógica indica

como aquilo que o desdobramento histórico deve alcançar. “Só assim teremos uma tarefa que nos é verdadeiramente própria”, afirma Husserl (2012, p. 57) vinculando a definição da correta ocupação do filósofo no presente e no futuro com a compreensão interna do que atribui unidade ao fenômeno sócio-histórico da filosofia. “Não alcançamos esta tarefa pela crítica de um sistema qualquer, atual ou antigo, de alguma ‘visão de mundo’ científica ou pré-científica, mas somente a partir de uma compreensão crítica da unidade completa da história – da *nossa* história” (HUSSERL, 2012, p. 57). Embora as realizações futuras fiquem a cargo das próximas gerações de uma dada comunidade, elas são motivadas a partir do trabalho de seus antepassados com vistas à tarefa que lhes é comum e na progressão coletiva em torno dessa meta (HUSSERL, 2012, p. 258). Nesse sentido, Miettinen (2013, p. 83) nota que o diagnóstico feito da crise contemporânea a Husserl não é feito como um fim em si mesmo, mas sim como uma ferramenta para o prognóstico do futuro das ciências europeias a partir do conhecimento obtido sobre a trajetória que havia conduzido àquela situação. Por conseguinte, a compreensão desse sentido e do seu desenvolvimento se mostra como o fundamento sobre a decisão do trabalho a ser empreendido pela geração presente e por aquelas que venham posteriormente a elas.

Sou, faticamente, numa presença co-humana e num horizonte aberto de humanidade, sei a mim mesmo faticamente num contexto generativo, numa corrente de unidade, de uma historicidade na qual este presente é, da humanidade e do mundo que lhe é consciente, o presente histórico de um passado histórico e de um futuro histórico. Posso, sem dúvida, ficcionar e livremente transfigurar a “consciência do mundo”, mas esta forma da generatividade e da historicidade é inabalável, bem como a forma, que me pertence como eu-singular, do meu presente original da percepção, como presente de um passado recordado e de um futuro previsível (HUSSERL, 2012, p. 204).

Através dessa apresentação, a diferença entre a metodologia da historiografia e do estudo retrospectivo foi esclarecida tanto no que diz ao posicionamento frente aos fenômenos quanto ao conhecimento sobre eles obtido. O fenomenólogo destaca que a compreensão fenomenológica da história não se pauta pela linearidade e pela descrição dos fatos e de sua relação causal, mas pela compreensão da história a partir da descoberta daquilo que a motiva e dos seus desdobramentos como expressão desse sentido originário simultaneamente. Esse método se mostrou como interconectado com a própria concepção husserliana da história, compreendida como generativamente constituída e particular às comunidades da qual é correlato como historicidade. Conforme esse conceito de história, o investigador está já inserido em um fenômeno sócio-histórico e é a partir do momento presente do qual ele participa que pode regredir para o passado dessa realização. O descarte da abordagem perpassada pela linearidade não está pautado apenas na posição ocupada pelo investigador, visto que nesse caso bastaria adjetivá-la como regressiva, mas, sim no entendimento de Husserl de que o passado

auxilia a compreensão do futuro e vice-versa. Assim, o movimento de zigue-zague presente na aplicação do método retrospectivo é justificado pelo autor como o reflexo da convicção de que assim como o passado esclarece o presente, o presente também esclarece o passado.

Por essa razão, a investigação retrospectiva da história parte do estágio atual diante do desdobramento obtido até então do fenômeno que se pretende investigar. Essa exigência pressupõe que aquele que emprega a pergunta retrospectiva tenha recebido o fenômeno em questão e parta do questionamento daquilo que para ele está presente com maior ou menor clareza como a sua tradição. Isso coloca como base da investigação não a descrição exterior do fenômeno, mas a compreensão atual interna dos seus membros com todos os deslocamentos, transformações e obscurecimentos de sentido que o processo generativo pode implicar. O trabalho feito pelo membro da comunidade é descrito como o processo de reavivamento daquilo que para ele pode estar presente de forma meramente passiva, caracterizando como uma autorreflexão sobre o seu próprio ser histórico. Com isso, a historicidade constatável pelo mundo circundante que para cada um está disponível como correlato desse tornar-se comunitário tem explícita a sua gênese. Contando com essa explicitação, é possível compreender que a inclusão do investigador no fenômeno histórico não é sinônimo de uma perspectiva relativista da história, mas a necessidade de um contato direto com a tradição própria no mundo circundante próprio que para o outro poderia se apresentar apenas como o alheio a partir daquilo que primariamente lhe pertence.

Desse lugar, o investigador se volta para o passado com a pergunta retrospectiva que se dirige não aos fatos em si mesmos, mas as motivações por trás deles. O fenomenólogo descreve a principal ocupação daquele que investiga a história com a sua metodologia como a busca pelo sentido originário do acontecimento pelo qual pretende responder. Justificando o foco da abordagem, o sentido originário é descrito como aquele que fundamenta a unidade de um fenômeno histórico visto que inclui a meta perseguida por todos os seus membros e a motivação que engaja a sua ação. Com esse ponto definido como o momento e o conteúdo que identifica esse acontecimento e essa comunidade como seu realizador, as demais investigações podem ser realizadas considerando a adequação dos desdobramentos históricos na transmissão generativa desse projeto com a vontade que instaurou o seu prosseguimento. Dessa forma, o historiador está engajado na recuperação dessa motivação própria que guia a ação dos seus antepassados culturais na sua relação com o mundo, de forma inversa a que eles tiveram na constituição do arcabouço por ele recebido pelo emprego sobre o mundo com vistas a uma tarefa.

Diante do esclarecimento desse sentido fundador, o método retrospectivo tematiza o desenvolvimento daquilo que for inaugurado sem se prender a uma linearidade descrita. Se a

pergunta retrospectiva traz à tona o sentido motivador, a crítica revela a forma da sua realização como as manifestações mais ou menos apuradas daquilo que idealmente deveria ser obtido. Por meio da crítica, o investigador tem diante de si quais momentos da trajetória histórica se mostram como um afastamento e quais como uma aproximação desse ideal instaurador, mas também como o seu próprio momento histórico é um resultado da efetiva dinâmica generativa. Ele se reconhece como resultado histórico, além de portador e colaborador dessa instituição. A ocupação com a trilha de desenvolvimento do sentido iniciado na instituição inaugural sob o olhar crítico adentra os acontecimentos factuais em busca dos movimentos de transformação, encobrimento e desvirtuação daquilo que fundamenta a unidade de uma realização histórica, de tal forma que se possa identificar aquilo que foi em direção ou contra à essência do fenômeno. De modo mais explícito, ao comparar o sentido originário com um acontecimento passado se verifica a sua concordância com o que inicialmente pretendia alcançar ao longo da história, olhando do momento presente para ambos se nota o impacto desse momento para o estágio atual, considerando algum ponto no tempo em relação ao momento originário se constata o seu desenvolvimento, etc. Essa é a razão pela qual esse movimento é caracterizado como a revitalização da comunidade generativa, prevenindo que os descaminhos já empreendidos determinem os passos seguintes a serem trilhados pela geração atual e as seguintes.

Em conformidade com a caracterização feita dos fenômenos históricos como sempre referidos ao passado, ao presente e ao futuro, o esclarecimento desses objetos joga luz sobre esses três pontos. Husserl encontra no estudo retrospectivo uma fonte de orientação para comunidade referida ao fenômeno sócio-histórico em questão. Essa função está pautada no fato de que o conceito de instituição inaugural obtido por meio da pergunta retrospectiva conduz para a ideia de instituição final como a representação de seu preenchimento. Quando o fenomenólogo alcança aquilo que motiva a ação dos membros de uma comunidade, ele tem diante de si aquilo que representaria a realização final dessa meta: seja como a concepção final da tarefa a ser prosseguida (como no caso da filosofia cujo desdobramento é infinito), seja como a elaboração final daquilo que se visa obter. Essa ideia não está apenas dada como um ponto vazio sem que o progresso realizado até então esteja disponível visto que se verificou na atitude crítica o movimento da história como convergente ou divergente daquilo que foi visado. Em outras palavras, pelo método retrospectivo está disponível para o investigador as tarefas que precisam ser realizadas para o alcance dessa forma final.

Por essa razão, o estudo retrospectivo se mostra em *Crise* como a via de resolução para o estágio do conhecimento científico contemporâneo a Husserl. Verifica-se na iniciativa de análise histórica do autor em primeiro lugar o diagnóstico de que o fazer científico estava

corrompido em sua natureza, de tal modo que a comunidade científica estava permeada não apenas pela perspectiva objetivista acerca das ciências, mas, também, a própria ação de cada membro na postura que o fenomenólogo denomina literária, privada e ahistórica denuncia uma desesperança no papel dessa instituição frente à humanidade. Esse é o ponto do qual a investigação parte para realizar a pergunta retrospectiva como a contextualização do momento presente e a posse de todo o passado histórico já que membro dessa instituição. Husserl encontra como instituição originária a criação da filosofia na Antiguidade Grega em razão do advento do sentido de busca de uma vida plenamente justificada na razão pelo confronto dos mitos. Como visto, a descoberta da instituição inaugural não é retratada como o acontecimento último ao qual se pode retroceder para explicar uma causalidade histórica, pois o seu sentido aponta para um horizonte de tarefas a serem realizadas pelos membros da comunidade que a partir dele se forma derivando no seu preenchimento: a instituição. A pergunta se dirige para qual é o desenvolvimento que fez derivar a motivação de uma fundamentação científica da vida humana no modelo das ciências matemáticas da natureza como tentativa de sua realização. O que se realiza é a compreensão da transformação do sentido originário a partir de novas motivações e metas fundidas na instituição a partir da ação dos membros que mostram como descaminhos (*e. g.* a sobreposição do mundo-da-vida pela natureza) ou novas rotas mais eficientes para chegar ao objetivo final (*e. g.* a viragem para a subjetividade). Assim, aquele que realiza o estudo fica diante do progresso ou retrocesso alcançado ao longo da história em seu processo generativo do ponto da instituição inaugural em direção à instituição final, consegue determinar quais são as tarefas pendentes para a realização desse sentido e mesmo qual seja a formulação mais adequada do seu cumprimento, a qual pode estar oculta mesmo para o seu fundador. É por essa via que a Modernidade é identificada como um tempo de renovação e obscurecimento do sentido de vida plenamente justificada e que a fenomenologia se revela como pilar da instituição final desse sentido.

Como realizado por Husserl de forma aprofundada em *Crise*, o presente texto defende o uso do método retrospectivo como ferramenta para a compreensão da identidade de comunidades de nível superior. Acima foi explicitado como o estudo retrospectivo consegue resgatar com ponto de partida no momento atual de uma instituição o seu sentido que motiva e que perpassa a unidade do seu desenvolvimento histórico. Essa unidade se mostra como o que permanece ao longo de gerações, mesmo que o processo de transmissão incorra em transformações e obscurecimentos atribuindo coerência à ação dos membros ao longo da história. Não por acidente que a descrição dessa unidade se assemelha com aquela descrita anterior como propriedade permanente do eu composta por suas habitualidades: a identidade

própria. Assim como a subjetividade individual, comunidades de nível superior frequentemente se configuram como personalidades detentoras de uma identidade e, por isso, de uma vontade comum. Se é possível tratar das habitualidades de uma subjetividade por meio da abordagem genética, quando tratamos dessas formações intersubjetivas é preciso recorrer à generatividade, descrita anteriormente como essa forma de síntese que ultrapassa a temporalização individual e se dirige à interpessoal. O método retrospectivo aparece justamente como a ferramenta para a investigação dessa identidade interpessoal por delinear o padrão intersubjetivo de ação, assunto que será abordado em profundidade a seguir.

A IDENTIDADE COMUNITÁRIA COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO GENERATIVO EM HUSSERL

A partir da trajetória empreendida ao longo dos três capítulos, o texto alcança o seu objeto principal que é a compreensão da identidade da comunidade de nível superior entendida como formação generativa por meio do método retrospectivo. Para isso, a investigação se ocupou de desmistificar a concepção da fenomenologia husserliana como forma de solipsismo, de descrever as formas pelas quais a intersubjetividade é tratada nessa teoria e de explicitar o horizonte da história compreendido fenomenologicamente, uma vez que ele é fundamental para a compreensão da formação intersubjetiva que configura o seu objeto principal. Esses estágios estão intimamente ligados com os objetivos primários e secundários que dirigiram essa pesquisa desde o seu início que consistem, respectivamente, na apresentação da estrutura generativa na história que viabiliza a constituição da identidade à nível comunitário e os passos preparatórios de explicitação dos conceitos de intersubjetividade, mundo circundante e herança espiritual como pressupostos para a compreensão do conceito de identidade comunitária e o esclarecimento da generatividade como forma de gênese da qual advém os conteúdos da identidade de uma comunidade.

A principal contribuição do primeiro capítulo em relação ao objetivo final do texto consiste na apresentação da importância que o tema da intersubjetividade ocupa na fenomenologia husserliana através da demonstração da impossibilidade de que uma perspectiva solipsista fosse adotada pelo fenomenólogo. A análise comparativa entre a filosofia de Descartes e de Husserl conduzem à enumeração das diferenças fundamentais entre os autores que separam o tratamento dado à intersubjetividade por cada um deles. Esse aprofundamento no pensamento cartesiano resultante da comparação traz consigo a caracterização do problema do solipsismo na Modernidade a ser separado da questão propriamente fenomenológica de pergunta pelo modo mais elementar de doação de sentido do outro. Como visto, a prova da existência do outro não figura para o fenomenólogo como o tratamento correto da intersubjetividade como tema filosófico, uma vez identificada por via de sua crítica que a própria formulação da pergunta nesses termos mostra um comprometimento do espírito filosófico que motivam ambos os autores. Por sua vez, avançando no projeto de uma filosofia absolutamente fundada como reza o espírito que anima ambas as meditações, o fenomenólogo encontra a explicitação do tema da intersubjetividade em primeiro nível como a busca do modo de doação do sentido do outro para o eu, a qual pode ser cumprida com o desenvolvimento de uma teoria da experiência transcendental do outro. A realização da teoria da experiência do

outro é descrita como de etapa de caráter fundamental para que a fenomenologia ocupe o seu lugar de ciência última e absolutamente fundada, pois é apenas a partir do cumprimento dessa tarefa que ela consegue responder pelas demais dimensões do alheio, entre elas, o mundo objetivo. Além do seu argumento geral, o primeiro capítulo apresenta a definição do primeiro sentido de um conceito fundamental para o tema principal dessa dissertação: a identidade.

Conforme o explicitado no capítulo I, o conceito de identidade aplicado à subjetividade individual se apresenta como a formação de propriedades permanente que integram aquilo que pertence ao eu e que orientam as suas ações. Verifica-se que Husserl descreve que o caráter pessoal de alguém é formado pelo conjunto de suas habitualidades como as posições e as convicções que o eu assume diante do mundo e que orientam a sua ação sobre o mundo. É essa unidade de habitualidades que compõe a identidade pessoal, sendo a última aquela pela qual é possível reconhecer ou desconhecer uma determinada pessoa uma vez na posse de ações suficientes para que esse obtenha um vislumbre desse conteúdo pessoal. Como habitualidades, esses conteúdos que pertencem ao eu foram descritos como as propriedades permanentes que definem o polo subjetivo da relação intencional e que, na maioria das vezes, determina o polo objetivo como provido daquela ou desta característica, dotado daquele ou deste valor, capaz de performar aquela ou esta função, etc. Esses conteúdos com o seu caráter permanente tornam possível reconhecer, prever e decepcionar-se com a ação de uma determinada pessoa contando com a consistência daquilo que orienta sua ação e que constantemente é comprovado como vigente nas suas decisões pessoais. Por meio dessa primeira definição da identidade pessoal como conjunto das habitualidades como convicções e posições que permanecem ao longo da duração daquele que as mantém e que, como um direcionamento duradouro acerca de uma variedade de objetos, condicionam a ação do sujeito do mundo, há a definição daquilo que se mantém entre a primeira acepção de identidade como pessoal e a de natureza comunitária.

Contudo, o tratamento da identidade como identidade individual se restringe à formação de propriedades permanentes que concernem exclusivamente ao eu e que são geradas apenas no interior da sua própria vida. Com a tematização da identidade como identidade coletiva, a identidade individual acaba revelar sua configuração abstrata quando considerada apenas como aquilo que diz respeito ao gerado apenas pelo próprio eu na sua corrente de vivências. Isso ocorre porque se torna a constituição da subjetividade como resultado de um processo histórico que implica o pertencimento da pessoa na trajetória sócio-histórica de sua comunidade como receptor e ator desse processo. Além da modificação da compreensão que se obtém inicialmente da identidade individual quando abstraída da dimensão histórica, a perspectiva intersubjetividade de identidade também adiciona um novo nível de complexidade a esse

conceito na fenomenologia husserliana, pois adiciona à sua formação a lógica generativa de construção coletiva dessas *habitualidades*, assim como a coordenação da ação por meio desses conteúdos da ação de diversos atores históricos espalhados ao longo da história. De modo similar, a investigação se dirige nesse capítulo e no seguinte à esfera de propriedade pessoal individual que é modificada em uma forma intersubjetiva quando se considera a comunalização em ambos os níveis. Essas contribuições basilares a serem exploradas posteriormente no texto justificam o valor do capítulo para o posicionamento principal da dissertação como complementos da ideia e da missão principal de desmistificação da abordagem husserliana da intersubjetividade.

No segundo capítulo, a relação entre o eu e outro foi descrita como a de uma possibilidade intropática que viabiliza ao eu ter acesso indireto à esfera de propriedade alheia por meio do emparelhamento apresentativo com a sua própria dimensão primordial apresentada imediatamente. Esse foi o fundamento dado para a comunalização em primeiro nível, pois é a partir dela que a co-apreensão, o mundo objetivo e a credibilidade dos outros eus obtém o seu fundamento. Contudo, presos nessa primeira acepção de comunalização não é viável compreender o impacto da comunidade na formação da identidade própria e a formação de uma identidade coletiva por meio da vinculação dos membros aquilo próprio à comunidade. Certamente, uma pessoa pode ser guiada por esse vínculo de credibilidade na comunalização de primeiro nível a assumir convicções que não estejam pautadas integralmente em suas próprias vivências, mas isso não é tudo. Há todo o horizonte do mundo cultural humano como mundo circundante particular à comunidade que o constrói e o próprio vínculo que entre os membros se estabelece para viabilizar essa constituição coletiva. Aqui se adentra na ideia de construção e de pertencimento relativa à identidade coletiva, a qual viabiliza a partilha entre os membros de valores, conteúdos, projetos e tarefas comuns através de gerações.

Na comunalização de primeiro nível, a comunidade surge a partir do vínculo via intropatia que apresenta o outro como dotado da mesma constituição somática do eu, co-apreensor do mesmo mundo e atribuído de credibilidade, por ter a mesma capacidade e estar diante dos mesmos objetos, de emitir juízos corretos sobre aquilo que tange à objetividade. Como correlato desse nível de comunalização, o mundo natural surge com a sua validade objetiva, de modo que essa validade aparece como sustentada pela justificação de que esse mundo seja como passível de experiência enquanto por todas as subjetividades. Descrito dessa maneira, o conjunto de membros que integra essa comunidade se refere a toda e qualquer subjetividade que se encontre dentro do padrão de normalidade, sendo inclusas não apenas as subjetividades vigentes e passadas, mas, também, as futuras. Desse modo, a conteúdo que

identifica essa comunidade é a capacidade de perceber o mundo objetivo e o seu correlato é o próprio mundo objetivo como válido para todas as subjetividades, assim a comunalização de primeiro nível não é apenas universal como estrutura da consciência visto que o seu conteúdo também se mostra como universalizado para toda subjetividade atual e possível. No que tange à participação da comunalização de primeiro nível na construção da identidade individual pessoal, nota-se que ela ocupa o lugar de fundamento para a comunalização de segundo nível que desempenha a constituição coletiva da herança cultural.

A participação mais relevante na identidade pessoal está vinculada ao segundo nível de comunalização que se baseia nesse vínculo de credibilidade, no entanto, se particulariza por formar cada pessoa como resultado histórico-espiritual. No pertencimento que caracteriza a comunidade de nível superior, a pessoa não se encontra diante apenas de um mesmo mundo objetivo que aquele experienciado por todas as subjetividades possíveis dentro do espectro de normalidade, pois essas comunidades se individualizam na construção e no recebimento de um mundo circundante comum, com valores, metas, instituições, significados, linguagem, tradição, etc. próprias. Participando de uma ou mais comunidades dessa natureza, o sujeito recebe um outro tipo de objetividade que se sobrepõem à primeira estabelecida e que determina a sua forma de relação com o mundo objetivo e com os demais mundos humanos culturais. Essa objetividade que é a herança cultural se mostra como aquela responsável pela construção de uma unidade da ação intersubjetiva, a qual se dirige para o cumprimento de metas e de tarefas prescritas em seu conteúdo como uma motivação e um sentido comum. Ela age de modo similar à identidade individual cujas habitualidades orientam a ação do indivíduo como convicções que ele preserva e emprega em sua prática diária e que torna previsível a sua conduta. A herança partilhada pelos membros de uma dada comunidade que os forma e condiciona a sua ação acerca do mundo é compreendida como originariamente acessível apenas por aqueles que dela fazem parte.

Assim, o fenomenólogo destaca a importância da comunidade de segundo nível como parte significativa da identidade pessoal. Para o autor, cada pessoa age com base no mundo cultural recebido em sua formação, assim como ao interagir com qualquer outro mundo circundante sempre terá o seu próprio como parâmetro. Certamente, cada um se relaciona com a tradição legada pela sua comunidade à sua maneira, estando alguns conectados com ela de modo mais passivo e outros ativamente, aceitando passivamente aquilo que lhes é transmitido ou buscando no retorno ao passado uma explicitação daquilo que lhes é apresentado inicialmente em uma forma sedimentada. Independentemente das várias posturas que se possa empregar acerca desse horizonte sócio-histórico, da compreensão ou não do processo que

conduz a esse resultado, cada pessoa se encontra implicada no mundo circundante recebido através da participação em uma determinada comunidade, conteúdo que se adere à sua identidade pessoal própria. Toda compreensão do alheio se efetiva por meio da intropatia sobre esse solo do mundo cultural humano que lhe é dado originariamente e a partir do qual a sua ação está condicionada. Logo, constata-se que os membros de uma comunidade estão perpassados por uma identidade comum que se mostra como de natureza social-histórica.

Já no escopo de *Crise*, Husserl se aprofunda nessa dimensão identitária coletiva, mencionando como a ação conjunta dos membros de uma comunidade de segundo nível está dirigida pela herança cultural por ela constituída intergeracionalmente. Nesses casos, cada um dos membros é perpassado pela vontade coletiva da comunidade que prevê aquilo que a ação comunitária deve alcançar ao longo da história e através de gerações. Na comunidade que constitui a instituição filosofia, o filósofo aparece como realizador dessa vontade, constituído como funcionário da humanidade e portador da herança das ciências europeias. Essa instituição remete à fundação do seu sentido originário na Grécia Antiga que concebeu pela primeira vez a busca de uma vida absolutamente fundada na razão e à sua meta final como a realização desse projeto de ciência, de modo que todo aquele que se vincula ao sentido originário em direção à sua forma final se caracteriza como membro da comunidade. A sua vocação como membro dessa instituição é constituída pela partilha dessa identidade comunitária que lhe apresenta as metas, as tarefas e a instituição final comum a todos os membros, independentemente do nível de clareza que tenham acerca disso, eles agem de modo mais ou menos eficiente em direção e conforme ao que recebem como herança. Ali fica evidente, de um lado, como a identidade coletiva funciona de forma similar à identidade pessoal por dirigir a ação daquele estão na posse dessas propriedades permanentes de sua constituição pessoal e, de outro, como se distingue dela por se tratar de uma herança histórica ao invés de habitualidades, sendo que as primeiras se caracterizam pela sua duração intergeracional e natureza sócio-histórica.

Essa vinculação entre os membros na comunalização de segundo nível tem como resultado a configuração de uma *subjetividade nós* que, assim como a individual representada pela primeira pessoa do singular, é portadora de uma identidade, de uma vontade e de uma esfera de propriedade exclusivamente disponível em sentido originário para aqueles que a integram. Como referido acima, essa identidade da subjetividade nós diz respeito às propriedades permanentes que perpassam a sua origem, desenvolvimento e projeção futura, de tal modo que nela está inclusa não apenas o sentido originário e a sua instituição final, mas, também, todos os desdobramentos históricos que contribuem para a sua realização e transformação ao longo da história. No caso das ciências europeias, ela diz respeito certamente

ao fundamento grego, ao Renascimento e à Fenomenologia como projeto de instituição final, complementarmente diz respeito à ideia de ciência, ao seu código de ética, seus valores e às contribuições de menor ou maior porte que contribuíram para o desenvolvimento atual resistindo à ação do tempo através de gerações, assim como engloba as tarefas e as metas ainda restantes a serem alcançada ao longo das décadas. Prontamente fica disponível na definição de como a identidade se configura a sua relação com a vontade e o mundo circundante respectivo à comunidade em questão, ela é ultimamente aquilo que condiciona a ação coletiva nessa vontade e representada a essência daquilo que está manifestado no mundo cultural humano disponível para aqueles que a possuem.

Portanto, no segundo capítulo, a dissertação endereça a intersubjetividade na fenomenologia husserliana até alcançar o seu nível mais complexo e mais concreto que é o da intersubjetividade como constituição de natureza sócio-histórica. Verificou-se como a intropatia e a credibilidade servem de base ao nível que é o objeto principal da investigação, de tal modo que o tratamento do intersubjetivo não poderia ignorar essas estruturas, pelo contrário, visto que há a replicação delas em um nível mais complexo quando se trata da comunalização de segundo nível. Da comunalização de primeiro nível com a universalização da percepção do mundo objetivo em sua mesmidade pelas subjetividades normais para a comunalização de segundo nível com o seu correlato de constituição do mundo circundante, a identidade da comunidade foi incrementada de elementos mais específicos, pessoais e históricos. A identidade da comunidade de segundo nível que se poderia chamar de comunidade identitária em sentido estrito aparece como uma construção intergeracional sócio-histórica que compreende um projeto, um legado e um plano de ação para cada um de seus membros. O que esse estágio da investigação não consegue responder é pela origem, manutenção e transformação dessa identidade que os une como membros de uma mesma comunidade, ainda que ela apareça antecipadamente como construção social e histórica.

No terceiro capítulo, a pauta se dirige à temática da história em Husserl, buscando compreender como se dá a constituição de unidades de natureza sócio-histórica, tais como a comunidade de segundo nível. Esse tema não aparece nos textos publicados das primeiras décadas de produção de Husserl, mas são tratados com diferentes profundidades nos textos de *Meditações Cartesianas* e *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. A leitura adotada no texto sobre o surgimento do tratamento dos fenômenos sócio-históricos por Husserl remete principalmente ao processo de expansão do campo investigativo da fenomenologia, o qual se realiza através da constatação da limitação do método anterior para lidar com os fenômenos em pauta e o consequente desenvolvimento gradual de um novo

método. Esse desenvolvimento viabiliza a inclusão da história como tema da fenomenologia transcendental sem que haja uma descaracterização própria abordagem fenomenológica como estudo do *a priori*. Assim enquadrada a história nos estudos husserlianos, a sua descrição passa pelo esclarecimento fenomenológico da generatividade como forma de gênese dos fenômenos históricos. O esclarecimento da gênese generativa dos fenômenos sócio-históricos expande a temporalidade característica da abordagem genética como individual para a temporalidade coletiva, na qual se consegue compreender a estrutura dos feitos não apenas interpessoais, como também intergeracionais. Além desse horizonte de compreensão *a priori* da história, Husserl introduz uma ferramenta capaz de investigar a formação das comunidades de segundo nível na construção da sua identidade, o método retrospectivo.

Essa dinâmica de desenvolvimento da fenomenologia é apontada como a responsável por realizar a transição entre a abordagem estática e genética por meio da constatação da necessária incapacidade do método estático de lidar com objetos que incluíssem a temporalização de modo satisfatório, assim como aquela transição entre a abordagem genética e generativa ao notar que alguns objetos não conseguem ser explicitados com o recurso apenas à temporalização individual pessoal. Na abordagem realizada, o fenomenólogo se depara com fenômenos-limite que assinalam a deficiência do método atual em tratar uma determinada natureza de objetos, no caso da transição entre o genético e o generativo, o que denuncia essa limitação são, entre outros, os fenômenos de morte e nascimento. Diante desses fenômenos-limite, o pai da fenomenologia expande o horizonte da disciplina formulando organicamente um novo método e descrevendo as estruturas que não poderiam ser concebidas na formulação anterior da abordagem fenomenológica. Como resultado de todo o processo de desdobramento da própria fenomenologia até que alcançasse a generatividade, o tema da história é descrito como uma temática elaborado apenas no pensamento tardio como compreensão aprofundado do histórico.

O fenomenólogo compreende que a interpretação filosófica do conhecimento histórico como a explicitação daquilo que é intrínseco ao desenvolvimento fático, o qual pode ser tematizado uma vez que se perfure a crosta superficial do factual que é descrito de modo historiográfico. Conforme a perspectiva do fenomenólogo, todo fenômeno histórico deve ser filosoficamente analisado por meio da captação daquilo que interiormente o motiva, na recuperação do seu sentido originário e do seu desenvolvimento desse sentido. Dessa maneira, o fenomenólogo visa compreender a lógica oculta nas ações desempenhadas pelos sujeitos históricos sem posicionar a sua abordagem como uma descrição da facticidade, na investigação dos seus fenômenos e na emissão dos seus juízos. Assim como presente no tratamento do tema

da intersubjetividade, a fenomenologia se ocupa da história sem realizar um sacrifício daquilo que a caracteriza como disciplina: a compreensão dos seus objetos a partir daquilo que os define *a priori* como a necessidade de essência que os condiciona. No caso da história, o esclarecimento daquilo que conduz o seu curso no passado, no presente e no futuro através do entendimento da natureza de gênese que viabiliza os fenômenos sócio-históricos e, em um nível inferior, dos sentidos que estão intrinsecamente vinculados na construção de uma historicidade comunitária particular.

Assim sendo, a história surge no escopo da fenomenologia como um problema propriamente fenomenológico e incapaz de ser endereçado pela fenomenologia genética como abordagem então vigente na teoria, o horizonte e o método generativo passam a surgir como resultado natural da pretensão de cumprir o projeto fenomenológico em seu caráter universal. A partir desse movimento, os fenômenos de natureza sócio-histórica passam a figurar como temas na fenomenologia transcendental e são descritos em sua natureza generativa. A consideração do *a priori* presente nos fenômenos sócio-históricos conduz a fenomenologia husserliana à generatividade como forma de gênese do interpessoal e intergeracional. Ela demonstra que a formação desse tipo de fenômeno está necessariamente vinculada com a atitude pessoal, na qual cada um está com os outros não apenas como co-apreensores do mundo, mas como posicionando-se acerca do seu mundo e atribuindo-lhe significado humano coletivamente. De forma complementar, a temporalização exigida acerca dessa natureza de fenômeno não pode ter seu início e fim no interior da própria vida individual, mas deve responder por aquilo que é constituído de modo intersubjetivo. A generatividade então é definida como o modo de constituição coletiva que é operada por meio da transmissão de sentido de geração em geração, permitindo a construção de unidades interpessoais intergeracionais. Ela é a estrutura da ação coletiva na construção da herança cultural, estabelecimento de metas e projetos, etc. que fora verificada anteriormente nas comunidades de segundo nível. Consequentemente, a história e os fenômenos históricos cabem em seu escopo na explicitação da estrutura geral do que a história seja e no esclarecimento dos acontecimentos históricos na fenomenologia.

Com a descrição da estrutura generativa, o problema da estrutura *a priori* está encaminhado porque se encontra desvelado como é possível compreender a factualidade da vida humana para além da pontualidade da trajetória própria. A resposta acerca dos fenômenos históricos é alcançada por meio da criação do método generativo que lida com esses objetos a partir da recuperação do sentido que os pertence e consegue interligá-los conforme a sua motivação comum. No método retrospectivo, o fenomenólogo encontra uma ferramenta para

esclarecer aquilo que está presente para o investigador como resultado desse processo generativo de formação do mundo circundante. O emprego do método retrospectivo viabiliza que a herança recebida pelo indivíduo como resultado histórico da comunidade que integra seja investigada em sua origem, levando de modo último ao sentido da instituição inaugural e à meta da investigação final. Contudo, o método retrospectivo em sua dimensão tanto histórica quanto crítica também se ocupa do processo decorrido entre a instituição originária do sentido que dirige uma comunidade e o seu momento atual. Assim, os avanços, os retrocessos, os aprimoramentos e a decadência do que originariamente foi concebido com a essência desse acontecimento sócio-histórico caem em seus domínios. Para além disso, uma vez que o estudo retrospectivo histórico crítico esteja na posse do sentido originário, do percurso histórico e da situação do momento atual, ele pode ser usado para empreender uma crítica do passado e uma função prescritiva do futuro da instituição.

Por conseguinte, o terceiro capítulo trata do horizonte apontado como fundamental pelo segundo que é a compreensão da forma de operação da história e da possibilidade fenomenológica de conhecimento do histórico. Explicitou-se que o conceito de história vigente na fenomenologia não coincide com o incluído nas ciências naturais, pois a história para o fenomenólogo se mostra como a realização intersubjetiva e, na maioria das vezes, intergeracional conforme uma unidade de sentido que as governa. Isso de tal maneira que a factualidade histórica é interpretada como uma manifestação superficial daquilo que rege os acontecimentos e, portanto, na compreensão dessa regência como lógica dos fenômenos sócio-históricos reside o conhecimento mais profundo do que se pode empiricamente constatar. Como visto, considerada na sua estrutura mais geral, o que rege o desenvolvimento dos fenômenos históricos é a generatividade como forma de síntese interpessoal e intergeracional que viabiliza a construção de instituições através de diferentes gerações a partir de um sentido original e do seu prosseguimento coletivo ao longo da história. É apontada como forma de recuperação desse processo generativo e esclarecimento do resultado histórico passivamente recebido o estudo retrospectivo histórico crítico, o qual se mostra como eficiente na avaliação do presente, desvendamento do passado e orientação do futuro.

Ao final desse percurso, é possível finalmente compreender como a identidade de uma comunidade de natureza sócio-histórica se torna objeto da fenomenologia sem que haja a deturpação daquilo que de maneira mais essencial a caracteriza. Em primeiro lugar, isso ocorre quando a própria ideia de identidade que corresponde à comunidade identitária é explicitada de forma análoga à identidade pessoal na fenomenologia. Nota-se que o que se entende por identitário não é uma concepção antropológica de um dado povo, assim como igualmente não

se configura como o identitarismo circunscrito à aplicação política do termo, mas antes da construção de natureza sócio-histórica daquilo que define cada um dos membros como participantes de uma comunidade e que orienta a sua ação em torno daquilo que é visado por esse grupo como meta, valor ou tarefa que lhe concerne. Essa identidade da subjetividade nós constituída na comunalização de segundo nível, com o seu ser-uns-com-os-outros como companheiros de vida, diz respeito às determinações permanentes desse processo histórico de formação da unidade intersubjetiva a partir da instituição original e final, mas também de tudo significativo se inclui entre esses dois momentos. Cada pessoa como membro de uma ou mais comunidades é portadora desses conteúdos que a forma como resultado e agente histórico, lhe concede um mundo circundante característico e condiciona a sua ação acerca do mundo em geral, tanto objetivo quanto humano seja na dimensão própria ou alheia.

Independentemente do peso da identidade comunitária na formação subjetiva, a clareza do legado sócio-histórico não mandatária na adesão à comunidade responsável por esse legado cultural. A vinculação passiva a uma dada comunidade e à sua identidade consequentemente é identificada mesmo no fazer filosófico a despeito dos numerosos autoestudos registrados ao longo da história da filosofia em busca do que a filosofia realmente é e do que o filósofo deve necessariamente perseguir. Para a clarificação do vínculo de pertencimento como um relacionamento ativo com a herança sócio-histórica, Husserl apresenta a ferramenta do estudo retrospectivo histórico crítico que oferece àqueles que a aplicação uma radicação no ser histórico que reside na sua identidade pessoal. O método retrospectivo se pauta na estrutura generativa da história para compreender como a situação presente de um acontecimento histórico fora construída pela transmissão, realização e modificação do sentido que motivou o seu advento e, com isso, revela o processo de formação daquilo que fora recebido passivamente pelos membros. Da perspectiva daquele que realiza a investigação como *uma elevada forma de autoestudo*, o estudo da formação da identidade da comunidade que integra retrospectivamente é a oportunidade de compreensão daquilo que essencialmente motiva o projeto do qual faz parte e de descoberta das tarefas que devem ser empreendidas por ele enquanto membro para o alcance das metas comunitárias.

Do ponto de vista do mérito do estudo generativo da identidade comunitária em si mesmo, o que se revela é concepção fortemente pessoal que Husserl tem dos acontecimentos históricos e do poder disponível para cada membro de prosseguimento, conservação e transformação daquilo que identifica um determinado grupo social. A identidade comunitária descrita na fenomenologia husserliana enfatiza a construção coletiva de um legado que unifica desse grupo, fundamenta a execução de projetos coletivos, constitui o horizonte cultural e

humano que lhe pertence e funda na existência pessoal algo se estende para além de si mesma. Como membro de uma comunidade, cada pessoa se vê como resultado e como agente de uma historicidade que o pertence independentemente da clareza que ele tenha acerca dela e sobre a qual pode agir, seja no reavivamento ou na mudança do sentido perseguido desde seus primórdios. É a própria ação humana na sua capacidade criativa ao se posicionar acerca da objetividade que cria novos caminhos na história humana, dando origem à novos grupos e à novos caminhos para essa existência, não uma vontade suprema que haja independente da vontade dos homens. Demonstrada a importância da correta apropriação da identidade comunitária que define cada um como sujeito histórico no caso da crise das ciências europeias, o método retrospectivo se oferece como o contexto e a devida projeção daquilo que pode ser interpretado como mero querer e realização pessoal. Ao mesmo tempo, a tematização da identidade coletiva em sua necessidade estrutural e como possibilidade de esclarecimento de uma historicidade demonstra a liberdade e a responsabilidade de ser parte integrante dos fenômenos sócio-históricos¹⁸.

¹⁸ No presente texto, o foco das investigações estava direcionado para a apresentação de conceitos fundamentais para a compreensão dessa dimensão concreta da intersubjetividade como constituição sócio-histórica, em específico, no que diz respeito à manutenção de uma unidade ao longo da construção intersubjetiva dessa instituição por meio de uma identidade própria. Contudo, com base nos conceitos fundamentais desenvolvidos por Husserl em seu pensamento tardio, alguns estudiosos da fenomenologia husserliana tem se aplicado na formulação e resolução das perguntas abertas, mas não endereçadas pelos fenomenólogo com a abertura do horizonte generativo, do mundo-da-vida como campo primeiro de explicitação fenomenológica e da compreensão do próprio em relação ao alheio. Dentre os estudos realizados nos últimos anos com a meta de esclarecimento ou expansão daquilo que é possível concluir a partir dos últimos desenvolvimentos alcançados por Husserl em sua teoria fenomenológica se destacam algumas obras em especial: *Home and Beyond* de Steinbock (1995), *Phenomenology of the Political* de Thompson e Embree (2000), *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology: A Study in Generativity and Historicity* de Miettinen (2013), *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy* de Zahavi (1996), *Phenomenology of Sociality* de Szanto e Moran (2015), *Phenomenology and the problem of history* de Carr (2009) entre outros citados e não citados nesse estudo. Esses autores tem uma leitura que privilegia o papel da intersubjetividade na fenomenologia husserliana buscando fundamentar as formas a partir das quais o nós transcendental pode ser explorado nos temas da história, da cultura e mesmo da política, seja em aspectos estruturais ou na aplicação dos conceitos fundamentais aos problemas de ordem contemporânea. Infelizmente, em razão do recorte adotado e da limitação de tempo imposta, não é possível adentrar nas dificuldades e nas possibilidades que os desenvolvimentos finais da fenomenologia como um estudo da dimensão concreta de intersubjetividade poderiam trazer. Essas são questões de grande valor para os estudos da fenomenologia husserliana que visam conservar e continuar o legado do pai da fenomenologia e que, na medida do possível, serão abordados em estudos posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BECKER, Oskar. Husserl and Descartes. In: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, v. 1, p. 351-356, 2001.

BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *Introduction to Husserlian phenomenology*. Northwestern University Press, 1995.

BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John. *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

CARR, David. *Interpreting Husserl: Critical and comparative studies*. Springer Science & Business Media, 1987.

_____. *Phenomenology and the problem of history: a study of Husserl's transcendental philosophy*. Northwestern University Press, 2009.

_____. The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 34, n. 1, p. 14-35, 1973.

COTTINGHAM, John. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DEPRAZ, Natalie. Empathy and second-person methodology. In: *Continental Philosophy Review*, v. 45, n. 3, p. 447-459, 2012.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2005.

DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

GURWITSCH, Aron. The last work of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 16, n. 3, p. 380-399, 1956.

HANEY, Kathleen. A Critique of Criticism of Husserl's use of Analogy. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 17, n. 2, p. 143-154, 1986.

_____. The necessity of intersubjectivity. In: *The Horizons of Continental Philosophy*. Springer, Dordrecht, 1988. p. 32-61.

_____. The role of intersubjectivity and empathy in Husserl's foundational project. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Phenomenology World-Wide*. Springer, Dordrecht, 2002. p. 146-158.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. First book: General Introduction to Pure Phenomenology. Hague: Kluwer Academic Publishers Group, 1983.

_____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. Second book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Collected Works. Hague: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar, 2007.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

INGARDEN, Roman. What is new in Husserl's 'Crisis'. In: *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*. Springer, Dordrecht, 1972. p. 23-47.

LANDGREBE, Ludwig. A Meditation on Husserl's Statement: "History is the grand fact of absolute Being". *The Southwestern Journal of Philosophy*, v. 5, n. 3, p. 111-125, 1974.

MCINTYRE, Ronald. 'We-Subjectivity': Husserl on Community and Communal Constitution. In: FRICKE, Christe. *Intersubjectivity and objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A collection of essays*, v. 8, p. 61, 2012.

MIETTINEN, Timo. *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology: A Study in Generativity and Historicity*. 2013.

MORAN, Dermot. "Even the Papuan is a Man and not a Beast": Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures. *Journal of the History of Philosophy*, v. 49, n. 4, p. 463-494, 2011.

_____. *Husserl's crisis of the European sciences and transcendental phenomenology: An introduction*. Cambridge University Press, 2012.

_____. Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment. In: DURT, Christoph; FUCHS, Thomas; TEWES, Christian. *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, p. 25-46, 2017.

_____; COHEN, Joseph. *The Husserl Dictionary*. Bloomsbury Publishing, 2012.

MORUJÃO, Carlos. Husserl e a história. *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n. 14, p. 143-156, 2007.

OVERGAARD, Søren. Epoché and solipsistic reduction. In: *Husserl Studies*, v. 18, n. 3, p. 209-222, 2002.

RICOEUR, Paul. *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Northwestern University Press, 1967.

_____. Husserl e o sentido da história. In: *Na escola da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. Husserl's Fifth Cartesian Meditation. In: BERNET, Rudolf; WELTON, Donn; ZAVOTA, Gina (Ed.). *Edmund Husserl: The web of meaning language, noema, and subjectivity and intersubjectivity*, v. 4, p. 318, 2005.

RUNES, Dagobert. *Dictionary of philosophy*. New York: Philosophical Library, 1962.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and nothingness*. New York: Washington Square Press, 1993.

SMITH, Arthur. *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge, 2003.

STAEHLER, Tanja. What is the Question to Which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer? *Husserl Studies*. v. 24, n. 2, p. 99-117, 2008.

STEINBOCK, Anthony. Generativity and the scope of generative phenomenology. *The new Husserl: A critical reader*, v. 1, p. 287-324, 2003.

_____. Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl. Northwestern University Press, 1994.

THOMÉ, Scheila Cristiane. Entre o eu e o outro: a questão da intersubjetividade na fenomenologia de Husserl. Em: CORREIA, Adriano. *Coleção XVII Encontro ANPOF: Fenomenologia e hermenêutica*. p. 84-94, 2017.

_____. Intersubjetividade e idealismo transcendental em Husserl. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, n. 53, 2019.

ZAHAVI, Dan. Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 27, n. 3, p. 228-245, 1996.