

O olhar e o excedente: o problema da constituição do alter ego em Husserl

The gaze and surplus: the problem of the constitution of the alter ego in Husserl

Le regard et l'excédent: le problème de la constitution de l'alter ego chez Husserl

Palavras-chave: Husserl. Intersubjetividade. Alteridade. Fenomenologia transcendental. Modificação intencional

Key-words: Husserl. Intersubjectivity. Otherness. Transcendental Phenomenology. Intentional modification

Mots-clés: Husserl; intersubjectivité; altérité; phénoménologie transcendantale; modification intentionnelle

Rafael Zambonelli
Nogueira

Mestrando em Filosofia pela
USP

rafael.nogueira@usp.br

Resumo

Neste artigo, pretendemos compreender a maneira como Husserl, na *Quinta Meditação Cartesiana*, aborda o problema da alteridade segundo a perspectiva propriamente fenomenológica do idealismo transcendental, a saber: enquanto constituição do sentido *alter ego* a partir do *ego* transcendental. Tomando como ponto de partida a objeção de solipsismo, Husserl buscará refutá-la mostrando como a intersubjetividade pode ser constituída a partir da imanência da subjetividade transcendental, sem que isso faça do *alter ego* seu mero correlato noemático a mesmo título que os objetos da experiência externa. Para isso, será necessário colocar em cena um “novo tipo” de ἐποχή, em virtude da qual se tornará possível, pela delimitação do próprio e do alheio, acompanhar as sínteses e motivações através das quais o sentido *alter ego* é constituído para o *ego* precisamente como um outro sujeito. Como veremos, será a ideia de “apercepção analogizante” a responsável por essa constituição, uma vez que ela permitirá dar conta tanto do caráter imediato da experiência do outro quanto da necessária *mediatez* nela envolvida: trata-se de um entrelaçamento entre apresentação e apreensão, entre a percepção estrita e seu “excedente”, levando-nos à primeira transcendência objetiva, a partir da qual se tornará possível elucidar fenomenologicamente a constituição do mundo objetivo.

Résumé

Dans cet article, nous nous proposons de comprendre la manière dont Husserl dans la Cinquième Méditation Cartésienne aborde le problème de l'altérité selon le point de vue proprement phénoménologique de l'idéalisme transcendantal : c'est-à-dire, comme constitution du sens alter ego à partir de l'ego transcendental. En prenant comme point de départ l'objection de solipsisme, Husserl essayera de la réfu-

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 172-192, jan-jul,
2018

ter en montrant comment l'intersubjectivité peut être constituée à partir de l'immanence de la subjectivité transcendante, sans que l'alter ego n'en soit par là que le pur corrélatif noématique, au même titre que les objets de l'expérience extérieure. Pour y parvenir il lui faudra mettre en œuvre une *ἐποχή* d'un « genre nouveau » grâce à laquelle il deviendra possible, en délimitant le domaine du propre et celui de l'étranger, mettre en lumière les synthèses et motivations à travers lesquelles le sens alter ego est constitué pour l'ego en tant qu'un autre sujet. On le verra, c'est l'idée de « saisie analogisante » qui accomplit ladite constitution, puisqu'elle permet d'expliquer à la fois le versant immédiat de l'expérience de l'autre et sa nécessaire médiation. Il s'agit là d'un entrelacs de présentation et d'appréhension, de la perception et de son « excédent », qui nous conduit à la première transcendance objective, à partir de laquelle il deviendra possible d'élucider phénoménologiquement la constitution du monde objectif.

*“Der junge Mann betrat eines Tages einen Spiegelsaal
und entdeckte eine Spiegelung seines Selbst
[...]
Manchmal sah er sein wirkliches Gesicht
und manchmal einen Fremden, den kannte er nicht”
(Kraftwerk, Spiegelsaal)*

Desenvolvida consequente e sistematicamente, diz Husserl, a fenomenologia assume necessariamente a forma de um idealismo transcendental que deve resolver todos os problemas relativos ao mundo objetivo a partir da *autoexplicitação* da subjetividade transcendental enquanto instância constituinte de todo e qualquer sentido de ser: “todo sentido concebível, todo ser concebível, seja ele imanente ou transcendente, cai no âmbito da subjetividade transcendental enquanto constituinte do sentido e do ser” (HUSSERL, 1973a, §41, p. 117). No entanto, essa autoexplicitação não faz do Eu meditante, reduzido por meio da *ἐποχή*, um *solus ipse*, quer dizer, ela não condena a fenomenologia que se quer rigorosa a tornar-se um solipsismo transcendental? Se é assim, não se vê como ela poderia realizar sua própria pretensão de resolver os problemas relativos ao *ser objetivo* em geral, uma vez que as unidades constituídas no fluxo das puras vivências do *ego* lhe são inseparáveis e não podem, pois, constituir uma autêntica objetividade — menos ainda dar conta da *alteridade*, posto que os outros *ego* não podem reduzir-se a meras unidades sintéticas para a consciência, mas, ao contrário, possuem o singular estatuto de *alter ego*. Talvez seja necessário, então, abandonar o idealismo transcendental e retornar ao malfadado realismo transcendental como único terreno em que se torna pensável um caminho da imanência do *ego*

à transcendência do outro, na medida em que se assume uma realidade existente *em si* por detrás daquela constituída na imanência do *ego* — o que significaria, enfim, a confissão de fracasso do projeto fenomenológico como um todo.

Não nos apressemos, contudo. Se, por um lado, o problema da alteridade e da objetividade não parece se deixar tratar tão facilmente nos quadros de uma fenomenologia pura, resta que, por outro lado, a assunção ingênua de tais “obviedades” pelo realismo transcendental também não deixa de ser problemática — e talvez se revele, no fim das contas, como nada mais que um completo contrassenso. Assim, a fim de analisarmos de maneira consequente a possibilidade da fenomenologia cumprir sua própria pretensão, é preciso, em primeiro lugar, apreender corretamente e levar a cabo sistematicamente a tarefa de explicitação fenomenológica indicada pelo *alter ego*. Em outras palavras, precisamos tentar compreender em que intencionalidades, sínteses e motivações se forma e se confirma em mim o sentido *alter ego* a partir do solo do *ego* transcendental, pois “estas experiências e suas operações são, certamente, fatos transcendentais de minha esfera fenomenológica — de que outra maneira posso explicitar em todos os seus aspectos o sentido de um outro que é senão por meio de sua interrogação?” (HUSSERL, 1973a, §42, p. 122). Com efeito, o fio condutor transcendental para a teoria constitutiva dessa experiência não poderá ser outra coisa que o teor e o modo de doação ôntico-noemáticos desse “outro”.

Já de início, Husserl observa no outro enquanto dado na experiência uma pluralidade de aspectos que torna a tarefa fenomenológica de sua elucidação particularmente difícil. Assim, por exemplo, os outros me aparecem como entes efetivos em uma multiplicidade cambiável e concordante de experiências; por um lado, tenho deles experiência como objetos *do* mundo (objetos psicofísicos entrelaçados com suas carnes [*Leibern*]¹) e, por outro lado, como sujeitos *para* este mundo, que têm experiência dele e inclusive de mim mesmo. Da mesma forma, tenho experiência do mundo como algo que me é alheio, e não como mera formação sintética privada, mas ao contrário como um mundo *intersubjetivo* e *objetivo*, isto é, que tem o caráter fundamental de estar *aí-para-qualquer-um* (*für-jedermann-da*), enquanto um em si para além do fenômeno de mundo, das manifestações e experiências particulares de cada um. Assim, o aprofundamento no teor ôntico-noemático do “outro” nos revela tanto a delimitação inicial quanto a amplitude do que aqui está em jogo: em primeiro lugar, temos o problema da

1 Reconhecendo sua insuficiência, seguimos aqui a tradição francesa e traduzimos *Leib* e suas formas derivativas como “carne”, “carnal” etc., em oposição a *Körper* que será traduzido como “corpo”, “corporal” etc..

intropatia (Einführung), enquanto tema de uma teoria transcendental da experiência do alheio (*Fremderfahrung*), que deve tornar claro o *aí-para-mim (Für-mich-da)* dos outros; em segundo lugar, essa primeira teoria se revelará muito mais vasta, uma vez que ela funda uma teoria transcendental do *mundo objetivo* na medida em que a ele pertence não só o caráter do *aí-para-qualquer-um*, mas também predicados espirituais que remetem, segundo seu sentido e sua origem, a outros sujeitos. Ora, o esclarecimento dessas questões, no âmbito do idealismo transcendental, só poderá começar “com um desdobramento sistemático das intencionalidades explícitas e implícitas nas quais o sentido do outro se *faz* para mim e se explicita de acordo com seu teor legítimo, isto é, seu teor de preenchimento” (HUSSERL, 1973a, §43, p. 123), uma vez que todo sentido que algum ente possa ter para mim só se constitui em e a partir de minha vida intencional. Não é pouco, pois, o que está em questão aqui: essa investigação deverá levar a fenomenologia a sua plena concreção, resolvendo enquanto idealismo transcendental os problemas últimos do sentido do ser em geral e afastando definitivamente a objeção do solipsismo².

*

Se se trata de mostrar como o sentido “outro” se constitui no seio da esfera transcendental, é manifesto que tal sentido não pode ser pressuposto em sua validade, mas deve cair sob uma *ἐποχή* que Husserl caracterizará como “peculiar”, uma vez que consiste em uma *ἐποχή temática e abstrativa* no interior da esfera transcendental universal — o que significa dizer que a redução transcendental já está em vigência, em continuidade com a *démarche* das meditações anteriores³. A peculiaridade dessa *ἐποχή* reside no fato de que ela se consumará como a redução à esfera de propriedade (*Eigenheitssphäre*), isto é, a redução ao meu “Eu-mesmo” transcendental concreto na medida em que “*abstrairmos de todas as operações constitutivas da intencionalidade referida imediata ou mediata à subjetividade alheia*” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 124), o que nos permite, pois, delimitar aquela intencionalidade em que o *ego* se constitui na sua *propriedade*, ou seja, naquilo que lhe é próprio — o que não o encerrará em uma “interioridade” inefável, mas em uma esfera primordial de *imanência* em que operam intencionalidades atuais e potenciais, de

2 Limitamo-nos a apenas indicar o horizonte da investigação, uma vez que nossa análise será muito mais restrita, delimitando apenas seu primeiro momento, que é o da constituição do *alter ego* enquanto primeira transcendência objetiva ou não-imanente.

3 Daí que Husserl enfatize sua peculiaridade opondo-a ao que seria um solipsismo “empírico” (se, por exemplo, uma “peste universal” me deixasse sozinho no mundo), ou seja, um “estar-sozinho” concebido ainda na orientação natural que, portanto, não modificaria em nada o sentido natural do mundo de “experimentável-por-qualquer-um”.

modo que as unidades sinteticamente constituídas por elas (enquanto *transcendências imanentes*) estão aí inclusas.

Essa redução, dado seu caráter abstrativo, se dará inicialmente apenas *via negativa*. Trata-se de delimitar o “próprio-a-mim” (*das Mir-Eigene*) o que significa, em primeiro lugar, o *não-alheio* (*Nicht-Fremdes*). Ora, após excluir abstrativamente do fenômeno transcendental do mundo todas as determinações que remetem, em seu sentido, aos outros enquanto sujeitos na forma de um eu (*Ichsubjekte*), “*permanece para nós um estrato unitário e coerente do fenômeno mundo, do correlato transcendental da experiência do mundo que prossegue continuamente de maneira concordante*”, caracterizado pelo fato de que “*ele é o estrato essencialmente fundante, i.e., eu manifestamente não posso ter o alheio como experiência, e portanto não posso ter o sentido mundo objetivo como sentido da experiência, sem ter esse estrato na experiência efetiva*” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 127). Em outras palavras, destaca-se agora do fenômeno mundo objetivo um substrato a título de “*natureza*” *própria* (*eigenheitliche ‘Natur’*) ou *mera natureza* (*bloÙe Natur*) que perdeu o caráter do *para-qualquer-um*, reduzindo-se à minha esfera de propriedade — e que, evidentemente, deve ser radicalmente distinguida da natureza da orientação naturalista. O que caracteriza tal natureza de modo singular é o fato de que, entre os corpos que são apreendidos propriamente nesse estrato de experiência, eu encontro com uma distinção ímpar a *minha carne*, enquanto único objeto ao qual atribuo *campos sensoriais* e que, portanto, não pode se reduzir a um mero corpo, na medida em que possui estatuto de *sujeito*: pois se trata de um objeto que, em certa medida, sou *eu mesmo*. É isso que o distingue singularmente de qualquer outro objeto, uma vez que o apreendo como um “objeto” *de que* eu, enquanto sujeito, *disponho*, dominando-o em cada um de seus *órgãos*. É apenas *por meio* de minha carne que eu posso ter qualquer tipo de experiência sensível — e, reciprocamente, toda experiência sensível está referida à minha carne, de sorte que ela está necessariamente co-presente em toda experiência⁴. No entanto, Husserl nota também uma ambiguidade de minha carne, na medida em que ela pode tornar-se objeto para si mesma, como, por exemplo, quando, com a mão direita, eu toco minha mão esquerda: nesse caso, a mão tocada possui uma sensação de contato que, por sua vez, se *duplica* na mão que toca, “*pois cada uma é para a outra ao mesmo tempo coisa externa tocante, atuante (berührendes, wirkendes Außending) e carne*” (HUSSERL, 1991, §36, p. 145). Com isso, de sujeito *encarnado* passo a me aperceber como sujeito *incorporado*, isto

4 Cf. HUSSERL, 1991, §18, p. 56: “em primeiro lugar, a carne é o *meio de toda percepção*, ela é o *órgão da percepção*, ela está *necessariamente* presente em toda percepção” e também §36, p. 147: “à percepção tátil da mesa (à apreensão perceptiva) está necessariamente ligada uma percepção da carne com a sensação de contato que lhe pertence”.

é, dotado de um corpo enquanto realidade material. No entanto, esse processo de incorporação não pode ser visto como o surgimento de um segundo objeto — trata-se, ao contrário, do *mesmo* objeto apreendido de duas maneiras distintas: de um lado, como carne, isto é, um sistema de órgãos e campos sensoriais por meio dos quais tenho experiência do mundo; de outro lado, como corpo, isto é, como uma coisa material *tal como as outras* que caem sob meu campo perceptivo e que, portanto, é um objeto *do* mundo (sc., do mundo reduzido à esfera de propriedade)⁵.

Esse processo — que Husserl chamará de *auto-apercepção mundanizante*, como veremos em breve —, em que se destaca a natureza de minha carne reduzida à propriedade, já nos indica uma parte da essência própria do fenômeno “Eu enquanto este homem”. Com efeito, diz Husserl, “se reduzo outros homens à propriedade, obtenho corpos na propriedade, se eu me reduzo enquanto homem, obtenho minha *carne* e minha *alma* ou a mim mesmo enquanto unidade psicofísica e nela meu eu pessoal que, nessa carne e *por meio* dela, atua e padece no *mundo exterior* e, assim, em geral, é constituído em unidade psicofísica com a carne corporal graças à experiência constante de tais referencialidades ímpares ao eu e à vida” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 128). No entanto, isso não nos leva a um paradoxo? Se eu, enquanto reduzido a um eu psicofísico, sou constituído como um objeto *do mundo*, como é possível que eu mesmo constitua tudo isso em minha alma? Em outras palavras, como é possível que eu seja ao mesmo tempo *ego* transcendental — e, portanto, constituinte de tudo o que pode ser para mim — e “eu-homem”, isto é, sujeito psicofísico constituído enquanto parte do mundo?

O *ego* transcendental, diz Husserl, foi obtido pela redução transcendental, pela qual tornei-me consciente de mim mesmo enquanto *ego* que, em sua vida constitutiva, constitui tudo aquilo que para mim é objetivo. Além disso, como Husserl já expusera na *Quarta Meditação Cartesiana*, esse *ego* é — e se constitui como *ego* idêntico — em suas vivências atuais e potenciais, assim como em suas habitualidades. Ora, o processo de constituição do mundo não é uma relação estritamente unilateral, pois o *ego* constitui o mundo como um mundo “humano” e, nesse movimento, *ele próprio se mundaniza*, isto é, torna-se um “eu-homem” enquanto realidade psicofísica no interior do mundo constituído: “no *ego* transcendental, na universalidade de sua vida de consciência transcendentalmente operante, constitui-se o mundo como mundo que é para o *ego* de tal forma que essa vida de

5 Essa ambiguidade será, como veremos, essencial para a constituição do sentido da experiência da alteridade, pois, como diz Husserl, “a constituição de minha carne enquanto coisa corporal como uma outra é um pressuposto para a constituição para mim de um outro que é” (HUSSERL, 1973c, Text n° 16, p. 260).

consciência como um todo aparece no próprio mundo. A consciência constituinte constitui a si mesma, a consciência que opera a objetivação objetiva a si mesma; e mesmo de tal forma que produz a natureza objetiva com a forma da espaço-temporalidade e, nela, minha carne e, em unidade psicofísica com ela, a vida constituinte como um todo, o *ego* como um todo [...]” (HUSSERL, 1973c, Text nº 31, p. 546). Assim, a auto-apercepção mundanizante não é um processo contingente, mas pertence à estrutura essencial da vida constitutiva que, ao constituir e objetivar o mundo, objetiva-se a si própria — e a alma pura nada mais é que “uma auto-objetivação da mônada que se opera na mônada” (HUSSERL, 1973a, §57, p. 159)⁶. Desde então, há uma espécie de paralelismo entre o *ego* transcendental e a *alma* — porquanto ambos são, em certo sentido, *o mesmo* — que faz com que tudo aquilo que, do ponto de vista transcendental, é próprio a mim enquanto *ego* transcendental se introduza na minha alma enquanto algo psíquico graças ao processo de mundanização⁷.

No entanto, tudo aquilo que até agora obtivemos, pela *ἐποχή* abstrativa, a título de próprio-a-mim — mera natureza em que vivo enquanto eu pessoal psicofísico — foi, como já indicamos, caracterizado apenas negativamente por referência ao alheio e, portanto, pressupondo-o. É preciso, agora, caracterizar positivamente o *ego em minha propriedade* se quisermos de fato esclarecer o sentido desse “próprio” que aí se anuncia. De um modo geral, Husserl define a experiência atenta de um objeto concreto que se destaca como algo para si em termos de apropriação e explicação: ao destacar-se em um simples captar (*schlichter Erfassung*), ele é *apropriado* a título de mero objeto indeterminado da intuição empírica. Esse objeto ainda indeterminado vai, contudo, determinando-se continuamente na medida em que a experiência é levada adiante na forma de uma experiência explicitante, que explicita, então, este objeto a partir de si mesmo, de seus horizontes internos — em outras palavras, a determinação do objeto apropriado ocorre em uma experiência de pura *explicação*. A explicação consiste em um desdobramento das determinidades *internas* do objeto — aquelas que lhe são próprias e que fazem dele aquilo que ele é em si e para si enquanto algo idêntico — na progressão sintética estruturada da experiência, na forma de uma síntese de identificação que articula as diversas intuições particulares dadas continuamente. “Esse teor próprio essencial é, primeiramente, apenas antecipado em

6 O uso do termo “objetivação” já indica que a mundanização cumprirá um papel importante na constituição do mundo objetivo (e, portanto, da alteridade), como veremos.

7 Cf. HUSSERL, 1973a, §35, p. 107: “Ao *ego* transcendental concreto corresponde, pois, o eu-homem, concretamente enquanto alma apreendida puramente em si e para si, com a polarização psíquica (*seelischen*): Eu enquanto polo de minhas habitualidades, de minhas propriedades de caráter”.

geral e na forma de horizonte (*horizontmäßig*) e só se constitui originariamente (com o sentido: nota característica própria essencial e interna, parte específica, propriedade [*Eigenschaft*]) por meio da explicação” (HUSSERL, 1973a, §46, p. 132). Ora, diz Husserl, a explicação não se aplica somente aos objetos da experiência, mas também — embora com certas especificidades — ao próprio *ego*: este está sempre *pré-dado* a si mesmo com um horizonte infinito e aberto de propriedades internas ainda não desveladas, na medida em que ele não se esgota na atualidade de seu presente vivo, mas se estende às *potencialidades* que lhe são essencialmente próprias enquanto o *ego* tem a forma da infinitude aberta de um fluxo de vivências e, portanto, uma temporalidade imanente na qual ele se constitui como idêntico. “Também o meu próprio se desvela por meio da explicação e tem seu sentido originário a partir de sua operação” (HUSSERL, 1973a, §46, p. 132). Desde então, a explicação que o *ego* opera sobre seu próprio horizonte enquanto autoexplicitação e desdobramento de suas potencialidades próprias não se reduz aos atos perceptivos, mas tem também o meio de acesso originário ao seu passado que é a rememoração, cuja evidência participa, ainda que de maneira imperfeita, da evidência apodítica da auto-percepção transcendental.

Assim, diz Husserl, “manifestamente — e isso é particularmente importante —, aquilo que é essencialmente próprio a mim enquanto *ego* diz respeito não apenas às atualidades e potencialidades do fluxo das vivências, mas também aos sistemas constitutivos tanto quanto às unidades constituídas” (HUSSERL, 1973a, §47, p. 134) — apenas com a ressalva de que tais unidades só pertencem própria e essencialmente ao *ego* na medida em que são *inseparáveis* da constituição original no modo de uma unidade (*Einigkeit*) concreta e imediata. Desde então, a esfera da propriedade pode ser caracterizada tanto por um aspecto noético quanto por um aspecto noemático. Por um lado, temos os meros dados de sensação que se constituem como próprios a mim a título de temporalidades imanentes, assim como as minhas habitualidades que se constituem como convicções permanentes nas quais adquire determinações especificamente egoicas (*ichliche*). Por outro lado, temos os *objetos transcendententes* enquanto unidades de multiplicidades noemáticas que se constituem originalmente em minha sensibilidade própria e minhas apercepções próprias como sendo-lhes concretamente inseparáveis. Assim, é o próprio *mundo* em sua totalidade, reduzido pela ἐποχή abstrativa, que se mostra como incluído na esfera de propriedade e como parte própria da consistência concreta do próprio *ego*: a natureza própria e a carnalidade que, em relação ao fluxo de vivências, se constituem como unidades transcendententes e objetivos-espaciais (*raumgegenständliche*), pertencem

propriamente à esfera do *ego* enquanto multiplicidade de objetividades da experiência possível “em que essa experiência é puramente minha própria vida e aquilo de que se tem experiência aí não é senão uma unidade sintética que é inseparável dessa vida e de suas potencialidades” (HUSSERL, 1973a, §47, p. 135). Torna-se claro, pois, que a esfera de propriedade vai muito além de uma “interioridade”, uma vez que a própria oposição entre interioridade e exterioridade está aqui dissolvida — aquilo que é próprio ao *ego* concreto inclui já um *mundo transcendente* ou universo que pode ser explicitado de maneira original através da evidência apodíctica de seu “*ego sum*”. Não por acaso esse *ego* em sua plena concreção assumirá o nome de *mônada*, já que, tal qual seu homônimo leibniziano, ele traz em si todo o universo.

Tal caracterização positiva da esfera de propriedade, revelando-nos uma *transcendência primária* em seu interior, nos permite, agora, colocar de modo adequado o problema de que partíramos. É preciso compreender, diz Husserl, “que o *ego* tenha em si e possa sempre formar novamente tais intencionalidades de tipo novo com um sentido de ser por meio do qual ele *transcende inteiramente seu próprio ser*” (HUSSERL, 1973a, §48, p. 135). Em outras palavras, é preciso compreender como essa transcendência primária que se constitui como transcendência imanente *funda* uma *transcendência secundária* que transgride os limites da imanência ao ser constituída, *no interior da própria imanência*, com o sentido da *objetividade* — cuja primeira figura, na forma do primeiro “não-eu”, é o *outro eu*. Como, no grau superior e fundado, se realiza a doação de sentido da transcendência objetiva (e, portanto, constitutivamente secundária) *a título de experiência?*

Trata-se de interrogar essa própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo de sua doação de sentido, o modo como ela pode se manifestar enquanto experiência e se confirmar como evidência para o sendo efetivamente de uma essência própria explicável (*für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens*) que não é a minha própria, ou não se integra à minha própria como elemento constitutivo, não obstante só obtenha sentido e confirmação na minha (HUSSERL, 1973a, §48, p. 136).

*

Como vimos, a primordialidade já traz em si certa alteridade, que é aquela do mundo reduzido à propriedade a título de transcendência imanente. Se quisermos compreender como se dá a constituição do sentido *alter ego* no seio da esfera própria, é preciso atentar para o fato de que, embora se tenha metodicamente excluído sua operação

sintética, a intencionalidade dirigida ao alheio pertence, como qualquer outra, à esfera da primordialidade. Mas ela possui a especificidade de constituir um novo sentido de ser que transgredir meu *ego* monádico em sua propriedade — e é precisamente essa “transgressão intencional” que, contudo, não deixa de ter referência a mim mesmo que se deve investigar. “O *outro* remete, segundo seu sentido constituído, a mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo e, no entanto, não propriamente um reflexo; *analogon* de mim mesmo e, no entanto, novamente não *analogon* no sentido comum” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 125). Nessa breve passagem, Husserl já coloca de maneira aguda todas as dificuldades que a constituição do *alter ego* envolve. Por um lado, o outro traz em si uma referencialidade a mim mesmo na medida em que ele é constituído *por mim* como um outro *eu mesmo* — em outras palavras, o sentido de sua alteridade remete geneticamente ao sentido de minha própria subjetividade. Por outro lado, ele é constituído como um *outro eu mesmo*, isto é, como algo que vai além de minha esfera de propriedade e aparece como uma subjetividade *própria*, não como mero *duplicatum* de mim mesmo — donde a dificuldade de qualificar esse sentido, que é um reflexo ou *analogon* de mim mesmo mas em um sentido “não convencional”. Como compreender esses dois aspectos ao mesmo tempo?

O que significa, em termos transcendentais, dizer que temos uma *experiência do alheio*? Ora, diz Husserl, experiência designa uma consciência *original* e isso aparece mesmo na linguagem comum, quando se diz que uma pessoa está aí “em carne e osso” (*leibhaftig*). E, todavia, não é o outro Eu quem está aí em pessoa, pois tudo aquilo que pertence à sua essência própria (suas vivências, aparições etc.) não vem à doação originária — caso contrário, eu e o outro seríamos o mesmo, o outro seria apenas um momento do meu fluxo de vivências. Da mesma forma, se sua carne fosse apenas um corpo, eu não o apreenderia como um outro sujeito, mas como mera unidade sintética constituída em minha sensibilidade, tal como qualquer outro objeto. Desde então, dirá Husserl, um esclarecimento transcendental da experiência do alheio exige certa *mediatez* da intencionalidade que, decorrendo do substrato do mundo primordial que lhe serve de fundamento, torne representável um *aí com* (*Mit da*) que jamais pode tornar-se um *ele-mesmo-aí* (*Selbst-da*). “Portanto, trata-se de uma espécie de tornar-co-presente, de uma espécie de *apresentação*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 139). Sabe-se que a apresentação já está presente na experiência externa e é, inclusive, co-constituente da natureza primordial, na medida em que o perfil dado de um objeto *apresenta* os perfis não dados, que estão apenas co-presentes em seu horizonte interno com um conteúdo mais ou menos determinado. É claro, porém, que

a apresentação operante na experiência do outro deve possuir uma especificidade, uma vez que, nela, uma *apresentação* que preencha intuitivamente a visada de uma outra esfera original está, por princípio, excluída. Da mesma forma, essa apresentação não pode ser uma presentificação qualquer — caso em que eu poderia arbitrariamente atribuir o sentido *alter ego* a qualquer objeto. Para que, em minha esfera original, a apresentação de uma outra esfera original e, portanto, o sentido *outro* sejam motivados, é preciso que tal presentificação esteja *entrelaçada* a uma apresentação original e seja por ela *exigida*. Assim, é essa motivação da apresentação, que surge no interior da experiência do mundo primordialmente reduzido, que deve ser esclarecida.

O primeiro aspecto dessa motivação, diz Husserl, reside naquela referencialidade que indicamos há pouco:

“*alter* significa *alter-ego* e o *ego* que está implicado aqui sou eu mesmo, constituído no interior de minha propriedade primordial e, mesmo, na unicidade (*Einzigkeit*) enquanto unidade psicofísica (enquanto homem primordial), enquanto eu *pessoal* dominando imediatamente a minha e a única (*einzig*) carne, e também atuando imediatamente no mundo circundante primordial; além disso, sujeito de uma vida intencional concreta, de uma esfera psíquica referida a si mesma e ao *mundo*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 140)⁸.

Mas em que exatamente isso nos ajuda a compreender tal motivação?

Suponhamos, então, que um outro homem apareça no âmbito de nossa percepção. Em regime de redução à propriedade, isso significa que, no interior de minha natureza primordial, aparece um *corpo* que é mero noema como parte dessa natureza, uma transcendência imanente. Ora, diz Husserl, se nessa natureza o único corpo originalmente constituído como carne (*sc.*, como órgão operante e dotado de campos sensoriais) é a *minha* carne, é preciso, com efeito, que o corpo que ali é apreendido *como carne* adquira esse sentido por uma *transferência aperceptiva a partir de minha própria carne*. Assim, prossegue Husserl, “somente uma semelhança que, no interior de minha esfera primordial, ligue aquele corpo ali com minha carne pode fornecer o fundamento de motivação para a apreensão *analogizante* do primeiro como *outra carne*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 140).

Como compreender essa apreensão *analogizante* que, a partir de uma semelhança entre minha carne e o corpo que aparece em minha percepção, realiza essa transferência de sentido? Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que tal apreensão nada tem a ver com um racio-

⁸ Voltaremos a isso, mas indiquemos de passagem que a mundanização já está implicada aqui, especialmente pelo uso do adjetivo *einzig*, que assumirá um sentido fundamental na explicação da “modificação intencional”.

cínio por analogia: trata-se, ao contrário, de uma síntese *passiva* que ocorre na própria experiência perceptiva do outro e que é anterior a qualquer tipo de raciocínio — em outras palavras, trata-se justamente de uma *apercepção*, o que não se confunde com nenhum ato de pensamento. A *apercepção* — que, segundo Husserl (cf. HUSSERL, 1966, pp. 337 et seq.), abarca toda consciência intuitiva e, em primeiro lugar, a percepção — se aproxima muito da apresentação, na medida em que se define como o horizonte apresentado com a doação original (presentação) de um objeto e, com isso, chega mesmo a se confundir com a motivação, pois é por meio dela que, na unidade de uma consciência, o aparecer de uma vivência A motiva o de uma vivência B (HUSSERL, 1966, p. 337, n1). Em suma, a *apercepção* significa precisamente o *co-visar* operante em toda experiência, pela qual um aspecto apresentado do objeto anuncia um aspecto não dado, mas apenas apresentado e antecipado. E, nessa medida, ela possui uma estreita relação com as sínteses *associativas*: toda *apercepção*, diz Husserl, em que apreendemos objetos pré-dados de um só golpe e compreendemos seu sentido com seus horizontes, “aponta intencionalmente para uma *instituição originária* na qual um objeto de sentido semelhante se constituía pela primeira vez”, de modo que mesmo aquilo que nos é desconhecido aparece como conhecido segundo seu *tipo* geral — “assim, toda experiência cotidiana comporta, em sua apreensão antecipante do objeto como objeto de sentido semelhante, uma transferência analogizante de um sentido objetual originariamente instituído para o novo caso” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 141). Assim, em virtude de uma “*apercepção assemelhante*”, isto é, de uma síntese *passiva* que atribui, por analogia, o sentido “carne” ao corpo que está ali a partir de minha própria carne originariamente constituída como corpo, o mero “corpo” que é ali apresentado pode *apresentar* a carnalidade alheia e, portanto, sua alteridade subjetiva — cuja apresentação é, enfim, *motivada* por aquela corporeidade percebida como semelhante à minha. O que distingue essa relação entre apresentação e apresentação daquela que se produz em toda experiência é, como já vimos, o fato de que, no caso da experiência do alheio, o conteúdo apresentado jamais pode vir à presença original.

Ainda que minha incorporação preceda a encarnação do outro na ordem constitutiva, é preciso notar que esses dois processos se dão *simultaneamente* na experiência (cf. DEPRAZ, 1995, p. 132). Assim, a auto-*apercepção* mundanizante pela qual minha carne se constitui como corpo é simultânea à *apercepção* do outro corpo como carne de um outro sujeito. É por isso que Husserl insistirá na especificidade dessa apreensão *analogizante* pela qual um corpo em minha esfera primordial é também apreendido como carne dada sua seme-

lança com meu corpo-de-carne (*Leibkörper*) próprio: se, na associação em geral, a constituição do sentido de um objeto apercebido como semelhante a outro objeto aponta para uma instituição originária desse sentido, no caso da constituição do *alter ego* o original que é originariamente instituinte está sempre e necessariamente *presente*, de modo que a instituição originária se realiza de modo contínuo. E isso implica, diz Husserl, “que *ego* e *alter ego* sejam dados sempre e necessariamente em um *emparelhamento* originário” (HUSSERL, 1973a, §51, p. 142). Em outras palavras, a experiência do outro pressupõe como sua condição a *co-presença* do *ego* percipiente (que é o *urstiftendes Original*) e do *alter ego* percebido (que é aqui *gestiftet*), co-presença que se dá no modo de um emparelhamento originário, isto é, de um aparecer configurado como um *par*. O emparelhamento, diz Husserl, é a forma originária da síntese passiva de *associação*.

“Em uma associação emparelhante, aquilo que é característico é que, no caso mais primitivo, dois dados são intuitivamente dados, na unidade de uma consciência, em um ser-destacado (*Abgehobenheit*) e, com base nisso, fundamentam fenomenologicamente, essencialmente já na pura passividade [...], enquanto dados distintos que aparecem, uma unidade da semelhança e, portanto, sempre são constituídos como um par” (HUSSERL, 1973a, §51, p. 142).

Nessa associação emparelhante, encontra-se, pois, um *transbordamento intencional* (*intentionales Übergreifen*) — ou, como diria Merleau-Ponty, um *empiètement* — assim que os dados que se emparelham se tornam conscientes simultânea e destacadamente. E, mais ainda, trata-se de um *despertar-se mútuo*, de um *trans-recobrimento mútuo* — em que há, pois, contínua passagem de um elemento a outro —, cuja operação consiste em uma transferência de sentido entre os dados emparelhados que são, assim, apercebidos um segundo o sentido do outro, sem que esse recobrimento possa atingir a igualdade, uma vez que o outro só pode, por princípio, ser dado de maneira mediata, em uma apresentação. Assim, o emparelhamento originário que se produz entre *ego* e *alter ego* garante ao mesmo tempo a transferência de sentido pela qual o *alter ego* me é apresentado com base na apresentação de seu corpo e o fato de que o *alter ego* não é um *duplicatum* de mim mesmo, mas um *outro* que se constitui como semelhante a mim.

No entanto, diz Husserl, é preciso ainda interrogar como essa apercepção é possível e, sobretudo, como ela pode ser continuamente *confirmada* se a alteridade subjetiva do outro não pode jamais me ser dada originalmente. Ora, como já dissemos, a apresentação da subjetividade alheia está entrelaçada a — e é motivada por — uma apresentação original, que é a de seu corpo enquanto componente de

minha natureza dada propriamente. Esse entrelaçamento significa que o corpo-de-carne alheio e o Eu alheio que o domina são dados como uma experiência *unitária* que transcende a esfera de minha propriedade. De onde vem esse caráter unitário senão da concordância dessa experiência em seu decorrer temporal? Afinal, a experiência atual do outro se abre a horizontes *protensionais* que, por sua vez, remetem a experiências futuras que preenchem e confirmam tais antecipações — de sorte que, segundo Husserl, “é claro, a respeito da experiência do alheio, que seu prosseguimento *preenchente* e confirmante pode ocorrer *somente por novas apresentações que transcorrem de modo sinteticamente concordante*” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144) e que, além disso, sua validade de ser depende da conexão de motivação entre tais apresentações e suas apresentações correspondentes. Em outras palavras, o que começa a despontar aqui é a centralidade do *comportamento* carnal na constituição da experiência do outro, centralidade que nos esclarecerá essa relação de entrelaçamento entre apresentação e apresentação.

Como vimos, ao descrever o *ego* mundanizado, Husserl sempre enfatizava o fato de que ele se constituía em unidade psicofísica, isto é, como *alma* dominando um corpo-de-carne e por seu intermédio agindo e padecendo no mundo circundante. Essa ênfase não é, de modo algum, arbitrária — ao contrário, ela aponta precisamente para o fato essencial de que a alma e o corpo-de-carne não são duas realidades distintas, tal como na tradição cartesiana, mas *um mesmo fenômeno* do qual se separam apenas como momentos abstratos. Essa unidade psicofísica aparece, pois, (antecipando, de certa forma, algumas formulações de Merleau-Ponty) como uma *relação de expressão*, em que essa alma só existe se exteriorizando, isto é, manifestando-se em seu corpo-de-carne. “A carne viva, em seu funcionar constante, é interioridade se exteriorizando constantemente. Na mudança da exterioridade e já no todo da estrutura externa da carne como um todo ‘se exprime’ uma interioridade. Contudo, este exprimir-se é de um tipo particular; o expresso está presentativamente em unidade com seu correlato na experiência de si da carne; mas não meramente no modo do um-ao-lado-do-outro, ao contrário, eles têm unidade associativa da *co-pertença (Zusammengehörigkeit)*” (HUSSERL, 1973b, Text nº 29, p. 491). Desde então, a semelhança que se estabelece entre minha carne e o corpo de outrem não é aquela eventualmente existente entre objetos quaisquer, mas uma semelhança entre *comportamentos carnis*. O corpo do outro se comporta tal como minha carne e esse comportamento semelhante desperta o sentido intencional da minha própria carnalidade, motivando a transferência aperceptiva. Os outros eus, diz Husserl, estão aí para mim perceptivamente na medida em

que reconheço em meu mundo exterior perceptivo um corpo exterior como uma “outra carne”, como um corpo em que eu não domino imediatamente, mas no qual um Eu dominante (que não sou eu) se manifesta e se exprime em *modi* semelhantes do domínio — em outras palavras, esse reconhecimento é mediado pela expressão desse Eu alheio em sua carne, expressão que me revela um Eu que a domina tal como eu domino a minha (cf. HUSSERL, 1973c, Text n° 37, p. 655)⁹. Ora, tal expressividade que perpassa e constitui a unidade psicofísica do Eu torna, então, possível compreender de modo mais adequado essa relação de motivação entre apresentação e apresentação, uma vez que é o comportamento carnal, enquanto exteriorização e meio de existência da “interioridade” psíquica, quem motiva a apresentação do *alter ego* que domina esse corpo. Além disso, a expressividade garante, como vimos, uma estrita *unidade* a esses dois aspectos, de sorte que a experiência do outro não é uma série linear que vai do corpo à carne e depois ao *alter ego*, mas uma única experiência que me apresenta esses três momentos de um só golpe: “ambas [apresentação e apresentação] estão de tal modo fundidas que estão na comunidade funcional de *uma* percepção, que, em si mesma, apresenta e apresenta simultaneamente [...]” (HUSSERL, 1973a, §55, p. 151).

É essa densidade da intropatia que é logo em seguida indicada por Husserl, porém não plenamente desenvolvida nas *Meditações*, ao introduzir o tema da *modificação intencional* — o que nos permitirá, enfim, esclarecer o papel desempenhado pela mundanização na intropatia. Com efeito, diz Husserl, o caráter do alheio enquanto efetividade está assentado nesse tipo de acessibilidade confirmável daquilo que é originalmente inacessível: por um lado, tudo aquilo que é originalmente *presentável* pertence à minha propriedade; por outro lado, aquilo que é experimentado no modo fundado de uma experiência primordialmente não-preenchível mas que pode ser conseqüentemente confirmado em sua apresentação, se constitui como *alheio*. “Portanto, ele só é pensável como *analogon* daquilo que é próprio. Necessariamente, ele aparece, em razão de sua constituição de sentido, como *modificação intencional* de meu Eu primeiramente objetivado, de meu *mundo* primordial: o outro, fenomenologicamente, como *modificação* de meu si [*meines Selbst*] (que, por sua vez, recebe esse caráter de *meu* do emparelhamento contrastante e que agora necessariamente se introduz)” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144). Assim, em virtude da modificação *analogizante*, tudo o que pertence à plena concreção desse Eu como *seu*

9 Cf. também HUSSERL, 1973b, Text n° 35, p. 525: “[...] nos conteúdos de experiência variáveis para mim se exprime um comportamento carnal e uma personalidade que aí domina, que é distinta da minha que domina em minha carne e por meio dela se ocupa, da minha maneira, com coisas do mesmo mundo [...]. Eu tenho a título de outro Eu um comportamento corporal”.

mundo primordial é também apresentado. Em outras palavras, “em minha mônada, constitui-se apresentativamente uma outra” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144), isto é, o *alter ego* é apresentado como *ego* de uma esfera primordial, de um mundo próprio, como mônada, trazendo em si suas habitualidades, suas vivências atuais e potenciais.

O que significa dizer que o *alter ego* é uma *modificação de mim mesmo*? Segundo Husserl, a modificação intencional reside na essência da própria intencionalidade e se desdobra nas mais variadas formas e níveis — assim, não só na modificação retencional ou na formação do horizonte protensional etc., mas também em toda e qualquer *apercepção*. De um modo geral, pode-se defini-la como “transformação de um *modus* originário em um novo *modus*” (HUSSERL, 1973c, Text nº 31, p. 544) — mas, nessa transformação, o *modus* modificado comporta sempre uma relação com o *modus* originário que está, portanto, nele implicado. Ora, a mundanização não deixa de ser uma modificação, embora sua estrutura intencional seja muito mais complexa do que aquela de uma simples modificação, tal como e.g. a rememoração: o *Urmodus* “Eu” — tomado aqui em sua radicalidade transcendental, como *Ur-Ich* — constitui o *modus* modificado “outro” como modificação de si mesmo. E, no entanto, esse *Ur-Ich* é aquele que, segundo Husserl, não pode ser dito *um* Eu, pois ele existe em absoluta unicidade (*Einzigkeit*), anterior à oposição entre o uno e o múltiplo — e, portanto, só pode ser chamado de “eu” por equivocação ou homonímia (*Äquivokation*), uma vez que o sentido “eu” só se constitui em contraposição ao sentido “outro eu” (HUSSERL, 1976, §54b, p. 188). Assim, a constituição do *alter ego* e posteriormente da intersubjetividade transcendental implicará, desde o início, o processo de mundanização do *ego* transcendental. A mundanização aparece, ao mesmo tempo, como *relativização* e como *pluralização* do *Urmodus*, uma vez que é próprio à modificação conter em si mesma uma “retro-indicação” (*Zurückweisung*) ao *Urmodus* que o “duplica”, na medida em que isso implica uma *auto-modificação retroativa* (*rückwirkende*) do *Urmodus*:

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 172-192, jan-jul,
2018

“quando o *Urmodus* passa na modificação, ele mesmo se modifica em certo sentido: ele aparece agora como ‘*não-modificado* em contraposição ao modificado’. O sentido ‘*não-modificado*’ já implica, com isso, o sentido ‘*modificado*’; [...]. Portanto, o *Urmodus* que se opõe às suas modificações não é mais um ‘puro’ *Urmodus* [...]” (TAGUCHI, 2006, p. 151).

Assim, o Eu originário como *Urmodus* se relativiza, mundanizando-se, enquanto Eu concreto — e, nesse mesmo movimento, ele se “pluraliza”, tornando possível uma *equiparação* (*Gleichstellung*) entre o *ego* enquanto *Urmodus* relativizado e o *alter ego* enquanto seu *mo-*

dificatum, na medida em que este não reenvia apenas ao meu *ego*, mas também ao *seu ego* enquanto *Urmodus* absolutamente “alienado”. “A modificação atinge retroativamente o *Urmodus*; através disso, ele encerra um sentido ‘relativo’ face ao *modificatum* e, assim, é ‘equiparado’ a ele” (TAGUCHI, 2006, p. 155). É por isso que Husserl pode dizer, como já indicamos acima, que *ego* e *alter ego* são dados sempre em um emparelhamento originário e que este se dá como emparelhamento *contrastante* em que, pela primeira vez, o meu “si” recebe esse caráter de “meu” em oposição ao “alheio”, por um despertar-se mútuo que é trans-recobrimento dos elementos emparelhados — pois o *Urmodus* é aqui “duplicado”: “O ‘próprio-a-mim’ tem, por um lado, um sentido *relativo*, que já é equiparado ao sentido do ‘alheio’ e, por outro lado, também o sentido *modal originário*, que vai além da diferenciação e da equiparação com o alheio” (TAGUCHI, 2006, p. 157). Desde então, vemos que a mundanização do *ego* em sua vida constitutiva — em que se constitui sua esfera própria de experiência — vai necessariamente de par com a pluralização do *Ur-Ich*, isto é, com a constituição de uma intersubjetividade transcendental:

ela [a autoexplicitação filosófica] pode mostrar como o Eu incessantemente único (*einzig*), na sua vida constituinte original que nele transcorre, constitui uma primeira esfera de objetos, a esfera ‘primordial’, como ele a partir daí, de modo motivado, efetua uma operação constitutiva, pela qual vem à validade de ser uma modificação intencional de si mesmo e de sua primordialidade sob o título ‘experiência do alheio’, percepção de um outro, de um outro Eu, para si mesmo Eu tal como eu mesmo (HUSSERL, 1976, §54b, p. 189)¹⁰.

A partir do que dissemos até agora, podemos, enfim, compreender o último e delicado momento que Husserl dedica à ordem constitutiva da alteridade, que já provocou as mais diversas interpretações e inquietações em seus leitores. Trata-se da função constitutiva das *potencialidades* da esfera primordial na intropatia.

Segundo Husserl, minha carne corporal tem, na medida em que está referida a si mesma, o modo de doação do *aqui* central, ao passo que qualquer outro corpo possui o *modus* do *ali*. Graças às minhas cinestésias, essa orientação do *ali* está sujeita a uma livre mudança,

10 Comentemos, de passagem, que a modificação intencional também garantirá a transcendência do outro, o que Husserl comenta por uma analogia com a modificação da rememoração, em que o Eu atual constitui uma modificação de si mesmo no *modus* passado. Assim como meu passado rememorado *transcende* meu presente vivo enquanto seu *modificatum*, também o ser alheio apresentado transcende o próprio. E isso se explica, em última instância, pela auto-temporalização do *ego* que, na rememoração, assume a forma de uma des-presença de si que, em um nível superior, se constitui como “alienação”, constituição de um *alter*. Segundo Taguchi (2006, p. 97), em ambos os casos se mostra a estrutura da pluralização do Eu através da modificação intencional, embora em um caso se opere uma identificação e em outro um contraste.

pela qual se constitui na minha esfera primordial uma *natureza espacial* em referencialidade intencional à minha carnalidade operante. Assim, prossegue Husserl, eu posso ocupar carnalmente qualquer lugar espacial, isto é, *posso converter qualquer Ali em um Aqui* — donde minha carne corporal possa sempre ser apreendida como corpo natural que existe e se movimenta no espaço. Ora, essa possibilidade de conversão significa que “a cada coisa pertence constitutivamente não só os sistemas de aparições de meu momentâneo *a partir daqui*, mas também sistemas bem determinados correspondentes à mudança de posição que me desloca para o ali” (HUSSERL, 1973a, §53, p. 146). Ora, parece claro que essa correlação entre o aqui e o ali, que surge na constituição da espacialidade primordial, deve assumir uma função importante na intropatia, uma vez que o corpo do outro me é dado precisamente no *modus* do *ali*. É preciso, porém, atentar para a especificidade dessa correlação no caso da intropatia: eu apercebo o *alter ego* não como *duplicatum* de mim mesmo, mas como *ego* de um mundo primordial, isto é, uma *mônada* na qual sua carne está no *modus* do *aqui* absoluto. “Portanto, indica-se, nessa apresentação do corpo que aparece na *minha* esfera monádica no *modus* do *ali*, que é apercebido como corpo-de-carne alheio, carne do *alter ego*, o *mesmo* corpo no *modus* do *aqui*, como aquele de que o outro tem experiência em *sua* esfera monádica” (HUSSERL, 1973a, §53, p. 146). Com efeito, o que está em questão aqui é precisamente a associação constituinte do *modus* do *outro*: o emparelhamento do modo de aparição do outro corpo no *modus* do *ali* não se dá em associação direta com o modo de aparição de minha carne no *modus* do *aqui*, mas o primeiro *desperta* uma aparição semelhante que pertence ao sistema constitutivo de minha carne como corpo no espaço. Em outras palavras, “ela [esta aparição] me lembra de meu aspecto corporal *se eu estivesse ali*” (HUSSERL, 1973a, §54, p. 147). Nesse emparelhamento, não são despertados apenas os modos de aparição imediatos de meu corpo, mas meu próprio corpo como unidade sintética destes e de diversos outros modos de aparição, o que torna possível a apercepção assemelhante, pela qual o corpo ali recebe analogicamente de minha própria carne o sentido “carne” e, por extensão, o sentido “carne de um outro mundo”, análogo ao meu próprio. Torna-se, pois, claro, que o outro não seja um *duplicatum*, mas seja apercebido como um *outro*. Enquanto estou carnalmente aqui como centro de um mundo primordial orientado em torno de mim, minha propriedade primordial como um todo, a título de *mônada*, possui o teor do “aqui”. Ao contrário, quando o corpo alheio no *ali* entra em associação emparelhante com meu corpo no *aqui*, é necessário que ele — uma vez que é dado como núcleo de apresentação, ou seja, da experiência de um *ego* coexis-

tente — seja apresentado como *ego* coexistindo *agora* no *modus* do *ali*, como se eu estivesse *ali*.

Como compreender esse “como se eu estivesse ali”? O que funda, em última instância, a transcendência do outro é uma mera transposição imaginativa? É o que sugere Paul Ricœur em seu comentário à Quinta Meditação Cartesiana (cf. RICŒUR, 2016, pp. 252-3). Se toda a análise anterior se movia no âmbito da percepção, a introdução do problema das potencialidades da esfera primordial conduziria a análise a um outro domínio, isto é, ao domínio da imaginação e de suas “variações livres” sobre o tema do “eu estou ‘aqui’ e o outro está ‘lá’”. Desse modo, se o “lá” aparece como meu “aqui” potencial é porque esse “lá” é onde eu *poderia* estar se eu me deslocasse e tal potencialidade se torna compreensível pelo fato de que a imaginação me permite coordenar os outros lugares e as outras perspectivas ao meu lugar e a minha perspectiva. Assim, diz Ricœur, a imaginação presentifica a ligação associativa que forneceu o primeiro grau da constituição de outrem, “mas, em vez de preencher pela percepção do comportamento essa visada analogizante, eu a preencho pelas livres criações da imaginação” (RICŒUR, 2016, p. 252), o que faz com que eu possa me libertar de minha perspectiva atual e me transferir para uma outra perspectiva. E é, enfim, precisamente a imaginação quem fornece um sentido concreto à apercepção analogizante, pois a analogia se mostra agora como um transporte em imaginação e simpatia em uma *outra vida*, ainda que essa outra vida nunca me seja dada como equivalente à minha vida enquanto a única de que tenho experiência original.

No entanto, tal análise não nos parece suficiente para a elucidação desse “como se”. Com efeito, a terminologia husserliana deixa claro que se trata aqui de uma modificação intencional: na constituição da espacialidade primordial, o *Urmodus* “aqui” já é aquele *Urmodus* duplicado, isto é, relativizado e pluralizado de sorte que se torne possível sua equiparação com seus *modificata*. Assim, o corpo-de-carne que aí se move, ao mesmo tempo em que tem a referencialidade absoluta do *aquí*, constitui-se como um *aquí* entre outros ou como um *aquí* em relação ao qual há distintos *alis* — e, como vimos, essa constituição de uma espacialidade unitária em que o “ali” pode ser convertido em um “aqui” é o que, constitutivamente, torna possível a apreensão de minha carne como *corpo na natureza*. Nesse quadro, pode-se, então, compreender que esse “como se” não é o da mera *phantasia*, pois isso deixaria na sombra precisamente a estrutura *motivacional* presente no comportamento de outrem enquanto expressão carnal de uma interioridade e *modificatum* de minha própria expressividade carnal — e, com isso, implicaria uma pura arbitrariedade na apresentação do *alter ego*, que, como vimos, não tem a fragilidade da pura

imaginação, mas se confirma constantemente em seu comportamento de modo que a apercepção analogizante se realiza como uma *posição de existência*¹¹. Assim, se a imaginação desempenha um papel importante na intropatia, como sustenta com razão Ricœur, é preciso acrescentar que esse papel é, de certa forma, “subordinado” ao da percepção, a qual fornece a estrutura de motivação, a partir de um núcleo de apresentação, para a apresentação do outro como *efetividade*. Desde então, é somente porque o comportamento de outrem desperta, na minha percepção, o sentido de comportamento carnal, despertando, por sua vez, horizontes protensionais de concordância da experiência, que o “eu” que se exprime nesse corpo pode ser consequentemente presentificado e confirmado enquanto mônada, isto é, enquanto um *ego* com seu mundo primordial no *modus* do aqui, análogo ao meu. Nessa medida, o “como se”, isto é, as potencialidades da esfera primordial, assume uma função específica, embora nuclear, na constituição do *alter ego*, a saber, garantir a *coexistência* dos *ego* na forma do *co-presente* (*Mitgegenwart*) e, assim, fundar uma temporalidade única que será, posteriormente, a temporalidade objetiva. É que aquilo que é para mim *atualmente* apenas potencial — meu corpo estar *ali* — é, para um outro Eu, *presente atual* — ele é dado como estando atualmente ali no *modus* do *aqui*, ou seja, ele me é dado como *coexistindo* comigo em um mesmo mundo espaço-temporal. Por conseguinte, através do conjunto das sínteses presentes na experiência intropática, “é originariamente instituída a coexistência de meu Eu (e de meu *ego* concreto em geral) e do Eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas *realidades* (*Realitäten*), em suma, uma forma temporal comum, em que toda temporalidade primordial adquire, a partir de si mesma, a mera significação de um modo de aparição original e singularmente subjetivo da temporalidade objetiva” (HUSSERL, 1973a, §55, p. 156).

Assim, é somente nesse entrelaçamento de apresentação e presentificação que pode se dar a constituição do *alter ego* como a primeira transcendência objetiva, fundada na transcendência primordial da esfera própria e fundante do sentido do mundo objetivo. Tal entrelaçamento entre o olhar e o excedente — para tomar de empréstimo, com certa liberdade, os termos de Jacques Taminiaux (TAMINIAUX, 1977) — nos fornece uma experiência *unitária* que possui seu modo próprio de confirmação, uma vez que prescinde de uma doação original da-

11 Cf. HUSSERL, 1973c, Text n° 15, p. 251: “[o que é novo na intropatia é] a apercepção essencialmente peculiar a toda associação — à associação originária, posicional, não transcorrendo no Como-se da pura *phantasia*, para a qual, então, tudo o que é válido para a associação originária se modifica correspondentemente —, transferência do sentido de ser, portanto efetiva *Ad-percepção*, desde que resida na percepção o sentido da validade de ser”. E em nota: “mas, a partir da mera *phantasia*, nenhum caminho leva à efetividade”.

quilo que nela é apresentado. Como vimos, os diversos momentos de sua constituição devem ser distinguidos segundo a ordem constitutiva, embora isso não signifique uma linearidade, mas consista, ao contrário, em um entrecruzamento complexo de diversas operações constitutivas que se dão no interior de um processo mais amplo em que a constituição do mundo objetivo é inseparável e simultaneamente auto-mundanização e *comunalização* do ego transcendental, a constituição de uma verdadeira *monadologia* a partir da pluralidade das mônadas, convertendo, enfim, a subjetividade transcendental em *intersubjetividade* transcendental.

Referências bibliográficas

DEPRAZ, N. *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995

HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. von Margot Fleischer. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966

_____ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Hua I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Hua VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976

_____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Hua IV. Dordrecht: Springer, 1991

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern. Hua XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. Hua XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c

RICŒUR, P. "La cinquième Méditation cartésienne" in *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2016, pp. 233-272

TAGUCHI, S. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl: die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Dordrecht: Springer, 2006

TAMINIAUX, J. *Le regard et l'excédent*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977