
RICOEUR E A PRESSUPOSIÇÃO HERMENÊUTICA DA FENOMENOLOGIA: A NOÇÃO DE INTERPRETAÇÃO NAS *MEDITAÇÕES CARTESIANAS* DE HUSSERL

Cristina Amaro Viana

Resumo:

Este trabalho tem como objetivo central apresentar a proposta de Paul Ricoeur (1913-2005) para uma fenomenologia hermenêutica. A base da sua proposta é a tese de que a fenomenologia husserliana possui uma dimensão interpretativa intransponível. Seguindo um dos passos de Ricoeur em *Du texte à l'action* (1986), focaremos na sua análise da noção de *constituição fenomenológica* tal como esboçada por Edmund Husserl (1859-1938) na quarta e quinta *Meditação Cartesiana* (1929).

Palavras-chave:

Fenomenologia, Constituição de outrem, Hermenêutica, Subjetividade, Alteridade.

Abstract:

The aim of this work is to present the proposal of Paul Ricoeur (1913-2005) for an hermeneutic phenomenology. The basis of his proposal is the thesis that husserlian phenomenology has an impassable interpretative aspect. Following one of Ricoeur's steps in Du texte à l'action (1986), we will focus on his analysis about the notion of phenomenological constitution, as it was drawn by Edmund Husserl (1859-1938) in his fourth and fifth Cartesian Meditation (1929).

Key words:

Phenomenology, Constitution of others, Hermeneutic, Subjectivity, Alterity.

A constituição fenomenológica

Dentre todas as incontáveis contribuições que a fenomenologia de Husserl trouxe para as problemáticas filosóficas da racionalidade, do conhecimento e da subjetividade, gostaríamos de iniciar colocando em destaque a maneira inovadora como a *consciência* passou a ser compreendida. Para dizê-lo do modo mais sucinto possível, a consciência passa a ser caracterizada sobretudo por sua intencionalidade, isto é, por sua capacidade de se reportar a objetos que não podem ser reduzidos aos conteúdos psíquicos de um indivíduo particular. Nas palavras de Husserl:

Consciência é precisamente consciência ‘de’ algo, é de sua essência abrigar em si o ‘sentido’, a quinta-essência, por assim dizer, de ‘alma’, de ‘espírito’, de ‘razão’. Consciência não é uma designação para ‘complexos psíquicos’, para uma fusão de ‘conteúdos’, para ‘feixes’ ou fluxos de ‘sensações’, que, sendo em si sem sentido, tampouco poderiam proporcionar algum numa mistura qualquer, mas é ‘consciência’ de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação e inação. Consciência, pois, é *toto coelo* diferente daquilo que só o sensualismo quer ver, da matéria de fato em si sem sentido, irracional – mas, sem dúvida, acessível à racionalização. (HUSSERL: 2006, §86, 197, grifos do autor).

É evidente que uma explicação detida e pormenorizada da passagem acima ocuparia inúmeras páginas. Não sendo nosso propósito fazer uma análise minuciosa dos diversos elementos suscitados por esta breve caracterização da consciência intencional, iniciaremos com o que poderia parecer um preciosismo terminológico, indicando que optaremos por falar em *intencionalidade* e não em *consciência intencional*, a fim de indicar – sem contudo abordar mais diretamente – o abalo infligido por Husserl aos pressupostos tradicionais da noção de consciência. Ousamos afirmar que somente mediante muita concessão etimológica continuamos dizendo que a intencionalidade é ainda *uma con-sciência*: “a intencionalidade significa somente que a consciência se acha a título primeiro *fora* de si e que ela o está de múltiplas maneiras [...]” (RICOEUR: 2009, 12, grifo nosso). Mas o que significa exatamente este “fora”? É importante salientar que a proposta da fenomenologia vai muito além de uma mera tomada de posição no debate realismo *versus* idealismo; na verdade, com a noção de intencionalidade Husserl nos coloca muito além desta alternativa. A intencionalidade é uma tese que propõe que o que chamamos de conhecimento não é nem a apreensão de

uma realidade totalmente exterior ao sujeito que conhece, mas que também não se resume a uma relação interior (e inacessível aos demais) entre o sujeito e suas próprias ideias. Na verdade, a noção husserliana de intencionalidade nos convida a conceber de outro modo a tradicional separação sujeito *versus* mundo.

Dizer que a intencionalidade propõe conceber a consciência como inicialmente fora de si equivale a propor uma nova teoria do conhecimento, a qual se caracteriza, em primeiro lugar, por sublinhar a diferença radical entre os objetos da dita consciência e a própria consciência. Assim, por exemplo, na experiência cotidiana de perceber visualmente uma árvore, a relação de conhecimento aí implicada não será jamais explicada em termos de uma relação entre um sujeito do conhecimento e sua representação mental, mas antes como a relação entre uma *visada intencional* e um *objeto visado*, ou, para dizer de modo ainda mais preciso, entre os componentes próprios dos vividos intencionais e seus correlatos intencionais:

(...) Diante de mim, na penumbra, está esse papel branco. Eu o vejo, toco. Esse ver e tocar perceptivamente o papel, como vivido pleno e concreto *do* papel que está aqui e, mesmo, do papel dado exatamente nessas qualidades, nessa relativa obscuridade, nessa determinidade imperfeita, aparecendo nessa orientação [espacial] para mim – é uma *cogitatio*, um vivido de consciência. Esse papel, mesmo com suas propriedades objetivas, com sua extensão no espaço, situado objetivamente em relação à coisa espacial que chamo meu corpo, não é *cogitatio*, mas *cogitatum*, não vivido de percepção, mas percebido. (HUSSERL: 2006, §35, 86-87, grifos do autor).

A árvore vista – assim como o papel visto e tocado – não é nem apenas um objeto no mundo que está simplesmente à disposição para ser percebido; mas igualmente não é apenas o conteúdo de uma operação cognitiva ou racional sem a qual a árvore simplesmente não existiria. Antes, a árvore é um *sentido visado*. É nesta direção que podemos dizer que a fenomenologia é uma filosofia do sentido. Mas a fenomenologia não esgota sua importância em sua dimensão teórica: ela apresenta ainda uma inegável dimensão metodológica, que é também uma das razões de sua relevância. Se, no fim das contas, a teoria fenomenológica do conhecimento assume que o próprio real nos é dado por uma operação de *doação do sentido*, ela deve então tentar explicar como exatamente é levada a cabo essa “doação”. Em outros termos, esta teoria precisa se indagar sobre como é que é possível passarmos da mera percepção de cores e formas à constatação de que temos diante de nós uma árvore, por exemplo. Husserl propôs justamente o método de *análise intencional* para buscar explicar esse enigma de como é

possível a apreensão do sentido. Não encontramos uma definição do método de análise intencional mais clara do que a que nos oferece Ricoeur: “(...) ‘constituir’ significa simplesmente soletrar as intencionalidades misturadas, exibi-las de certa maneira diante de uma consciência distinta e identificar os aspectos do mundo, do outro, do meu corpo, que aparecem como correlatos dessas visadas afetivas e volitivas.” (RICOEUR: 2009a, 62). Trata-se, em suma, de explicitar as operações intencionais a partir das quais os objetos chegam a se *constituir* enquanto tal.

É por isso que falar em intencionalidade implica, necessariamente, falar de *constituição*. É importante ter em mente que este termo pode, no entanto, ser desviante. É por isso que enfatizamos o caráter metodológico da constituição: elucidar as operações intencionais pelas quais chega a nos ser dado o sentido objetivo do mundo não é o mesmo que dar-se esse mundo objetivo a si mesmo. Dito de outro modo: constituir está longe de “construir”; antes, a constituição é a compreensão dos meandros do que se passa exatamente naquilo que chamaríamos – lesando ferozmente a etimologia – de “construção do mundo objetivo”. Ricoeur, mais uma vez, esclarece: “(...) constituir não é de modo algum construir, menos ainda criar, mas *desdobrar* as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênua de uma coisa” (RICOEUR: 2009, 13, grifo nosso). Assim, quando nos empenhamos em fazer uma análise intencional, este fazer é, em si, o que chamamos de constituição:

Em um primeiro sentido, os exercícios de ‘constituição’ são exercícios de análise intencional; consistem, a partir de um ‘sentido’ já elaborado, num objeto que tem uma unidade e uma permanência diante do espírito e, em desfazer as múltiplas intenções que se entrecruzam nesse ‘sentido’. Daí o nome de análise intencional. *Ideen I* pratica esse método conforme o exemplo privilegiado do objeto percebido: remonta-se assim da estabilidade indivisível da coisa, tal como ‘aparece’ ao olhar, no fluxo dos perfis, aspectos, esboços através dos quais a consciência antecipa e pressupõe a unidade da coisa. (RICOEUR: 2009, 89-90).

Ao lado dessa direção da constituição – que poderíamos chamar de *retroativa* – é possível identificar outra direção – que poderíamos chamar de *prospectiva*. Contudo, esta última está longe de se equiparar a uma construção individual e psíquica, já que tem um caráter transcendental. Acompanhemos a explicação de Ricoeur:

Daí os dois sentidos possíveis da constituição que se entremeiam ao longo de toda a obra de Husserl: por um lado, constituir é desenvolver pressupostos implícitos, por em evidência as visadas atuais e potenciais; pelo outro, constituir é reconhecer e distinguir os tipos

irredutíveis do ‘ver’, do preenchimento pelo originário: intuição sensível, intuição categorial, *Einführung*, etc. (RICOEUR: 2009, 200).

O primeiro sentido da constituição se revela quando são elucidadas as operações que precedem a instauração da unidade de um sentido. Por exemplo, quando compreendemos que o objeto Lua surge no nosso campo perceptivo a partir de algumas visadas de percepção (observar a Lua nas suas mais variadas fases), mas também a partir de uma visada de imaginação (que completa o objeto em relação àquela face da Lua que jamais observamos). O segundo sentido da constituição se verifica quando exploramos as decorrências evidentes de uma unidade de sentido. Por exemplo, quando nos damos conta de que faz parte da essência da percepção que os objetos nos sejam dados por perfis, ou que faz parte da essência do movimento a presença de um corpo que se mova.

No caso específico da obra *Meditações cartesianas*, somos brindados com inúmeros casos de constituição. A primeira constituição sobre a qual Husserl – e depois Ricoeur – se detém longamente é a constituição do ego por si mesmo. Longe de ser uma substância dada desde o princípio, o assim chamado ego puro é resultado de uma operação de constituição. Mas que fique claro desde já que este ato de constituição de si por si mesmo não é deliberado: trata-se de uma *síntese passiva*. Para explicar este tipo peculiar de constituição, observemos que Husserl propõe pensarmos a gênese constitutiva sob duas formas fundamentais, a saber, a gênese ativa e a gênese passiva.

Na gênese ativa, o eu efetua atos específicos pelos quais intui objetividades. Os exemplos que Husserl oferece são esclarecedores: nós desempenhamos o ato de enumerar e, desta forma, constituímos o número; ou, ainda, nós desempenhamos o ato de dividir e, deste modo, constituímos a parte:

O momento característico é o seguinte: os atos do eu mutuamente ligados por relações (as quais ainda devem ter seu sentido transcendental estabelecido) de comunidade sintética, se conectam em *sínteses múltiplas de atividade específica* e, tendo por base objetos já dados, constituem de uma maneira original objetos novos. Estes aparecerão à *consciência* como *produtos*. (HUSSERL: 1953, §38, 65, grifos do autor, tradução nossa).

Já a gênese passiva não envolve nenhum ato específico do eu, posto que ela diz respeito à apresentação de algo como já dado, já feito. A síntese passiva é aquele tipo de constituição que escorre por baixo de nossos atos específicos. Porém, nem por isso elas serão menos importantes para a teoria da constituição: para Husserl, não

apenas o ego puro se constitui numa síntese passiva, como também o próprio tempo (cf. HUSSERL: 1953, §39, 68); ademais, as sínteses passivas subjazem a todo tipo de síntese ativa:

Mas, em todo caso, a construção pela atividade [atos específicos do eu] pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade que recebe o objeto e o encontra como já dado; ao analisá-lo, nos deparamos com a constituição na gênese *passiva*. Tudo aquilo que na vida se apresenta de alguma maneira como já dado, como uma coisa real que é somente *coisa* (abstração feita de todos os predicados que pressupõem o espírito e caracterizam a coisa como martelo, mesa, produto da atividade estética) é dado de uma maneira original e como ‘ele próprio’ pela síntese da experiência passiva. (HUSSERL: 1953, §38, 66, grifos do autor, tradução nossa).

No que tange à constituição do ego por si mesmo, interessará sobremaneira este tipo de constituição que Husserl chamou de síntese passiva. Avancemos um pouco mais em sua compreensão, buscando lançar luz sobre a própria noção husserliana de constituição.

A constituição do ego concreto e a esfera de pertença

Antes de tudo, é preciso colocar a seguinte questão: Mas o que é exatamente esse “eu” ou “si mesmo” que se constitui a si próprio numa síntese passiva, segundo o Husserl das *Meditações*? Para compreendê-lo, é necessário aplicar o método fenomenológico da *epoché*, atitude costumeiramente conhecida como a colocação em suspenso da crença na existência efetiva do mundo. A *epoché* é uma modificação do valor que atribuo às minhas experiências: se na atitude natural eu posso tranquilamente inferir de minha percepção de uma árvore que essa árvore realmente existe, o mesmo não se dá na atitude fenomenológica. A única certeza que uma experiência perceptiva como a da visão de uma árvore me autoriza a chegar é de que estou vivenciando o fenômeno “árvore”:

E quando exercito a *epoché*? Esta não é a abstenção de uma convicção particular qualquer que eu tenha a propósito das coisas, não é o abstrair de algo que para mim exista ‘aí’, que de outro modo me interesse, mas abstrair disso é voltar a minha ocupação para outra coisa, que tem agora o seu momento e me solicita (temática profissional), ou que ocupa por acaso a minha curiosidade. É uma abstenção da validade total do mundo com todas as validades lá contidas, empíricas cognoscitivas, de todos os interesses, de todos os atos referentes ou a referir às coisas mundanas que, como tal, pertenceriam eles próprios ao mundo em sua validade. (HUSSERL: 2012, 390)

Após a *epoché*, não podemos ter certeza da existência do mundo, da natureza, e tampouco das pessoas que nos cercam. O que sobra é apenas a certeza de ser si mesmo, um sujeito meditante. Essa certeza de ser si mesmo já é bastante coisa, dirá Husserl. Ela engloba o sentido da existência num mundo. Isto significa que, após a *epoché*, nós nos apreendemos como o que Husserl – recorrendo a uma terminologia leibniziana – chamou de *mônada*, isto é, o nosso próprio ego concreto, uma “corrente multiforme de [nossa] vida intencional e dos objetos visados por ela” (HUSSERL: 1953, §33, 57, trad. nossa).

Pois bem. Se nossa meta é compreender como exatamente se dá a constituição da objetividade pela intencionalidade, é preciso efetuarmos uma nova *epoché*, agora direcionada para este ego concreto ou monádico. O que colocaremos em suspenso desta vez é a própria constituição do estranho, do alheio, do fora. Para dizer de outro modo, nesta “redução na redução”, buscaremos apreender o ego concreto despojado daquele tipo de intencionalidade que constitui tudo o que ultrapassa a esfera do que lhe é próprio.

Na atitude transcendental, e na abstração constitutiva da qual acabamos de falar, meu *ego*, o ego do sujeito meditante, não se confunde, em seu *ser* transcendental *próprio*, com o eu humano habitual; ele não se confunde com o eu, reduzido a um simples fenômeno, no interior do fenômeno total do mundo. Ele consiste, pelo contrário, numa *estrutura essencial da constituição universal* que apresenta a vida do ego transcendental como constituinte do mundo objetivo. (HUSSERL: 1953, §44, 78, grifos do autor, tradução nossa).

Somente após esta segunda redução, teremos chegado à dimensão propriamente transcendental do ego, em que o único tipo de intencionalidade que sobra é aquele que constitui apenas o próprio ego. Isso que sobra após a segunda redução é o que Husserl chamou de “extremo limite aonde pode nos conduzir a redução fenomenológica” (HUSSERL: 1953, §44, 80, trad. nossa), em que toda experiência que remeta a alguma alteridade é colocada fora de circuito. Husserl chamou a este extremo limite de *camada de pertença*, esfera em que apenas as propriedades exclusivas do eu são tidas como efetivas. É importante observar que, apesar do termo “pertença” estar mais diretamente relacionado às noções de “vivido” e de “imediate”, em Husserl trata-se de uma abstração, como bem observou Ricoeur:

A esfera do próprio é justamente, neste sentido, produto de abstração. Mas é uma abstração que tem uma necessidade metódica, porque permite por em ordem um sentido primeiro da

palavra 'eu' e um sentido segundo, aquele que se liga a tudo aquilo que é para mim um 'outro'. (RICOEUR: 2009a, 222).

De qualquer modo, cumpre sublinhar que Ricoeur não enxerga nisso um problema, posto que, nesse contexto husserliano, abstração é entendida como uma “separação metódica de um feixe intencional” (RICOEUR: 2009, 222). Ou seja, trata-se ainda de uma operação constitutiva (mais especificamente de uma constituição retrospectiva) e não meramente lógico-cognitiva. Nesse sentido, não haveria contradição em propor que a dimensão concreta do eu seja alcançada por meio dessa abstração que é a esfera de pertença.

É, pois, a partir da experiência desta *esfera de pertença própria do eu* que será constituída a objetividade do real segundo Husserl, numa escala crescente que buscaremos expor.

A esfera de pertença e a constituição da objetividade

Para Husserl, o movimento de constituição da objetividade começa pela esfera de pertença, particularmente com o que Husserl denominou *corpo orgânico* ou simplesmente *organismo*. A noção de corpo-orgânico se assemelha muito àquela que muitos filósofos contemporâneos chamaram de corpo-próprio (além do próprio Ricoeur, podemos mencionar Merleau-Ponty e Jan Patocka, por exemplo). Trata-se da propriocepção, percepção de nosso próprio corpo a partir de dentro, como nos pertencendo, ou melhor, numa relação de intimidade em que simplesmente *somos ele*:

(...) é, com efeito, o único corpo que não é apenas corpo, mas precisamente corpo *orgânico*; é o único corpo no interior da camada abstrata por mim destacado do mundo em que, de acordo com a experiência, eu coordeno o campo de sensações, ainda que segundo diferentes modos (...); é o único corpo *do qual eu disponho de uma maneira imediata*, assim como de cada um de seus *órgãos*. (HUSSERL: 1953, §44, 80-81, grifos do autor, tradução nossa).

O corpo orgânico (ou, se quisermos, corpo-próprio) está neste fundo remanescente após a segunda redução: ele faz parte da esfera de pertença que resiste à segunda *epoché*. É no momento em que eu destaco meu corpo da pertença, por exemplo, tocando com a mão minha outra mão, ou observando uma das minhas mãos, que ocorre *a transformação do órgão em objeto*. A partir deste momento, efetuou-se a

objetivação no nível mais elementar: o organismo transformou-se em corpo. Está aberto o caminho para a constituição da objetividade, na visão de Husserl.

Depois, por minha atividade perceptiva, eu tenho (ou posso ter) a experiência de toda 'natureza', incluindo aquela de meu próprio corpo que por uma espécie de 'reflexão' se relaciona assim a ele mesmo. Isso se torna possível pelo fato de que a qualquer momento eu 'posso' perceber uma mão 'por meio' da outra, ou um olho por meio da mão, etc.; o órgão deve então se tornar objeto e o objeto, órgão. (...) Fazer emergir meu corpo, reduzido a meu pertencimento, já é parcialmente fazer emergir o fenômeno objetivo (...) (HUSSERL: 1953, §44, 81, trad. nossa).

Após a constituição do nosso organismo como corpo, a etapa seguinte é a constituição de outrem. Esta é de grande importância para Husserl, posto que a constituição do mundo comum nela se ancora. Daí a importância da quinta *Meditação cartesiana* para a fenomenologia: é preciso assegurar que o outro se constitui como outro, ainda que seja a partir de minha esfera de pertença. Husserl não discorda dessa necessidade, de modo que toda a quinta *Meditação* pode ser lida como o esforço por constituir o outro enquanto outro. A questão levantada por Ricoeur é se, de fato, ele garantiu esta proeza. Acompanhemos a saída proposta por Husserl para depois nos encaminharmos para a crítica de Ricoeur.

Para Husserl, o outro não me é dado como concreto, num primeiro momento. A primeira intencionalidade constituinte parte da esfera de pertença e constitui o meu corpo a partir da vivência orgânica que tenho dele, como vimos. De posse disso, quando eu entro em contato com um outro corpo, eu constituo naquele corpo um outro como eu, ou seja, um *outro organismo*, que é vivenciado a partir de dentro tal como o meu. Ora, como isso é possível, se eu jamais poderei *ser* o organismo de outrem? A resposta de Husserl é que o outro me é dado indiretamente: eu percebo seu corpo, o que sugere que ele seja um organismo para ele. Eu nunca o experienciarei como organismo, mas o constituo como tal assim como constituí anteriormente o meu corpo a partir de minha experiência orgânica.

Essa proeza será possível, para Husserl, por meio do que ele chamou de *apercepção assimilante*. Husserl faz questão de sublinhar que a *apercepção assimilante* não é um raciocínio por analogia, mas sim um ato intencional:

A criança que já tem certo discernimento compreende, por exemplo, pela primeira vez, o sentido final das tesouras; e a partir deste momento ela apercebe imediatamente, logo que as vê, as tesouras enquanto tais. E isto evidentemente não se dá sob a forma de reprodução

(pela memória), nem de comparação, nem de raciocínio. (HUSSERL: 1953, §50, 94, tradução nossa).

Assim, o que se dá é um *reenvio do sentido*: assim como meu corpo é vivenciado por mim como um organismo, a experiência de outro corpo sugere para mim que ali haja um outro organismo. Mas como compreender esse reenvio de sentido? Como é possível dar o salto da experiência do próprio (o ego) para a experiência do estranho (o alter ego)? Este reenvio do sentido funciona no plano pré-reflexivo e antepredicativo das sínteses passivas (RICOEUR: 2009, 229), de modo que o alter ego é constituído por emparelhamento ao ego, ou, para dizer com a terminologia apropriada, por meio de uma *Paarung* (frequentemente traduzido para o português como “acoplamento” e como “equiparação”). O importante com esta terminologia é termos em mente que a *configuração em forma de par* será essencial para a constituição do sentido do outro *como* outro. O que a apercepção assimilante faz vai além da instauração de uma similitude: ela instaura a pluralidade. É por isso que o outro me vem *como um outro* que não eu, embora tenha recebido o sentido de meu ego, segundo a proposta de Husserl:

A característica de *uma associação equiparadora* [ou emparelhadora] é que, no caso mais simples, dois conteúdos são expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, por essa razão, em pura passividade, (...) fundam fenomenologicamente *uma unidade de semelhança*, posto que eles aparecem como distintos; desse modo, eles aparecem sempre como formando um par. (HUSSERL: 1953, §51, 95, grifos do autor, tradução nossa).

É importante salientar que a constituição da pluralidade não é ainda a constituição da diferença, como o próprio Husserl observou ainda nesta seção §51. Ocorre que isto não era um problema para Husserl, ao passo que para Ricoeur é inaceitável que a diferença do outro venha a ser constituída num segundo momento em relação à pluralidade. Para Ricoeur, enquanto o outro permanece apenas no plano da pluralidade, ele não é propriamente um *outro*: “(...) enquanto continua sendo um análogo de mim mesmo, o outro não passa de uma modificação do meu eu; mas ao se mostrar em face de mim (...) torna-se de verdade um ‘outro’, um ‘*estranho*’ (*ein Fremdes*)” (RICOEUR: 2009, 233, grifos do autor). Acompanhemos melhor as ressalvas de Ricoeur.

A crítica de Ricoeur à visão husserliana da constituição de outrem

O primeiro elemento a ser criticado por Ricoeur na posição de Husserl é a não coetaneidade da constituição do ego monádico e do ego de outrem: ora, se o alter ego não se constituir ao mesmo tempo em que o ego, não há como explicar o porquê da constituição posterior do alter ego. O que Ricoeur questiona é justamente esse reenvio do sentido (do meu ego enquanto corpo-próprio para o ego do outro como outro corpo-próprio) que se faz necessário para constituir o outro por equiparação (ou emparelhamento), na visão de Husserl: “Mas que significa esta ‘transposição aperceptiva’, esta ‘apercepção analogizante’? Se a configuração em par do *ego* e do *alter ego* não se der logo no início, ela não se dará jamais.” (RICOEUR: 1986, 69, grifos do autor, trad. nossa).

Para Ricoeur, a solução que a quinta *Meditação* oferece para o problema da constituição do outro não resolve o paradoxo deste texto, mas apenas o torna mais evidente. Dizer que uma mônada se constitui dentro da minha por equiparação (ou emparelhamento, se quisermos) teria apenas, no final das contas, uma contribuição pedagógica: trazer à luz o conflito latente de dois projetos nas *Meditações*, quais sejam, a exigência de *descrição das essências* e a de *constituição na imanência*. O projeto husserliano de descrição transcendental pode ser sucintamente explicado como um corolário do método fenomenológico de conhecimento: uma vez que todo o conteúdo da experiência consciente é colocado entre parênteses enquanto efetividade, resta à filosofia extrair as essências das experiências fenomênicas; conhecer é, assim, *descrever* as essências dos diversos modos pelos quais os objetos podem ser visados por um ato intencional (percepção, lembrança, imaginação etc.), ou, para dizer de modo ainda mais sucinto, “a descrição pura [deve ser] compreendida como uma elucidação de significações” (RICOEUR: 2009, 59, trad. nossa). Já o projeto husserliano de constituição na imanência refere-se à tentativa de se evitar uma consequência drástica da tese de que todos os objetos do mundo são constituídos pelo e no ato intencional, qual seja, a de que também os outros sujeitos de intencionalidades são constituídos na individualidade particular daquele que intenciona.

Segundo a leitura de Ricoeur, Husserl leva a cabo o projeto de descrição transcendental nas quatro primeiras meditações, ao passo que na quinta *Meditação*

passaria a ser desenvolvido o projeto de constituição na imanência. Apesar dessa aparente ruptura da quinta *Meditação* em relação ao restante do texto, Ricoeur observa que as quatro primeiras meditações já continham o conflito, porém de modo latente: mesmo quando se trata da constituição de um objeto qualquer a partir do ato intencional, existe a dificuldade de explicar como ele se constitui *como um outro* em relação àquele que intenciona. Mas é na quinta *Meditação* que esse conflito vem à tona de modo incontestável, na medida em que agora o outro que é constituído não é mais um objeto, mas um outro como *eu*, um sujeito de intencionalidades tais quais as *minhas*:

Toda a quinta *Meditação* é dominada pela tensão entre essas duas exigências: constituir o outro *em mim*, o constituir como *outro*. Este formidável paradoxo estava latente nas quatro outras *Meditações*: lá, a ‘coisa’ se arrancava de minha vida, como outra em relação a mim, como diante de mim, embora ela não fosse mais que uma síntese intencional, uma unidade presumida; mas o conflito latente entre a exigência redutora e a exigência descritiva se torna um conflito aberto a partir do momento em que o outro não é mais uma coisa, mas um outro eu, um outro em relação a mim. (RICOEUR: 1986, 68, grifos do autor, tradução nossa).

A crítica de Ricoeur à tese husserliana da constituição de outrem trará uma contribuição notável para a solução do paradoxo do texto *Meditações*. A saída de Ricoeur aproximará as duas exigências, porém ao preço de uma inovação na maneira de se conceber a constituição fenomenológica. Somente concebendo a constituição de outro modo será possível aproximá-la da noção de descrição fenomenológica, como tentaremos mostrar mais adiante.

Para compreender a tese de Ricoeur, recordemos que o cerne de sua crítica à fenomenologia husserliana é o idealismo desta última. Muito embora o próprio Husserl tenha defendido a inseparabilidade entre fenomenologia e idealismo neste texto (HUSSLERL: 1953, § 41), é justamente na direção de uma fenomenologia não idealista que Ricoeur se posicionará. Neste sentido, a quinta *Meditação* é um armazém de possibilidades para Ricoeur confrontar o idealismo de Husserl a partir do próprio Husserl. Ricoeur identifica diversos elementos que, segundo ele, fazem explodir o idealismo:

E, de fato, o que é mais notável na quinta *Meditação* são todas as descrições que fazem explodir o idealismo, quer se tratem das figuras concretas do emparelhamento, ou do discernimento de uma vida psíquica estrangeira a partir da concordância entre os signos, as expressões, os gestos, as posturas que vêm preencher a suposição, a antecipação de um vivido estrangeiro, ou quer se trate do papel da imaginação na apercepção analogizante (...) (RICOEUR: 1986, 69-70, tradução nossa).

Ao lado dos elementos mencionados na passagem acima, Ricoeur constata outro elemento – igualmente fornecido pelo próprio Husserl – que contribuirá enormemente para a dita “explosão” do idealismo na quinta *Meditação*. Estamos nos referindo à passagem na seção §41, em que ele defenderá que a própria fenomenologia é, no fim das contas, um trabalho de *explicitação do ego por si mesmo*:

Uma verdadeira teoria do conhecimento só pode fazer sentido se ela for fenomenológica e transcendental. Ao invés de procurar, de uma maneira absurda, concluir a partir da imanência imaginária uma transcendência – que não seria menos absurda – de sabe-se lá que ‘coisas em si’ essencialmente incognoscíveis, a fenomenologia se ocupa exclusivamente com a elucidação sistemática da função do conhecimento, único meio de torná-la inteligível enquanto operação intencional. Procedendo deste modo, o ser também se torna inteligível, seja ele real ou ideal; ele se revela como ‘formação’ da subjetividade transcendental, constituída precisamente por suas operações. (...) Estes horizontes separados e apreendidos, o resultado é uma fenomenologia universal, explicitação concreta e evidente do *ego* por si mesmo. (HUSSERL: 1953, §41, 71-72, grifo do autor, tradução nossa).

Que o termo explicitação (*Auslegung*) pertence ao domínio hermenêutico, ninguém objetará. Contudo, seria muito precipitado saltar do sentido que o termo tem neste texto de Husserl para o seu sentido corrente em hermenêutica e deste modo simplesmente concluir que a fenomenologia de Husserl é hermenêutica. Há um caminho pedregoso que deve ser percorrido a fim de expor o núcleo hermenêutico da noção de *explicitação* de Husserl. Ricoeur percorreu este caminho, cujas etapas principais tentaremos acompanhar nas próximas linhas.

Ricoeur e a constituição como trabalho interpretativo

Ainda na seção §41, Husserl explica que a explicitação, tarefa última da fenomenologia, possui dois sentidos, um geral e um específico. No sentido específico, a explicitação consiste em mostrar “de um modo sistemático como o *ego* se constitui a si mesmo como existência em si de sua essência própria” (HUSSERL: 1953, 72, grifo do autor, trad. nossa). No sentido geral, a explicitação consiste em mostrar “como o *ego* constitui em si os ‘outros’, ‘a objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para o *ego* (...) possui um valor existencial” (HUSSERL: 1953, 72, grifo do autor, trad. nossa). Vemos que tanto o sentido geral como o sentido específico da explicitação fenomenológica apontam para a elucidação das operações de constituição. Ora, se é pela constituição

que o mundo tal como nos aparece é desvendado, então podemos dizer, com Ricoeur, que a explicitação fenomenológica se aplica à totalidade de nossa própria *experiência*:

O que Husserl chama explicitação ontológica consiste no desdobramento das camadas de sentido (natureza, animalidade, psiquismo, cultura, personalidade) nas quais a sobreposição constitui o ‘mundo enquanto sentido constituído’. (...) Husserl sustenta que a fenomenologia não ‘cria’ nada, mas ‘encontra’; eis o lado hiper-empírico da fenomenologia; a explicitação é uma explicitação da experiência (...). (RICOEUR: 1986, 70, tradução nossa).

Isto posto, é necessário voltarmos a atenção precisamente à especificidade do método fenomenológico, chamando a atenção para o modo como a explicitação deverá desvendar a nossa experiência do mundo. É evidente que ela não se detém especificamente no campo da experimentação individual, da vivência empírica particular. Considerando o caráter eidético da fenomenologia, é preciso conceber que, se a explicitação fenomenológica se dirige à experiência, forçosamente esta só pode ser uma *experiência transcendental*. Assim, a fenomenologia explicita as operações *possíveis* pelas quais o real é (*e pode vir a ser*) constituído. É por isso que a explicitação, para Husserl, é a *explicitação das puras possibilidades da experiência*:

Uma explicitação consequente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática, levando em conta todos os sentidos existenciais possíveis para mim, como *ego*. (...) É a *explicitação do sentido* de todo tipo de ser que eu, o *ego*, posso imaginar; e, de modo especial, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: aquela da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer: revelar de uma maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte. (HUSSERL: 1953, §41, 72, grifos do autor, tradução nossa).

Ricoeur, como sabemos, tem muitas reservas a este ideal “puro” do empreendimento husserliano¹. Por ora, interessa questionar se Husserl, ao caracterizar a explicitação fenomenológica como explicitação da experiência transcendental, teria deixado esta imune a uma leitura hermenêutica, como a que Ricoeur faz. Acreditamos firmemente que não, com base na argumentação de Ricoeur. Se a explicitação buscar elucidar as puras possibilidades do ego, não há como evitar que o trabalho de explicitação seja um trabalho infinito. O próprio Husserl chega o admitir, porém talvez sem ter se dado conta de que, com isso, estava já num terreno hermenêutico (HUSSERL: 1953, §41, 73). Se a reflexão que o ego faz sobre si mesmo nunca pode ter

¹ Cf., por exemplo, sua crítica à ideia husserliana de que a essência do ego é intuída pelas variações imaginativas sobre si mesmo: RICOEUR: 2009, 207-208.

um ponto de chegada, um final, então a constituição fenomenológica deverá ser indefinidamente desdobrada, o que caracteriza justamente o trabalho interpretativo:

O parágrafo 41, que conclui a quarta *Meditação*, define expressamente o idealismo transcendental como ‘explicitação fenomenológica de mim mesmo efetuada em meu ego’. O que caracteriza o ‘estilo’ da interpretação é o caráter de *trabalho infinito* que se liga ao desdobramento dos horizontes das experiências atuais. A fenomenologia é uma meditação *indefinidamente perseguida* porque a reflexão é inundada pelas significações *potenciais* de seu próprio vivido. (RICOEUR: 1986, 70, grifos do autor, tradução nossa).

Ora, mas qual é a vantagem de introduzir a interpretação na fenomenologia? Para Ricoeur, a principal delas é justamente driblar o paradoxo da constituição do outro como outro em mim. A consequência imediata dessa proposta é que a constituição (do mundo, do outro e de nosso próprio eu concreto) deverá ser concebida como um trabalho sempre por ser feito, sempre inacabado. Assim sendo, ninguém negará que o outro é constituído, porém o que entrará em discussão é a natureza mesma da constituição. Constituir não é mais “arrancar” o sentido da objetividade a partir de meu eu transcendental. Constituir será, antes, perseguir o sentido a partir de uma relação interminável com a alteridade. A alteridade, para Ricoeur, é originária. Não há um “ego puro” que dá origem à alteridade. Antes, o si-mesmo é “um outro” desde o começo. Ricoeur (1990) desenvolverá os sentidos desse outro, que não é apenas outrem, mas também o corpo-próprio (ou “carne”) e a consciência moral. De modo que os esforços de Ricoeur por buscar defender a originariedade da alteridade neste texto de 1986 podem ser compreendidos no contexto mais amplo de sua proposta de alojar a alteridade no seio mesmo da subjetividade.

Esta “correção hermenêutica” na fenomenologia tem a vantagem de manter a fenomenologia livre do paradoxo da quinta *Meditação*. Pensando a constituição em termos de interpretação, ela deixa de ser conflitante com a descrição. Assim, segundo a proposta de Ricoeur, podemos dizer que a própria descrição adquirirá um caráter constitutivo:

Mas, por outro lado, ligando deste modo a explicitação à clarificação dos horizontes, a fenomenologia quer ultrapassar a descrição estática que faria dela uma simples geografia das camadas de sentido, uma estratigrafia descritiva da experiência; as operações de transferência que nós descrevemos do eu em direção ao outro, depois em direção à natureza objetiva, enfim, em direção à história, realizam uma constituição progressiva, uma composição gradual, no limite uma ‘gênese universal’ daquilo que nós vivemos inocentemente como ‘mundo da vida’. (RICOEUR: 1986, 71, tradução nossa).

Partindo disto, Ricoeur arrisca uma leitura menos dicotômica da quinta *Meditação*. Ele começa observando que no começo da quinta *Meditação*, quando Husserl efetua a redução na redução e chega à esfera de pertença, a *Auslegung* já está se processando. Isto porque esta esfera de pertença não é um dado a partir do qual se progride até um outro dado, no caso, outrem (RICOEUR: 1986, 71). O pertencimento husserliano é, antes, a “anterioridade jamais dada”:

O primordial é, portanto, ele mesmo o termo intencional de tal reenvio [de sentido]. Portanto, não é necessário procurar, sob o título de esfera de pertencimento, por qualquer experiência selvagem que seria preservada no coração mesmo de minha experiência de cultura, mas, antes, um anterior jamais dado. (RICOEUR: 1986, 71, tradução nossa).

Esta anterioridade jamais dada só pode ser explicitada no processo mesmo de constituição, bem entendida como constituição interpretativa. O núcleo intuitivo da esfera de pertencimento é mantido, ou seja, o corpo-próprio não deixa de ser uma intuição (RICOEUR: 1986, 71). Porém, o sentido original do corpo-próprio só poderá se revelar para mim mediante a interpretação. É somente pela interpretação que uma objetividade – seja ela meu corpo, outrem, o mundo ou a cultura – pode se determinar. É aludindo a Husserl que Ricoeur faz esta categórica afirmação: “Toda determinação é explicitação: ‘este conteúdo essencial e próprio ainda é somente antecipado de uma maneira geral e sob a forma de um horizonte’.” (RICOEUR: 1986, 72, trad. nossa).

Conclusão: para um novo conceito de alteridade

A proposta ricoeuriana de uma fenomenologia hermenêutica traz algumas implicações para a própria fenomenologia, tais como a necessidade de abandono do idealismo husserliano e a necessidade de revisão da própria noção de constituição fenomenológica. Além disso, um projeto como este traz algumas consequências interessantes para a própria noção de subjetividade, dentre as quais destacamos a necessidade de se pensar a constituição do outro como originária e a necessidade de se buscar compreender a alteridade no cerne mesmo da subjetividade.

Focando especificamente o paradoxo da constituição de um outro em mim, evocado pelas análises de Husserl, Ricoeur se encaminha para propor ajustes na própria noção de *outro*. Se é verdade que o outro está incluído em minha existência, esta não pode ser pensada enquanto algo já dado, mas sim como um horizonte aberto e infinito

(RICOEUR: 1986, 72). Esta é a alteridade real: não a da constituição progressiva da objetividade a partir de meus atos intencionais, mas sim a *abertura originária da minha existência*. Uma vez que o sentido de minha existência não me pertence de saída, desde o começo nota-se uma alteridade no núcleo da subjetividade, a qual se mostra como abertura ao preenchimento de sentido. A alteridade abarca, no fim das contas, as infinitas possibilidades de constituição do sentido, na visão de Ricoeur.

Ricoeur concederia mesmo em concordar que a experiência do outro apenas desenvolve “meu ser próprio idêntico”, contanto que fique claro que o que ela desenvolve já é um acréscimo em relação ao ego monádico. Esta expressão, “*meu ser próprio idêntico*”, para Ricoeur, não pode significar outra coisa que não “um potencial de sentido que transborda o olhar da reflexão” (RICOEUR: 1986, 72, trad. nossa).

Referências bibliográficas:

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: Introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida/SP: Ideias & letras, 2006 [1913].

_____. **Méditations cartésiennes**. Trad. Gabrielle Pfeiffer. Paris: Vrin, 1953 [1929].

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: Uma introdução à Filosofia Fenomenológica. Trad. Diogo F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012 [1935].

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. 1. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Éditions Points, 2009 [1950].

_____. **Du texte à l'action**: Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.