

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALEXANDRE RODRIGUES DE MENESES

**O ENVELHECIMENTO COMO EXPERIÊNCIA VIVIDA: CORPO,
INTERSUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE
HUSSERL.**

Uberlândia

2026

ALEXANDRE RODRIGUES DE MENESES

**O ENVELHECIMENTO COMO EXPERIÊNCIA VIVIDA: CORPO,
INTERSUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE
HUSSERL.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de bacharel/licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada.

Uberlândia

2026

ALEXANDRE RODRIGUES DE MENESES

**O ENVELHECIMENTO COMO EXPERIÊNCIA VIVIDA: CORPO,
ITERSUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE
HUSSERL.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de bacharel/licenciado em Filosofia.

Uberlândia, 27 de julho de 2026.

Comissão Avaliadora.

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada - Presidente

Prof. Dr. Dickson Duarte Pires – Arguidor/a

Prof. Dr. Luciano Henrique Moreira Sigla Santos – Arguidor/a

Dedico aos meus avôs Zizico, Mariinha e Juquinha, que ao longo do percurso compreenderam, e, dessa forma me ensinaram, que a vida é travessia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pelas benesses a mim concedidas. Segundamente aos meus pais, Célio e Lúcia, que muito contribuíram para minha formação. Bem como meus irmãos Ana Paula e Alisson. Pessoas essas que sem, nada seria.

Este presente trabalho examina o envelhecimento a partir da fenomenologia. Propondo que tal experiência deve ser compreendida a partir de sua própria estrutura intencional, corporal, temporal e intersubjetivo. O primeiro capítulo reconstrói a distinção entre *Leib* e *Körper*, o fenômeno da dupla sensação e a cinestesia, em diálogo com Edith Stein e Merleau-Ponty. O segundo capítulo trata do problema da intersubjetividade. Considerando as críticas de Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty e Waldenfels. O terceiro capítulo articula esses dois eixos e mostra que o envelhecimento constitui uma transformação do esquema corporal e uma reconfiguração das condições de reconhecimento intersubjetivo do velho, com apoio nas análises de Simone de Beauvoir, Ecléa Bosi e Jan Baars. Conclui-se que o envelhecimento não é um evento que ocorre no corpo e no tempo de fora, mas uma transformação que se dá desde dentro da própria vida intencional, e que a intersubjetividade, longe de ser pano de fundo social, constitui condição própria dessa experiência.

Palavras-chave: Corpo, Intersubjetividade, Alteridade, Empatia, Envelhecimento, Velho.

This work examines aging from a phenomenological perspective, proposing that such experience must be understood through its own intentional, corporeal, temporal, and intersubjective structure. The first chapter reconstructs the distinction between *Leib* and *Körper*, the phenomenon of double sensation, and kinesthesia, in dialogue with Edith Stein and Merleau-Ponty. The second chapter addresses the problem of intersubjectivity, considering the critiques of Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, and Waldenfels. The third chapter articulates these two axes and shows that aging constitutes a transformation of the body schema and a reconfiguration of the conditions for the intersubjective recognition of the elderly, drawing on the analyses of Simone de Beauvoir, Ecl a Bosi, and Jan Baars. The conclusion is that aging is not an event that occurs in the body and in time from the outside, but a transformation that takes place from within intentional life itself, and that intersubjectivity, far from being a social backdrop, constitutes a proper condition of this experience.

Keywords: Body, Intersubjectivity, Alterity, Empathy, Aging, Old Age.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CORPO COMO POSSIBILIDADE DE EXPERIÊNCIA.	12
ALTERIDADE E INTERSUBJETIVIDADE.	20
ENVELHECIMENTO.	31
CONCLUSÃO.....	40
REFERÊNCIAS	44

1 INTRODUÇÃO

O envelhecimento é, com frequência, tratado como um objeto que pertence primeiramente às ciências biológicas e às ciências sociais. A biologia descreve os processos de senescência celular e a perda progressiva de funções orgânicas. A sociologia e a gerontologia social analisam as condições materiais, institucionais e culturais em que o sujeito idoso se insere. Essas abordagens têm um valor inegável, mas parecem deixar em aberto uma questão que talvez lhes escape por definição, a saber, como o envelhecimento é vivido a partir de dentro pelo próprio sujeito que envelhece, e como essa experiência se articula com a presença constitutiva do outro. Esta pesquisa parte da hipótese de que a fenomenologia oferece um instrumental conceitual capaz de examinar essa dimensão, sem por isso pretender substituir ou desqualificar as abordagens empíricas mencionadas (HUSSERL, 2006).

A escolha da fenomenologia husserliana como eixo teórico não é arbitrária. Husserl é, reconhecidamente, o primeiro autor a elaborar de modo sistemático a distinção entre o corpo enquanto coisa física, o *Körper*, e o corpo enquanto corpo vivido, o *Leib* (HUSSERL, 2022). Essa distinção, que este trabalho procura reconstruir com cuidado em seu primeiro capítulo, parece oferecer uma alternativa tanto ao reducionismo biomédico, que tende a tratar o corpo envelhecido apenas como organismo a ser mensurado e administrado, quanto a certo discurso subjetivista, que corre o risco de isolar a experiência do envelhecer de sua base corporal e intersubjetiva. Se o corpo vivido é, como Husserl sugere, a estrutura pela qual a consciência tem acesso ao mundo, então parece razoável supor que o envelhecimento, entendido como transformação dessa estrutura, exige uma análise que parta precisamente do *Leib*, e não de uma concepção puramente objetiva ou puramente subjetiva do corpo (HUSSERL, 2022).

Essa análise não poderia, contudo, permanecer restrita ao registro da experiência solitária de um sujeito isolado. O envelhecimento é também, e talvez sobretudo, uma experiência atravessada pela presença do outro. O modo como o sujeito idoso é percebido, reconhecido ou, ao contrário, invisibilizado por aqueles que o cercam parece constituir uma dimensão inseparável de sua própria experiência de si. Por essa razão, o segundo capítulo deste trabalho se volta para a teoria husserliana da intersubjetividade, tal como ela é desenvolvida sobretudo na *Quinta Meditação Cartesiana*, com atenção especial aos conceitos de redução à esfera de propriedade, de apresentação analógica e de emparelhamento (HUSSERL, 2001). Esse percurso teórico não se pretende exaustivo nem imune a objeções. Por isso, o capítulo

também procura dialogar com leituras que, de ângulos distintos, colocam em questão os limites da solução husserliana, como as de Edith Stein, Merleau-Ponty, Levinas e Waldenfels, na medida em que essas leituras parecem esclarecer, cada uma a seu modo, aspectos da alteridade que a apresentação analógica talvez não esgote sozinha (STEIN, 2004; MERLEAU-PONTY, 1999; LEVINAS, 2008; WALDENFELS, 2011).

A articulação entre esses dois eixos, o corpo vivido e a alteridade constituída intersubjetivamente, fornece a base a partir da qual o terceiro capítulo se propõe a examinar diretamente o fenômeno do envelhecimento. Esse capítulo procura mostrar, com a devida cautela quanto ao alcance de tal proposta, que o envelhecimento pode ser compreendido como uma transformação do esquema corporal, uma reconfiguração da temporalidade vivida, marcada pelas estruturas husserlianas da retenção e da protensão, e uma modificação das condições de reconhecimento intersubjetivo do sujeito idoso (HUSSERL, 1994; MERLEAU-PONTY, 1999). Para essa última dimensão, o diálogo com Simone de Beauvoir, Ecléa Bosi e Jan Baars parece particularmente fecundo, não porque essas autoras e esse autor operem necessariamente dentro do vocabulário husserliano, mas porque suas análises, de perspectivas distintas, permitem testar e enriquecer as categorias fenomenológicas com uma densidade histórica e social que a análise estritamente eidética talvez não alcance por si mesma (BEAUVOIR, 1990; BOSI, 1994; BAARS, 2012).

O objetivo geral deste trabalho é, portanto, examinar em que medida a fenomenologia husserliana, em diálogo com esses interlocutores, oferece um quadro conceitual capaz de descrever a experiência do envelhecimento como transformação simultânea do corpo vivido e da relação intersubjetiva com o outro (HUSSERL, 2022; 2001). Isso não significa supor que essa descrição seja definitiva ou que esgote as múltiplas dimensões do envelhecer. Significa, antes, propor uma leitura filosófica que se pretende rigorosa em seus conceitos, ainda que consciente de seus próprios limites, alguns dos quais serão retomados ao final deste trabalho.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se apoia fundamentalmente na análise de textos de Husserl, com atenção especial às *Ideias II* e às *Meditações Cartesianas*, complementada pela leitura de obras de Stein, Merleau-Ponty, Levinas, Waldenfels, Beauvoir, Bosi e Baars, na medida em que essas obras contribuem para iluminar os conceitos husserlianos mobilizados (HUSSERL, 2022; 2001; STEIN, 2004; MERLEAU-PONTY, 1999; LEVINAS, 2008; WALDENFELS, 2011; BEAUVOIR, 1990; BOSI, 1994; BAARS, 2012). Trata-se, assim, de um procedimento predominantemente bibliográfico e hermenêutico, orientado pela

tentativa de reconstruir com precisão os conceitos em questão antes de aplicá-los ao caso específico do envelhecimento.

O trabalho está organizado em três capítulos. O primeiro reconstrói a fenomenologia husserliana do corpo, a partir da distinção entre *Leib* e *Körper*, do fenômeno da dupla sensação e da noção de cinestesia, em diálogo com as contribuições de Edith Stein sobre a empatia e de Merleau-Ponty sobre o esquema corporal e a subjetividade encarnada (HUSSERL, 2022; STEIN, 2004; MERLEAU-PONTY, 1999). O segundo capítulo examina o problema da alteridade e da intersubjetividade, partindo da ameaça do solipsismo que acompanha a filosofia moderna da subjetividade, passando pela solução husserliana da apresentação analógica, e considerando as críticas e os desenvolvimentos propostos por Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty e Waldenfels (HUSSERL, 2001; HEIDEGGER, 2005; LEVINAS, 2008; MERLEAU-PONTY, 1999; WALDENFELS, 2011). O terceiro capítulo articula esses dois eixos teóricos em uma análise direta do envelhecimento, buscando mostrar como a transformação do esquema corporal, a modificação da temporalidade vivida e as dinâmicas de reconhecimento e de exclusão intersubjetiva permitem compreender o envelhecer como um fenômeno que exige ser pensado a partir de sua própria estrutura, e não como simples decréscimo de capacidades objetivamente mensuráveis (HUSSERL, 1994; 2001; MERLEAU-PONTY, 1999; BEAUVOIR, 1990; BOSI, 1994; BAARS, 2012).

1. CORPO COMO POSSIBILIDADE DE EXPERIÊNCIA.

A investigação sobre o corpo na fenomenologia não se inicia como um estudo biológico ou fisiológico, mas como uma interrogação sobre as condições de possibilidade da experiência. A interrogação acerca do corpo na tradição filosófica ocidental foi, por longo tempo, tributária de uma suspeita metafísica profunda. De Platão para quem o corpo é o cárcere da alma; a Descartes, que o concebe como *res extensa* governada por leis mecânicas em oposição à *res cogitans*, o pensamento filosófico tendeu a relegar a corporalidade a um estatuto secundário, derivado ou mesmo obstrutivo em relação ao conhecimento genuíno. O corpo era, nessa perspectiva, o que devia ser superado ou metodicamente colocado entre parênteses para que a filosofia pudesse atingir seus objetos próprios.

A fenomenologia, inaugurada por Edmund Husserl no início do século XX, representa uma ruptura radical com essa herança. Ao propor o retorno às coisas mesmas, Husserl (2022) não pretende apenas renovar o método filosófico, mas reorientar o próprio campo da investigação. Isso é, o ponto de partida não é uma consciência pura e descorporificada, mas, a experiência vivida em sua estrutura concreta. Essa reorientação exige que o corpo deixe de ser um obstáculo epistemológico para se tornar um tema filosófico de primeira grandeza. Argumenta-se que essa trajetória não constitui apenas um desenvolvimento histórico, mas uma progressão lógica, cada etapa aprofunda e radicaliza as consequências filosóficas da premissa fundamental de que a subjetividade é, essencial e irredutivelmente, encarnada.

A distinção entre *Körper* (corpo físico, objetivo) e *Leib* (corpo vivo, próprio) constitui o gesto filosófico fundador da fenomenologia do corpo e representa muito mais do que uma distinção terminológica ou classificatória (HUSSERL, 2022). Trata-se, antes, de uma distinção de ordem ontológica que descreve dois modos fundamentalmente diferentes pelos quais o corpo se manifesta na estrutura da experiência. Para Husserl (2022), compreender sua profundidade exige situá-la no interior do projeto fenomenológico mais amplo, que é essencialmente o de identificar as condições de possibilidade da experiência objetiva a partir da análise da consciência intencional. O *Körper* designa o corpo enquanto objeto entre objetos no mundo

natural. Submetido às leis da causalidade, da extensão e da mensuração, ele pode ser pesado, decomposto, analisado quimicamente. Nesse registro, meu corpo não se distingue, em princípio, de qualquer outro objeto físico. Mas, está sujeito à gravidade, ocupa uma posição determinada no espaço e no tempo e pode ser observado por um terceiro tão completamente quanto uma pedra ou uma mesa. É nesse sentido que a ciência natural, e, em particular, a medicina, aborda o corpo. O *Leib*, por sua vez, designa o corpo tal como é vivido a partir de dentro pelo sujeito que o habita. Trata-se do "corpo próprio". O único objeto do mundo que o eu nunca percebe exclusivamente de fora, mas que o experiencia como o lócus imediato de minhas sensações, o centro de minha orientação espacial e o órgão de minha vontade. Ou seja, é possível identificar com precisão o que torna o *Leib* irredutível ao *Körper*, sua estrutura intencional peculiar, que implica simultaneamente a capacidade de afetar e de ser afetado, de sentir e de ser sentido.

A articulação mais rigorosa dessa duplicidade aparece na análise husserliana do que ele denomina "campos de sensação" (*Empfindungsfelder*). Segundo Husserl (2022), diferentemente de um objeto meramente físico, que pode receber impressões externas sem experimentá-las, o corpo vivo é atravessado por sensações que se localizam em sua própria superfície e profundidade. Se ao golpear uma pedra, ela vibra, mas não sente. Porém, ao tocar a própria mão, produz-se uma sensação que se localiza precisamente na pele tocada. Sensação essa que não pode ser reduzida ao processo físico do contato entre duas superfícies. Essa localização das sensações é o que constitui o corpo como Leib, como carne sensível e não como mera matéria extensa).

É nesse contexto que emerge o fenômeno da dupla sensação que Husserl analisa com acuidade em suas *Ideias II*, (1970). Quando uma mão toca a outra, o fenômeno que se produz tem uma estrutura dupla e reversível. Isso é, a mão que toca experimenta a superfície da outra como um objeto (*Körper*), mas a mão tocada experimenta o toque em sua própria carne (*Leib*). Como Husserl observa, “Se uma mão toca a outra, temos então duas sensações: cada uma das mãos é, ao mesmo tempo, coisa física e corpo próprio sensível.” (HUSSERL, 2022, p. 150). Esse fenômeno revela que o corpo humano é, de modo singular, o lugar onde a distinção entre sujeito e objeto se encontra suspenso e reencontrado simultaneamente. A mão que toca e a mão tocada são a mesma mão, e é precisamente essa reversibilidade, segundo Husserl, que constitui o sujeito como ser encarnado, não como uma consciência que habita um corpo de fora, mas

como uma subjetividade que se realiza na e pela carne. Desse modo, o sujeito experiencia a fricção concreta entre o sentir e o ser sentido corpóreo.

A implicação ontológica dessa análise é de alcance considerável. A subjetividade husserliana não é, como ainda se poderia supor em uma leitura superficial das *Meditações Cartesianas*, uma consciência pura que, por derivação, também possui um corpo. Ela é, ao contrário, constitutivamente encarnada: o Leib não é um instrumento que a consciência utiliza para agir no mundo, mas a própria estrutura pela qual a consciência tem acesso ao mundo (HUSSERL, 1970). Como Husserl formula,

A percepção de objetos espaciais depende essencialmente das possibilidades de movimento do corpo próprio, especialmente dos órgãos sensoriais, como os olhos, pois é por meio das variações de perspectiva que o objeto se constitui em perfis sucessivos para a consciência. (HUSSERL, 2022, p. 90-100)

Revela-se, dessa forma, a dimensão epistemológica fundamental da corporalidade vivida. Em Husserl (2022), o objeto percebido não é dado de uma vez por todas em uma intuição plena e imediata, mas se constitui progressivamente através dos perfis (*Abschattungen*) que o corpo em movimento descobre. A unidade do objeto é, assim, uma conquista da síntese cinestésica, e não uma estrutura simplesmente dada à consciência.

Válido ressaltar que a cinestesia (*Kinästhesie*) ocupa um lugar arquitetônico na fenomenologia husserliana do corpo. Para Husserl (2022), não simplesmente a percepção que se tem dos próprios movimentos, mas a consciência ou subjetividade que é ela mesma caracterizada em termos de motilidade. Cinestesia é a forma pela qual a consciência é, em seu modo de ser mais próprio, essencialmente motora. Portanto, a constituição dos objetos espaciais pressupõe, como condição de possibilidade, o sistema cinestésico do corpo próprio. Um objeto só se apresenta como objeto, como unidade dotada de múltiplas faces, de um "e assim por diante" que excede sempre o perfil atualmente dado, porque o corpo possui a capacidade de se mover ao redor dele, de variar sistematicamente sua perspectiva e de antecipar, a partir das cinestesias já vividas, os perfis que ainda não foram percebidos. Por exemplo, a unidade da mesa que percebo não está na mesa em si, mas é constituída pela síntese das cinestesias que me permitem circundá-la (HUSSERL, 1970).

Essa análise tem uma consequência filosófica de primeira ordem: ela estabelece uma prioridade estrutural do "eu posso" (*Ich kann*) sobre o "eu penso" (*Ich denke*). Segundo Husserl (2022), antes de qualquer ato de julgamento, de predicação ou de reflexão teórica, o sujeito já se encontra em uma relação motora com o mundo, relação que é a condição de possibilidade de

toda experiência objetiva ulterior. O "eu posso" não é um ato de vontade que precede causalmente o movimento; é a própria forma pela qual a subjetividade se abre ao mundo como um campo de possibilidades práticas.

Husserl (2022) descreve essa estrutura com precisão ao analisar a dupla constituição do corpo próprio,

O corpo próprio é constituído originariamente de modo duplo: por um lado, como coisa física, como coisa material com suas propriedades reais, como cor, lisura, rugosidade, dureza, peso etc.; por outro lado, é portador de campos de sensações localizadas, como, por exemplo, o sentir o calor no dorso da mão ou o sentir o toque na palma da mão. (HUSSERL, 2022, p. 147-148)

A originalidade filosófica dessa formulação reside em que ela não postula dois corpos distintos, mas duas dimensões inseparáveis de uma mesma realidade vivida. O corpo que pode ser pesado e medido é o mesmo corpo que sente. Segundo Husserl (2022), essa unidade na distinção constitui a alternativa husserliana tanto ao dualismo cartesiano, que separa radicalmente a *res cogitans* da *res extensa*, quanto ao monismo materialista, que pretende reduzir a experiência subjetiva a processos físico-químicos. A fenomenologia husserliana abre aqui um terceiro caminho: nem dualismo, nem reducionismo, mas uma ontologia da carne que reconhece a irredutibilidade do vivido sem por isso postular uma substância espiritual separada. Importa notar que o sistema cinestésico não é apenas espacial, mas também temporal. As cinestesias acumuladas pelo sujeito ao longo de sua história corporal formam o "hábito cinestésico", uma sedimentação de experiências motoras que moldam silenciosamente a forma como o sujeito percebe e age no presente. O corpo não começa do zero a cada instante, mas, carrega consigo uma história, um estilo motor que precede e orienta toda nova experiência (HUSSERL, 2022).

A fenomenologia do corpo não permanece confinada ao registro solipsista da experiência em primeira pessoa. Ela aponta, por sua própria estrutura interna, para o problema da intersubjetividade: como é possível que eu perceba o outro não como um objeto entre objetos, mas como um sujeito dotado de uma vida interior? É nesse ponto que a contribuição de Edith Stein, assistente e continuadora de Husserl, revela sua originalidade filosófica. Em seu tratado *Sobre o Problema da Empatia* (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917), Stein (2004) argumenta que a percepção do outro não é um processo inferencial ou analógico — não concluímos que o outro tem uma vida interior por analogia com nossa própria experiência — mas uma estrutura perceptiva originária que ela denomina empatia (*Einfühlung*). A empatia, em sentido fenomenológico, é o ato pelo qual o outro se apresenta à consciência não como um

corpo físico (*Körper*) dotado de comportamentos interpretáveis, mas como um corpo vivo (*Leib*) expressivo, cujas sensações e estados anímicos se manifestam diretamente em sua gestualidade e postura (STEIN, 2004).

A condição de possibilidade dessa percepção empática é, precisamente, a estrutura do *Leib* que Husserl havia identificado. Porque o eu experiencia o corpo como um corpo vivo, como um algo sensível e motor. Tal condição se dá em reconhecer no corpo do outro essa mesma estrutura. Stein descreve que

“Este não se dá como corpo físico, mas como corpo vivo senciante ao qual pertence um eu [...] cujo corpo vivo [...] é o próprio centro de orientação de semelhante mundo fenomenal.” (STEIN, E., 2004, p. 21, tradução nossa)¹.

Essa formulação revela a consequência fundamental de que o outro não é percebido como um objeto que, por inferência, deve possuir uma vida interior análoga à minha. Ele é percebido, de modo imediato, como um centro de orientação do mundo, que tem um "aqui" a partir do qual todos os "lá" se organizam. Aqui a empatia não é, portanto, uma projeção subjetiva, mas uma percepção genuína, ainda que estruturalmente distinta da autopercepção (STEIN, 2004). A contribuição de Stein articula a fenomenologia do corpo com a fenomenologia da intersubjetividade. Se o *Leib* é o que me permite perceber o outro como sujeito, então a corporalidade não é apenas a condição de possibilidade da experiência objetiva, como demonstra Husserl (2022), Mas também a condição de possibilidade da experiência ética. Ou seja, é porque tem-se um corpo vivido que se pode reconhecer o outro como um ser que sofre, que deseja, que projeta. A ética, nessa perspectiva, não é fundada em princípios abstratos, mas enraizada na estrutura carnal da intersubjetividade (STEIN, 2004).

Se para Husserl o corpo vivido é, ainda que de modo não instrumental, um tema que emerge no interior de uma fenomenologia orientada pela consciência intencional, para Maurice Merleau-Ponty o corpo assume o papel de protagonista absoluto da existência. A *Fenomenologia da Percepção* (1945) representa não apenas um desenvolvimento, mas uma radicalização das premissas husserianas. Merleau-Ponty não apenas aprofunda a análise do corpo próprio, mas transforma a ontologia que sustenta essa análise.

¹ “Éste no se da como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo [...] cuyo cuerpo vivo [...] es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal.” (STEIN, E., 2004, p. 21).

O ponto de partida de Merleau-Ponty é uma crítica simultânea ao empirismo e ao intelectualismo, as duas grandes tradições que, segundo ele, falham igualmente em compreender a experiência perceptiva (MERLEAU-PONTY, 1999). O empirismo trata o corpo como uma máquina reativa, um sistema de reflexos causalmente determinados; o intelectualismo trata a percepção como um ato de uma consciência constituinte que organiza dados brutos segundo categorias a priori. Em ambos os casos, o corpo é reduzido a um instrumento, ou de forças causais externas, ou de uma mente que o transcende. Para Merleau-Ponty (1999), o que ambas as tradições não conseguem pensar é o corpo como sujeito de sua própria experiência, que é agente motor na percepção de mundo não apesar de ser corpo, mas porque é corpo.

A noção central que Merleau-Ponty introduz para capturar essa estrutura é a de "esquema corporal". O esquema corporal não é uma representação mental do corpo, nem um mapa neurológico de sua posição no espaço (MERLEAU-PONTY, 1999). Trata-se, antes, de uma "consciência global" da postura e das possibilidades motoras do corpo, que funciona de modo ante predicativo e anônimo. Sendo ele anterior a qualquer reflexão ou representação explícita. Como observa Merleau-Ponty: "A experiência do corpo se deformava quando transformada em 'representação' do corpo, pois deixava de ser um fenômeno vivido para tornar-se um fato psíquico abstrato." (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 139).

O esquema corporal é, ao contrário, a forma pela qual o corpo compreende imediatamente o que pode fazer, como o datilógrafo que encontra as teclas sem olhar para os dedos, ou o motorista que sente as dimensões do carro como extensões de seus próprios membros (MERLEAU-PONTY, 1999). Tal "inteligência corporal" não é uma metáfora, mas, designa uma forma genuína de compreensão que precede e excede a compreensão intelectual. O corpo compreende o mundo antes de pensá-lo, do mesmo modo que responde ao mundo antes de representá-lo. É nesse sentido que Merleau-Ponty (1999) afirma o corpo é o "veículo do ser no mundo", ter um corpo é, para um ser vivo, estar já inserido em um campo de práticas, projetos e significações que se dão antes de qualquer ato de consciência explícita.

A radicalidade ontológica de Merleau-Ponty manifesta-se com plena força em sua tese sobre a "subjetividade encarnada". Se Husserl podia ser lido como uma primazia da consciência sobre a corporalidade, o corpo sendo o órgão pelo qual a consciência constitui o mundo. (HUSSERL, 2001; 2022). Em Merleau-Ponty (1999) essa relação se inverte, não há consciência que, subsequentemente, se encarna; a consciência já é encarnada, e é precisamente essa

encarnação que a constitui como consciência. A diferença fundamental entre Husserl e Merleau-Ponty reside no estatuto da subjetividade e no modo de compreender a relação entre consciência e ser. Em Husserl, o transcendental designa a esfera originária de constituição de sentido. A redução fenomenológica suspende a tese natural do mundo para reconduzir a investigação à subjetividade transcendental. Isto é, ao campo de experiências no qual os objetos adquirem significado e validade (HUSSERL, 2001). O problema central consiste em esclarecer as condições de possibilidade da manifestação do mundo. Mesmo quando Husserl enfatiza a corporalidade e a intersubjetividade, a análise permanece orientada pela questão constitutiva sobre como o mundo se torna fenômeno para uma consciência (HUSSERL, 2022).

E é em Merleau-Ponty que essa problemática é deslocada para uma investigação ontológica. Em vez de partir da subjetividade transcendental como instância constituinte, procura descrever a pertença originária do sujeito ao próprio ser (MERLEAU-PONTY, 1999). A percepção não é compreendida como um ato que confere sentido a um objeto já distinguido da consciência, mas como uma abertura pré-reflexiva na qual sujeito e mundo emergem em uma mesma trama de relações. O corpo não é apenas condição da experiência, mas expressão concreta de uma inserção ontológica no mundo (MERLEAU-PONTY, 1999). Por isso, enquanto o transcendental husserliano busca explicitar a gênese do sentido a partir da vida da consciência, (HUSSERL, 2001; 2022), Merleau-Ponty (1999) procura pensar a anterioridade de um campo de ser que torna possível tanto o sujeito quanto o objeto. A questão deixa de ser apenas a constituição do mundo pela consciência e, passa a ser a manifestação de uma dimensão originária na qual consciência e mundo já se encontram entrelaçados (MERLEAU-PONTY, 1999).

Pode-se dizer que Husserl pergunta pelas condições transcendentais da aparição do ser, ao passo que Merleau-Ponty interroga o próprio ser da aparição (HUSSERL, 2001; 2022; MERLEAU-PONTY, 1999). O primeiro privilegia a análise constitutiva da experiência. O segundo busca uma ontologia da percepção capaz de revelar a unidade primordial entre corpo, mundo e sentido (MERLEAU-PONTY, 1999).

Essa tese tem implicações que se estendem para além da epistemologia e da ontologia, alcançando a filosofia da linguagem, a estética e a antropologia filosófica. Se a subjetividade é constitutivamente encarnada, como sustenta Merleau-Ponty (1999), então até mesmo a capacidade de linguagem, por exemplo, encontra-se enraizada na estrutura corporal e moldada pela experiência cultural que o corpo acumula. Não há um "eu" que pensa e, separadamente,

um corpo que age. Portanto, possui um sujeito cujos pensamentos são também gestos e cujos gestos são também pensamentos (MERLEAU-PONTY, 1999).

Dessa forma a análise relacional entre corporalidade e temporalidade. Leva a admitir que o corpo não está apenas no tempo, como um objeto que persiste, mas habita o de um modo específico. É ele que sintetiza passado, futuro e presente em uma unidade temporal vivida que não é redutível à sucessão cronológica dos instantes (HUSSERL, 2022; MERLEAU-PONTY, 1999). Tal análise permite à fenomenologia formular uma crítica rigorosa ao reducionismo científico. A ciência médica contemporânea tende a abordar o corpo como um sistema de processamento de informações cujos estados podem ser completamente descritos em termos de atividade neuronal. A dor, nessa perspectiva, é um sinal eletroquímico; e a percepção, um conjunto de representações cerebrais. A fenomenologia não nega que esses processos ocorram. Mas ela argumenta que essa descrição é radicalmente incompleta porque deixa de fora a estrutura vivida e significação para o sujeito que o experimenta (MERLEAU-PONTY, 1999). A dor não é apenas um sinal nervoso, mas é uma alteração na forma como o sujeito habita seu corpo e experimenta o mundo, uma contração do campo de possibilidades motoras, uma modificação do sentido que o futuro assume para quem sofre. (MERLEAU-PONTY, 1999).

O percurso argumentativo que vai de Husserl a Merleau-Ponty, passando pela contribuição de Edith Stein, revela uma progressão filosófica coerente e de notável profundidade. A distinção husserliana entre *Körper* e *Leib* não é um ponto de partida arbitrário, mas o resultado de uma análise rigorosa das condições de possibilidade da experiência objetiva (HUSSERL, 2022). O corpo vivo emerge dessa análise não como um dado empírico entre outros, mas como a estrutura transcendental que torna possível toda percepção, todo movimento e toda orientação no mundo. A noção de cinestesia aprofunda esse resultado ao mostrar que o "eu posso" motor precede e sustenta o "eu penso" reflexivo (HUSSERL, 2022). A consciência não é uma instância que, desde fora, move o corpo como um piloto move seu navio; ela é, em seu modo de ser mais originário, uma consciência motora, uma subjetividade que se realiza no movimento e pela motricidade. Esse resultado desfaz de modo definitivo o dualismo cartesiano não por negação exterior, mas por análise interna das estruturas da experiência.

Edith Stein (2004) estende esse resultado ao domínio da intersubjetividade, mostrando que a percepção do outro como sujeito, a empatia em sentido fenomenológico, é possível porque compartilhamos a estrutura do corpo vivido. Merleau-Ponty (1999), por fim, radicaliza esse conjunto de resultados ao afirmar que a subjetividade é constitutivamente encarnada, não como

contingência biográfica, mas como estrutura ontológica. A percepção de nós sermos o nosso corpo não é uma tese reducionista que dissolve a subjetividade na matéria. Mas, é uma tese que reconhece na corporalidade a condição de possibilidade de toda abertura ao mundo experimentado (MERLEAU-PONTY, 1999). A fenomenologia convida, assim, ao retorno "às coisas mesmas", e esse retorno é, invariavelmente, um retorno ao corpo como fundamento último de toda experiência humana (HUSSERL, 2006; 2022; MERLEAU-PONTY, 1999).

2. ALTERIDADE E INTERSUBJETIVIDADE

A questão do outro representa um dos nós mais resistentes da filosofia ocidental. Ela não é simplesmente uma questão entre outras, mas um ponto de inflexão que revela os limites e as possibilidades de qualquer filosofia que parta da consciência como fundamento. Desde que René Descartes estabeleceu o eu penso (*cogito*) como certeza primeira e inabalável, a subjetividade passou a ocupar o lugar de origem de toda evidência. O preço desta fundação é alto. Um sujeito que se constitui na imanência da própria consciência carrega consigo o risco permanente de permanecer encerrado em si mesmo, incapaz de alcançar genuinamente a existência de outros sujeitos. Esse risco recebe o nome de solipsismo e é a sombra que acompanha toda filosofia da subjetividade.

O solipsismo não é apenas um equívoco lógico a ser corrigido por um argumento bem-construído. Ele expressa uma tensão estrutural inscrita na própria tentativa de fundamentar o conhecimento na subjetividade individual (HUSSERL, 2001). Se apenas minha consciência me é dada com evidência apodítica, o outro ser humano permanece, em princípio, uma hipótese não verificada (DESCARTES, 2004; HUSSERL, 2001). Os filósofos modernos que sucederam Descartes buscaram diversas vias de saída desse impasse. John Locke e David Hume recorreram à inferência por analogia. Gottfried Leibniz postulou uma harmonia preestabelecida entre as mônadas. Kant inscreveu a intersubjetividade no âmbito das condições formais de toda experiência possível (LOCKE, 1999; HUME, 2009; LEIBNIZ, 1979; KANT, 2015). Nenhuma dessas soluções, porém, logrou tornar o problema transparente a si mesmo. Então, Husserl compreendeu que a questão exigia ser formulada de modo radicalmente novo (HUSSERL, 2001).

Ele a assume como problema transcendental rigoroso, inscrevendo-a no interior da análise intencional da consciência (HUSSERL, 2001). A pergunta husserliana não é simplesmente empírica, no sentido de saber como de fato me relaciono com outras pessoas no mundo cotidiano. Ela é transcendental no sentido kantiano mais exigente, uma indagação pelas condições de possibilidade da experiência do outro como outro (HUSSERL, 2001; KANT, 2015). Como pode o ego transcendental, que é o polo de toda constituição de sentido, constituir uma outra subjetividade que não seja uma mera projeção de si mesmo? Como é possível que o outro me seja dado como genuinamente outro, irreduzível à minha esfera de experiência própria? (HUSSERL, 2001).

O tratamento mais sistemático desta questão encontra-se nas *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 2001). Na Quinta Meditação, Husserl reconhece que a fenomenologia transcendental, tal como desenvolvida até aquele momento, parecia confirmar a acusação de solipsismo. Se toda constituição de sentido remete ao ego transcendental como polo originário, o outro parece não ser mais do que um conteúdo da minha própria experiência, destituído de qualquer exterioridade genuína (HUSSERL, 2001). A tarefa que Husserl se impõe é demonstrar que esse resultado não é consequência necessária da análise fenomenológica, mas um problema a ser resolvido dentro do próprio programa fenomenológico, sem abandono da perspectiva transcendental (HUSSERL, 2001).

Para abordar o problema com rigor, Husserl propõe uma operação metodológica específica que ele denomina redução à esfera de propriedade (*Eigenheitssphäre*) (HUSSERL, 2001). Trata-se de uma suspensão de segundo grau, que superpõe à suspensão da atitude natural, já operada pela redução fenomenológica geral, uma nova operação, desta vez de tudo aquilo que, na minha experiência, remete constitutivamente ao outro. O resultado desta operação é o que Husserl chama de natureza primordial, o estrato mais elementar da experiência, no qual o mundo aparece tal como ele se constitui exclusivamente para mim, antes de qualquer referência a uma outra subjetividade (HUSSERL, 2001).

Nessa camada primordial, o elemento decisivo é o corpo vivido (*Leib*) (HUSSERL, 2001). Husserl opera uma distinção fundamental que estrutura toda a análise subsequente. O corpo como coisa física (*Körper*) é um objeto no espaço, localizado entre outros objetos, submetido às leis causais da natureza, perceptível de fora como qualquer outra coisa material. O corpo vivido (*Leib*) é algo radicalmente diferente. Ele é o único objeto do mundo que é dado

de maneira dupla e irredutivelmente ambígua, como coisa percebida e como órgão de percepção, como objeto e como sujeito encarnado (HUSSERL, 2001).

Husserl descreve essa duplicidade com o conceito de dupla sensação (*Doppelempfindung*) (HUSSERL, 2001). Quando toco minha própria mão, experimento simultaneamente o toque como ato e o ser tocado como passividade. Minha mão direita que toca a mão esquerda é o mesmo que a mão esquerda que é tocada pela direita. Essa reversibilidade entre tocar e ser tocado, entre sentir e ser sentido, não se encontra em nenhuma outra relação com os objetos do mundo. Ela é exclusiva do corpo vivido e constitui o fundamento de toda experiência encarnada do sujeito. O corpo vivido não é um instrumento de que a consciência se serve para agir no mundo. Ele é o modo primordial de ser no mundo, a condição de toda orientação espacial, de toda percepção, de toda ação (HUSSERL, 2001).

A importância desta análise para o problema da intersubjetividade é que ela fornece o ponto de partida a partir do qual a constituição do outro se torna inteligível (HUSSERL, 2001). Quando percebo outro ser humano no campo de minha experiência, percebo inicialmente um corpo físico com determinadas propriedades espaciais e cinéticas. Mas esse corpo se apresenta com uma organização que reproduz a organização do meu próprio corpo vivido. Ele se move de maneira que não é explicável apenas por causalidade física. Ele expressa. Ele responde ao ambiente de modo semelhante ao modo pelo qual eu respondo. A questão central da fenomenologia husserliana da intersubjetividade é precisamente esta, a de saber como se passa da percepção de um corpo físico à constituição de outra subjetividade encarnada, sem que essa constituição seja nem uma inferência lógica nem uma projeção imaginativa (HUSSERL, 2001).

A resposta husserliana a essa questão articula-se em torno do conceito de apresentação analógica (*Appräsentation*) (HUSSERL, 2001). Para compreendê-lo, é preciso partir de uma distinção mais ampla que Husserl opera na estrutura de toda percepção. Toda experiência perceptiva envolve uma dimensão de apresentação direta, o que é dado originariamente à intuição; e uma dimensão de co-apresentação (*Appräsentation*), o que não é dado de maneira originária. Quando percebo a fachada de um edifício, o interior e os fundos do edifício são co-entendidos como pertencendo ao mesmo objeto, ainda que não estejam presentes à intuição. A percepção não é nunca uma pura recepção de dados brutos. Ela é sempre já uma síntese que ultrapassa o dado estrito (HUSSERL, 2001).

No caso da percepção do outro, a apresentação analógica opera de maneira estruturalmente semelhante, mas com uma diferença que Husserl considera decisiva

(HUSSERL, 2001). O interior do edifício que não vejo poderia, em princípio, tornar-se presente, bastaria que eu entrasse e o percebesse diretamente. A vida psíquica do outro, sua experiência subjetiva, sua perspectiva sobre o mundo, estão constitutivamente além do que pode ser dado a mim de maneira originária. Não se trata de uma limitação contingente que poderia ser superada com melhores condições de observação. A inacessibilidade originária da experiência do outro é uma estrutura eidética da intersubjetividade. O outro nunca poderia ser dado a mim como ele se dá a si mesmo, porque se assim fosse ele não seria mais outro, mas eu mesmo. A alteridade do outro é precisamente o que se mantém constitutivamente na modalidade da apresentação analógica (HUSSERL, 2001).

O mecanismo que torna possível essa apresentação analógica é o que Husserl denomina transferência perceptiva por analogia (HUSSERL, 2001). Diante de um corpo que se apresenta como semelhante ao meu corpo vivido, opera-se uma transferência passiva e pré-predicativa do sistema de sentidos que constitui meu próprio corpo vivido para esse outro corpo percebido. Essa transferência não é uma inferência por analogia no sentido lógico-proposicional. Não raciocino, ao ver alguém com a mão no fogo, que essa pessoa deve sentir dor porque eu sentiria dor em situação semelhante. A transferência é imediata, passiva, operada no nível da síntese associativa que antecede qualquer ato de julgamento explícito. É uma forma de aparentamento intencional na qual meu corpo vivido e o corpo do outro formam um par estrutural que fundamenta o reconhecimento do outro como outro eu (HUSSERL, 2001). Husserl diz que,

A apresentação analógica do outro como outro eu não é uma conclusão inferida a partir de indícios. Ela é o resultado de uma síntese passiva de aparentamento, na qual o corpo do outro evoca e motiva, por semelhança com o meu corpo vivido, a transferência do sentido corporal que me constitui como sujeito encarnado. O outro é assim constituído não como objeto, mas como outro polo de uma experiência que reconheço como análoga à minha, sem que essa analogia implique identidade ou redução. (HUSSERL, 2013, p. 143)

A noção de empatia (*Einfühlung*) tem uma história complexa no contexto da filosofia e da psicologia do século XIX e início do século XX. O termo foi amplamente utilizado por Theodor Lipps para designar uma projeção afetiva do sujeito no objeto estético e, posteriormente, no outro ser humano. Para Lipps, quando percebo o sorriso de outra pessoa, minha compreensão desse sorriso resulta de uma projeção de minha própria experiência do sorrir sobre o corpo percebido (LIPPS, 1903). Husserl acolhe a intuição fundamental de Lipps, a saber, que a experiência do outro não é simplesmente perceptiva no sentido ordinário, mas envolve uma forma específica de intencionalidade. Mas ele recusa a interpretação projetivista,

pois ela implicaria que o outro nunca é genuinamente outro, sendo sempre apenas um espelho em que o eu se reconhece a si mesmo. A análise husserliana busca preservar, na constituição do outro eu, tanto a estrutura de analogia com o ego próprio quanto a irreducibilidade do outro a essa analogia (HUSSERL, 2001). Por tanto, a constituição do outro não é, para Husserl, um problema localizado e circunscrito. Ela tem implicações que se estendem à questão mais ampla da objetividade do mundo e do sentido da experiência compartilhada. Essa extensão não é accidental. Ela revela que o problema da intersubjetividade está situado no coração da fenomenologia transcendental, não na sua periferia (HUSSERL, 2001).

O argumento central pode ser reconstruído da seguinte maneira. A redução à esfera de propriedade produz, como vimos, uma natureza primordial, o mundo tal como ele se constitui para mim antes de qualquer referência ao outro. Esse mundo primordial já possui uma organização espacial e temporal estável, já é o campo de uma experiência coerente e continuada. Mas ele carece de um traço essencial que associamos ao mundo objetivo, a saber, o caráter de ser um mundo para todos, um mundo que não depende da perspectiva particular de nenhum sujeito singular. Esse caráter de objetividade plena pressupõe que o mundo seja o mesmo para diferentes sujeitos que o percebem de perspectivas diferentes. E isso, por sua vez, pressupõe que haja outros sujeitos, outros polos de constituição de sentido, que constituem o mesmo mundo a partir de suas perspectivas próprias (HUSSERL, 2001). Husserl introduz nesse contexto os conceitos de mundo natal (*Heimwelt*) e de mundo estrangeiro (*Fremdwelt*) para descrever como diferentes comunidades de sujeitos constituem diferentes horizontes de familiaridade com o mundo. Cada cultura, cada grupo histórico, cada tradição compartilhada constitui um mundo natal que é o horizonte dentro do qual os objetos, as práticas e os valores fazem sentido de maneira imediata e não tematizada. O mundo estrangeiro é o mundo tal como ele se apresenta a sujeitos que pertencem a uma tradição diferente. O encontro entre mundos natais diferentes levanta o problema da constituição de um mundo comum que transcenda os horizontes particulares sem os suprimir. Esse problema aponta para o conceito husserliano de intersubjetividade transcendental (*transzendente Intersubjektivität*), que não é a soma empírica de subjetividades individuais, mas a estrutura que torna possível a constituição de um mundo objetivo e partilhado (HUSSERL, 2001; 2012).

O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*), que Husserl desenvolve sobretudo em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, é inseparável desta análise da intersubjetividade (HUSSERL, 2012). O mundo da vida é o mundo pré-científico e pré-

teórico que serve de fundamento a todas as objetivações da ciência. Ele não é o mundo de um sujeito isolado, mas sempre já um mundo partilhado, no qual os objetos, os instrumentos, as instituições e as práticas carregam sentidos que são sedimentações de atos coletivos e de tradições históricas. A objetividade do mundo da vida não é a objetividade formal das ciências matemáticas da natureza. Ela é uma objetividade intersubjetiva de base, fundada no fato de que diferentes sujeitos constituem o mesmo mundo como campo comum de ação e de sentido (HUSSERL, 2012).

A crítica mais influente à análise husserliana da intersubjetividade vem de Martin Heidegger. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger argumenta que a questão da relação com o outro não pode ser adequadamente colocada no interior de uma filosofia da constituição transcendental, porque essa abordagem pressupõe um sujeito isolado que precisa depois alcançar o outro por meio de uma operação complexa. Para Heidegger, o ser-aí (*Dasein*), que é o modo de ser característico do ser humano, não é primariamente uma subjetividade encerrada em si mesma que depois se abre para os outros. O ser-aí é constitutivamente ser-com (*Mitsein*). A coexistência com os outros não é algo que se acrescenta à existência individual como um suplemento externo. Ela é uma estrutura existencial do próprio ser-aí, tão originária quanto a disposição afetiva ou a compreensão (HEIDEGGER, 2015).

A força do argumento heideggeriano está em que ele dissolve o problema husserliano em vez de resolvê-lo. Se a coexistência é originária, não há problema em explicar como chegamos ao outro, pois nunca estivemos sem ele. O que necessita de explicação, no quadro heideggeriano, não é a abertura ao outro, mas o fechamento, a solidão, o isolamento, que são sempre modos derivados e deficientes do ser-com originário. A solidão não é o ponto de partida da existência, mas uma modificação existencial da coexistência fundamental (HEIDEGGER, 2015).

A crítica heideggeriana merece ser acolhida com seriedade, mas também ponderada em seus limites. Pode-se argumentar que a redução à esfera de propriedade não é uma afirmação ontológica sobre a solitude originária do sujeito, mas um procedimento metodológico que Husserl emprega para isolar analiticamente camadas da experiência que, na experiência concreta, se encontram sempre já entrelaçadas. A suspensão fenomenológica (*epoché*) não descreve como o sujeito existe de fato, mas como o fenomenólogo pode abstrair artificialmente camadas de sentido para analisá-las separadamente. Entendida desta maneira, a análise husserliana e a análise heideggeriana não são simplesmente contraditórias. Mas, operam em

níveis diferentes de análise e se podem considerar complementares (HUSSERL, 2001; HEIDEGGER, 2015).

A análise da intersubjetividade não se esgota na relação diádica entre o ego e o outro eu. Husserl desenvolve, sobretudo nos manuscritos tardios reunidos no volume XV da *Husserliana* e em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, uma concepção da intersubjetividade como fundamento da constituição das comunidades históricas e culturais. Essa extensão é significativa porque revela que a análise fenomenológica da alteridade não é apenas um capítulo da teoria do conhecimento, mas um fundamento da filosofia da história e da filosofia da cultura. O mundo da vida é sempre um mundo histórico e culturalmente constituído. Os objetos que percebo no campo da minha experiência cotidiana não são apenas coisas físicas com propriedades sensíveis. Eles são objetos culturais carregados de sentidos que foram constituídos por gerações de sujeitos que os usaram, os transformaram e os transmitiram. Um instrumento de trabalho, uma obra de arte, uma instituição política, um texto filosófico, todos esses objetos são sedimentações de atos subjetivos passados que continuam a fazer sentido no presente porque foram transmitidos e apropriados por novas subjetividades. O conceito husserliano de sedimentação designa precisamente esse processo pelo qual atos originários de significação se depositam em formas culturais que passam a funcionar como horizontes de sentido para os sujeitos que vêm depois (HUSSERL, 2012).

A intersubjetividade husserliana tem, portanto, uma dimensão temporal que vai além da coexistência espacial de sujeitos contemporâneos. Ela inclui o que Husserl denomina intersubjetividade intergeracional (*Generativität*), a relação entre gerações que torna possível a transmissão das tradições culturais e a continuidade histórica. O sujeito não nasce em um mundo neutro que ele constitui do zero. Ele nasce em um mundo já habitado, já interpretado, já carregado de sentidos que o precedem e o formam. A subjetividade é sempre já uma subjetividade histórica, constituída dentro de horizontes de sentido que foram produzidos pela intersubjetividade de gerações anteriores. Essa dimensão histórica da intersubjetividade levanta um problema filosófico que Husserl reconhece mas não resolve completamente. A universalidade da razão, que Husserl associa ao projeto filosófico de origem grega e à ciência moderna de origem europeia, é apresentada como a forma mais alta de intersubjetividade, aquela que transcende os limites de qualquer mundo natal particular (HUSSERL, 2012). Enrique Dussel, em diálogo crítico com a fenomenologia europeia, mostrou que essa identificação entre a intersubjetividade universal e uma forma histórica particular de

racionalidade encobre uma operação de dominação simbólica (DUSSEL, 2005). Assim sendo, a análise da alteridade e da intersubjetividade representa uma das tentativas mais rigorosas e mais consequentes da filosofia contemporânea de pensar a relação com o outro dentro de um quadro transcendental. Seus méritos são reais e não devem ser obscurecidos pelas críticas, por mais pertinentes que estas sejam (HUSSERL, 2001; 2012).

O primeiro mérito é o da reformulação transcendental do problema. Husserl transforma a questão do outro de uma questão empírico-psicológica em uma questão sobre as condições de possibilidade da objetividade do mundo. Com isso, ele mostra que o problema da intersubjetividade não é periférico em relação às grandes questões filosóficas, mas está situado no seu coração. A objetividade do mundo, a validade intersubjetiva do conhecimento, a constituição das tradições culturais, todos esses fenômenos dependem de que a análise transcendental possa dar conta da constituição do outro como outra subjetividade genuína (HUSSERL, 2001).

O segundo mérito é a precisão analítica do conceito de apresentação analógica (*Appräsentation*). Esse conceito permite descrever com exatidão a estrutura peculiar da experiência do outro, que é constitutivamente mediata sem ser inferida, imediata sem ser direta, fundada em analogia sem ser redução ao mesmo. A apresentação analógica é uma forma de intencionalidade que não encontra paralelo nas análises anteriores do problema do outro e que constitui uma contribuição original de Husserl à história da filosofia (HUSSERL, 2001).

O terceiro mérito é a articulação entre intersubjetividade e mundo da vida, que abre o caminho para uma fenomenologia da cultura, da história e das tradições. Ao mostrar que o mundo da vida é sempre já um mundo intersubjetivo, que os objetos culturais são sedimentações de atos coletivos e que a subjetividade individual é sempre já uma subjetividade histórica, Husserl fornece os fundamentos de uma filosofia da experiência humana que vai muito além das análises egológicas das obras anteriores (HUSSERL, 2012).

A discussão husserliana sobre a constituição do outro encontra em Emmanuel Levinas uma das críticas mais decisivas de todo o século XX. Husserl compreende o acesso ao outro por meio da *Appräsentation*, a apresentação analógica pela qual reconheço, no corpo alheio, um funcionamento semelhante ao do meu próprio corpo vivido. O outro se torna inteligível porque seu comportamento corpóreo se emparelha (*Paarung*) com o meu, permitindo que eu o apreenda como um *alter ego* (HUSSERL, 2001). Levinas identifica nesse procedimento um problema de fundo. Ainda que Husserl se esforce para preservar a irreducibilidade do outro, a

alteridade continua sendo compreendida a partir das estruturas da própria subjetividade constituinte. O outro aparece porque eu o reconheço, é constituído no horizonte da minha experiência e permanece, nessa medida, dependente da atividade constitutiva do ego. Para Levinas, isso equivale a pensar o outro a partir do mesmo, subordinando a alteridade a uma totalidade compreensiva em que, no limite, nada verdadeiramente estranho pode surgir (LEVINAS, 2008, p. 25-32).

O outro, insiste Levinas, não é simplesmente um *alter ego*, uma variação analógica do eu. Ele é precisamente aquilo que excede toda constituição possível. O rosto (*visage*) manifesta uma alteridade que não se deixa reduzir nem à percepção, nem à analogia, nem à síntese transcendental. O rosto não é um objeto percebido entre outros, é uma epifania que interrompe a espontaneidade cognitiva do sujeito e o convoca antes mesmo que ele possa tematizá-la (LEVINAS, 1988). “A relação com o rosto é de imediato ética. O rosto é o que não se pode matar, ou pelo menos aquele cujo sentido consiste em dizer: ‘tu não matarás’.” (LEVINAS, 1988, p. 79-80). Torna-se notório que Levinas desloca o problema da esfera epistemológica para a esfera ética. Se Husserl procura explicar como o outro pode ser constituído pela consciência sem deixar de ser outro, Levinas questiona se a alteridade genuína pode, em alguma medida, ser constituída pela consciência. A crítica levinasiana afirma que o encontro com o outro não é primariamente um ato cognitivo, mas uma interpelação ética originária, anterior a qualquer decisão do sujeito e irreduzível a qualquer estrutura de horizonte (LEVINAS, 2008). “A responsabilidade pelo outro não decorre de um reconhecimento, ela precede toda constituição e institui a própria subjetividade como refém e endereçada a um apelo que não escolheu” (LEVINAS, 2008, p. 269).

Se já houve a exploração acerca do corpo e da subjetividade encarnada, a passagem para a intersubjetividade em Merleau-Ponty se impõe quase naturalmente. Na *Fenomenologia da Percepção*, Ponty reconhece em Husserl o mérito de ter deslocado a questão do outro para o terreno da experiência corporal, mas considera que a *Appräsentation* ainda conserva certa centralidade do ego transcendental, como se o sujeito precisasse, a partir de si mesmo, alcançar o outro por uma operação de transferência de sentido (MERLEAU-PONTY, 2011).

Em lugar dessa constituição analógica, Merleau-Ponty propõe uma experiência originária de coexistência corporal (MERLEAU-PONTY, 2011). Não é o caso de partir de mim para depois alcançar o outro, pois eu e o outro já estamos inseridos no mesmo campo perceptivo antes de qualquer ato reflexivo de reconhecimento. “A intersubjetividade nasce porque meu

corpo e o corpo do outro participam de uma mesma estrutura de mundo, de um mesmo tecido perceptivo que os precede e os sustenta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471).

Essa ideia é retomada e radicalizada em *O Visível e o Invisível*, obra inacabada em que Merleau-Ponty desenvolve a noção de intercorporeidade por meio dos conceitos de reversibilidade, carne (*chair*) e entrelaçamento (*entrelacs*) (MERLEAU-PONTY, 2012). O corpo que toca é também corpo que pode ser tocado, o corpo que vê é também visível. Essa reversibilidade fundamental não é uma propriedade exclusiva do meu corpo, ela pertence à carne do mundo, um tecido comum do qual meu corpo e o corpo do outro são apenas modulações. Ponty ressalta que “Meu corpo é feito da mesma carne que o mundo, e além disso essa carne do meu corpo é partilhada pelo mundo, ele a reflete, ele encavalga-se sobre ela e ela encavalga-se sobre ele.” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 138). O outro, nessa perspectiva, não é um objeto colocado diante de mim e tampouco um *alter ego* constituído por analogia. Eu e o outro somos variações de uma mesma carne do mundo, unidos por uma intercorporeidade que antecede a distinção entre sujeito constituinte e objeto constituído (MERLEAU-PONTY, 2012). É esse solo perceptivo comum que tornará possível, mais adiante, pensar a experiência do envelhecimento não como um processo isolado no interior de uma consciência solitária, mas como uma transformação que se dá sempre em coexistência com outros corpos e outras carnes.

Vale registrar, ainda que brevemente, a contribuição de Bernhard Waldenfels, um dos fenomenólogos contemporâneos que mais se dedicou à questão da alteridade. Waldenfels considera insuficientes tanto a solução husserliana quanto, em certa medida, a heideggeriana e a merleau-pontyana, na exata proporção em que todas elas correm o risco de reabsorver o outro em uma estrutura de sentido já disponível ao sujeito. Para Waldenfels, o outro não é apenas diferente, ele é estranho (*das Fremde*) (WALDENFELS, 2007).

O estranho é precisamente aquilo que resiste à assimilação, aquilo que interpela o sujeito a partir de um lugar que nenhuma estrutura prévia consegue antecipar por completo. Sua fenomenologia responsiva propõe que a resposta ao apelo do estranho é sempre parcial e retardatária, nunca uma apreensão plena (WALDENFELS, 2011, p. 3-12).

Essa formulação dialoga diretamente com a crítica levinasiana e reforça, sob outra chave conceitual, a tese de que a alteridade genuína não se deixa reduzir à constituição (LEVINAS, 2008). O percurso que vai de Husserl a Waldenfels, passando por Levinas e Merleau-Ponty, revela portanto uma tensão fecunda no interior da própria fenomenologia. Trata-se de saber até que ponto o outro pode ser compreendido sem deixar de ser outro, questão que permanecerá

decisiva quando, nas seções seguintes, essa mesma tensão for reencontrada no modo como o sujeito idoso é percebido e reconhecido pelos outros, e no modo como ele próprio se percebe através do olhar alheio (HUSSERL, 2001; MERLEAU-PONTY, 2011; LEVINAS, 2008; WALDENFELS, 2007).

Portanto, a redução à esfera de propriedade como ponto de partida da intersubjetividade corre o risco de reinstaurar, em nível metodológico, o solipsismo que pretende superar no nível substantivo. O ego que se isola artificialmente de toda referência ao outro antes de reconstituir essa referência por meio da apresentação analógica permanece, como Heidegger mostrou, uma abstração que deforma a estrutura concreta da existência humana, na qual a coexistência é sempre já originária (HEIDEGGER, 2015). Por sua vez, a apresentação analógica é dominada por uma perspectiva visual e intelectualista que subestima as dimensões afetivas, práticas e éticas da relação com o outro (LEVINAS, 2008; WALDENFELS, 2007).

3. VELHICE E ENVELHECIMENTO

Os dois capítulos precedentes estabeleceram as bases fenomenológicas necessárias para uma análise rigorosa do envelhecimento. A distinção entre *Körper* e *Leib*, o conceito de cinestesia, o fenômeno da dupla sensação, a estrutura da empatia e o horizonte do mundo da vida constituem, em conjunto, um aparato conceitual capaz de apreender o envelhecimento em sua complexidade existencial, corporal e intersubjetiva (HUSSERL, 2001; 2012; MERLEAU-PONTY, 2011). O presente capítulo propõe-se a articular esses conceitos em uma análise direta do fenômeno do envelhecimento, examinando sucessivamente a transformação do esquema corporal, a dimensão temporal da experiência do corpo envelhecido e os modos de reconhecimento e de exclusão que atravessam a experiência intersubjetiva do envelhecer. A essa análise fenomenológica de matriz husserliana e merleau pontyana, soma-se o diálogo com três autoras e autores que, a partir de perspectivas distintas, mas convergentes, aprofundam a compreensão filosófica da velhice.

O envelhecimento manifesta-se fenomenologicamente, em primeiro lugar, como uma transformação do que Merleau Ponty, aprofundando linhas abertas por Husserl, denomina esquema corporal (MERLEAU-PONTY, 2011). O esquema corporal não é uma representação mental do corpo, nem um mapa neurológico de sua posição no espaço. É uma consciência global e pré-reflexiva da postura e das possibilidades motoras do corpo, que funciona de modo ante-predicativo e anônimo, anterior a qualquer reflexão explícita sobre o próprio corpo. O esquema corporal é o que permite ao músico tocar sem pensar nas posições dos dedos, ao

motorista sentir as dimensões do veículo como extensões do próprio corpo, ao falante articular sons sem deliberar sobre os movimentos da língua e dos lábios (MERLEAU-PONTY, 2011).

No envelhecimento, o esquema corporal se transforma de modo progressivo e frequentemente imperceptível. As mudanças não ocorrem de uma vez, como uma ruptura súbita, mas como uma renegociação contínua entre o estilo motor sedimentado ao longo de uma vida e as novas possibilidades e impossibilidades que o corpo envelhecido apresenta. O sujeito que envelhece não decide simplesmente adotar um novo esquema corporal, como se isso fosse um ato voluntário e deliberado. Ele se descobre, por vezes com surpresa e com resistência, habitando um corpo que responde de modo diferente às solicitações do mundo, que exige mais tempo para realizar certas tarefas, que encontra obstáculos onde antes encontrava passagens (MERLEAU-PONTY, 2011).

Essa transformação não é apenas funcional, no sentido de uma perda de capacidades mensuráveis. Ela é existencial, pois toca a estrutura mais originária pela qual o sujeito é sujeito. O *eu posso* husserliano, que precede e sustenta o *eu penso*, é também aquilo que se transforma no envelhecimento (HUSSERL, 2001; MERLEAU-PONTY, 2011). Quando o sujeito descobre que não pode mais subir escadas sem sentir dor, que não pode mais carregar pesos que antes carregava sem esforço, que não pode mais se mover com a fluidez de outros tempos, ele não está apenas perdendo capacidades funcionais. Ele está experienciando uma transformação na estrutura mesma de sua abertura ao mundo, uma modificação do horizonte de possibilidades a partir do qual o mundo aparece como habitável e explorável (MERLEAU-PONTY, 2011).

Beauvoir, em sua análise fenomenologicamente informada do envelhecimento, capta com precisão essa dimensão. “Não sabemos quem somos, se ignorarmos quem seremos: aquele velho, aquela velha” (BEAUVOIR, 1990, p. 12). A velhice, portanto, não é simplesmente um estado que sobrevém ao sujeito de fora, como uma doença ou um acidente. É uma modificação da relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo, que se impõe progressivamente e que o sujeito frequentemente recusa reconhecer (BEAUVOIR, 1990). Beauvoir observa que o velho não tem consciência clara de sua condição, não apenas porque os outros lhe ocultam a verdade de seu estado, mas porque o eu que envelhece é o mesmo que viveu jovem, de modo que essa continuidade da identidade dificulta a apreensão da transformação (BEAUVOIR, 1990). A fenomenologia husserliana permite precisar esse diagnóstico, ao mostrar que o núcleo dessa dificuldade reside na defasagem entre o esquema corporal sedimentado, que ainda carrega as

possibilidades do corpo jovem, e o corpo envelhecido que apresenta resistências e limitações novas (HUSSERL, 2001; MERLEAU-PONTY, 2011).

Beauvoir insiste, além disso, em uma tese que a análise fenomenológica do esquema corporal permite fundamentar em profundidade: a velhice não é redutível a um fato biológico neutro, ou seja, mensurável por indicadores clínicos, mas é sempre também uma categoria produzida pelo olhar social e pelas estruturas econômicas de uma dada sociedade (BEAUVOIR, 1990). Denunciando o que chama de conspiração do silêncio em torno da velhice nas sociedades industriais, a autora argumenta que essas sociedades, organizadas em torno do valor da produtividade, tratam o velho como um refugo, como aquele que já não serve ao ciclo da produção. Ela mesma argui que "Nada deveria ser mais esperado e, no entanto, nada é mais imprevisto que a velhice" (BEAUVOIR, 1990, p. 11). Essa dimensão social do envelhecimento não é externa à experiência corporal do esquema que se transforma. Mas, penetra a própria maneira como o sujeito habita e interpreta as modificações de seu corpo, de modo que a transformação do esquema corporal, ainda que seja uma estrutura da consciência pré reflexiva, nunca se dá em um vácuo social, mas sempre já mediada por normas e expectativas que antecipam, de fora, o sentido daquilo que o corpo envelhecido pode e não pode fazer (BEAUVOIR, 1990; MERLEAU-PONTY, 2011).

Jan Baars oferece, nesse ponto, uma via complementar de grande importância. Em *Aging and the Art of Living*, Baars contesta a redução do envelhecimento ao que denomina tempo cronométrico, isto é, a medição do envelhecer exclusivamente pela contagem de anos e pelo registro de perdas funcionais crescentes (BAARS, 2012). Para Baars, essa redução obscurece uma dimensão mais originária do envelhecer, aquela que a fenomenologia husserliana e a tradição da sabedoria prática antiga, de Sócrates a Cícero, souberam reconhecer: o envelhecimento como uma experiência vivida do tempo, que exige não apenas administração de déficits, mas o cultivo de uma verdadeira arte de viver (BAARS, 2012). Baars recorda, com uma formulação que condensa essa posição, que não é apenas possível morrer cedo demais, mas também morrer tarde demais, no sentido de uma vida que se prolonga sem que se cultive nela sentido e riqueza existencial. Essa observação ilumina, por vias distintas das de Beauvoir, o mesmo fenômeno descrito na transformação do esquema corporal: o corpo que envelhece não é apenas um corpo que perde, é também um corpo que pode, se as condições existenciais e sociais o permitirem, reaprender a se mover no mundo segundo um estilo próprio, amadurecido pela experiência (BAARS, 2012).

Contudo, seria filosoficamente equivocado reduzir o envelhecimento do corpo à narrativa de uma perda pura e simples. A transformação do esquema corporal no envelhecimento não é apenas subtração de possibilidades, é também, frequentemente, a abertura de novas formas de relação com o corpo e com o mundo. O sujeito que envelhece aprende a habitar seu corpo de modo diferente, a encontrar ritmos e formas de movimento que respeitam as novas condições corporais, a descobrir dimensões da experiência que a urgência da vida ativa havia obscurecido. A fenomenologia, corroborada aqui pela crítica que Baars dirige ao paradigma puramente funcionalista da gerontologia biomédica, não idealiza o envelhecimento, mas tampouco o reduz ao declínio (BAARS, 2012; MERLEAU-PONTY, 2011).

O envelhecimento é, de modo eminente, uma experiência do tempo. Mas não do tempo objetivo, mensurável em anos, décadas ou em escalas geológicas. É uma experiência do tempo vivido, do tempo que o próprio sujeito é, na medida em que sua existência é constitutivamente temporal. A fenomenologia husserliana da temporalidade da consciência fornece os instrumentos necessários para analisar essa dimensão com rigor (HUSSERL, 2001).

Husserl distingue, em suas análises da temporalidade interna da consciência, três componentes estruturais de todo ato perceptivo. A retenção é a dimensão pela qual o passado imediato ainda ressoa no presente, como o som de uma nota musical que continua a soar no instante em que a nota seguinte é percebida. A protensão é a dimensão pela qual o futuro imediato já é antecipado no presente, como a expectativa da próxima nota que estrutura a percepção da melodia. O instante fonte é o ponto de apresentação do presente vivo. Essas três dimensões não são estados separados, mas momentos de uma única estrutura temporal que constitui o fluxo da consciência como tal (HUSSERL, 2022).

O que essa análise revela para a compreensão do envelhecimento é que a temporalidade não é uma moldura exterior na qual a experiência se insere, mas uma estrutura constitutiva da própria consciência. O sujeito não está no tempo como um objeto está em um recipiente. Ele é temporal, sua identidade é ela mesma temporal, constituída pela síntese viva do passado retido, do presente percebido e do futuro antecipado. Envelhecer é, portanto, uma transformação dessa estrutura temporal, uma modificação do modo como o sujeito sintetiza sua história e projeta seu futuro (HUSSERL, 2022).

A sedimentação da experiência corporal é um aspecto central dessa dimensão temporal. Ao longo de uma vida, o corpo acumula um repertório de experiências motoras, afetivas e

perceptivas que se sedimentam como hábitos, como estilos de movimento e de relação com o mundo. Essa sedimentação não é inerte, ela é a estrutura a partir da qual toda nova experiência é recebida e interpretada. O sujeito que envelhece carrega consigo um corpo que é também um arquivo vivo da história de sua existência encarnada, as cicatrizes de antigas lesões, os hábitos adquiridos em décadas de prática, as memórias musculares de gestos e de posturas que definiram modos de estar no mundo (HUSSERL, 2022; MERLEAU-PONTY, 1999).

É precisamente nesse ponto que a pesquisa de Ecléa Bosi sobre a memória dos velhos oferece uma contribuição decisiva, ao deslocar a análise fenomenológica da temporalidade para o terreno concreto da experiência social. Em *Memória e Sociedade*, fundada em depoimentos de homens e mulheres idosos da cidade de São Paulo, Bosi mostra que a memória não é a simples reprodução mecânica de um passado arquivado, mas um trabalho ativo de reconstrução do pretérito a partir das possibilidades e das urgências do presente (BOSI, 1994). Bosi diz que "Se as lembranças às vezes afloram ou emergem, quase sempre são uma tarefa, uma paciente reconstrução." (BOSI, 1994, p. 39). Essa tese, que dialoga de modo direto com a estrutura husserliana da retenção, permite compreender que a sedimentação da experiência corporal não é um depósito estático de vivências passadas, mas um processo permanentemente reativado, no qual o corpo envelhecido retoma e reinterpreta, a cada novo presente, a história que o constitui (HUSSERL, 2022; BOSI, 1994).

Ao atribuir, ademais, ao sujeito idoso uma função social e existencial de particular relevância, a de guardião da memória coletiva. Bosi diz,

"Qual a função da memória? Não reconstrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além, ao qual retorna tudo o que deixou à luz do sol. Realiza uma evocação: o apelo dos vivos, a vinda à luz do dia, por um momento, de um defunto. É também a viagem que o oráculo pode fazer, descendo, ser vivo, ao país dos mortos pára aprender a ver o que quer saber." (BOSI, 1994, p. 89)

Ou seja, ninguém está mais bem posicionado do que o velho para exercer a função social de lembrar, pois é ele quem detém, sedimentada em seu corpo e em sua fala, a experiência de um tempo que as gerações mais jovens não viveram (BOSI, 1994). Essa observação permite ampliar o escopo da análise husserliana da temporalidade interna da consciência: a retenção e a protensão não são apenas estruturas da vida solitária da consciência, elas se inscrevem também em uma temporalidade compartilhada, intersubjetiva, na qual a memória do velho cumpre a função de reter, em benefício de toda a comunidade, aquilo que de outro modo se perderia. O corpo envelhecido é, nesse sentido, não apenas o depositário de uma história

individual, mas também um elo vivo na transmissão da experiência coletiva (HUSSERL, 1994; BOSI, 1994).

Essa dimensão temporal do corpo envelhecido revela um paradoxo fenomenológico de notável profundidade. O sujeito que envelhece é, simultaneamente, o mesmo e outro. É o mesmo, porque carrega consigo a continuidade de uma identidade corporal e existencial que persiste através das transformações. É outro, porque essa identidade é ela mesma constituída de modo temporal, de modo que as transformações do corpo envelhecido não são acidentes que sobrevêm a uma identidade estável, mas modificações que se inscrevem na estrutura mesma do que o sujeito é. A fenomenologia husserliana permite pensar essa identidade na diferença sem recorrer nem a uma substância imutável que permaneceria intacta sob as transformações, nem a uma mera sucessão de estados sem fio condutor (HUSSERL, 1994).

Husserl articula essa questão ao distinguir, nas *Meditações Cartesianas*, entre o ego idêntico que persiste como polo de todos os atos e as habitualidades, que são as disposições e os estilos adquiridos que moldam permanentemente a vida da consciência (HUSSERL, 2001). Baars admite que "...aprender a contribuir para uma cultura que estimule e apoie as pessoas idosas a levarem vidas plenas... O desenvolvimento de uma arte do envelhecimento pode ajudar a criar essa cultura." (BAARS, 2012, p. 177, tradução nossa)². O corpo envelhecido é, nessa perspectiva, a expressão encarnada dessas habitualidades, o depósito vivido de uma história que o sujeito não pode apagar sem deixar de ser quem é (HUSSERL, 2001). Jan Baars converge com essa formulação ao propor que a identidade do sujeito idoso se constitui narrativamente por meio de histórias de vida que selecionam e reinterpretam o passado a partir das preocupações do presente, sem que essa seletividade comprometa a densidade existencial da experiência narrada (BAARS, 2012). A velhice não é, portanto, o decaimento de um sujeito antes pleno em direção a uma condição diminuída. É uma forma específica de existência temporal, dotada de sua própria riqueza e de sua própria densidade (BAARS, 2012).

O envelhecimento do corpo não ocorre em um espaço puramente privado. Ele se dá sempre no interior de um mundo intersubjetivo, habitado por outros sujeitos cujos olhares, expectativas e reações constituem uma dimensão incontornável da experiência do envelhecer. A fenomenologia husserliana da empatia e do mundo da vida oferece os instrumentos para analisar essa dimensão com o rigor que ela merece (HUSSERL, 2001; 2012).

² "The interhuman condition is inherently vulnerable: only by developing our collective humane responses can we form any remotely..." (Baars, 2012, p. 177).

O corpo envelhecido é um corpo visivelmente marcado pelo tempo. As rugas, os cabelos brancos, a postura modificada, o ritmo de movimento alterado são sinais que se inscrevem na superfície corporal e que comunicam, de modo imediato e pré reflexivo, uma informação sobre a história e o estado do sujeito. Na perspectiva da empatia husserliana, esses sinais são percebidos pelo outro não como meras propriedades físicas, mas como expressões de uma vida interior, como manifestações de uma história encarnada. O outro que percebe o corpo envelhecido apreende, por empatia, não apenas um conjunto de características físicas, mas um sujeito que viveu, que experienciou o mundo ao longo de décadas, que carrega consigo a sedimentação de uma existência (HUSSERL, 2001).

Contudo, a experiência intersubjetiva do envelhecimento está longe de ser simplesmente uma relação de empatia pura e não mediada. Ela é atravessada por estruturas sociais, normas culturais e sistemas de valor que moldam profundamente o modo como o corpo envelhecido é percebido e tratado no interior do mundo da vida compartilhado. As sociedades contemporâneas, orientadas pelos valores da produtividade, da autonomia e da beleza jovem, tendem a perceber o corpo envelhecido através do prisma do déficit e da inadequação. O idoso é frequentemente invisibilizado, infantilizado ou tratado como objeto de cuidado, em detrimento de seu reconhecimento como sujeito de experiência e de decisão (BEAUVOIR, 1990).

Beauvoir formula essa crítica em termos particularmente incisivos, ao denunciar o que chama de uma conspiração do silêncio sustentada pela sociedade em torno da velhice, silêncio que permite à parte ativa e produtiva da população tratar os velhos não como seus semelhantes, mas como uma espécie diferente (BEAUVOIR, 1990). Essa denúncia converge diretamente com a análise fenomenológica da empatia: quando o outro deixa de reconhecer no idoso um centro de orientação do mundo dotado de perspectiva própria, e passa a percebê-lo apenas como portador de déficits em relação a uma norma de saúde e de produtividade, a empatia genuína é substituída por uma forma de apreensão objetivante, que trata o corpo envelhecido como coisa a ser administrada, e não como subjetividade a ser reconhecida (HUSSERL, 2001; BEAUVOIR, 1990).

Essa dimensão de exclusão e de não reconhecimento tem consequências fenomenológicas diretas sobre a experiência subjetiva do envelhecimento. O sujeito que envelhece não é apenas afetado pelas transformações de seu próprio corpo. Ele é também afetado pelo modo como os outros percebem e respondem a esse corpo transformado. O olhar

do outro que não reconhece ou que deprecia o corpo envelhecido não é simplesmente uma ofensa externa. Ele pode penetrar na estrutura mesma da autopercepção do sujeito, produzindo o que se poderia denominar uma fragmentação da experiência de si. O sujeito que experiencia a si mesmo como capaz de certos atos e que é percebido pelo outro como incapaz enfrenta uma tensão que não é simplesmente psicológica, mas fenomenológica, uma dissonância na estrutura de constituição do sentido de si (HUSSERL, 2001).

A pesquisa de Ecléa Bosi acrescenta a essa análise uma dimensão social e histórica insubstituível. Bosi assume que "A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial." (BOSI, 1994, p. 37). Portanto, ao dar voz a homens e mulheres idosos, trabalhadores e imigrantes da cidade de São Paulo, Bosi evidencia que a exclusão do idoso no mundo contemporâneo não é apenas uma atitude individual de desatenção ou de preconceito, mas o efeito de uma organização social do trabalho que desvaloriza sistematicamente aqueles que já não produzem segundo o ritmo exigido pelo mercado (BOSI, 1994). Ao mesmo tempo, o método de Bosi, fundado na escuta atenta e demorada da palavra dos velhos, constitui em si mesmo um exercício de empatia genuína no sentido husserliano, pois restitui ao idoso o estatuto de sujeito de uma experiência singular e insubstituível, em vez de reduzi-lo a objeto de descrição externa (BOSI, 1994; HUSSERL, 2001). Essa restituição da palavra ao velho é, do ponto de vista fenomenológico, uma forma exemplar de reconhecimento intersubjetivo, que se opõe diretamente à invisibilização denunciada por Beauvoir (BOSI, 1994; BEAUVOIR, 1990).

A teoria husserliana da intersubjetividade permite pensar, em contrapartida, as condições de uma experiência do envelhecimento marcada pelo reconhecimento genuíno. Se o outro é percebido, por empatia, como um centro de orientação do mundo, dotado de uma perspectiva e de uma história próprias, então o corpo envelhecido não pode ser legitimamente reduzido a um conjunto de déficits em relação a uma norma de saúde e de produtividade. Ele deve ser reconhecido como a expressão encarnada de uma subjetividade que continua a constituir o mundo de modo ativo, ainda que segundo ritmos e modalidades diferentes dos que caracterizavam as fases anteriores da vida (HUSSERL, 2001). Jan Baars converge com essa exigência ao propor que a resposta filosófica adequada ao envelhecimento não é a negação da vulnerabilidade que o acompanha, mas o cultivo de uma sabedoria prática, herdeira da *phronesis* aristotélica, capaz de integrar vulnerabilidade e sentido em uma verdadeira arte de envelhecer (BAARS, 2012).

A empatia genuína, no sentido fenomenológico husserliano, não é uma projeção de si mesmo sobre o outro, mas uma abertura à perspectiva do outro em sua irreduzível alteridade (HUSSERL, 2001). Quando aplicada ao envelhecimento, essa noção implica uma disposição de reconhecer no idoso não a imagem enfraquecida de um sujeito que foi, mas um sujeito que continua a ser, que experiencia o mundo a partir de uma perspectiva singular, enriquecida pela densidade de uma longa história vivida (HUSSERL, 2001). Essa empatia genuína é a condição de uma relação intersubjetiva que não apenas tolera o corpo envelhecido, mas o reconhece como portador de uma forma específica de subjetividade e de um modo próprio de habitar o mundo (HUSSERL, 2001).

Há ainda uma dimensão ética fundamental nessa análise que merece ser explicitada, e que as três autoras e autores convocados neste capítulo permitem articular em conjunto. A fenomenologia husserliana não é uma ética no sentido normativo, não prescreve regras de conduta. Mas ela fornece os fundamentos ontológicos a partir dos quais uma ética do envelhecimento pode ser elaborada (HUSSERL, 2001). Beauvoir converge com essa exigência ao afirmar que o destino do velho lança luz retrospectiva sobre toda a existência anterior, de modo que a maneira como uma sociedade trata seus idosos revela a verdade última de seus próprios valores (BEAUVOIR, 1990). Bosi acrescenta que essa exigência ética se cumpre concretamente no ato de escutar e de reconhecer a palavra do velho como testemunho legítimo de uma experiência (BOSI, 1994). E Baars, por fim, situa essa exigência no horizonte mais amplo de uma cultura capaz de cultivar, e não apenas de administrar, o envelhecer (BAARS, 2012). Se o sujeito que envelhece é, em sua estrutura mais originária, um ser encarnado cujo corpo vivo é o lócus de sua subjetividade e de sua abertura ao mundo, então qualquer prática social ou institucional que trate o corpo envelhecido como mero objeto de administração, de controle ou de descarte está, em sentido filosófico rigoroso, violando a estrutura mais fundamental da subjetividade humana (HUSSERL, 2001). O reconhecimento do idoso como sujeito não é uma concessão generosa. É uma exigência que decorre da própria análise fenomenológica do envelhecimento aqui empreendida, e que os diálogos com Beauvoir, Bosi e Baars vêm, cada um a seu modo, corroborar e aprofundar (BEAUVOIR, 1990; BOSI, 1994; BAARS, 2012).

CONCLUSÃO

Ao final deste percurso, cabe perguntar que a investigação, tomada em seu conjunto, permite agora afirmar que antes não podia ser afirmado com o mesmo rigor. A fenomenologia husserliana não descreve o envelhecimento como um processo entre outros, mas oferece as categorias capazes de evitar sua redução a dois extremos. O extremo biológico, que trata o corpo que envelhece como puro *Körper*, coisa entre coisas, sujeita a leis causais e a um tempo objetivo e homogêneo. E, o extremo subjetivista, que trataria o envelhecimento como vivência interior desconectada da carne e da relação com o outro. A distinção entre *Leib* e *Körper*, tomada em sua radicalidade, permite pensar o envelhecimento não como um dado que sobrevém ao sujeito de fora, mas como transformação da própria estrutura da corporeidade vivida, algo que se dá desde dentro da experiência, na textura mesma da vida intencional.

No envelhecimento, a transparência habitual do *Leib*, aquele eu posso cinestésico que Husserl descreve como fundamento silencioso de toda experiência, começa a falhar. E é nessa falha que o corpo vivido se revela como tal, percebido. Enquanto o corpo jovem se apaga na ação, sendo antes condição de possibilidade da experiência do que seu objeto, o corpo que envelhece se impõe, e é precisamente essa resistência crescente que constitui a experiência específica do processo de envelhecer. O sujeito que envelhece sente seu próprio *Leib* deslizando

na direção do *Körper*. Sentindo o corpo que é como corpo que se tem. E, esse deslizamento não é uniforme nem definitivo, mas se dá por gradações em que a transparência retorna e outros em que a opacidade se impõe de modo irreversível. A análise das sínteses passivas e da gênese habitual mostra que essa experiência não é periférica. Ela é a estrutura pela qual o envelhecimento se dá à consciência, contrariando tanto o discurso médico que o trata como patologia objetiva; quanto um existencialismo vago que o trataria como experiência puramente subjetiva e incomunicável.

A essa transformação da corporeidade se soma uma transformação da própria temporalidade vivida, que talvez seja o aspecto mais decisivo revelado pela pesquisa. O envelhecimento não é apenas um evento que ocorre no tempo, mas é uma modificação da estrutura que constitui, para Husserl, o próprio fluxo da consciência. À medida que o sujeito envelhece, a retenção se espessa, o passado se acumula em camadas cada vez mais numerosas de habitualidades sedimentadas. E essa sedimentação não é um simples arquivo passivo, mas reconfigura ativamente o modo como o presente é vivido, pesando sobre ele, orientando-o, às vezes aprisionando-o. Ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades futuras que a consciência antecipa em cada vivência presente se estreita. Não porque o futuro deixe de existir para o sujeito, mas porque a estrutura mesma da antecipação se modifica, incorporando uma consciência cada vez mais próxima da finitude como horizonte que emoldura, sem jamais preencher, toda expectativa. Envelhecer é, nesse sentido, viver um presente cada vez mais denso de passado e cada vez mais consciente de um futuro que se afunila, sem que isso implique resignação, mas sim uma reconfiguração da própria forma da experiência temporal.

Essa mesma estrutura corporal e temporal se prolonga na questão da alteridade, onde o envelhecimento revela uma duplicação que a fenomenologia da intersubjetividade permite nomear com precisão. O sujeito que envelhece torna-se, ele mesmo, alteridade para si próprio. Na medida em que as camadas sedimentadas de seu passado, os *eus* mais jovens que ele foi, tornam-se estranhos ao eu presente, exigindo uma apercepção analógica de si mesmo através do tempo, um reconhecimento do outro que se foi sendo dentro da própria corrente da vida da consciência. Essa alteridade interna ao próprio sujeito que envelhece não é uma metáfora. É ela que decorre diretamente da estrutura da consciência descrita por Husserl, em que o eu atual constitui seus *eus* passados como quase outros, presentificados apenas por uma operação de rememoração que já não coincide com a vivência original. Ao mesmo tempo, o envelhecimento constitui o sujeito como *alter ego* para os outros de um modo marcado. O velho é apreendido

socialmente através de uma apresentação que tende a fixar seu *Leib* como *Körper*. A esvaziar sua vida intencional em favor de uma imagem objetivada da velhice, uma imagem que frequentemente antecede e distorce o encontro efetivo com aquele sujeito concreto. A intersubjetividade, assim, não é pano de fundo social do envelhecimento, mas sua condição constitutiva. Ou seja, o modo como o outro me constitui como velho integra a própria estrutura da experiência de envelhecer, e isso vale tanto para a experiência de perceber a si mesmo mudando quanto para a experiência, ainda mais exposta, de ser percebido pelo outro como alguém que mudou.

Essa dupla alteridade, a que o sujeito vive em relação a si mesmo através do tempo e a que vive em relação aos outros que o constituem socialmente como velho, permite também situar o envelhecimento numa dimensão que ultrapassa o indivíduo isolado. Aquilo que Husserl chamou de generatividade, a cadeia de gerações que se sucedem, se substitui e se herda mutuamente sentido, tradição e mundo. O envelhecimento individual só ganha sua significação plena quando compreendido dentro desse horizonte gerativo, o sujeito que envelhece não apenas transforma sua própria relação consigo e com os outros de sua geração, mas passa a ocupar o lugar daquele que precede geneticamente as gerações mais jovens. Dessa forma se torna, ele mesmo, horizonte de origem e de tradição para outros. Envelhecer é, também por isso, deslocar-se dentro dessa cadeia. Esse deslocamento não é acidente sociológico, mas está inscrito na própria estrutura da intersubjetividade tal como Husserl a concebeu em seus manuscritos tardios.

Dessa articulação entre corpo, tempo e alteridade decorre o que este trabalho pode oferecer à compreensão do envelhecimento. Contra os discursos que o reduzem a déficit funcional, e contra os que o idealizam como sabedoria abstrata desencarnada, a fenomenologia husserliana permite pensá-lo como transformação simultânea da relação entre corpo vivido e corpo objetivo. Da estrutura da consciência, e da própria constituição intersubjetiva do eu dentro de uma cadeia de gerações. Isso tem consequências que ultrapassam o campo estritamente filosófico, na medida em que oferece um vocabulário capaz de criticar práticas institucionais, médicas e sociais que tratam o velho primariamente como *Körper* administrável. Negligenciando, dessa forma, a intencionalidade viva e a temporalidade densa que persistem sob a fachada do corpo que declina.

É necessário, contudo, situar os limites deste trabalho. Husserl não elaborou uma fenomenologia sistemática do envelhecimento, e a reconstrução aqui apresentada, ancorada na

fenomenologia genética, na sedimentação, na análise da temporalidade e na teoria da intersubjetividade. Tais conceitos estende a um domínio, sobretudo em manuscritos, que não receberam tratamento sistemático. Essa extensão é legítima, mas permanece uma hipótese de leitura, não uma exegese direta. O modelo husserliano de constituição do outro pressupõe também um *ego* relativamente ativo e capaz de emparelhamento apercebido. Pressuposto que se tensiona nos casos mais radicais de envelhecimento. Situações em que a passividade do sujeito talvez exija categorias que a fenomenologia não desenvolveu suficientemente.

São esses limites que indicaram os caminhos para investigações futuras. A aproximação com Merleau-Ponty e sua noção de carne poderia aprofundar a reversibilidade entre corpo próprio e corpo do outro. E, para além do vocabulário, o que talvez ilumine melhor certas formas de intercorporeidade presentes na pesquisa sobre os velhos e o envelhecimento. O encontro com Levinas, por sua vez, poderia oferecer recursos para pensar a assimetria e a vulnerabilidade que marcam as formas mais extremas de dependência na velhice. A própria noção de alteridade merece um desenvolvimento autônomo, que investigue como a fenomenologia pode pensar a transmissão intersubjetiva de sentido. Por fim, esta reflexão ganharia densidade se articulada a pesquisas qualitativas em gerontologia, capazes de testar e enriquecer, a partir de relatos concretos de sujeitos velhos, as estruturas aqui descritas em nível eidético. O envelhecimento, longe de ser um dado bruto a ser explicado de fora pela biologia, exige ser compreendido a partir de sua própria estrutura intencional, corporal, temporal e intersubjetiva. Ao articular, por tanto, conceitos fundamentais, em torno da experiência de envelhecer, esta pesquisa aplica a fenomenologia husserliana a um objeto ainda pouco explorado por ela, e devolve a esse objeto a complexidade que os discursos objetivantes insistem em lhe subtrair.

Ao final deste percurso, torna-se evidente que envelhecer não é simplesmente ocupar mais tempo no mundo, mas transformar o próprio modo de habitá-lo. Portanto, há o esforço aqui de recusar reduzir o envelhecimento a um dado meramente cronológico. E, devolve a essa experiência sua densidade existencial, revelando o corpo vivido como o lugar mesmo em que se decide, silenciosamente, o sentido de uma vida que se sabe finita. Se este trabalho conseguiu algo, foi apontar que há, sob a superfície do envelhecer, um território filosófico ainda pouco explorado, no qual o corpo que se transforma, a memória que se reconfigura e o outro que se revela como próximo ou como estranho compõem juntos uma das experiências mais radicais e menos compreendidas da existência humana.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. A velhice. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental, uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Antunes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, livro primeiro, introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. 4. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2022.
- HUSSERL, Edmund. Meditações cartesianas, introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- JOSGRILLBERG, Rui de Souza. Para uma fenomenologia das idades da vida. Revista do NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity, Belém, v. 14, n. 3, p. 1-14, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SOUZA, Christiane Pantoja de. Reflexões fenomenológicas e hermenêuticas sobre o conceito de corpo próprio de Husserl e o envelhecimento na atualidade. *Complexitas, Revista de Filosofia Temática*, Belém, v. 7, n. 1, p. 142-156, 2022.

STEIN, Edith. Sobre o problema da empatia. Tradução de Maria Cecília M. N. Parreira. São Paulo: Paulus, 2005.

TAVARES, Laís Nadai; SILVA, Lucia Cecilia da. A velhice e a exterioridade, o olhar do outro na velhice, uma compreensão existencial. *Revista Kairós-Gerontologia*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 405-419, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. Ética e infinito. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O visível e o invisível. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

WALDENFELS, Bernhard. Phenomenology of the alien: basic concepts. Translated by Alexander Kozin and Tanja Stähler. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

STEIN, E. Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere. Roma: Città Nuova, 1988.

STEIN, E. Il problema dell'empatia. Roma: Studium, 1985. (Original publicado em 1917).

STEIN, E. Introduzione alla filosofia. Roma: Città Nuova, 1998.

STEIN, E. Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica. Roma: Città Nuova, 1996. (Original publicado em 1970).

BAARS, Jan. Aging and the art of living. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. A velhice. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.