



André Vinícius Dias Senra

**A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE NAS INVESTIGAÇÕES
FENOMENOLÓGICAS DE HUSSERL**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo César Duque-Estrada

Rio de Janeiro
Outubro de 2006



André Vinícius Dias Senra

A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE NAS INVESTIGAÇÕES FENOMENOLÓGICAS DE HUSSERL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Prof. Paulo César Duque-Estrada
Orientador
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. João Ricardo Carneiro Moderno
UERJ

Profa. Ligia Teresa Saramago Pádua
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de outubro de 2006

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

André Vinícius Dias Senra

Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004) e mestrado em Filosofia (Teoria do Conhecimento) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2006). Atualmente é Professor Docente I do Governo do Estado do Rio de Janeiro, lecionando a disciplina Filosofia. Seus interesses referem-se aos seguintes campos temáticos: Teoria do Conhecimento, Fenomenologia, Filosofia Analítica.

Ficha Catalográfica

Senra, André Vinícius Dias

A noção de intencionalidade nas investigações fenomenológicas de Husserl / André Vinícius Dias Senra ; orientador: Paulo César Duque-Estrada. – 2006. 106 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Intencionalidade. 3. Subjetividade transcendental. 4. Objetividade cognoscitiva. 5. Teoria do conhecimento. 6. Fenomenologia. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Antes de tudo, agradeço a Deus.

Agradeço à minha família toda. Especialmente, quero manifestar, se isto for possível através das palavras, minha gratidão e amor pelos meus pais, Francisco e Dagmar, e pela minha querida irmã, Jaqueline, por tudo que fizeram e continuam fazendo por mim.

Aos meus amigos, Anderson Nogueira, Cíntia Nery, Cristina de Amorim Machado, Daniel Inácio, Davi Silva, Jarbas Passos, Joelma Teles, José Lucas Oliveira, Lilian Fragoso, Luiz Fernando Malta, Rodrigo Gonçalves e Willians Dias Couto.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Paulo César Duque-Estrada, pela atenção dispensada ao meu projeto, neste período em que trabalhamos juntos.

Aos meus professores. Todos eles foram importantes para minha formação e trajetória, mas não posso deixar de mencionar os professores Edgar Marques, Carlos Alberto Lungarzo, João Ricardo Moderno, Leônidas Hegenberg, Mario Porta, Danilo Marcondes, Oswaldo Chateaubriand e Sérgio Fernandes, além da professora Nelci Gonçalves, que me apresentou aos temas da Fenomenologia há alguns anos.

Resumo

Senra, André. Duque-Estrada, Paulo César. **A noção de intencionalidade nas investigações fenomenológicas de Husserl**. Rio de Janeiro, 2006. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A fenomenologia husserliana, com o intuito de oferecer um fundamento filosófico para o conhecimento em geral, procura evitar, ao mesmo tempo, tanto o psicologismo quanto o logicismo. Embora a investigação fenomenológica pretenda esclarecer a relação cognoscitiva a partir da clarificação lógica do sentido, no entanto, seu propósito não trata a atividade filosófica como uma analítica da linguagem, mas infere que a Filosofia deve ter, propriamente, método, questões e objetos independentes de quaisquer outros saberes racionais. De acordo com a perspectiva fenomenológica, a superação do psicologismo não se refere somente à afirmação de que o acesso à objetividade dependa do reconhecimento da esfera ideal como sendo independente da sensibilidade. Husserl entendeu que o problema era que a base de argumentação cognitiva mantinha seu foco, até então no objeto transcendente, do mesmo modo, e analogamente, que a apreensão intuitiva desse objeto só podia ser efetuada pelo sujeito empírico. O fato de a objetividade pertencer a uma esfera independente, em referência aos aspectos sensíveis, torna imprescindível uma teoria da subjetividade pura, para que seja possível, de modo correto, efetuar a correspondência significativa que a relação de conhecimento exige. Se a experiência sensível do eu (sujeito psicológico) não for neutralizada, não é possível justificar coerentemente o ato noético em relação à objetividade e, por conseguinte, não pode haver fundamentação, precisamente porque o conhecer não se encontra livre do contato com a transcendência.

Palavras-chave

Intencionalidade; subjetividade transcendental; objetividade cognoscitiva.

Abstract

Senra, André. Duque-Estrada, Paulo César. **The notion of intentionality in Husserl's phenomenological investigations**. Rio de Janeiro, 2006. 106p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Husserlian Phenomenology as the aim to offer philosophical foundation for the general knowledge, seeks to avoid, at the same time, both psychologism and logicism. Although the Phenomenological inquiry intends to clear the cognoscitive relationship from logic clarification of sense, however, its purpose does not deal with the philosophical activity as an analytical one from linguistics, but it infers that philosophy must properly own its method, questions and objects, independently from any other rational knowledge/wisdoms. As to the Phenomenological view, the overcoming of psychologism is not related only to the affirmation that the access to the objectivity relies on the recognizing of the ideal sphere as being independent from sensibility. Husserl understood that the problem was that the basis for cognitive arguing had so far maintained its focus, on the transcendent object in the same way, and analogically that the intuitive apprehension from this object could only be made by the empirical subject. The fact that the objectivity belongs to an independent sphere, in reference to sensible aspects a theory of pure subjectivity becomes indispensable, in order to be possible, in a correct way, to make the significant correspondence that knowledge relation requires. If the I that experiences sensibly is not neutralized, it is not possible to coherently justify the noetic apprehension of objectivity as pure possibility and hence there may not be foundational, precisely because the knower is not found free from contact with transcendence.

Keywords

Intentionality; subjectivity transcendental; objectivity cognoscitive.

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 – O primado da percepção como fundamentação fenomenológica para o problema da objetividade na teoria do conhecimento	17
Capítulo 2 – O caminho da redução: possibilidade de acesso à esfera apodítica dos dados fenomenológicos	43
Capítulo 3 – A experiência transcendental da consciência fenomenológica: a correlação intencional entre o <i>cogito</i> e as <i>cogitationes</i>	78
Considerações finais	97
Referências bibliográficas	102

Introdução

A noção de “intencionalidade” é um tema capital na fenomenologia de Edmund Husserl. O próprio autor afirma que “a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em seu sentido pleno” (Husserl, 1962, § 84), isto é, para ele, a relação cognoscitiva com a objetividade só pode ser alcançada mediante a presentificação, na consciência, de uma estrutura fenomenológica universal. Dessa maneira, elucidar essa estrutura, que caracteriza a experiência da consciência em referência ao conhecimento, é o propósito desta investigação sobre a intencionalidade.

A exigência fundamental na fenomenologia do conhecimento é que todo dado, para que possa ser apreendido no campo da consciência, deve ser intuído¹. Husserl entende que a razão é conhecimento intuitivo, então, pode-se dizer que a objetividade cognoscitiva é fundada por um ato originário de perceber. Por originário deve-se compreender não simplesmente aquilo que é dado a se conhecer, ou seja, o que se apresenta, manifesta ao entendimento a partir da sensibilidade, mas precisamente “o dado no sentido exato em que é visado, e autodado no sentido mais restrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado” (Husserl, 1986, p.90).

A idéia é que a objetividade do ato perceptivo não pode transcender o campo da consciência do objeto, porque todo saber racional deve estar fundado na “evidência” do conhecimento ou, em outros termos, no dado em “carne e osso”², e não como uma ficção ou abstração sobre a percepção interna. Por percepção interna, entende-se qualquer introspecção ou experiência psicológica. O objeto de uma vivência intencional da consciência aparece na condição de ser uma estrutura de duração (Husserl, 1962, § 3). A intencionalidade é um nexa teleológico que instaura condições de possibilidade para a relação *a priori* do *cogito* com suas *cogitationes*.

¹ Husserl escreve a lápis e entre parênteses na margem da página 11 do manuscrito original, apresentado no formato de uma aula, seção “Encadeamento das idéias das lições” (Husserl, 1986): “O que eu quero é claridade”.

² Wilhelm Szilasi (1973, p.38) explica que o adjetivo *leibhaft* tem vinculação com o substantivo *leib* (corpo orgânico) e se usa especialmente para indicar a presença *in corpore*, “em pessoa”, ou, como se diz, em “carne e osso”. Deste modo, pretende destacar o caráter da presença do percebido e assim, com o mesmo critério, traduz o substantivo *leibhaftigkeit* como presencialidade.

A característica fundamental da objetividade intencional vivida na imanência da consciência não tem sua origem na perspectiva do sujeito, porque não se trata de idealismo subjetivo, desse modo, a objetividade do conhecimento também não ocorre porque esteja centrada no objeto, mas, sobretudo, porque enfatiza a importância da abertura significativa da correlação na esfera pura da consciência³.

A noção de “intencionalidade” não se encontra vinculada somente à filosofia husserliana, porque ela é abordada também por outras correntes filosóficas contemporâneas. A variedade de perspectivas alcançadas pela abordagem da intencionalidade, neste aspecto, está relacionada às pesquisas dirigidas aos estados mentais. Por isto, a denominada filosofia da mente é uma vertente entrelaçada com outras disciplinas, tais como a psicologia, a neurofisiologia, a ciência cognitiva, a teoria da ação, da informação, inteligência artificial, entre outras. Contudo, tendo em vista que a motivação que conduziu Husserl a retomar a noção de intencionalidade, bem como oferecer uma acepção diferente da de Franz Brentano, não diz respeito a nenhuma preocupação com estados mentais, deve-se afirmar que esta noção é o cerne da concepção filosófica de saber racional entendido como *mathesis universalis*. E é precisamente através desta noção que Husserl defende uma idéia de filosofia que se justifique a si mesma de modo absoluto, na condição de assumir a tarefa de ciência da totalidade dos princípios puros, dos possíveis conhecimentos formados através das verdades deduzidas *a priori*.

Fenomenologia é um amplo projeto que sempre esteve presente na história da filosofia, de modo que constitui o *telos* da própria filosofia⁴. A fenomenologia

³ Para Husserl, existem os atos que não cumprem o ideal do preenchimento, estes são distintos dos atos que preenchem pela presença em pessoa. Assim, a percepção nunca é uma representação, porque esta é sempre referência a uma percepção. Na fenomenologia husserliana, a percepção objetiva é o absoluto da referência, pois se caracteriza como aquilo que, não se referindo mais a algo diferente de si mesmo, se dá em pessoa (*selbst*), na sua mesma corporeidade ou presencialidade (*leibhaftigkeit*), como quer Szilasi. Cf. Husserl, 1967, v.1, pp.329-331, vol. 2, pp.374-381, 386-390, 398-400, 439-443, 465-468.

⁴ *Filosofia primeira* (Husserl, 1998) é um exemplar em que foram editados os seminários de Husserl em Freiburg, durante os anos de 1923-1924. As aulas de Husserl foram compiladas em dois volumes. Nesses encontros, Husserl defende a idéia de que a filosofia encontra sua finalidade na fenomenologia. Nesse texto, o autor analisa as doutrinas filosóficas tradicionais da teoria do conhecimento a partir da perspectiva aberta pela fenomenologia. Ao longo de sua exposição, é possível notar que Husserl não reivindica para si o mérito de ter inventado uma filosofia, mas apenas o de ter sistematizado, com um método filosófico adequado, elementos que estavam dispersos e eram tratados como oposições nas idéias de vários filósofos. Pode-se afirmar que o cerne do projeto fenomenológico é o de oferecer um começo absoluto para a filosofia, assim, seu propósito é o de erradicar as formas de ceticismo na

pode ser definida como um conjunto de pesquisas sobre as possibilidades *a priori* pelas quais a consciência apreende o sentido do conhecimento em geral a partir de uma clarificação lógica. Desse modo, é correto afirmar que Husserl defende a preponderância dos objetos ideais sobre os sensíveis, contudo, isto ocorre em um sentido inteiramente novo.

A proposta da fenomenologia husserliana não é descrever uma teoria mentalista sobre a consciência, porque a fenomenologia é o resultado de uma “virada semântica”, cujo caráter é reconhecidamente antipsicológico e que tem seu primeiro antecedente no trabalho de Bernard Bolzano (Porta, 2002a; 2003).

A intencionalidade da consciência não significa uma referência a um processo real que tenha lugar entre o eu empírico, por um lado, e a coisa, por outro, isto é, não consiste numa relação real entre duas coisas que se encontram da mesma maneira na consciência. O objeto não está contido na consciência a título de fenômeno. Se a consciência é bem, como definiu Brentano, uma intenção dirigida para o objeto, então, é o próprio ser e não a aparência do objeto que é dado para a consciência. A consciência pode, portanto, pronunciar-se sobre este ser, conforme ele se apresenta, elucidando o modo pelo qual ela o visa. Para isto, não tem necessidade de sair de si própria, tarefa contraditória com a qual esbarrava qualquer teoria do conhecimento e que desembocava na metafísica, que Kant denominara “teatro destas disputas infundáveis” entre o idealismo e o ceticismo⁵. Assim, a consciência não tem senão que proceder ao exame destes modos de intenção⁶.

Dessa maneira, uma outra finalidade deste trabalho seria a de mostrar que o conceito de intencionalidade de Husserl não possui nenhuma relação com a psicologia, mas com a lógica e a teoria do conhecimento. Em vários textos de Husserl, há indícios dessa preocupação de não ter suas investigações confundidas

investigação filosófica. Para tanto, ele retoma, principalmente, a idéia de uma filosofia primeira a partir dos arcabouços teóricos platônico-aristotélico, cartesiano e kantiano, visando retirar seus excessos metafísicos, para tratá-los de um modo estritamente lógico.

⁵ Prefácio da primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura* (Kant, 1989, p.3). O mesmo prefácio foi omitido na segunda edição de 1787.

⁶ “Onde a intenção de significação é satisfeita com base em correspondentes intuições [...] aí constitui-se o objeto como ‘dado’ em certos atos, e nesses atos, caso a expressão realmente se ajuste ao que é intuitivamente dado, o objeto certamente nos é dado segundo o mesmo modo pelo qual o significado o visa” (Husserl, 1967, § 14).

com um suposto psicologismo em referência às suas idéias. Como ele próprio afirma: “na intencionalidade não há nada de expectativa” (Husserl, 2000, p.55).

René Schérer (1969, p.263) assinala que o mais importante na Investigação V não é o descobrimento da noção de intencionalidade, mas a modificação deste conceito em relação a Brentano, de modo que fosse possível estruturá-lo para atender às funções lógicas do conhecimento.

Schérer afirma que a grande diferença no modo como Brentano e Husserl concebem a noção de intencionalidade consiste no fato de que não importa tanto saber qual é a natureza dos fenômenos, como parecia ser a questão para Brentano, mas a descrição das vivências ou dos atos captados em sua imanência (ibid., p.253). A noção de intencionalidade, a partir da reapropriação husserliana, perde seu caráter psicológico, porque a intencionalidade é o modo de relação da consciência com um objeto. A intencionalidade trata de uma abertura cognoscitiva ‘para’ algo diferente da própria consciência e não de um fechamento egológico ‘em si’. A intencionalidade é apresentada como abertura para os fenômenos em um sentido realista em relação à manifestação das coisas. A fenomenologia reconhece a realidade das coisas que aparecem, e com isto reivindica um sentido público para o pensamento, pois funda os atos cognoscitivos na descrição do que aparece nos modos intencionais de a consciência objetivar o ente. O que aparece não deve ser tomado como pertencente ao mundo interno, solipsista, ou privado em relação às representações. O que aparece é a apresentação da verdade sobre a coisa mesma. Não há algo oculto ou melhor, enigmático no modo de apresentação do fenômeno. As coisas aparecem porque são reais. E isto diz respeito à ontologia e não aos assuntos psicológicos. Assim, o modo como as coisas aparecem é parte do ser das coisas. Cada ato intencional passa a efetuar a respectiva experiência mediante o modo de apresentação do seu objeto correlato. A fundação fenomenológica da objetividade indica que o critério da relação de conhecimento deve levar em conta a intuição como abertura para a experiência cognoscitiva. Porém, essa fundação não se refere ao aspecto real da representação mental, mas ao objeto intencional fundado sobre o objeto real. Por esta razão, não cabe mencionar nada em termos de uma suposta dualidade em relação ao objeto, e isto porque o objeto intencional é o mesmo objeto verdadeiro. Desse modo, a

intencionalidade conecta o domínio dos aspectos reais da coisa que aparece com as propriedades ideais do ser-objeto determinado, tornando desnecessário estabelecer uma justificativa cognoscitiva a partir da distinção entre ambos, tal como na designação moderna entre ‘interno’ e ‘externo’. Assim, o que é dado a ser conhecido não seria objeto de conhecimento, se não fosse experienciado em um determinado modo intencional. De acordo com Schéerer, a crítica husserliana à “inexistência intencional” de Brentano é que o objeto não está contido na consciência, isto é, o que se faz presente na consciência é a vivência intencional, a intenção de preenchimento de significação ou uma percepção dirigida a algo. O critério da relação intencional, para Husserl, é uma distinção específica entre essência e existência⁷, portanto, a descrição daquilo que é puramente intencional não altera nenhum aspecto relacionado à existência ou não do objeto fora da relação apreendida pela consciência, porque não pretende tomar nenhuma guinada epistemológica a partir das pressuposições, sejam estas teóricas ou práticas. O objetivo da investigação fenomenológica é saber como são possíveis os atos da consciência na relação com seus modos de tornar presente uma essência. Wilhelm Szilasi assinala que, quando falamos de percepção, em fenomenologia, devemos entender que esta se relaciona a uma cadeia sintética de referências que não estão ligadas ao processo psíquico ou às coisas (*dinge*), mas à experiência daquilo que captamos em uma relação cognoscitiva⁸. A idéia é que no campo da “consciência intencional” não se deve pressupor nenhum elemento em relação ao que se apreende no ato perceptivo, isto porque a constituição cognoscitiva a partir do dado não tem nada de certeza ou qualquer outro estado anímico.

Roman Ingarden (1968) afirma que parece haver, na unidade da experiência constituída pela “consciência intencional”, uma atividade produtora de ser. Contudo,

⁷ Na introdução das *Idéias*, Husserl afirma: “Em contraste com isto [a situação da psicologia como uma ciência de fatos e de experiências com conteúdo real], aqui se fundará a fenomenologia pura ou transcendental não como uma ciência de fatos, mas como uma ciência de essências (como uma ciência eidética); como uma ciência que quer chegar exclusivamente a ‘conhecimentos essenciais’ e não fixar, em absoluto, ‘fatos’”.

⁸ “Tomemos o exemplo de uma determinada mesa diante de mim, em uma consideração apropriada, podemos dizer que a esta coisa vista na percepção, corresponde algo assim como a materialidade, e que à materialidade corresponde a extensão. Mais ainda, que todo extenso está colorido de algum modo e que também a cor tem uma extensão. Agora falamos da coisidade como tal. Examinamos as estruturas que constituem a coisidade da coisa, que é questão ontológica. Nisto há que ter presente que o que coloquei em relevo não são pontos de vista que eu empiricamente afirmei sobre a mesa, mas conteúdos estruturais da coisa mesma a partir de sua objetualidade” (Szilasi, 1973, p.36, § 7).

segundo esse comentador, a função da intencionalidade não é a “produção de ser”, mas permitir o aparecimento do dado de tal forma que esta presença possa ser refletida no modo em que se apresenta na esfera da consciência.

Assim, se a intencionalidade é propriedade da consciência, isto é, se um ato perceptivo, ao visar ou dirigir-se ao percebido, pretende apreendê-lo como seu modo próprio de ser objeto para a consciência, então o ato do conhecimento é um desvelamento do modo específico de ser, a partir do qual um modo de apresentação do objeto é intuído na forma de uma idealidade. Portanto, a fenomenologia tem como seu fundamento a evidência do conhecimento que não pode ser pressuposta em nenhuma das suas partes constitutivas, de tal modo que sobre o dado cognoscitivo não esteja pairando alguma relação enigmática.

Para Husserl, uma ciência autêntica deve possuir justificativa teórica para as asserções significativas e não pode prescindir de um procedimento inteiramente racional em suas etapas, para alcançar puras generalidades lógicas⁹. O modelo de cientificidade, para Husserl, é análogo ao rigor matemático, pois sua meta filosófica é alcançar a evidência e o caráter apodítico em uma investigação sobre a questão do conhecimento. A constatação da crise nos fundamentos da ciência não deve ser situada como uma suposta reforma da epistemologia, pois Husserl não está voltado para uma reformulação metodológica que pudesse atender ao propósito de uma racionalidade comprometida com as filosofias das ciências positivas ou mesmo com uma ontologia da realidade objetivista. Antes, trata-se da irredutibilidade da reflexão filosófica ao tecnicismo objetivista das ciências.

A concepção de intencionalidade na fenomenologia de Husserl deve ser entendida como um modo de instaurar a relação cognoscitiva entre subjetividade e objetividade. Nesse sentido, a subjetividade da qual se fala é a transcendental, válida para todo sujeito do conhecimento, e a objetividade refere-se à teoria dos objetos ideais. Com isto, é possível estabelecer uma relação com a filosofia analítica, em

⁹ Cf. Husserl, 1967, p.257, § 62, cap.XI: “A ciência é em primeiro lugar, uma unidade antropológica, isto é, uma unidade de atos e disposições do pensamento, juntamente com certos dispositivos exteriores relacionados com aqueles. Nada que faz desta unidade uma unidade antropológica e especialmente uma unidade psicológica afeta nosso interesse. Este se dirige ao que possibilita a constituição de uma ciência; e isto não é, de modo algum, conexão psicológica nem conexão real geral a que se subordinam aos atos de pensamento, mas certa conexão objetiva ou ideal, que oferece a estes referência objetiva unitária e, nesta unitariedade, validade ideal”.

particular com Frege mais até do que com Brentano e toda a tradição metafísica, porque a intencionalidade propicia a transição dos objetos sensíveis até os objetos ideais. A análise e explicitação da noção de intencionalidade, tendo em vista a fundamentação da teoria do conhecimento, não seria possível sem a compreensão do que seria a idéia de lógica pura. Se, por um lado, é um fato reconhecido que Husserl retoma a intencionalidade a partir da influência de Brentano, por outro, não é claro como a formulação de Husserl acerca da intencionalidade pode estar relacionada com a crítica antipsicologista de Frege. Em qualquer manual filosófico referente ao período contemporâneo pode ser lida a informação de que Husserl retoma este conceito por influência de Brentano, e este, por sua vez, recuperou tal noção a partir da concepção escolástica de *intentio*. A especulação sobre a origem do conceito pode remontar até Aristóteles. Com isto, é possível observar que o propósito geral do referido conceito sempre foi procurar um termo para adequar sensibilidade e entendimento. Somente a concepção husserliana de intencionalidade dispõe dessa prerrogativa. Deve-se enfatizar que a finalidade de Husserl não é uma forma de continuidade de Brentano, ou da tradição metafísica. Precisamente, a visão de Husserl caracteriza uma crítica veemente à concepção metafísica. Nesse sentido, seria mais adequado dizer que a concepção de Husserl sobre a intencionalidade não é tributária da concepção de Brentano, e sim, mais propriamente, mantém proximidade maior com Frege. Ademais, não se chega a compreender a diferença fundamental entre as concepções de Husserl e Brentano acerca da noção de intencionalidade sem a referência a Frege. Com isto, não pretendo afirmar que Frege tenha tematizado esse conceito, mas é possível dizer que ele percebeu que faltava algo na relação objetiva do conhecimento. Também não se trata aqui de afirmar que Brentano não tenha sido importante para a formação de Husserl, mas sim de sustentar que a questão de saber qual tipo de subjetividade é capaz de ter acesso às objetividades ideais é a grande novidade introduzida por Husserl. Para Husserl, a inserção da intencionalidade como uma característica inerente aos fenômenos internos, como queria Brentano, ainda não dava conta dos objetos ideais da lógica.

O presente trabalho não parte do princípio que existe uma mudança de orientação no proceder metodológico da fenomenologia husserliana. Nesse sentido, a

proposta é relativizar a oposição entre o período considerado realista das *Investigações lógicas* e o caráter idealista das *Idéias*¹⁰. A guinada transcendental do método – ainda que tenha ocasionado divergências no movimento fenomenológico – não representa, a rigor, nenhum “desvio” em relação ao projeto enunciado nas *Investigações lógicas*, mas, ao contrário, já poderia ser antevista nessa obra. Por esse motivo, como o tema aqui é a intencionalidade, a pesquisa não se concentrou apenas nas *Investigações lógicas* e nas *Idéias*, dois trabalhos emblemáticos do pensamento husserliano, mas também em outras obras de Husserl para demonstrar este ponto de vista.

Esta dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo aborda, de modo geral, como a intencionalidade se apresenta como solução perante o problema teórico. Mostra também que as soluções filosóficas jamais conseguiram uma fundamentação do conhecimento, porque terminavam construindo sistemas metafísicos abstratos ou comprometidos com o realismo objetivista, quando, na verdade, o problema da fundação da objetividade cognoscitiva e ideal exigia um recomeço radical a partir da subjetividade. Este capítulo ainda trata do modo como Husserl começou a formar sua idéia acerca dessa questão e, assim, sobre como a intencionalidade tornou-se, para ele, o único modo de mediação entre sensibilidade e entendimento.

No segundo capítulo, é abordado o tema da “redução fenomenológica”, ou seja, são discutidos os motivos pelos quais Husserl entende que a fenomenologia deve tomar um rumo transcendental. Como será possível observar, esta decisão de Husserl não foi completamente isenta de controvérsias. E isto porque muitos especialistas discutem não só a necessidade ou não da guinada transcendental, mas quantas são as reduções e qual a sua finalidade a partir do programa fenomenológico inicial de Husserl. Além disso, muitos críticos identificaram que o procedimento da redução tendia a um suposto retorno ao idealismo subjetivo da metafísica, e que isto caracterizava uma recaída no psicologismo (o que é absurdo, pois, nas *Investigações lógicas*, Husserl já havia submetido tal doutrina a uma crítica incisiva e enfática). Até

¹⁰ Apesar da lacuna editorial brasileira em relação à obra de Husserl, adotaremos, nesta dissertação, os títulos pelos quais seus livros são conhecidos em língua portuguesa. A propósito, todas as traduções dos trechos citados de livros que não estão em português são de nossa responsabilidade.

mesmo entre os discípulos mais próximos, esta guinada transcendental da fenomenologia husserliana não foi bem assimilada, o que promoveu uma espécie de divisão sobre a finalidade do método fenomenológico. Porém, na concepção de Husserl, a redução era um complemento necessário à intencionalidade.

O terceiro capítulo trata da experiência transcendental do sujeito do conhecimento. Aborda não só a correlação do *cogito* com as *cogitationes*, a idéia da constituição, assim como da *lebenswelt*. A marca desse capítulo é o projeto de retorno à objetividade do real a partir da experiência transcendental do ego puro. Se a característica da redução fenomenológica é instaurar uma espécie de depuração para liberar o objeto dos preconceitos tradicionais, por sua vez, a redução orientou o caminho metodológico no sentido de que a própria constituição transcendental da objetividade não pode partir de uma esfera privada, como num modo solipsista. Isto indica que Husserl teve de se preocupar também com a questão da intersubjetividade transcendental. Sobretudo, porque a apreensão fenomenológica da objetividade não se dá através de um sistema metafísico fechado. Ainda assim, os modos de apresentação objetiva devem ser necessariamente unificados pela síntese da experiência egológica.

Capítulo 1 – O primado da percepção como fundamentação fenomenológica para o problema da objetividade na teoria do conhecimento

1.1. Observações preliminares

A filosofia de Edmund Husserl organiza-se em torno da idéia de ser uma ciência originária do conhecimento, cujo método pretende revelar como ocorre a relação cognoscitiva entre sujeito e objeto¹, por isso, esta relação deve ser estabelecida através de uma fundamentação com critério legitimamente racional². Husserl entende que a fenomenologia é um projeto de agregação e sistematização de várias disciplinas científicas³. Apesar de o método husserliano pretender a constituição de um projeto voltado aos fundamentos de todo o saber racional, é mais

¹ Cf. Van Breda, 1968, p.278: “Tanto por sua filosofia da intencionalidade como por sua filosofia da redução, Husserl proporciona um ponto de partida válido para uma reflexão fecunda sobre o ser, para uma metafísica a ser feita (ou por fazer). Esta nova metafísica levará em conta, por um lado, o sujeito enquanto **abertura para**, por outro lado, o objeto enquanto **revelado a**, e tentará compreender a **relação com**, como dado fundamental”.

² O que pode ser visto em Husserl (1965, p.72): “A Filosofia é, em sua essência, a ciência dos verdadeiros começos, das origens, dos *ρίζωματα πάντων*. A ciência do radical tem que ser também radical em seu proceder e desde todos os pontos de vista. Antes de tudo, a Filosofia não pode descansar até haver chegado a seus começos absolutamente claros, o que quer dizer, aos problemas absolutamente claros, e até haver adquirido os métodos adequados a estes problemas e o campo último de trabalho no que se oferecem as coisas com claridade absoluta [...] O passo maior que nossa época precisa dar, é reconhecer que, com a intuição filosófica em seu autêntico sentido, isto é, com a captação fenomenológica da essência, se abre um campo infinito de trabalho e se apresenta uma ciência que, sem todos os métodos indiretos de simbolização e matematização, sem o aparato de provas e conclusões, adquire, no entanto, uma quantidade de conhecimentos extremamente rigorosos e que são decisivos para toda a filosofia posterior”.

³ Walter Biemel cita, em “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl” (1968, p.49), uma passagem de uma conferência de 1925, onde Husserl disse: “O que significava necessariamente esse requerimento de ampliar a dimensão da universalidade à perspectiva das *Logische Untersuchungen* – requerimento já exigido pela unificação formal da *mathesis universalis* –, era a extensão da lógica e da matemática apriorísticas e formais à idéia de um conjunto de ciências a priori para todas as categorias pensáveis de realidades objetivas; em conseqüência, no limite, a exigência de um a priori universal de mundos possíveis em geral ao lado do da matemática formal, porém, de outro modo e correlativamente a ampliação da consideração puramente a priori da consciência cognoscente, que se refere apenas e tão somente às generalidades formais, até o nível de uma consciência cognoscente mais determinada em seu conteúdo, referida a todas as categorias de objetividades em geral, e a partir daí, o que finalmente devia desenvolver-se, era uma teoria da consciência a priori e pura em sua totalidade, que englobaria igualmente a consciência valorativa, a que se esforça, a que quer e de maneira geral as consciências de todos os tipos, a qual captaria, em conseqüência, toda a vida subjetiva concreta sob todas as formas de sua intencionalidade e que abriria os problemas da totalidade concernentes à constituição do mundo e da unidade da subjetividade consciente, individual e social (F I 36, 29^a)”.

adequado não utilizar o termo “científico” para designar a fenomenologia, pois sua concepção de “ciência”, ou filosofia teórica, assume um caráter de saber apodítico. Isto é sugerido na pergunta de Husserl: “como podem obter-se juízos e, claro, cientificamente válido? E a palavra científicos logo nos lança na perplexidade” (Husserl, 1986, p.75).

O método fenomenológico pretende atingir e assegurar a essência do conhecimento em geral. Portanto, a orientação fenomenológica pergunta pelas condições determinantes para uma fundação cognoscitiva, e isto inclui saber como algo se constitui como dado de conhecimento para a experiência cognoscitiva do sujeito. Nesse sentido, a fenomenologia trata de uma investigação em que são indagadas as condições formais para o conhecimento *a priori*.

A fenomenologia concebe a filosofia como um saber rigoroso, autojustificado, independente de quaisquer outros saberes, e que deve ter método e objetos próprios (Husserl, 1986, p.46). Por isto, Husserl entende que a tarefa referente à questão do conhecimento é tornar clara a possibilidade de se estabelecer um critério universal e válido objetivamente. Para tanto, não basta construir as bases para uma teoria válida sobre a objetividade. Se toda relação de conhecimento envolve sujeito e objeto, logo, torna-se importante também saber como a subjetividade relaciona-se com o objetual para a formação significativa do conhecer. O termo alemão *wissenschaft*, que é usualmente designado como ciência, no entanto, não atende, de acordo com Husserl, ao propósito da filosofia teórica como “ciência rigorosa”, pois se encontra condicionado pela prática científico-natural. Precisamente por essa razão, ele elaborou a expressão “*streng wissenschaft*”, para o projeto filosófico que a fenomenologia se propõe a ser. Assim, a fenomenologia não é uma ciência de fatos, mas de essências.

Na condição de ciência de essências, a fenomenologia deve partir da ausência de pressupostos, pois sua característica se orienta por uma inequívoca neutralidade, na medida em que não evoca o recurso a nenhuma teoria, nem deve estabelecer afirmações precipitadas sobre o ente. Isto quer dizer que a investigação fenomenológica deve levar em consideração apenas a presença do que se manifesta. Para tanto, o único início válido para essa investigação é o conhecimento intuitivo.

Presença é entendida como o que pode ser dado, ou que se manifesta, à intuição, e é o que preenche a forma estrutural da vivência intencional.

Em sentido fenomenológico, o que importa, ao ato intuitivo não é aquilo que ele guarda de uma experiência sensível, mas a apreensão do sentido do ser, que ocorre através da intuição categorial⁴. Husserl distingue os atos da consciência em intuitivos e signitivos. Os atos intuitivos preenchem a intenção de significado com a percepção do próprio objeto. A identificação do objeto em um modo de ser para a consciência implica que, para experienciar um objeto, a consciência opera uma síntese – que deve ter necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento – entre objeto e a possibilidade da percepção adequada (Husserl, 1967, p.214).

A cada intenção intuitiva pertence – falando no sentido da possibilidade ideal – uma intenção signitiva que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria. Essa unidade de identificação possui necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento, na qual, o membro intuitivo e não signitivo tem o caráter de ser preenchedor e portanto também o de **dar** recheio, no sentido mais próprio da palavra (Husserl, 2000, p.82).

O ato signitivo é a forma lógica do juízo vazio, assim, sem a intuição, o juízo permanece exterior à possibilidade de uma fundação cognoscitiva na presença do percebido, porque o percebido tem a função de dar recheio à forma estrutural referente à visada do objeto, para que este possa ser dado à experiência intencional. Derrida (1994, p.51) nos diz que “a distinção inicial entre signo indicativo e signo expressivo, só o índice é verdadeiramente um signo para Husserl [...] A expressão plena escapa, de certa forma, ao conceito de signo”. A expressão do pensamento é ajustada pela adequação entre intuição e juízo. Embora o conhecimento deva ter início com a intuição sensível, o ato intuitivo não inclui, na imanência da

⁴ Cf. Husserl, 1986, p.79: “a fenomenologia quer ser ciência e método, a fim de elucidar possibilidades, possibilidades do conhecimento, possibilidades da valoração, e as elucidar a partir de seu fundamento essencial; são possibilidades universalmente em questão e, portanto, as investigações fenomenológicas são investigações universais de essências [...] A análise de essências é **eo ipso** análise genérica, o conhecimento de essências, é conhecimento dirigido para essências, para objetualidades universais [...] A fenomenologia tem a ver com o **a priori** na esfera das origens, dos dados absolutos, com as espécies que se apreendem na intuição genérica e com os estados de coisas aprióricos, que se constituem como imediatamente visíveis com base naquelas”.

“consciência intencional”, os momentos reais da experiência psicológica⁵. A elucidação lógica da vivência intencional não depende do conteúdo imanente incluso (sensível), porque distingue, no puro ver, certas relações de essência nos nexos teleológicos do conhecimento (Husserl, 1986, p.86). O que é experienciado na consciência intencional não é uma vivência psicológica, ou seja, não se trata de efetuar uma fundação nos momentos reais de uma vivência, bem como não é o caso de pressupor a existência do objeto real exterior à consciência⁶. A idéia é que os atos intuitivos nos dão diretamente o ser objetual – na medida em que conduzem para a fundação cognoscitiva –, isto é, nos dão algo da plenitude do próprio objeto.

Os atos signitivos, por sua vez, não atingem diretamente o objeto visado como estando ele mesmo presente. Sem o recheio proveniente dos atos intuitivos, a forma de apreensão da experiência não se cumpre, pois não se preenche a intenção de significado na apresentação atual da coisa que ela visa. Os atos intuitivos impedem que a intenção de significado permaneça vazia (Husserl, 1986, p.88).

[...] É válido dizer que a proposição é ‘possível’, quando o ato concreto do significar proposicional pode ser identificado, no preenchimento, com uma intuição objetivamente completa de mesma matéria [...] Os atos intuitivos tem um recheio que comporta, todavia, diferenças graduais para mais ou para menos, já no interior da esfera da afiguração. Mas, por mais perfeita que seja uma afiguração, resta sempre uma diferença entre ela e a percepção: a afiguração não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas sua imagem que, enquanto imagem, nunca é a própria coisa [...] O caráter intencional da percepção consiste no apresentar (Das Gegenwarten/ Präsentieren), em oposição ao mero presentificar da afiguração [...] esta é uma diferença **interna** dos atos e, mais precisamente, quanto à forma da sua representação apreensiva (forma de apreensão) [...] O apresentar não constitui um

⁵ Cf. Husserl, 1998, p.187: “Se toda vivência de consciência ‘leva’ em si seu objeto imanente, há que ter em conta também que esse levar em si, não pode ter o sentido de uma imanência real, como se o objeto intencional imanente estivesse dentro de sua consciência como parte de um momento real. Vê-lo assim, seria obviamente absurdo”. Cf. também Husserl, 1989, p.189: “Esta dupla polaridade designada pelos termos **eu-objeto**, é, com necessidade absoluta, inerente a toda vida da consciência como tal, de modo que pensar algo análogo na realidade natural seria absurdo. O real tem componentes reais, partes e momentos reais, formas de conexão reais. Por outro lado, a síntese da consciência tem sob a forma desses pólos conteúdos imanentes que são **ideais**”.

⁶ Heidegger (1985, §11) enumera quatro definições acerca das características da consciência na concepção fenomenológica: “Consciência é 1) ser imanente; 2) o imanente é ser absolutamente dado. Este dado absoluto é também chamado **ser absoluto** puro e simples; 3) Este ser, entendido como dado absoluto, é também absoluto no sentido de que ‘ele não precisa da **res** em ordem de ser’ (**nulla re indiget ad existendum** então a velha definição de substância é adotada). ‘Res’ é aqui entendida no sentido limitado de realidade, ser transcendente, isto é, alguma entidade a qual não está na consciência; 4) Ser absoluto nesses dois significados – absolutamente dado e não precisando de realidade – é ser puro, no sentido do ser essência, o ser ideal das experiências vividas”.

verdadeiro estar presente, mas tão somente um aparecer como presente, onde a presença objetual, e com ela, a perfeição da captação da verdadeira, comporta uma gradação [...] [referente] as correspondentes séries gradativas de preenchimentos (Husserl, 2000, pp.113-114).

A crítica de Husserl é que a lógica não pode ser um proceder meramente técnico no sentido de uma apofântica formal, como uma propedêutica para o juízo correto de um ponto de vista normativo. A investigação fenomenológica está orientada no sentido da formação dos atos reflexivos. Biemel (1968, p.44) indica que o interesse de Husserl pela lógica, refere-se a “um discernimento gnoseo-lógico-crítico da essência mesma desta disciplina”. Isto quer dizer que a lógica não deve só dar expressão ao pensamento judicativo-enunciativo, mas compreender a própria formação das intelecções, ajustando os enunciados ao modo como os atos intuitivos podem estar dirigidos aos objetos, e também, elucidar o *eidós* universalmente objetivo na vivência lógica da consciência. Portanto, como a lógica deve estar voltada à formação subjetiva das intelecções para esclarecer a apreensão cognoscitiva das significações, trata-se de saber que, antes de tudo, a lógica é entendida em sentido contrário à atitude natural, porque deve ser absolutamente filosófica. A atitude filosófica deve pretender a clarificação da essência de uma objetualidade. Tendo a intuição como ponto de partida da investigação, o método fenomenológico não tematiza os objetos a partir de suas implicações materiais, mas da apreensão da propriedade universal em um ato da consciência.

O ato perceptivo que se dirige à “coisa mesma” é o modo de apresentação da objetualidade, assim, o que caracteriza um ato cognoscitivo não é aquilo que ele figura como impressão sensorial de uma experiência subjetiva no sentido empírico, mas a propriedade fundada na apreensão do objeto. A intuição de essências é a apreensão categórica do sentido da relação *a priori* entre ato e dado do conhecimento. A idéia é que a intuição é definida pela presença preenchedora da própria coisa – que é vista através de seus modos de apresentação, como percebida, imaginada, lembrada, etc. –, que aparece em um modo especificamente próprio de objetivação e possível preenchimento da forma na qual é intuída como dado puro, no horizonte de vivências intencionais.

Para Eugen Fink (1968, p. 62), a concepção lógica de Husserl é sustentada por um interesse meramente metodológico. A fenomenologia das vivências lógicas envolve uma concepção de consciência que, necessariamente, deve dar conta da correlação entre sujeito e objeto. Esse fim só pode ser atingido se a validade do universo dos objetos ideais não for dependente do processo psíquico pelo qual se efetua a apreensão dos objetos ideais. No entanto, essa apreensão exige, de modo recíproco, que a teoria sobre tais objetos seja sustentada por uma teoria da subjetividade que não seja psicológica. O tema da intencionalidade impede que a fenomenologia se torne uma teoria subjetivista, porque se refere à elucidação sobre a correlação entre objetos ideais – enquanto pertencentes à esfera puramente lógica – e a vivência da consciência – enquanto atividade intelectual que apreende sentido.

É necessária uma investigação do juízo e da verdade, uma investigação do objeto e da realidade, não somente sobre o juízo idêntico do substrato, mas também com respeito ao **subjetivo** do julgar, do inteligir, do verificar intersubjetivo e definitivo, do colocar e experienciar o objeto e aqui, especialmente, em referência aos modos subjetivos em que tudo isso se dá – na vivência cognitiva, na consciência – como mesmo objeto, pensado e verdadeiro, como juízo na condição de proposição e verdade (Husserl, 1998, p.55).

Portanto, torna-se necessário que a investigação tenha início com uma intuição do que aparece, pois, desse modo, a consciência se funda neste aparecer do objeto percebido, o que só é possível em função do caráter *a priori* da relação intencional, que libera o sentido da essência, da experiência sensível. Para Róbson Reis (2003), a “intencionalidade diz respeito à estrutura referencial da forma em relação ao material, que é precisamente o fundamento sobre o qual a reflexão filosófica deve incidir”. Carlos Alberto Moura (1989, p.72) afirma que a explicitação do ato fundado supõe a prévia explicitação do ato fundante, ou seja, que a investigação sobre o entendimento pressupõe a investigação prévia sobre a sensibilidade, pois, se a intuição de um objeto ideal é necessariamente fundada na intuição sensível, a questão crítica é saber sobre a relação entre subjetividade e transcendência no plano da possibilidade de conhecimento dos objetos. Se o que aparece apresenta-se na forma objetual de ser para a consciência, logo, no “ver” da experiência cognoscitiva já atuam categorias que especificam o modo em que a

“consciência intencional” pode captar o objeto⁷. O modo de doação dos objetos é definido por categorias *a priori* que correspondem ao acesso da consciência a um determinado objeto. Não é idealismo subjetivo, porque a validade objetiva da representação da consciência não é inata. Se a “evidência”⁸ orienta para a “coisa mesma”, e não para uma percepção interna, logo, o *a priori* formal da intencionalidade faz com que a “consciência de” algo esteja toda no aparecer do vivido (Schéerer, 1995, p. 265).

Torna-se importante enfatizar que a intuição sensível não esconde algo “atrás” da aparência do percebido. A “consciência de” algo implica que o que é percebido se manifesta no sentido de ser dado a uma experiência. A atitude e o método filosóficos permitem a possibilidade de instaurar um horizonte de vivências intencionais a serem experienciadas pela subjetividade transcendental. A tarefa é, pois, descrever e analisar a manifestação do ser à consciência. Isto quer dizer que a “consciência de” é uma forma sintética de identificação que promove a concordância, na vivência intencional, entre a intenção de significação do enunciado e a percepção do próprio estado de coisas. A elucidação dos atos cognoscitivos depende do esclarecimento do *a priori* formal da correlação intencional. Dessa maneira, o sentido apreendido na evidência do conhecimento é reencontrado na vivência intencional da consciência e não retido nela.

Paisana concorda com a interpretação de Schéerer. De acordo com Paisana, a estrutura do *cogito* husserliano é distinta da concepção cartesiana de *cogito*, precisamente porque, em vez de ser, como esta, descrita de modo binário, tal como *ego/cogito*, a estrutura da “consciência intencional” já implica necessariamente a mediação de um terceiro termo, a saber, *ego-cogito-cogitatum*. A consciência fenomenológica é transcendental porque se caracteriza como condição de possibilidade de toda experiência empírica ou mundana (Paisana, 1992, p.236).

⁷ Cf. Husserl apud Schéerer, 1969, cap.1, §3: “Não ‘apreendemos’ a verdade como um conteúdo empírico que emerge na corrente das vivências psíquicas e desaparece de novo; não é sequer um fenômeno a mais entre outros, mas uma vivência em um sentido totalmente diferente daquele em que se diz que são vivências um universal, uma idéia. Temos consciência dela como temos consciência em geral de uma espécie, por exemplo, ‘do’ vermelho (L.U., 1, pág. 139)”.

⁸ Cf. Husserl apud Schéerer, 1969, cap.1, §6, p.48: “A **evidência**, isto é, ‘doação que as coisas fazem em si mesmas’, é a propriedade universal de toda forma de consciência intencional dirigida a um objeto, seja real ou ideal; ‘a categoria da objetividade e a categoria da evidência são correlativas’ (L.F.T., p.219)”.

Assim, o sentido da vivência intencional não é interno, nem externo, de modo que o sentido não mantém, com a consciência, uma gênese mentalista. Desse modo, a essência pode ser apreendida na própria coisa que aparece, pois, não há algo oculto, implícito, enigmático ou pressuposto no aparecer do fenômeno. Isto quer dizer que, se o objeto transcendente pode até ser visado, mas não tematizado fenomenologicamente, de outro modo, para ser dado do conhecimento na experiência, significa que ele deve ser um correlato intencional.

Desse modo, o que está na origem de tal fundamento é a visão do ser evidente para a consciência. Segundo Schérer, a “evidência” fenomenológica não pode ser confundida com a certeza subjetiva. Esse comentador afirma que “a *intencionalidade* da consciência é um a priori estrutural de outra ordem, que pode caracterizar-se pela correlação existente entre os vividos e os objetos visados neles”. Portanto, com a noção de intencionalidade, o que é dado intuitivamente na sensibilidade funda o objeto do conhecimento na sua presença⁹. A “evidência” do conhecimento é a forma de identificação da verdade sobre o objeto, que pode ser preenchida com base na percepção dele¹⁰. A idéia é que, sem a percepção do objeto, a validade ou não do juízo torna-se um procedimento meramente formal.

E assim, na condição de ser ponto de partida da investigação fenomenológica, o que é intuitivamente evidente pode cumprir a função do dar-se em si mesmo, através da forma ou modo de ser em que o objetual aparece. A necessidade de o conhecimento ser fundado por um ato perceptivo está baseada no princípio

⁹ Schérer (1969, p.307) expõe o que significa a presença da objetualidade: “O ‘representante intuitivo’ não é um simples signo do objeto representado, mas está em relação necessária de semelhança com a ‘matéria’ do ato e com o objeto. ‘Presentifica’ o objeto que se apresenta no ato, tal como ele se apresenta: é o ‘percebido’ no objeto. É evidente, por conseguinte, que os atos signitivos não têm, enquanto tais, ‘representantes’ em sentido próprio. A ‘representação’ caracteriza os atos intuitivos, ao que a fenomenologia das **Ideen** atribui ao conteúdo noemático”.

¹⁰ Cf. Husserl, 2000, pp.117-118, §38: “O conceito de confirmação se refere exclusivamente a **atos posicionantes em relação a seu preenchimento posicionante** e finalmente a seu **preenchimento por percepções** [...] O ideal da adequação nos dá a **evidência**. Falamos em evidência, no sentido lato, sempre que uma intenção posicionante (sobretudo, uma afirmação) é confirmada por uma percepção correspondente e perfeitamente adequada, mesmo que se trate de uma síntese adequada de percepções singulares conexas. É legítimo falar, então, em **graus de evidência** [...] **O sentido estrito da evidência, na crítica do conhecimento, refere-se exclusivamente a essa meta última e insuperável, ao ato dessa síntese de preenchimento, a mais perfeita de todas**, que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto. O objeto não é meramente visado, mas em vez disso, ele é **dado**, no sentido mais estrito, tal como é visado, e unido ao visar; de resto, é indiferente que se trate de um objeto individual ou geral, de um objeto no sentido mais estrito ou de um estado de coisas (o correlato de uma síntese identificante ou de diferenciação)”.

fundamental enunciado no §24 das *Idéias I*, denominado “Princípio de todos os princípios”:

Não há teoria concebível capaz de fazer-nos errar em relação ao princípio de todos os princípios; **que toda intuição em que se dá algo originariamente – por assim dizer, no seu selbst – na intuição, há que tomá-lo precisamente como se dá, porém, somente dentro dos limites em que se dá.** Vemos com evidência, em efeito, que nenhuma teoria poderia alcançar sua própria verdade além dos dados originários. Toda proposição que não faz mais do que dar expressão a semelhantes dados, limitando-se a explicitá-los por meio de significações fielmente ajustadas a eles, é também, como temos dito um começo absoluto, chamado a servir de fundamento no genuíno sentido do termo, é realmente um **principium**. Porém, isto é válido na medida singular dos conhecimentos essenciais e gerais desta índole, aos quais se restringe habitualmente o nome de princípio (Husserl, 1962).

A presença de algo que pode ser tomado como objeto sugere um “espaço” de abertura onde esse algo aparece para o sujeito do conhecimento. A abertura para a experiência cognoscitiva, que é propiciada pela intencionalidade, refere-se à esfera das puras possibilidades genéricas, ou das significações. Se essa abertura é o horizonte em que a objetualidade pode aparecer como pura possibilidade a ser vivida, então, é também a condição para determinar a verdade, pois o que se manifesta para ser experienciado como objeto depende, portanto, de uma ontologia formal¹¹. Horizonte é, para Rui Josgrilberg (2001, pp.169-170), “a potencialidade da consciência para o ser enquanto constituição de possibilidades aprióricas”. A investigação fenomenológica sobre o conhecimento se origina na sensibilidade, mas não pode reduzir-se a isto. Como a consideração “às coisas mesmas” impede que a constituição do conhecimento seja através de algum procedimento de abstração, logo, a análise sobre o que está implicado no horizonte do vivido intencional refere-se à tarefa de determinar o que é preestabelecido para a “consciência de”, ou seja, trata-se de elucidar o *a priori* formal da correlação intencional.

¹¹ Cf. Husserl, 1962, §59: “A toda esfera regional de ser individual no sentido lógico mais amplo, corresponde uma ontologia [...] Frente às ontologias materiais se alça a ontologia ‘formal’ (unida à lógica formal das significações do pensamento) com sua quase-região ‘objeto em geral’ [...] Antes de tudo, qualquer investigador, deve poder utilizar-se livremente da lógica formal (ou a ontologia formal). Pois, seja o que for investigado, tratam-se de objetos, válidos em **formaliter** dos objetos em geral (propriedades, relações em geral, etc) [...] Ao sentido logicamente amplíssimo de objeto, se subordina também toda vivência pura. Não podemos, pois, desconectar – parece – a ontologia e a lógica formal. Nem tampouco, por razões patentemente iguais, a noética em geral, que enuncia evidências essenciais sobre o racional e o irracional do pensar em geral por meio dos juízos, cujo conteúdo significativo está determinado tão somente com universalidade formal”.

Nesse sentido, o argumento de Heidegger sobre a *evidência*, é que o que se manifesta como percebido é igualmente aceito como existente e não precisa de provas ou suposições. O percebido é, assim, o fundamento sobre o que é dito acerca dele (Heidegger, 2001b, p.35). O problema, então, passa a ser não apenas e tão somente o de estabelecer uma justificativa, pois esta ocorre sempre em função da escolha de um critério, que deve distinguir o verdadeiro do falso. Na investigação fenomenológica, o fundamento pertence a uma instância onde ele mesmo não está submetido à prova dos valores de verdade, precisamente porque é transcendental. Na explicação de Stein (1993, p.59), a idéia de um fundamento transcendental é que os critérios da fundação, que determinam a enunciação da verdade ou da falsidade, não podem ser verdadeiros ou falsos, porque devem estabelecer a condição de possibilidade para a enunciação, caso contrário, promoveriam um recurso ao infinito.

A noção de transcendental, em sentido fenomenológico, deve ser entendida como uma experiência vivida na presença do ser intencional na consciência, o que antecede necessariamente qualquer experiência empírica. Desse modo, a fundamentação do conhecimento filosófico, e mais ainda, sua possibilidade enquanto conhecimento em geral, somente pode ser pensada a partir dos limites metodológicos que asseguram como ocorre a manifestação ou aparecer do dado fenomenológico, em sua generalidade essencial, à “consciência intencional”.

De acordo com Heidegger, existem dois tipos de *fenômenos*: os ônticos e os ontológicos. Os ônticos são aqueles que permitem a abertura do ente ao nível antepredicativo, e os ontológicos oferecem a possibilidade dessa abertura. Segundo este autor, “os fenômenos ontológicos são hierarquicamente os primeiros, embora, para serem pensados, vistos, são posteriores” (Heidegger, 2001a, p.34). A idéia é que as objetualidades não estão dadas imediatamente à experiência, mas precisam ser constituídas de um ponto de vista fenomenológico, de modo que não podem ser pressupostas, porque devem ser os dados essenciais do conhecimento. Assim, se, por um lado, tal objeto pode ser visado de modo ôntico, por outro, precisa ainda de uma explicitação acerca da essência, para que possa ser dado à experiência cognoscitiva da consciência intencional. De acordo com Heidegger, o que é visto e admitido a partir da visualização sensível já havia se mostrado necessariamente “antes” como presença

para os fenômenos perceptíveis. Carlos Alberto Moura (1998, p.205) afirma que “o reconhecimento dos aspectos subjetivos do objeto não representa qualquer achado empírico, mas exprime, ao contrário, uma necessidade de essência”. A presença já pode ser tomada como pertencendo a uma estrutura de duração dada à experiência lógica do sujeito do conhecimento. Não se trata de situar critérios sobre a validade objetiva do pensamento. A intencionalidade põe fim à questão referente à divisão entre os aspectos intrínsecos e os relacionáveis que foram pensados como “interno” e “externo” respectivamente na modernidade¹². A tarefa básica da intencionalidade é dar conta da passagem do subjetivo ao objetivo. Por isso, o sentido da interrogação fenomenológica não é só afirmar a existência do reino de idealidades, mas saber como se pode ter acesso a essa esfera lógica.

Com a noção de intencionalidade, Husserl recupera o tema do sentido para as investigações cognoscitivas. O sentido não é algo interno, nem externo. A partir disso, a distinção entre idealismo e empirismo torna-se anacrônica para a fenomenologia. A intencionalidade fenomenológica impede o preconceito idealista de restringir a consciência somente às suas próprias representações, bem como não aceita que o dado do conhecimento possa ser obtido no objetivismo da experiência sensível.

Aliás, o próprio Husserl admite que (1962, §10, nota 2) seria pertinente reabilitar o termo ontologia “em resposta à mudança dos tempos”. A recusa de Husserl em utilizar o termo ontologia se devia ao fato de essa disciplina estar associada à sedimentação conceitual da metafísica tradicional. A partir desse novo sentido, digamos, mais formalista, “a ontologia deve ser sempre entendida como

¹² Cf. Colomer, 1990, p.405: “Husserl introduziu de novo na filosofia moderna alemã, o tema esquecido da intencionalidade e contribuiu com isso melhor que ninguém ao propiciar aquela volta até o objeto, e até a metafísica [...] A consciência é essencialmente intencional, ou seja, é consciência de abertura, consciência de algo [...] O sentido não é o ente fora, nem uma representação dentro, mas a presença mesma da essência. O sentido não está dentro nem fora [...] Se a intencionalidade consiste essencialmente no fato de permitir que todo ato de conhecer possa ter um sentido transmanente, ela garante as bases da dimensão ideal, atemporal, e sempre valorativa do sentido para o homem. Não se trata de partir da consciência psicológica para atingir o mundo entitativo, mas dar-se conta de que o homem, enquanto sujeito do conhecimento, se encontra desde sempre nessa dimensão do ente, da essência, do sentido [...] Como observava H.L. van Breda, o espírito anti-metafísico de Husserl, conduz assim, paradoxalmente, ao descobrimento de uma dimensão estritamente metafísica. Husserl não chega a metafísica pelo *ὄν η̄ ὄν*, mas pelo *ens ut verum*. A metafísica se revela a Husserl não no ser como existente, mas como ontologicamente verdadeiro”.

lógica pura em toda sua extensão até *mathesis universalis*” (Husserl, 1962, pp.33-34-35). De certo modo, a idéia da ontologia formal já se apresentava desde o início na perspectiva fenomenológica, como pode ser visto no §67 das *Investigações lógicas*, embora, por razões históricas, Husserl tenha evitado a reapropriação do termo “ontologia” na época. Tradicionalmente, esse termo sempre esteve associado com o real, portanto, se, para Husserl, toda ontologia deve ser necessariamente uma fenomenologia da razão, logo, o método poderia tratar da atividade da consciência naquilo que concerne à elucidação da experiência lógico-cognoscitiva. Para Ernildo Stein, a fenomenologia transcendental de Husserl abre caminho para uma nova ontologia a partir da referência à filosofia moderna. Esse comentador afirma que a redescoberta da intencionalidade permitiu a Husserl a reconstituição radical da noção moderna de subjetividade, o que permitiu uma superação da ontologia tradicional, sobretudo porque esta se voltava ao problema dos entes e não do ser, desse modo, a ontologia tradicional tratava-os a partir de uma “ingenuidade objetivista” (Stein, 1973, p.160). A idéia é que Husserl entende que o ser encontra-se fundado na correlação entre o dado e a consciência, por isso, trata-se de desvelar a experiência lógica do sujeito do conhecimento. A questão que se coloca pode ser formulada do seguinte modo: podemos identificar o ser ente de um ente com o ser objeto de um ente? Enquanto a lógica pura não for tematizada a partir de sua origem na vivência intencional, as coisas que se manifestam sob a forma das representações intuitivas na consciência podem até ser visadas, mas não dadas, porque falta elucidar a relação de conteúdo das vivências psíquicas com a fenomenologia universal das vivências lógicas.

1.2. O problema da objetividade entre a solução metodológico-conceitual da fenomenologia e a história da filosofia

A afirmação de que o conhecimento é objetivo conduz a idéia usual de que, para ser aceita no discurso científico, a experiência cognoscitiva deve estar referida, de algum modo, a uma justificativa racional sobre a realidade. Obviamente, essa perspectiva mostra a tendência para considerar a objetividade como uma experiência real do sujeito, e a respectiva concepção de ciência, como uma pesquisa indissociável

da prática de naturalização das relações cognitivas com os entes. A experiência real de um sujeito possui conteúdo psicológico, por isso, na pesquisa naturalista, a representação objetual é depurada a partir dos procedimentos indiretos de simbolização estatística ou probabilista, para tentar efetuar uma experiência sobre o objeto real. Existem dois erros fundamentais na maneira como a ciência natural trata a objetividade. Primeiramente, concebe a objetividade como estando inserida numa relação causal entre duas coisas reais, a saber, o eu e o mundo. Assim, nessa concepção natural, a objetividade é o resultado da experimentação sobre o real e seus componentes (os aspectos referentes à apreensão interna da materialidade do fenômeno físico). Para Husserl, a objetividade pertence a um mundo de idealidades que independem da experiência sensível.

Se, para os atuais padrões modernos, o termo “ciência” quer dizer teoria do conhecimento natural, no entanto, nesta mesma acepção de “ciência”, pode-se identificar uma propensão que não quer somente indicar critérios para a experimentação dos fenômenos naturais, mas também para toda a teoria do conhecimento em geral. Com isso, o saber filosófico fica subsumido perante a pesquisa científico-natural¹³. Alguns pensadores contemporâneos, como Karl Popper, entre outros, chegam a formular que não existem problemas filosóficos de fato, mas problemas pseudofilosóficos. Na interpretação de Popper, só existem problemas racionais, em sentido forte, na perspectiva científica, portanto, tais problemas não encontram solução fora da ciência natural. Assim sendo, para que a discussão filosófica tenha sentido, só pode ser tributária dos problemas científicos (Popper, 1982). Segundo Popper, os problemas filosóficos mantêm relação de subordinação com o método científico. Por essa razão, Husserl explica, no epílogo de suas *Idéias*, que “a grande tarefa de nosso tempo é levar a cabo uma meditação radical” capaz de libertar a Filosofia dessa condição de inferioridade, a fim de mostrar a possibilidade de torná-la uma ciência de rigor. Isso quer dizer que a finalidade da teoria do

¹³ Como foi enunciado por Wittgenstein (1968, proposição 6.53): “O método correto em Filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais – algo, portanto, que nada tem a ver com Filosofia; e sempre que alguém quisesse dizer algo a respeito da metafísica, demonstrar-lhe que não conferiu denotação a certos signos de suas proposições. Para outrem, esse método não seria satisfatório – ele não teria o sentimento de que estaríamos ensinando filosofia – mas seria o único método estritamente correto”.

conhecimento em geral só pode ser explicitada por uma filosofia teórica. Esta deve ser necessariamente uma fenomenologia da razão. Desse modo, a fenomenologia husserliana surge exatamente para oferecer um recomeço radical para a filosofia teórica, na medida em que afirma a necessidade de um fundamento apodítico, que consiste na única resposta às aporias céticas que assolam as investigações sobre o conhecimento¹⁴. Se a filosofia husserliana tratou a teoria do conhecimento nos limites estritos da Fenomenologia da Razão, e na condição de propor uma investigação filosófica sobre as vivências intencionais, possui não só método e objetos próprios, mas, sobretudo, se caracteriza como estudo prévio a toda e qualquer relação constitutiva da consciência com o mundo, por conseguinte, a Fenomenologia assume a tarefa filosófica de ser um saber originariamente fundante. Segundo Xirau (1941, p.13), a fenomenologia apresenta-se como uma das manifestações mais altas do pensamento europeu, porque se dirige contra uma nova forma de ceticismo, que é o positivismo da segunda metade do século XIX.

Deve-se assinalar que, no início das investigações sobre o conhecimento na modernidade, não havia esta distinção entre Ciência e Filosofia, pois esses assuntos eram tratados sob o mesmo nome de “problemas metafísicos”. O progresso, a evolução e a especificidade do conhecimento de cada ciência determinaram tal separação não só na divisão entre ciências, mas, sobretudo, em relação à Filosofia. Conseqüentemente, houve o declínio dos sistemas metafísicos. Tanto é que o desenvolvimento filosófico no final do século XIX já apresentava uma influência antiespeculativa, em função do predomínio dessa tendência positivista advinda das ciências naturais.

No artigo sobre a Filosofia Contemporânea, Mario Porta diz que o tema central da filosofia contemporânea pode ser compreendido como Teoria da

¹⁴ Colomer (1990, p.367) indica o caminho para descobrir que essa exigência gradual tem como pressuposto a própria história do pensamento: “Qual é a raiz deste fracasso histórico da Filosofia? O que é que impediu e impede a Filosofia, todavia, como pensava Kant sobre a metafísica, de adentrar pelo caminho seguro da ciência? A resposta de Husserl é taxativa; a Filosofia não chegou a ser ciência rigorosa porque modelou seu conceito de ciência segundo o modelo das ciências particulares, e esta é precisamente a reprovação que Husserl faz ao pensamento de Kant. A autêntica Filosofia, em vez de orientar-se pelo modelo das ciências, deve partir inversamente da crítica aos métodos e fundamentos daquelas, para desta maneira chegar a construir uma autêntica base própria, que é precisamente o que falta ao pensamento contemporâneo, que somente é capaz de oferecer um conjunto de visões parciais da Filosofia”.

Significação (Porta, 2002, nota 27). Esse autor afirma que se pode constatar que o desenvolvimento filosófico na contemporaneidade possui uma contraparte na própria evolução científica, pois o surgimento das novas ciências do século XIX está relacionado com o conceito de significação. Assim, não apenas a filosofia, mas a cultura contemporânea tomada em sua totalidade, tematiza a idéia de sentido.

Desse modo, a postura positivista e antiespeculativa mostrava-se na idéia de conhecimento por experiência do dado concreto. O positivismo pretendia que o conhecimento fosse obtido na relação com os fenômenos físicos, que seriam os dados concretos dessa experiência cognitiva. Mas o fato de essa acepção de “concreto” estar associada com o proceder metódico das ciências naturais indica que o dado ‘concreto’ deve ser compreendido como aquilo que é apreendido empiricamente como ente real e que pode ser verificável ou manipulável de um ponto de vista experimental. A questão passa a ser: como a percepção sensível pode conduzir até a objetividade? A concepção científico-natural de experiência do dado concreto não cumpre o propósito efetivo de experienciar um objeto no sentido de sua fundação. Para Husserl, a pesquisa científica opera um contra-senso na medida em que se propõe a ser uma teoria do conhecimento válida em geral. O problema do método científico-natural é pretender alcançar a objetividade cognoscitiva a partir da experiência do dado concreto (que Husserl chamou de dado em ‘carne-e-osso’), e não levar em consideração a possibilidade do conhecimento. O proceder científico parte da subjetividade empírica, orientando-se pela referência abstrativa do ente real, que é obtida indiretamente através da simbolização matemática, para atingir um estado de coisas transcendente, ou ainda, não dado no sentido da efetividade da experiência cognoscitiva. Dessa maneira, a pesquisa científica termina por não incluir a objetividade nessa experiência, porque trata o objeto como algo transcendente aos limites da experiência, de modo que não atinge os meios para efetivamente experienciar o objeto.

O termo objetividade é atribuído, na pesquisa científico-natural, àquilo que possui realidade. Esse procedimento possui antecedente no fato histórico de que a objetividade adquiriu o sentido de ser teoria sobre objetos. Como a objetividade científica inclui a transcendência na experiência do sujeito, na medida em que o

objeto não é dado intuitivo, logo, o objeto só poderia mesmo ser obtido a partir dos processos de abstração do mundo externo. Se o conhecimento é sempre originado na relação entre sujeito e objeto, e estes não se reduzem um ao outro, então, a subjetividade e a objetividade são tratadas cientificamente como sendo uma relação onde as razões do sujeito empírico se voltam para a determinabilidade causal entre eventos, e a pesquisa é feita em bases provisórias, porque alterna, inadequadamente, racionalismo com empirismo¹⁵.

A filosofia husserliana se mostrará crítica em relação a essa perspectiva, tendo em vista que discordará das insuficiências metodológicas desse tipo de raciocínio. Na investigação fenomenológica, a objetividade deve ser tomada a partir da fundação lógica dos objetos. Husserl denomina como “atitude natural” a posição intelectual identificada com o ponto de vista científico, ou ainda, que concebe a atividade científica como o modelo para todo saber racional, inclusive a filosofia. Sabe-se que a ciência natural adota uma postura situada em um realismo objetivista. A reivindicação de Husserl não é retirar a condição da ciência sobre os objetos de sua pesquisa, mas alegar que o critério universal da razão é utilizado de modo inadequado na pesquisa natural. Essa situação, que promove aporias na experiência cognitiva do sujeito – precisamente porque a questão do conhecimento não foi clarificada na atividade científica –, origina-se na época moderna, com a divisão entre mundo interno, para a subjetividade, e mundo externo, para os objetos. A questão do conhecimento exige uma resposta para a pergunta reflexiva: como é possível conhecer?

O surgimento da Fenomenologia encontra-se ligado ao fracasso das tentativas da Filosofia de enveredar na direção de um saber crítico, auto-reflexivo, evidente e absolutamente fundante sobre o conhecimento, tendo como referencial a herança intelectual deixada pela tradição racional do Ocidente, configurada na adesão ao modelo científico-natural, nascido no interior da Filosofia, e que desta se separou posteriormente, atingindo autonomia frente ao saber filosófico.

¹⁵ Não é sem espanto que se podem ler as observações cínicas de Gaston Bachelard (1984, pp.91-93, 95-97) – numa clara inversão proposital dos ensinamentos do método fenomenológico de Husserl –, que apresenta a ciência natural como a “verdadeira fenomenologia científica”, pois é uma “fenomenotécnica”.

Husserl entende que o principal objetivo filosófico consiste na tematização de seus próprios problemas, isto quer dizer que a Filosofia, para ter “assunto”, não precisa ocupar-se, de modo subsistente, com problemas que estão além dos seus próprios domínios. Nesse sentido, a retomada de seus próprios pressupostos, visando clarificá-los, é um proceder metódico que não deprecia a história da filosofia, mas, pelo contrário, torna-a um elemento imprescindível. A função da história da filosofia deve indicar o modo de recepção de uma idéia, sobretudo porque não se chega à compreensão de um problema, sem perceber sua origem, ou seja, não é possível começar sem um ponto de partida. Tal interpretação no sentido histórico-filosófico é condizente com a resposta de Husserl, que afirma que os problemas filosóficos estão sempre numa corrente teleológico-racional¹⁶. A interpretação que Husserl faz da história da filosofia refere-se à recuperação do sentido da genealogia que propiciou a teoria do conhecimento. Husserl entende que a história da filosofia, na condição de história do pensamento racional, guarda um nexos teleológico que pode ser desvelado na experiência da consciência intencional. Alexandre Morujão (1994) afirmou que o interesse de Husserl não apresentava nenhuma característica de ordem histórica e que a fenomenologia “é a nostalgia oculta da filosofia moderna”, pois corresponde, como fundação final (*endstiftung*), ao projeto da modernidade filosófica iniciada com Descartes.

A teoria do conhecimento surgiu na época moderna (Hessen, 1938, §3, Introdução). Embora existissem investigações filosóficas cuja temática pudesse ser relacionada à questão do conhecimento desde a época do pensamento grego, é só na modernidade que se coloca o ponto de vista do sujeito como aquele que conhece, pensa, duvida. Portanto, pode-se concluir que somente na época moderna surge a idéia de que a questão do conhecimento torna imprescindível a sistematização do conhecer a partir de um método. Heidegger diz que esta é a diferença fundamental introduzida por Descartes no pensamento moderno, ou seja, que a perspectiva subjetiva (*Eu*) deve assumir uma atitude puramente humana, no sentido da indagação

¹⁶ Cf. Schéerer, 1969, pp.322-323: “Compreender a fenomenologia, não é separá-la de suas referências sob pretexto de salvaguardar sua originalidade, é religá-la a uma motivação histórica que Husserl quis que fosse fundamental, ao ver na fenomenologia o resultado e a elucidação de um projeto que inspira a Idéia de filosofia desde sua origem”.

reflexiva, diante do conjunto da realidade (Heidegger, 2001a, p.141). Por isso, como Descartes concluiu que a experiência cognoscitiva precisava de um sujeito pensante, logo, a investigação sobre a verdade não poderia prescindir de um método. Sobretudo porque a sistematização do conhecimento não poderia ser validada, se estivesse sujeita aos enganos provenientes das impressões sensoriais.

Não é possível, neste trabalho, examinar detidamente todas as implicações das teorias metafísicas tradicionais que, historicamente, antecederam e prepararam, de certo modo, o surgimento da fenomenologia. O conjunto da obra sistemática de Husserl não enfatiza a relação de suas idéias com a perspectiva histórico-filosófica e, quando o faz, não procura estabelecer uma tematização das doutrinas metafísicas a partir das análises intencionais, mas simplesmente utiliza tais doutrinas como contraponto para seu próprio projeto filosófico. Van Breda (1968, p.281) afirma que, apesar de a obra de Husserl conter “uma infinidade de análises intencionais dos dados filosóficos mais variados”, no entanto, este não procurou submeter os conceitos tradicionais da metafísica ocidental ao método fenomenológico.

Husserl afirma que, ao mesmo tempo em que teria percebido a necessidade de formulação de um método filosófico baseado em um *fundamentum absolutum inconcussum*, Descartes não obteve êxito porque não conseguiu estabelecer, para a consciência, a unificação sintética das suas experiências cognoscitivas. Para Husserl, ainda que Descartes tenha feito da evidência um critério seguro para o início do saber filosófico, no entanto, mantinha sua abordagem baseada na transcendência, tanto porque sua metafísica era associada com a Escolástica, quanto porque, epistemologicamente falando, inclinava-se para o dualismo que acompanhou todo o desenvolvimento filosófico durante a modernidade.

O valor da meditação cartesiana consiste no fato de que possibilitou, pela primeira vez, um ponto de partida seguro para a filosofia, ao estabelecer que o solo para a objetividade deveria ser proveniente dos modos de inferência que estivessem ligados aos princípios imanentes ao ego (Descartes, 1999, p.23).

Contudo, Husserl entende que o objetivismo do projeto moderno, em sua busca pela objetividade, inclusive Descartes, possibilitou vários prejuízos psicologistas decorrentes da falsa teoria de subjetividade que sustentava tal busca. Os

resultados desses prejuízos foram danosos para a filosofia, principalmente na contemporaneidade, pois conduziram ao abandono da própria tematização filosófica para a teoria do conhecimento a partir da impossibilidade de que esta assumisse a forma de ciência universal e rigorosa, de modo que o pensar filosófico terminou, impropriamente, por ser substituído por uma epistemologia naturalizada.

O método fenomenológico substitui a explicação pela descrição, por isso não se propõe saber por que algo ocorre ou funciona. Enquanto a explicação se dirige a algo exterior, e do qual não se tem uma visão imediata ou clara, a descrição parte daquilo que está diante da percepção como objeto presentificado. Esta é uma diferença importante entre os procedimentos metodológicos da filosofia em relação aos da ciência positiva-natural, ou seja, naquilo que se refere à descrição e à explicação, respectivamente. A descrição parte do que se encontra presente tal como é, portanto, metodologicamente falando, ela começa a partir do momento que se estabelece uma base segura do ponto de vista intuitivo. No entanto, a explicação se apropria do recurso à linguagem, para entender, de modo mediatizado, aquilo que a mente toma como objeto. Desse modo, a explicação parte do que não está claramente dado como algo evidente. O conhecimento descritivo, ao contrário, mantém uma conexão imediata com a referência de sua objetualidade, que já é um dado evidente à consciência, e que se encontra, ontologicamente (no sentido estrito), na condição de ser originário.

O domínio do hipotético é aquele no qual algo está em falta, e que, por esta razão, propõe-se um modelo para entender e explicar aquilo que não se tem. No sentido husserliano, pode-se dizer que, nas pesquisas científico-naturais, a objetividade é aceita como simplesmente dada, porque o que não está presente (a própria coisa) pode ser aceito como hipoteticamente ou probabilisticamente suposto.

Contudo, a fenomenologia transcendental de Husserl não pode ser entendida tendo como modelo a filosofia crítica de Kant. A reprovação husserliana a Kant se deve precisamente ao fato de que este não teria estendido a análise transcendental até a Lógica Pura. Desse modo, por não ter compreendido a verdadeira função da subjetividade como consciência intencional, Kant terminou por conceber o fenômeno

do conhecimento como uma expressão representada do real, obtida por meio dos esquematismos da razão pura.

A fenomenologia parte de uma *metabasis* (mudança de abordagem a partir de outro nível), para conceber o pensamento teórico rigoroso inserido em uma instância onde a objetividade é um correlato que jamais poderia ser obtida sem a subjetividade, que lhe confere significação.

A formação da doutrina psicologista deriva desse fato histórico, ou seja, da ausência, na tradição filosófica, de uma teoria que viesse não só distinguir entre objetividade e realidade, como também reconstruir uma teoria da subjetividade não comprometida com os preconceitos psicologistas. Por essa razão, Husserl percebeu que não seria possível superar efetivamente o psicologismo sem a depuração da noção de subjetividade ingênua, psicológica ou empírica, ou seja, que toda lógica que se organiza pela legalidade da consequência do enunciado a partir de suas condições formais não clarifica a “essência racional da ciência dedutiva”.

González Porta (2002d) afirma que o *status* do objeto intencional está vinculado à percepção, ou ainda, que seu acesso se dá em uma experiência imediata na percepção interna, assim, o percebido é imanente à consciência. Na maneira brentaniana de tratar a questão, a inexistência intencional não pode ser concebida fenomenologicamente, porque, ainda que o objeto não esteja contido como real na consciência – o que denota que Brentano distingue o ser do ser real –, contudo, caberia elucidar de modo mais preciso o que ele entende por imanência, pois, na visão de Brentano, o objeto intencional é imanente à consciência, e a intencionalidade é um atributo dos objetos da consciência, e não uma relação com uma entidade exterior a ela.

Há uma diferença entre o modo como Brentano e Husserl tratam o conceito de intencionalidade. Brentano fez uma distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos, dizendo que a intencionalidade seria uma propriedade dos primeiros e que todo o conhecimento deveria estar referido como vivência intencional obtida pela reflexão da percepção interna em relação aos fenômenos psíquicos (Kaufman, 2000).

A similitude entre as teorias de Brentano e Husserl é que ambos tratam o conceito de intencionalidade como estando comprometido com uma teoria da

percepção, pois, em ambos os casos, há uma orientação no sentido de uma análise descritiva do que se mostra na imanência da consciência. Tanto Husserl quanto Brentano concedem uma certa primazia aos fenômenos psíquicos, pois estes, ao contrário dos fenômenos físicos, podem ser apreendidos pela percepção interna, e isto quer dizer que a evidência de uma intuição não é, ela mesma, o objeto real.

Contudo, esta expressão “percepção interna dos fenômenos psíquicos” não é correta em relação à fenomenologia husserliana, pois ela não denota apropriadamente qual seria a novidade (introduzida por Husserl) sobre a intencionalidade, na qual consiste a tarefa fenomenológica de fundar conhecimento a partir da evidência com que são intuídos os entes de razão.

Portanto, dizer que Brentano não pôde tratar seu conceito de intencionalidade fenomenologicamente significa que ele não possuía uma teoria da subjetividade pura, e que foi determinante para o estabelecimento e distinção das bases fenomenológicas.

Embora Husserl concorde em parte com a divisão fenomênica de Brentano, contudo, observou que essa distinção não era suficiente, pois, em Brentano, a imanência da consciência não resolve a questão sobre como a percepção interna pode dar conta da relação entre ato do conhecimento, objeto do conhecimento e sua significação, no modo como a consciência apreende a essência cognoscitiva.

Para tanto, Husserl tomou o conceito de intencionalidade como maneira de superar o dualismo entre interno e externo. O princípio fenomenológico husserliano de “voltar às coisas mesmas” é revisionista quanto à história da metafísica, em especial, quanto à cisão moderna entre o mundo interno e externo. A idéia de conteúdo interno da representação é, para a filosofia contemporânea, um resquício da tradição metafísica de representação subjetiva do objeto. A refutação da falsa teoria sobre a subjetividade que sustentava tais concepções tomou-se elemento imprescindível nas investigações husserlianas e evitou confusões acerca das noções de imanência e transcendência.

Faltou a Brentano um modo de restringir o campo da experiência da intuição somente aos objetos ideais, que não são objetos da percepção interna. A idealidade dos objetos lógicos não pode ser tomada como um fenômeno que aparece à percepção interna, pois, nesse caso, trataria-se de objetos psíquicos.

A autonomia do plano lógico consiste em que a independência dos objetos ideais implique que estes não podem ser expressos como objetos psíquicos, e menos ainda representantes dos objetos físicos. Em referência à formulação de Brentano de que objetos intencionais seriam acessíveis através da percepção interna, deve-se mencionar que sua abordagem foi insuficiente, pois não determinou condições para efetuar uma Fenomenologia, porque ele não enfatizou a relação intencional determinada por uma ciência eidética da subjetividade. Assim, sua análise da intencionalidade se prende à exaustiva dicotomia físico-psíquica (Porta, 2002d).

Desse modo, não pôde escapar do psicologismo, porque não percebeu que necessitaria de uma teoria da subjetividade que superasse a noção de percepção interna e que comportasse o “terceiro reino”¹⁷.

Para Bell (1991, p.11), as teses de Brentano a respeito da intencionalidade como modo de acesso aos fenômenos percebidos internamente e a diferença quanto à percepção externa são as seguintes:

- 1) Fenômenos físicos podem ser somente objetos de uma percepção primária, nunca secundária; 2) Consciência interna é sempre de objetos secundários, nunca primários; 3) Objetos primários podem ser observáveis, manipulados enquanto que os objetos secundários não podem; 4) Consciência dos objetos secundários é incorrigível e auto-verificante (não precisa de gradações intermediárias, porque trata-se de algo dado numa experiência imediata).

Para Kaufmann, a idéia brentaniana sobre uma objetualidade permanece ambígua, porque se trata de uma relação onde o fundamento (o Ato) possui uma realidade, mas o termo relacionado não precisa necessariamente ter realidade. O conteúdo de um estado mental aponta para um objeto, mas o objeto contido é modificado (Kaufmann, 2000, p.138).

¹⁷ A novidade acrescida por Husserl, nas *Investigações lógicas*, é que ele distingue os componentes de ato, que são componentes descritíveis, reais (reell), e componentes que formam o conteúdo intencional. Na Fenomenologia, há uma nítida distinção entre ato e conteúdo do ato. A diferença é que a fenomenologia propõe que tanto o objetivo quanto o subjetivo já estejam inseridos na relação intencional, portanto, nenhum desses dois âmbitos refere-se, respectivamente, à lógica ou à psicologia, pois não se trata de analisar um ato de apreensão ou conteúdo apreendido a partir da afiguração com a realidade. De acordo com Trán-Dúc-Thao (1959), a importância da intencionalidade fenomenológica está no fato de que ela encontra um modo de efetuar a fundação cognoscitiva ao promover a relação entre o sensível e o inteligível por meio de uma justificativa coerente ao propósito do realismo lógico.

De acordo com esse comentarista, o problema de Husserl é a duplicação desnecessária do objeto, quando, na verdade, não há objetos no conteúdo de uma vivência intencional. Em Brentano, não há essa distinção em relação à intencionalidade, pois esta consiste apenas no acesso privilegiado do objeto interno. Kaufmann menciona que a análise do conteúdo na fenomenologia husserliana possui etapas que podem ser expressas em: a) a concepção articulada nas *Investigações lógicas* (1900/01), etapa anterior à descoberta (1905) do método próprio da fenomenologia – a redução; b) a etapa posterior a 1905, principalmente das *Idéias I* (1913); e, entre uma e outra, c) os textos intermediários *Introdução à lógica e teoria do conhecimento*, *aulas de 1906/07* e *Aulas sobre teoria da significação, semestre de verão, 1908*.

O privilégio concedido a uma filosofia da percepção determina o modo de visar em que algo aparece, como já existia em Brentano. Segundo Kaufmann, Husserl apontou dois equívocos na doutrina brentaniana: 1) tratar a relação efetiva (*reales beziehen*) entre consciência e objeto como relação entre duas coisas; 2) conceber que há na consciência uma conexão psíquica real (*reell*) entre um ato e um objeto intencional, um conteúdo psíquico encaixado numa experiência. A expressão brentaniana *immanente Gegenständlichkeit* ou *mentale In-Existenz* de um objeto é perfeitamente equívoca.

A cientificidade da Fenomenologia como método filosófico pode ser compreendida como nova função concedida ao fenômeno do conhecimento na condição de dado na imanência da consciência. Schérer (1995) explica que o termo “fenômeno” pertence, desde o século XVIII, ao vocabulário filosófico clássico, de modo que as diversas acepções em que pode ser tomado são determinantes para o surgimento dos equívocos em relação ao bom entendimento da formulação husserliana acerca desse conceito.

Para explicitar, ele menciona três exemplos de concepção fenomenológica anteriores a Husserl. Se fenômeno for simplesmente designado como “aquilo que aparece”, ele pode ser identificado como uma aparência ou ilusão em contraste com o real. O sentido dessa concepção mostra que a idéia de uma fenomenologia permanece tributária da diferença metafísica entre o aparecer e o ser, pois os binômios aparência-

realidade, representação intuitiva-objeto, coisa fenomenal-coisa em si determinam as pressuposições especulativas em relação ao conceito. Segundo Schérer (1995), é nessa linha que se orienta a visão de Lambert, que, em 1764, no seu *News Organon*, escreveu que havia uma fenomenologia que tratava das aparências, do tempo e espaço sensíveis, por oposição a uma doutrina da verdade, que trataria dos conceitos objetivos da Natureza.

Em Kant (1989, p.61), de outro modo, o que aparece pode ser considerado como um dado da sensibilidade, sendo que esta atua decisivamente na formação do conhecimento, como receptividade da representação do objeto, isto é, sem a intuição sensível não há “matéria” para conhecê-lo, pois nenhum objeto nos seria dado. Para Husserl, não se trata de que a receptividade do objeto desempenhe uma função irrelevante, contudo, faltava a Kant um conceito como o de intencionalidade, para que percebesse que o “dado cognoscitivo” não deveria ter o caráter de uma experiência possível. O problema é que as sínteses kantianas, formadas a partir da intuição simples, não depuram o objeto sensível, e, assim, a discordância de Husserl é que o dado cognoscitivo só pode alcançar objetividade se for fundado a partir da tematização da lógica pura e com o descobrimento da função da intencionalidade para a fundação do conhecimento. Portanto, não se trata da sensibilidade, na filosofia kantiana, estar referida a algo que seja ilusório, pois tal fenômeno aparece por meio das formas puras de espaço e tempo. No entanto, a filosofia crítica de Kant é ainda dualista no modo de justificativa do objeto do conhecimento, por isso, tal objeto é tratado como dado de uma experiência possível (Schérer, 1995, p.262).

De acordo com Schérer, a fenomenologia hegeliana adota um sentido mais amplo, pois aquilo que aparece pode ser a experiência total da consciência que deseja, que conhece, que pensa etc. Contudo, ainda que, em Hegel, a fenomenologia permaneça como parte preparatória para a ciência filosófica, pois o fenômeno é sempre compreendido como independente de uma realidade extrafenomenal, o seu domínio não é o do Saber, mas o da Certeza (Schérer, 1995, p.262). Por sua vez, a Fenomenologia de Husserl é tributária do positivismo da segunda metade do século XIX e é, por esta razão, anti-metafísica. A investigação fenomenológica de Husserl contém uma teoria do significado, embora, não esteja restrita a uma análise da

linguagem, até porque, para Husserl, o que interessa não é a essência ou os usos da linguagem, mas uma investigação da natureza da lógica enquanto ciência *a priori* eidético-transcendental para fundamentar a objetividade do conhecimento. Para Husserl não se trata propriamente de um interesse lógico-lingüístico, mas no que concerne à crítica da razão em geral. Porta (2002b) explica que essa mudança promovida por Husserl em relação à temática da significação decorre da necessidade de garantir a objetividade do significado, sem perder de vista que o método fenomenológico pretende dar conta da “passagem do subjetivo ao objetivo”, portanto, as perspectivas de objetividade e subjetividade não são desconexas, mas se exigem reciprocamente.

A orientação do método husserliano não deve ser expressa como voltada para a linguagem, mas como explicitação da lógica, porque não pretende uma teoria pictórica das proposições, nada pretende afirmar ou informar sobre a realidade dos estados de coisas, nem tampouco almeja transformar a Filosofia em uma terapia analítica da linguagem – como poderia ser o objetivo em um sentido pragmático. Husserl jamais recorrerá a uma noção como a de “jogo de linguagem”, pois discordaria de ter de conceder algum tratamento teórico a essa noção central da filosofia pragmática. A própria noção de jogo impossibilita uma análise sistemática do fenômeno da linguagem como unidade ideal de significação, na medida em que aceita que a semântica possa ser reduzida à mera diversidade daquilo que se compreende no uso lingüístico, e que, por isso, tal diversidade estabelece que a significação só é obtida na função comunicativa da linguagem.

A Fenomenologia não se encerra nos moldes estáticos de um sistema metafísico tradicional, porque a consciência intencional é transiente e, por isso, não se fecha em uma cápsula do entendimento. A idéia de uma experiência transcendental, no modo husserliano de filosofar, não quer dizer nada acerca do objeto de uma experiência possível, mas refere-se à intuição do objeto fundado, como dado do conhecimento, pela intencionalidade.

A intencionalidade não é um estado mental, mas responde apenas pelo modo de relação em que se dá o conhecer a partir dos limites de doação do ente. A filosofia da consciência encontra na noção de intencionalidade sua justificativa, porque essa

noção enfatiza, de modo absoluto, a intuição categorial que relaciona – independentemente de suas existências reais – sujeito, objeto e o significado do conhecer. Assim, a apreensão fenomenológica da objetividade consiste em uma captação de sentido dos atos reflexivos da consciência. Para Husserl, o conhecimento pertence à cadeia sintética de referências objetuais da vivência intencional, às quais se atribui valor de verdade. Essas referências são imanentes à sua própria possibilidade lógica de fundação entitativa no campo da consciência intencional, e, portanto, a característica da objetividade é determinada pela apreensão categorial do estado de coisas referido como conhecimento de essências. O conhecimento não é objetivo por estar baseado na gênese psicofísica do objeto real, mas porque é apreendido em suas propriedades essenciais. Desse modo, o conhecimento não é inato, mas deve ser constituído fenomenologicamente, isto é, através da intuição de essências na imanência da consciência (Heidegger, 1985, p.79). A formação da objetividade deve estar significada para um sujeito do conhecimento por meio da apreensão *a priori* da conexão entre verdade e estado de coisas, que implica a possibilidade das propriedades essenciais dos objetos ideais. A proposição assertiva quanto ao estado da objetualidade – a apreensão objetiva – depende da predicação. Porém, tal relação cognitiva precisa que a objetualidade mesma seja consistente em sua própria presença para fundar a objetividade, de modo que esta possa ser descrita em seu modo de apresentação (Szilasi, 1998, p.77).

Cabe a ressalva de que a restrição proposta em relação aos dados empíricos não indica uma negação das ciências de fatos, nem muito menos da tese acerca do mundo externo. Isto quer dizer apenas que a fenomenologia é determinada, filosoficamente, por um campo próprio de objetos *a priori* em geral. E estes condicionam os objetos *a posteriori*.

Capítulo 2 – O caminho da redução: possibilidade de acesso à esfera apodítica dos dados fenomenológicos

A teoria da redução foi ensinada por Husserl, pela primeira vez, durante o semestre de verão do ano de 1907, sendo apresentada nas cinco lições de um curso ministrado em Göttingen cujo título era “Pontos fundamentais da fenomenologia e da crítica da razão” (Thao, 1959, p.51). Nessas lições, Husserl demonstrou que a questão do conhecimento envolve problemas, e o modo para justificar as decisões epistemológicas deveria encontrar solução no saber filosófico. O conceito de redução indica a decisão husserliana de tratar a Filosofia nos limites da fenomenologia da razão. A elaboração do conceito de redução¹, portanto, se propõe a aprofundar a investigação filosófica, no sentido de orientar para a perspectiva crítico-fenomenológica e transcendental (Husserl, 1986, pp.86-87).

Em conformidade com o método fenomenológico, a redução é um dispositivo cuja tarefa é livrar o conhecimento da submissão que lhe é imposta pela atitude natural, para a qual é pressuposta a possibilidade do conhecimento. Por essa razão, ou seja, devido à possibilidade de o conhecimento não encontrar fundamento na epistemologia naturalizada, é que o conhecer enquanto tal permanece enigmático e submetido ao ceticismo. Husserl entende que a investigação fenomenológica da questão do conhecimento deve começar com uma depuração, para assegurar uma mudança de atitude de pensamento² – daquela alinhada com o positivismo científico para uma autêntica “atitude filosófica” –, de modo que esta possa contribuir para a instauração de uma esfera transcendental de dados absolutos (Husserl, 1962, §46). Isto quer dizer que as objetualidades que aparecem na imanência da consciência são idealidades. O alcance da esfera objetual é, para Husserl, propiciado pela “redução

¹ Colomer (1990, pp. 384-385) oferece uma explicação sobre a tarefa da idéia de *redução* que acompanha a explicitação do método fenomenológico.

² Cf. Saraiva, 1994, p.26: “Husserl exprime-se por diversas vezes nestes termos para caracterizar a iniciativa metodológica que consiste em quebrar o compromisso da consciência ingênua do mundo – esse mundo onde ela se encontra mergulhada e perdida – para a obrigar à analisar-se reflexivamente. É somente nessa altura que poderá descobrir, na sua imanência pura, as relações intencionais que a ligam aos objetos do mundo, bem como estes mesmos objetos enquanto puros dados”.

fenomenológica”, que conserva a unidade noemática da experiência intencional. Saraiva (1994, pp.26-27) diz que “a noção de noema é inseparável da redução”.

Na literatura sobre o tema, a idéia da redução é, ao mesmo tempo, uma noção importante, mas que provocou, após sua elaboração, uma certa controvérsia acerca da finalidade da investigação fenomenológica. Van Breda (1968, p.269) afirma que o tema da redução já se apresentava em 1910 como um importante tema da reflexão husserliana. Tanto Van Breda quanto Roman Ingarden (1968, p.288) afirmam que existem muitas interpretações acerca da finalidade dessa noção para o método. Em parte, tal controvérsia pode ser entendida no fato mesmo de que, estando na condição de ontologia dos atos intencionais da consciência – e por isto mesmo, se caracterizando como possibilidade de abertura –, a fenomenologia husserliana permitiu, por um lado, que houvesse condições para tematização de outros gêneros de investigações fenomenológicas, distintas do motivo inicial de Husserl – a elucidação intencional da relação lógico-cognoscitiva –, mas que nem por isso mostraram-se inválidas. Por outro lado, tal abertura contribuiu com uma espécie de “cisma” em relação ao sentido que o próprio Husserl conferiu à fenomenologia e ao seu método, após o conceito de redução³.

Josgrilberg entende que o projeto transcendental da fenomenologia husserliana inclui a motivação originária da filosofia em se constituir como ciência de rigor. A análise fenomenológica da experiência pretende desvelar o sentido fenomenológico contido na vivência intencional.

Parece que a questão que se encontra implícita, ao menos inicialmente, nessa subdivisão da fenomenologia em correntes que não necessariamente aceitam a orientação husserliana após a instauração do conceito de redução, é saber em que sentido tal conceito seria realmente importante para o método, após a formulação e publicação do projeto fenomenológico exposto nas *Investigações lógicas*⁴.

Deve-se enfatizar que a abordagem da redução, juntamente com o conceito de intencionalidade, permitiu a Husserl não direcionar seu método para a construção estática de um saber sobre coisas, mas que tais conceitos da fenomenologia

³ Cf. Josgrilberg, 2001, p.164.

⁴ Ibid, p.159.

transcendental possibilitaram o acesso da consciência ao âmbito ideal da significação (Schérer, 1995, p.276). O objeto da experiência é dado em sínteses, segundo Schérer. A atividade da intencionalidade atual incide sobre a coisa da qual faz o juízo de um enunciado (predicativo) preencher-se na coisa. A gênese fenomenológica da vivência intencional, não sendo causal, permanece no quadro do princípio da evidência. Desse modo, o ego reflete a experiência eidética da estrutura objetual fundada pela intencionalidade. O motivo do saber fenomenológico, em sua própria reivindicação metódica, deve estar orientado pela noção de “consciência de”, o que implica que sua “pedra de toque” é a percepção dirigida ao ser do objeto em geral⁵. Desse modo, os conceitos fenomenológicos devem, por definição, ser subordinados ao método husserliano, que, por sua vez, é estruturalmente diferente daqueles métodos usados para designar a conexão das ciências particulares com seus objetos. Isto indica que o saber fenomenológico tende mais a uma ontologia formal do que a um saber com implicações materiais⁶.

Portanto, sobre o propósito originário da fenomenologia, cabe dizer que esta não tem um objeto no sentido material da palavra, pois não é uma ciência objetiva, contudo, sua característica fundamental não é ocupar-se com a aquisição de conhecimento, mas explicitar a lógica que coordena a relação cognoscitiva e como esta se efetua por meio da “consciência intencional”.

O pensamento de Husserl não apresentou, em nenhum momento, indícios de que seu método fosse propenso a um saber fechado, articulado em axiomas como em um processo simbólico, pois, segundo Moura (1998, p.207), “o importante a se frisar

⁵ Ibid, p.260.

⁶ Cf. Tieszen, 2005: “Edmund Husserl é, talvez, o único filósofo dos últimos cem anos, que reivindicou que nós podemos intuir essências e, além disso, que é possível formular um método para intuir essências. Husserl chama este método de ‘livre variação imaginária’ ou ‘ideação’. Isso é explicado em alguns de seus escritos como ‘redução eidética’. Suas descrições de ideação podem ser vistas como tentativas de descrever um método apropriado para as ciências a priori, um método que não se reduz aos métodos das ciências empíricas. Parece que os mais claros e melhores exemplos desse método, são encontrados na matemática. A matemática pura, de acordo com Husserl, é concernente com essências exatas. Os próprios exemplos de Husserl sobre o método, entretanto, são frequentemente condizentes com essências inexatas (ou morfológicas) dos objetos sensórios cotidianos (por exemplo, cor, som) ou do fenômeno que forma a questão do próprio assunto da fenomenologia (por exemplo, consciência, intencionalidade e afins). É um infortúnio que Husserl não ofereça mais exemplos envolvendo a matemática. Ele parece focar sobre casos não-matemáticos porque apresenta a própria fenomenologia como um tipo de ciência, uma ciência descritiva das estruturas essenciais da cognição”.

– dirá Husserl – é que qualquer expressão só pode referir-se a um objeto na medida em que ela o exprime em um certo modo”. A objetualidade só pode ser experienciada em um modo de ser que dá o objeto⁷. Husserl diz que a experiência fenomenológica deve estabelecer uma terminologia adequada à “evidência”, para que possa ajustar a expressão correspondente à percepção (Husserl, 1962, §84). A idéia é que as definições fenomenológicas encontram-se articuladas através dos seus conceitos operatórios e referidas à “coisa mesma” (ibid., §66), de modo que a referência ao ente seja, primeiramente, definida em função de determinar o modo de aparecer do ser vivenciado no horizonte intencional⁸ na imanência da consciência. Deve-se enfatizar que a palavra imanência, nesse sentido, já não indica nada sobre uma suposta divisão entre interno e externo. Imanência quer dizer agora o que está dado a conhecer-se à relação intencional⁹. O que não quer dizer que a conquista da esfera da imanência (Husserl, 1986, pp.31-33) já garanta a apreensão do absolutamente dado em si mesmo¹⁰.

⁷ Cf. Husserl, 2000, p.43, §6: “As expressões nominais de que vamos tratar são aquelas que se relacionam da maneira mais transparente possível com a percepção ‘correspondente’ ou com uma outra intuição. Nesse círculo, consideraremos primeiramente a relação de **unidade estática**, onde o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona, por meio dela, a seu objeto”.

⁸ Cf. Josgrilberg, 2001, pp.160-161: “no caso da fenomenologia esse horizonte é constituído no interior da correlação como campo a priori de possibilidades (Urhorizont). Ou seja, trata-se de possibilidades estruturais para efetivações vividas e históricas de horizontes. Esses horizontes são definidos essencialmente como possibilidades de determinação. O horizonte aberto é um horizonte de possíveis futuras determinações (o que implica segundo Husserl, uma zona vaga de indeterminação de sentido). Ou de possibilidades abertas pela experiência de ‘um horizonte correlato de componentes que se vinculam por essência à experiência que fazemos das coisas [de tal modo] que somos motivados por um tipo de eidética de seus componentes’ [cf. Husserl, E. Ideen, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1913, pg. 89-90, esp. Nota da p. 89]. Podemos sintetizar este sentido da motivação em Husserl, como um aspecto fundante da experiência intencional constitutiva de um horizonte de possibilidades. Toda experiência possível acontece na unidade dessa relação (Motivierungseinheit) como uma estrutura motivante (Motivationszusammenhang). Nós pretendemos mostrar que o horizonte originário da fenomenologia enquanto proto-horizonte, caracteriza-se por um índice de indeterminação e pela abertura de um conjunto de possibilidades fenomenológicas e de ontologias”.

⁹ Cf. Husserl, 1986, p.24: “Que em uma mesma consciência e em um mesmo agora efetivo, o ato de conhecimento possa encontrar e atingir seu objeto – eis algo que se considera evidente. O imanente, dirá o principiante, está em mim; o transcendente fora de mim. Em uma consideração mais atenta, porém, distingue-se entre **imanência inclusa** e **imanência no sentido do dado em si mesmo que se constitui na evidência**. O imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais ‘intenta para além de si mesmo’, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. Antes de mais, não entra no campo visual outro dado além do imanente incluso”.

¹⁰ Ibid., p.28. Referindo-se às lições de 1907, Husserl continua: “Em primeiro lugar, torna-se patente que a imanência ingrediente (respectivamente à transcendência) é apenas um caso especial do mais **amplo conceito de imanência em geral**. Já não é evidente e sem reparo que o **absolutamente dado** e

Como o método fenomenológico prescreve que a relação cognoscitiva não é um espelho do que acontece na natureza, então, o conhecer enquanto tal só pode depender do ato intencional. Para Josgrilberg (2001, p.163), “o mundo é, ao mesmo tempo, uma faticidade correlata da consciência e noema transcendental fundamental”.

Portanto, trata-se de atualizar a presença do vivido (Husserl, 2000, p.214), que aparece nesse horizonte de possibilidades a serem determinadas como dado a conhecer-se na forma pela qual pode ser objetivado em um modo de ser¹¹. Loparic afirma que “o conceito de presentificação abrange tanto o da fantasia como o da lembrança (Erinnerung) ou reprodução (Reproduktion)”. A atualização de uma vivência intencional¹² é possível porque está inserida em um horizonte de possíveis manifestações da mesma objetualidade, de modo que o que se apresenta não é um objeto-momentâneo que

o **inclusamente imanente** sejam o mesmo, pois, o universal é absolutamente dado e não inclusamente imanente. O **conhecimento** do universal é algo de singular, é sempre um momento na corrente da consciência; o **próprio universal**, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro”.

¹¹ Cf. Husserl, 2001, §19, p.63: “Portanto, a toda consciência que é consciência de alguma coisa, pertence essa propriedade essencial: não somente ela pode, de maneira geral, transformar em modos de consciência sempre novos, permanecendo consciência de um objeto idêntico, objeto intencionalmente inerente, como sentido objetivo idêntico, os seus modos na unidade da síntese, mas toda ‘consciência de algo’ pode fazê-lo, e só pode fazê-lo em e por esses horizontes de intencionalidade. O objeto é por assim dizer um **pólo de identidade**, apresentado sempre com um ‘sentido’, ‘pré-concebido’ e ‘a ser’ realizado. Ele é, em cada momento da consciência, **o indicador de uma intencionalidade noética que lhe pertence por seu sentido, intencionalidade que podemos pesquisar e que pode ser explicada**”.

¹² Ibid., pp. 61-62: “A multiplicidade inerente à intencionalidade de todo **cogito** – e de todo **cogito** relacionado ao mundo pelo simples fato de que ele tem consciência não somente de um mundo, mas também de si próprio, como **cogito** na consciência imanente do tempo – não é esgotada pela descrição dos **cogitatas** atuais. Ao contrário, toda atualidade implica suas potencialidades próprias. Estas, longe de serem possibilidades absolutamente indeterminadas, são, quanto ao seu conteúdo, intencionalmente pré-traçadas no seu próprio estado atual. Além disso, tem o caráter de ‘terem de ser realizadas pelo eu’ [...] Os ‘espectros’ ou ‘horizontes’ são potencialidades pré-traçadas. Diremos também **que podemos interrogar cada horizonte a respeito do ‘que está implicado nele’**, que podemos **explicá-lo, revelar** as potencialidades eventuais da vivência intencional. Ora, justamente dessa forma desvelamos também seu **sentido objetivo**, que nunca é indicado no **cogito** atual e só está presente de maneira implícita. Esse sentido objetivo, ou seja, o **cogitatum** considerado como tal, não se apresenta jamais como **definitivamente dado**; ele só **se esclarece** à medida que se explicam o horizonte e os horizontes novos (e, no entanto, pré-traçados) que se descobrem sem cessar. Certamente, esse ‘traçado’ em si é sempre imperfeito, mas tem, apesar de sua **indeterminação**, certa **estrutura de determinação**. Assim, o cubo – visto de um lado – não ‘diz’ nada sobre a determinação concreta desses lados não visíveis; no entanto, ele é, de antemão, ‘percebido’ como cubo, depois, em particular, como colorido, enrugado, etc, cada uma destas determinações deixando sempre outras particularidades na indeterminação. Esse ‘deixar na indeterminação’ das particularidades – anteriormente às determinações efetivas mais precisas que, talvez, jamais irão ocorrer – é um momento contido na consciência perceptiva em si; ele é precisamente o que constitui o ‘horizonte’”.

desaparece na corrente de vivências psicológicas¹³. O que se mostra é a própria objetualidade a uma vivência intencional, em seu modo de apreensão.

O ato noético de um mesmo ‘objeto’ eidético pode ser alcançado em distintas maneiras de apresentação à vivência intencional, assim, o ‘objeto’ é um visado, adequado à verdade de sua fundação como objetualidade, percebida, recordada, julgada, imaginada, etc., ou seja, a partir da percepção correspondente, algo em geral origina-se da forma lógica e estrutural em que algo pode tornar-se experienciável¹⁴. O objeto intencional é um correlato da evidência transcendental¹⁵. A objetualidade, entendida como este algo qualquer, deve ser preenchida pela experiência da percepção da coisa mesma. Portanto, a conceitualização fenomenológica deve referir-se a essa vivência intencional, de modo a nomear seu “objeto” a

¹³ Ibid., §27, p.77: “Trata-se aqui de **uma imanência de ordem ideal**, que nos remete a conexões essenciais de sínteses possíveis, novas. **Qualquer evidência ‘cria’** para mim **uma aquisição durável**. Posso **‘voltar sempre’** à realidade percebida em si, em cadeias formadas por evidências novas que serão a ‘reprodução’ da evidência primeira. Assim, por exemplo, na evidência referente aos dados imanescentes haverá uma cadeia de lembranças intuitivas com a infinidade ilimitada do horizonte potencial do ‘eu posso sempre reproduzi-la de novo’. Sem tais possibilidades não haveria para nós o **ser estável e durável**, não haveria mundo real ou ideal. Cada um desses mundos só é para nós, por meio da evidência, ou pela presunção de se poder atingi-la e de renovar a evidência adquirida. Daí se segue que **a evidência de um ato singular não basta para criar para nós um ser durável**. Todo ser em sentido bem amplo, é um ser **em si** e tem, em contrapartida, o **para mim** accidental dos atos singulares. Da mesma forma, qualquer verdade é, nesse sentido muito amplo, **verdade em si**. Esse sentido muito amplo do **‘em si’** remete, portanto, à evidência, não exatamente a uma evidência tomada como fato vivido, mas a certas potencialidades fundadas no **eu transcendental** e em sua própria vida, e, de início à da infinidade de intenções que se relacionam sinteticamente com um único e mesmo objeto, e depois às potencialidades de sua confirmação, portanto, a evidências potenciais indefinidamente renováveis como fatos vividos”.

¹⁴ Cf. Morujão, 2000, p.47: “A tradição lógica inaugurada por Bolzano no início do século XIX (mas em grande parte devedora de teses que remontam pelo menos a Leibniz) e continuada por Frege e Husserl, defende a existência de objetos formais e de uma forma produtora de objetividade, e não apenas, como na tradição aristotélico-kantiana, a existência de categorias como propriedades formais de objetos. Que as categorias não sejam apenas aquelas determinações do objeto vago a que Kant chamava ‘qualquer coisa em geral’ (Cf. KrV, A 105), mas que este último seja, ele próprio, uma categoria, ou seja, pertença já à forma da determinação, parece-nos ser a profunda novidade que encerra a fenomenologia, no momento da sua formulação inicial [é certo que a idéia de que a forma não é, simplesmente, abstraída da matéria porque é, também, condição de possibilidade da própria matéria, foi desenvolvida por Husserl na 3ª Investigação Lógica, e remonta, pelo menos, a Descartes: subjaz à sua teoria das verdades eternas, a tese de que o conteúdo de certas definições determina o conteúdo das próprias coisas definidas]”.

¹⁵ Cf. Husserl, 1992, pp.34-35: “Todo objeto existente é objeto de um universo de experiências possíveis, pelo que devemos apenas alargar o conceito de experiência ao mais lato conceito, ao da evidência corretamente entendida. A todo objeto possível, corresponde uma tal conexão possível. Transcendental é, como já se disse, índice objetual progressivo de uma estrutura universal do **ego**, de pertença inteiramente determinada, segundo os reais **cogitata** deste último, e segundo suas potencialidades e poderes [...] O **ego** é o que é em relação às objetualidades intencionais, e apreende o ente segundo sua possibilidade, por isso, a sua peculiaridade essencial consiste em formar sempre nexos intencionais e em tê-los já constituídos, cujo índice são os objetos por ele visados, pensados, valorados, tratados, fantasiados e a fantasiar, etc”.

partir do critério da fundação¹⁶. Desse modo, importa considerar como a objetividade é alcançada com base na predicação do objeto lógico, captado intuitivamente como correlato intencional, e isto quer dizer que a fundação não dispensa o preenchimento da intenção na qual o ato realiza o sentido da objetualidade vivenciada a partir dos seus modos de ser. Ou ainda que a intencionalidade estabeleça uma vinculação necessária para que a evidência da percepção possa dar origem à obtenção da verdade predicativa¹⁷.

¹⁶ Cf. Husserl, 2000, p.45, §7: “Consideremos um exemplo dos mais simples, o do nome **vermelho**. Ao nomear como vermelho o objeto que aparece, este nome pertence ao objeto, em virtude do momento-vermelho que aparece nesse último. E qualquer objeto que traga em si um momento da mesma espécie legítima a mesma denominação, esse mesmo nome **pertence** a cada um deles e lhes pertence em virtude do sentido idêntico. Mas, por sua vez, em que consiste esse nomear em virtude da **identidade de sentido**? Observemos em primeiro lugar: não é de uma maneira exterior, fundamentada apenas em ocultos mecanismos psíquicos, que a palavra se prende a traços homogêneos e singulares da intuição. Antes de mais nada, não nos basta o simples fato de que a palavra, enquanto mero complexo de sons, sempre venha a se **associar** a um tal traço singular, cada vez que ele aparece na intuição. A mera circunstância de estarem juntas duas aparições, de estarem exteriormente uma-com-a-outra ou uma-depois-da-outra, não cria entre elas nenhuma relação interna, e certamente nenhuma relação intencional. E, contudo, tal relação existe, obviamente, como relação absolutamente peculiar, **do ponto de vista fenomenológico** [...] Ora, como do ponto de vista fenomenológico, o que encontramos não é uma mera soma e sim a mais íntima unidade, que é além disso uma unidade **intencional**, temos, então, todo direito de afirmar: os dois atos, dos quais um constitui para nós a plena palavra e o outro a coisa, juntam-se intencionalmente numa **unidade de ato**. Naturalmente, com as palavras **nome vermelho denomina vermelho o objeto vermelho**, descrevemos tão bem a situação como as palavras: **o objeto vermelho é conhecido como vermelho e por meio desse conhecer é denominado vermelho. Denominar vermelho** – no sentido **atual** de denominar, sentido que pressupõe a intuição subjacente do denominado – e **conhecer como vermelho** são, no fundo, expressões de **idêntica significação**; só que, na última, fica mais nitidamente estampado que o que nos é dado aqui, não é de modo algum uma mera dualidade, mas sim uma unidade produzida por um caráter de ato. Na intimidade da fusão, como decerto temos que admitir, os momentos implícitos dessa unidade – a aparição física da palavra vivificada pelo momento da significação, o momento da cognição e a intuição do denominado – não se destacam com nitidez uns dos outros; não obstante, pelo que foi exposto, teremos de admitir todos eles [...] Como vemos, o caráter de ato do conhecer, ao qual a palavra deve sua relação segundo o sentido para com o objeto da intuição, não é nada que pertença essencialmente aos **sons**. Ele pertence à palavra antes pela sua **essência** dotada de sentido (**significacional**)”.

¹⁷ Cf. Husserl, 2001, §4, p.28: “Na justificação verdadeira, os julgamentos demonstram sua ‘exatidão’, seu ‘acordo’, ou seja, o acordo de nosso julgamento com a **própria** coisa julgada. Ou, mais exatamente: o ato de julgar é uma ‘intenção’ e em geral uma simples presunção de que uma coisa existe ou é de tal maneira. Nesse caso, o julgamento, quer dizer, o que é colocado pelo julgamento, é somente coisa ou ‘fato’ (estados de coisas) presumido, ou ainda, coisa ou fato visto. Mas, em relação a isso, pode haver ainda outro tipo de julgamento intencional, muito particular, uma outra maneira de ter a coisa presente em nossa consciência: a evidência. Na evidência, a coisa ou o ‘fato’ não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; **ela própria está presente diante de nós**, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente. Um julgamento que se limita a uma simples presunção, se é passado na consciência à evidência correlativa, ajusta-se às coisas e aos ‘fatos’ em si. Essa passagem tem um caráter especial, pela qual a simples intenção vazia se ‘preenche’ e se ‘completa’; ela assume o caráter de uma síntese pela recuperação exata da intuição e da evidência correspondente, a intuição evidente de que essa intenção, até então ‘distanciada da coisa’, é exata. Procedendo dessa forma, logo veremos surgir certos elementos fundamentais da idéia teleológica que rege toda atividade científica. Vemos, por exemplo, que o estudioso quer não apenas emitir julgamentos, mas fundamentá-los. Ou mais exatamente, ele se recusa a atribuir a um julgamento o título de ‘verdade científica’, para si e para os outros, se não o fundamentou perfeitamente, e se não pode a cada momento retornar livremente a

Eugen Fink (1957, pp.208-209) faz uma distinção entre conceitos operatórios e temáticos. Esta distinção é entendida por ele como inserida em sentido ontológico, ou seja, que a tensão surgida a partir da tarefa filosófica em tematizar o suposto, decorre da “falta de claridade dos conceitos ontológicos na explicitação da compreensão do ser de um ente determinado e das estruturas determinadas do ser”. Para Fink, a fenomenologia assimila a tensão que conduz à formulação filosófica dos conceitos temáticos. Se a filosofia fenomenológica transforma – através do nexa teleológico da intencionalidade, como queria Husserl – em “tematização” o que até então era suposto, é porque os conceitos operatórios do método husserliano pretendem tratar da questão sobre como se origina o saber filosófico¹⁸.

essa demonstração para justificá-la até seus mínimos elementos. De fato, essa exigência pode permanecer no estágio de simples pretensão; no entanto, aí esconde-se um objetivo ideal”.

¹⁸ Cf. Fink, 1968, pp.195-197: “Nossa terminologia distingue ‘conceitos temáticos’ e ‘conceitos operatórios’. O pensamento, tomado no sentido filosófico do termo, é a compreensão ontológica da realidade do mundo e do ente intramundano. O pensamento se move no elemento do conceito. A conceitualização da filosofia pensa intencionalmente esses conceitos nos quais o pensamento fixa e conserva o que foi pensado. A estes conceitos chamamos ‘conceitos temáticos’. Naturalmente, tais conceitos temáticos não são nunca unívocos, nem carecem de problematicidade. Pelo contrário, contém toda a tensão do compreender dirigido ao caráter inseparavelmente enigmático do ente como tal. O conceito de **Idea** em Platão, os de **ousía**, **dynamis**, **energía** em Aristóteles, o **En** de Plotino, o de **mônada** em Leibniz, o de **transcendental** em Kant, o do **espírito** ou da **idéia absoluta** em Hegel, o da **vontade de potência** em Nietzsche e o da **subjetividade transcendental** em Husserl, todos os conceitos desse tipo são conceitos temáticos sobre os quais devemos meditar se queremos alcançar a dimensão do problemático em um pensador. Porém, os pensadores criadores utilizam na formação dos conceitos temáticos, outros conceitos e outros modelos de pensamento. Operam com esquemas intelectuais que não fixam objetivamente. Somente através de representações determinadas chegam aos conceitos temáticos que lhes são essenciais. Sua compreensão conceptual se move **em** um campo conceptual, **em** um meio conceptual, que eles mesmos não podem ter diante dos olhos. Tomam [os conceitos operatórios] como via gradativa para situar o conteúdo de seu pensamento. Denominamos conceitos operatórios a todos aqueles que um pensamento filosofante utiliza correntemente, onde penetra através dos quais, porém, que não reflete [sobre eles]. São, falando em imagens, a sombra de uma filosofia. A força iluminada do pensamento, nutre-se do que permanece na sombra do pensamento. Em uma reflexão mais aprofundada, atua sempre uma imediatez. O pensamento mesmo se funda sobre o que fazemos sem vacilação nem reflexão. Tem seu **élan** produtivo no emprego irrefletido desses conceitos cobertos de sombra. Porém, não entendemos isto como um enunciado psicológico acerca do processo psíquico do pensamento, nem como a indicação do fato antropológico da nossa finitude. Pelo contrário, trata-se de uma relação essencial. O pensamento filosófico não é jamais onisciente: a maneira humana de conceber o ente em seu conjunto se produz em uma captação da totalidade, porém, jamais de tal maneira que o todo se abriria a um conceito universal plenamente esclarecido e sem sombras. A captação humana do mundo pensa a totalidade em um conceito temático do mundo, que no entanto é uma perspectiva finita, pois, em sua formulação, são utilizados conceitos que se mantêm na sombra. Para a filosofia mesma isto é um escândalo permanente e uma inquietude desorientadora. Ela intenta permanentemente saltar sobre sua sombra. Esta tentativa assume muitas formas, desorientadoras, inofensivas ou radicais. Se exige uma espécie de teoria do conhecimento do conhecer filosófico; uma metodologia de seu método; uma reflexão sobre os supostos implícitos; uma autocrítica de seu espírito crítico; uma tipologia das atitudes humanas ante o mundo e das ‘formas de pensamento’. Porém, de fato, se trata de saber se será possível extrair luz dos conceitos operatórios de uma filosofia dada. Quando, por exemplo, efetuamos uma reflexão sobre um ato determinado de pensamento filosófico, e logo refletimos sobre esta reflexão, podemos recorrer a uma cadeia sem fim de atos que se encaixam uns nos outros sem sair jamais da compreensão temática na qual foi dado o

Husserl concebe os conceitos operatórios, como suporte para o procedimento de constituir as bases para um saber apodítico. Tal procedimento metódico da fenomenologia visava não apenas a superação completa de quaisquer supostos teóricos ou históricos, mas, sobretudo, pretendia evitar que a filosofia estivesse alinhada ao método positivo das ciências particulares¹⁹.

A controvérsia sobre a redução, mencionada anteriormente, surge dessa interpretação de que tal conceito marca uma virada na obra de Husserl, e, portanto, deve-se perguntar como fica a relação com a obra fenomenológica anterior ao seu aparecimento²⁰. O conceito de

primeiro ato, o primeiro elo da cadeia. Ocorre algo totalmente distinto se obrigarmos nosso pensamento a captar aquilo com o qual e através do qual havia sido formulada essa claridade da compreensão temática... A aplicação operatória das categorias, **não requer por si uma explicação?** Isto não é reprovação... colocar operatorialmente algo na sombra, não significa descartar, excluir do interesse. Pelo contrário, isto é exatamente o que interessa. Não é tomado como ‘tema’, porque através disto nos referimos ao tema. Não é visto porque é o meio para ver. Se a tensão entre os conceitos temáticos e os conceitos operatórios é própria da inquietude da filosofia humana, que trata sempre de saltar sobre sua sombra e que, desse modo, esboça a metodologia hiper-crítica de seu próprio método, ou o discurso do círculo necessário da compreensão, ou de ‘proposição especulativa’, ou de reificação, que é preciso recusar constantemente em relação a todo ser suposto, ou da não adequação das categorias intramundanas ao mundo em sua totalidade, então, tudo isto vale particularmente para a fenomenologia de Husserl. Pois aqui esta tensão não existe puramente em si ou para nós, que nos preocupamos de reflexionar sobre ela. Pelo contrário, essa tensão será precisamente um tema explícito do pensamento de Husserl”.

¹⁹ Cf. Fink, 1968, p.198: “Traçar os limites da razão humana com uma segurança infalível, delimitar a priori o campo do nosso saber frente ao domínio incognoscível da ‘fé’, não é uma pretensão menor que igualar a filosofia humana com o saber divino. Entre Kant e Hegel a diferença não é extremamente grande. Agora bem, não se pode afirmar que a filosofia de Husserl havia sustentado uma pretensão tão absoluta. Porém, ela é, em seu propósito essencial, a grandiosa tentativa de ‘fixar’ a inquietude interna do pensamento humano em uma concepção metodológica [...] A primeira pergunta se formula assim: **como vê Husserl, a tensão entre o tema e o medium da compreensão?** A isto podemos responder que precisamente seu método fundamental de ‘redução fenomenológica’ se ocupa dessa oposição. A teoria da ‘redução’ interpreta de modo decididamente original, a temática universal da vida humana, porém também a consideração daquilo que, nesta temática, é pressuposição a-temática. Husserl chama ‘atitude natural’, o comportamento temático fundamental da humanidade. Vivendo nela, vivemos dentro do mundo e orientados até as coisas que encontramos como objetos [...] Até esse momento, tínhamos um saber aproximativo de nossa maneira de viver, porém, agora se torna cada vez mais claro que para compreender plenamente o mundo vivido na temática ingênua da atitude natural, é necessário também compreender as experiências que vivemos sem pensar nelas. Aquilo com o qual operávamos antes enquanto vivíamos, se converte no objeto de uma reflexão conseqüente, de uma investigação metódica. E assim se abre o campo da subjetividade transcendental no sentido de Husserl [...] Na teoria husserliana da redução fenomenológica, a importante distinção entre o tema e o meio a-temático da compreensão, através da qual e na qual o tema aparece, não somente é elaborada em seus todos seus detalhes, mas também fixada metodologicamente. A filosofia de Husserl não ‘opera’ puramente distinguindo tema e operação, mas que ‘tematiza’ também expressamente esta distinção, devido aos termos, ‘ingenuidade/reflexão’, ‘atitude natural/ atitude filosófica’ [...] Pois quando a ingenuidade da temática do mundo da atitude natural é quebrada uma vez na redução fenomenológica não pode voltar a ser o que era, essa ingenuidade torna-se quebrada para sempre, o que não significa, de nenhum modo, que existimos sempre na claridade de uma evidência transcendental”.

²⁰ Cf. Porta, 2002b, p.41: “Enquanto alguns críticos insistem em sublinhar a existência de duas fases no pensamento de Husserl, a realista das ‘Investigações Lógicas’ e a idealista das ‘Idéias Diretrizes’, outros, por sua vez, procuram relativizar a tese de uma oposição radical entre as mesmas. No entanto, a

redução estabelece, historicamente, uma cisão na própria fenomenologia, como movimento filosófico, em várias investigações distintas da idéia original de Husserl²¹. Se a análise da intencionalidade orienta a fenomenologia para uma tarefa infinita, como Husserl dizia, em direção à pretendida claridade da evidência, logo, seus conceitos devem ser adaptáveis e, por isso mesmo, abertos ao desenvolvimento de um saber orientado no sentido do desvelamento de novas evidências para o cumprimento da finalidade da pesquisa fenomenológica. Com isto, a fenomenologia pôde oferecer legitimidade também às ontologias regionais, na medida em que aceita que cada objeto tenha o seu modo próprio de manifestação²².

Possivelmente, ainda que Husserl tenha tentado definir precisamente o alcance do conceito de redução²³, tendo retornado a ele freqüentemente até o final de sua vida, contudo,

questão realmente básica não é a de decidir esta alternativa, mas a de evidenciar o núcleo comum a ambas opções justamente enquanto diferentes. A essencialidade da perspectiva ‘subjéctiva’ é própria das duas fases, somente manifestando-se em cada uma delas de forma heterogênea: como apreensão no período realista, e como constituição no idealista. Assim mesmo, ela tão pouco está presente sem a objetiva: âmbito essencial de aplicação do método fenomenológico é justamente o vínculo sujeito-objeto. A idéia de objetividade não-real é agora transposta para a própria relação do sujeito com a objetividade sendo deste modo referida às essências e abordada a priori. Esta aplicação da idéia de ‘terceiro reino’ ao próprio vínculo sujeito-objeto, não está nem sequer esboçada em Frege, que, neste ponto, permanece pré-crítica”.

²¹ Cf. Stein, 1993, lição 14, §1: “A crise de 1929, é uma crise em que entendemos, em primeiro lugar, uma crise mundial, uma crise econômica. Mas no pequeno mundo da Europa e no mundo ainda menor do movimento fenomenológico e no mundo ínfimo da vida de um filósofo, esta crise, evidentemente, toma proporções e nuances muito surpreendentes Poderíamos dizer que a crise de 29, no universo da filosofia, recebeu uma consideração muito especial dos intérpretes e analistas no que diz respeito ao movimento fenomenológico, onde se manifestou de maneira flagrante uma crise do próprio conceito de fenomenologia; [...] a fenomenologia não se concebia como uma filosofia dogmaticamente acabada, como um sistema fechado. A fenomenologia era considerada pelos seus representantes como um movimento. Um movimento que tinha por interesse, em primeiro lugar, uma renovação da filosofia; em segundo lugar, uma espécie de reunificação do pensamento filosófico e, em terceiro lugar, uma tentativa de estabelecer um ideal filosófico no qual fossem trabalhar muitos filósofos, senão todos os filósofos. Em 1935, Husserl vai dizer que o filósofo é um ‘funcionário da humanidade’. É bem esta idéia que está presente no desenvolvimento da fenomenologia. Ela tem de ser praticada dia a dia, num exercício continuado de renovação, inovação e implantação do princípio que era como que a máxima dos fenomenólogos e que se enunciava da seguinte maneira: ‘de voltar às coisas mesmas’. Portanto, em 1929, a fenomenologia já estava num ponto que poderíamos chamar maturidade, quando não já num ponto em que a maturidade leva à desintegração e à formação de diversas correntes”.

²² Cf. Chauí, 2000, p. 9: “As essências ou significações (noemas) são objetos visados de certa maneira pelos atos intencionais da consciência. Assim, por exemplo, um cubo pode ser visado pela percepção e, enquanto, essência perceptiva, é distinto do cubo quando visado pela idéia geométrica do volume [...] A fenomenologia procura descrever a estrutura peculiar de cada um desses atos e de cada um de seus correlatos ou significações. Percepção-percebido, imaginação-imaginado, recordação-recordado, ideação-ideado, etc. constituem campo de trabalho das descrições, e análises fenomenológicas. Cada um desses pares constitui uma certa região do ser, isto é, um certo modo de um ente ser visado pela consciência. Cada região se define, assim, pela estrutura do ato intencional e pela estrutura do ato intencional e pela estrutura do correlato intencional”.

²³ Cf. Husserl, 1986, p.29: “Por conseguinte, o conceito de **redução fenomenológica** adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex. no sentido empírico-psicológico), mas uma exclusão do transcendente em geral

muitos comentadores consideram que o conceito não foi tematizado suficientemente, por Husserl, de modo inequívoco ou definitivo, devido à sua própria função operatória e progressiva no método fenomenológico²⁴, o que pode ter contribuído para que seus intérpretes fizessem várias conjecturas sobre tal conceito, levando à ruptura em alguns casos.

Portanto, tanto existem trabalhos fenomenológicos que desdobraram a posição inicial de Husserl em outras tematizações²⁵, como também há espaço, inclusive, para divergências²⁶,

como uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. Mas, conseqüentemente, se mantém tudo o que dissemos: ficam excluídas de ser aceitas só como ‘fenômenos’, as vigências, as realidades, etc, derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, fatos ou axiomas; e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer ‘saber’, a qualquer ‘conhecimento’: a investigação deve manter-se no puro ver (im reinen Schauen), mas nem por isso tem que fixar-se no imanente inclusamente; é a investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (Wesensforschung)”.

²⁴ Tal como é sugerido por Fink (1968, p.199), que admite tal possibilidade: “No entanto, frente à filosofia de Husserl, cabe colocar-se a pergunta de se, em que pese todo seu teor, não opera ainda com conceitos que permanecem tematicamente não explicados. Talvez não haja, em definitivo, nenhuma filosofia humana que esteja na posse total, de todos seus conceitos, que os possua em uma luz de verdade que penetre tudo com sua claridade”.

²⁵ O que pode ser visto em Schérer (1995, p.282): “Um quadro histórico, aliás demasiado linear e incompleto relativamente a certos contemporâneos (pensamos em E. Levinas, sem falar, bem entendido, em comentadores que deram aos estudos husserlianos um estilo novo: S. Bachelard, J. Derrida, etc) foi estabelecido por Herbert Spiegelberg em **The Phenomenological Movement** (1960). Nos contentaremos em indicar aqui, as orientações essenciais e os pontos de ruptura ou de inflexão. A aplicação do método descritivo nos domínios da intencionalidade apenas indicado mas não explorado por Husserl, ofereceu momentaneamente a unidade dos círculos fenomenológicos de Gottingen e de Munique: fenomenologia do querer, dos sentimentos (Alexandre Pfänder, 1870-1941), do direito, dos atos sociais (Adolf Reinach, 1883-1917), da estética (Moritz Geiger, 1880-1937). A atenção dada aos atos intencionais, às essências e às suas leis, situa nitidamente estas ‘fenomenologias’ no prolongamento direto das Recherches Logiques ou da primeira parte das Idées Directrices. É conveniente, nesta ‘fenomenologia das essências’ tratada como parte independente do conjunto do projeto husserliano, conceder lugar especial a Max Scheler (1874-1928). A sua Phénoménologie de la Sympathie, de l’Amour et de la Haine (1913) é citada pelo próprio Husserl como um exemplo da análise intencional no domínio da psicologia dos sentimentos e do valor (intenções axiológicas). Mas o método de Scheler, insere-se em preocupações especulativas, metafísicas, religiosas, que dão à sua filosofia o caráter de uma visão ética do mundo e a tornam totalmente estranha ao espírito do radicalismo teórico da fenomenologia transcendental. Toda uma linhagem de fenomenólogos (entre os quais se retém o nome de Edith Stein, 1891-1942), à qual se deve um ensaio de corporação da fenomenologia no tomismo, destacou assim da fenomenologia certos traços do método eidético para sustentar, dando-lhe um contorno de cientificidade, uma ideologia herdada de outras fontes. De um alcance bem diferente para a compreensão da própria filosofia de Husserl, isto é, de certas das suas possibilidades e daquelas que exclui, é a interpretação de Heidegger. L’Être et le Temps (1927), obra dedicada a Husserl, inaugura na história da fenomenologia um novo período. Doravante é relativamente a Husserl ou a Heidegger, ou tentando uma síntese de seus pensamentos, ou seja, numa confusão dos dois, que os fenomenólogos definirão sua própria atitude”.

²⁶ Cf. Thao, 1959. p.72: “**O termo objeto é, para nós, em todas as partes, um título para formas a priori de união na consciência** (Ideen, pág. 302)’. A fenomenologia se define como ‘eidética da consciência, purificada pela redução transcendental’: o campo tematizado é concreto, porém não estuda-o mais que em sua essência e, ao definir o a priori da subjetividade em relação à objetividade do objeto, não faz mais que retomar os temas desenvolvidos pelo criticismo. Os discípulos protestaram violentamente contra a nova doutrina, que lhes parecia como um abandono da autêntica inspiração fenomenológica”.

por parte de antigos colaboradores, como Scheler e principalmente Heidegger²⁷, que não aceitaram a orientação fenomenológica a partir da idéia de redução²⁸. A esse respeito, cumpre assinalar que Landgrebe não considera que existe, propriamente, uma cisão entre Husserl e Heidegger, mas que é possível até mesmo elaborar uma perspectiva de complementaridade entre os autores²⁹. O motivo geral das críticas à redução, refere-se ao fato de Husserl ter

²⁷ Cf. Szilasi, 1973, p.82, §22, cap.2: “Em *Sein und Zeit*, Heidegger fez, uma observação crítica à fenomenologia: Que Husserl nunca tornou claro a maneira de ser da intencionalidade. Desse modo – sustenta – permanece oculto também o ser da consciência e, em geral, o ser do *Dasein*. Em conformidade com isto, nenhuma das determinações que adjudica Husserl ao ser do homem seria apropriada: elas seriam, em parte, naturalistas e, de outro modo, teóricas. Com isto, toda a fenomenologia estaria assentada sobre bases muito frágeis. Essa crítica se justifica, porém é desmedida. A tarefa que Husserl se propôs não corresponde a outra coisa que a descrição da consciência na totalidade de sua atividade cognoscitiva, e o descobrimento das regiões transcendentais de efetuação próprias da atividade descritiva. O tema não é a maneira de ser da consciência, mas assegurar a efetuação de sua atividade. A pergunta ontológica de Husserl não concerne à maneira de ser do *Dasein* humano. Se dirige, como a ontologia de Aristóteles, à realidade objetiva (*objektiv*). Como em Descartes, se trata da pergunta pelo ‘é’ verdadeiro (ou seja, pelo ‘é’ acerca do qual se pode afirmar assertivamente). Husserl se pergunta quando, e sob quais condições, podemos dizer que temos uma experiência indubitável do ser do ente, para estabelecer, a partir da garantia apodítica dessa experiência, outras fundamentações que pudessem oferecer base segura às ciências”.

²⁸ Cf. Landgrebe, 1968, pp.14-16: “Esta peculiar relação da fenomenologia de Husserl com suas repercussões, não seria tão surpreendente se fosse possível verificar transformações e cortes, isto é, períodos totalmente diferentes entre si, na evolução de Husserl. Porém, a obra deste, pelo contrário, se desenvolve de forma plenamente continuada, de tal modo que ainda sua configuração final tem que ser considerada como o conseqüente desdobramento de um motivo fundamental, atuante já em seus primeiros escritos. A mencionada circunstância dá lugar, pois, a uma reflexão sobre as razões pelas quais esta filosofia, que foi crescendo constantemente, pôde experimentar elaborações de tendências tão variadas e discrepantes entre si. No que se segue, portanto, deve responder-se à questão acerca de como se fundamenta na forma de desenvolvimento das mesmas idéias husserlianas, ou seja, em sua maneira de se apresentar gradativamente, o fato de que puderam sofrer tais transformações; estas não se deviam, pois, a meros equívocos – que, por certo, também ocorrem, ocasionalmente – mas a certa necessidade intrínseca da filosofia de Husserl. Com tal esboço da fenomenologia, e em vista de que nela mesma residiam motivos que conduziram à sua transformação por obra dos discípulos de Husserl e de outros pensadores influenciados por ele, não se pretende oferecer uma exposição da história completa de seus efeitos. O dito esboço se limitará às conseqüências e às novas interpretações essenciais que, desde um ponto de vista filosófico, se manifestaram até o final da década de vinte. Para isto podemos aceitarmos uma caracterização sumária do 1º período da formação da escola fenomenológica, que abarca a atividade docente de Husserl em Göttingen, desde a aparição das **Investigações Lógicas** até a Primeira Guerra Mundial, aproximadamente...Deve dar-se maior importância, pelo contrário, à nova interpretação dos conceitos de fenômeno e fenomenologia empreendida por Martin Heidegger em **Ser e Tempo**. Com efeito a relação da fenomenologia de Husserl com a escola de Göttingen pode ser vista com relativa facilidade e é possível mostrar também como seus representantes, em lugar de apropriar-se da totalidade de sua tendência fundamental, tomaram motivos isolados que Husserl, em sua evolução, acentuou mais fortemente, segundo as circunstâncias. Por outro lado, a transformação do conceito de fenomenologia efetuada por Heidegger em **Ser e Tempo** significa, precisamente, um ataque a referida tendência fundamental. O estudo do sentido dessa nova interpretação resulta assim particularmente apropriado para conduzir à questão sobre os últimos supostos e limites do método praticado por Husserl”.

²⁹ Cf. Landgrebe, 1968, p.16: “Isto rege, ao menos, o que refere-se à crítica latente às idéias de Husserl feitas em *Sein und Zeit* de Heidegger. No entanto, vista em conjunto, a relação entre ambos [os pensadores] não é de uma recíproca exclusão, mas, antes disso, um mútuo complemento”.

direcionado a fenomenologia para uma guinada transcendental³⁰. Sobretudo, porque existe uma tendência em considerar que, a partir da *redução*, Husserl teria abandonado a “neutralidade” característica das *Investigações lógicas* para uma tomada de posição mais alinhada à instauração metafísica na instância subjetiva³¹.

Husserl sugere que a atitude filosófica é perfeitamente compatível com o projeto de um idealismo fenomenológico erguido sobre a base de uma subjetividade transcendental. Desse modo, segundo o autor, tal característica do método redutivo não consiste em um retorno à metafísica, pelo menos, não é metafísica no sentido tradicional do termo, ou seja, uma ontologia que objetiva o ente transcendente, seja este interno ou externo³².

Se em relação ao próprio movimento fenomenológico, a redução já provocou divergências quanto à sua aplicação, na tradição analítica, então, a repercussão desse conceito, foi ainda pior³³, porque a fenomenologia passou a ser (mal) interpretada como associação e retorno à antiga doutrina idealista³⁴.

³⁰ Cf. Schérer, 1995: “A ambição de Husserl era dar à fenomenologia o caráter de uma obra coletiva. Houve, portanto, ‘círculos’ fenomenológicos, aliás, rapidamente desfeitos, estando a ruptura com o mestre de modo geral consumada antes de 1916; o motivo ideológico dessa ruptura foi, na maior parte dos casos, a recusa da transformação da fenomenologia em idealismo transcendental”.

³¹ Cf. Van Breda, 1968: “Como se sabe, Husserl descobriu os primeiros elementos de sua teoria da redução entre 1904 e 1907. A partir de 1907, fala desta em seus cursos de Göttingen e em 1913 publica nas *Ideen I*, uma primeira exposição da redução fenomenológica, que se tornou clássica. Desde 1913, até sua morte em 1938, voltou sem cessar a esta teoria, tanto para precisar seu conteúdo doutrinal, como para mostrar que esse procedimento filosófico é um passo que se impõe necessariamente ao filósofo... Em minha exposição, consagrada à redução, quero mostrar: **1)** que para Husserl, a redução é o procedimento filosófico que permite ascender ao nível verdadeiramente filosófico (1ª tese); **2)** que este procedimento filosófico impede o filósofo de optar seja por uma atitude objetivista como por uma subjetivista, pois, seu propósito é instalar o filósofo na relação transcendental entre **cogito** e **cogitatum** (2ª tese); **3)** que para Husserl, a problemática da redução, em seu sentido mais profundo, não é outra coisa que seu descobrimento da dimensão metafísica (3ª tese)”.

³² Cf. Husserl, 1992, p.50: “Por fim, para eliminar um mal entendido, gostaria de referir que, pela fenomenologia, apenas se exclui toda metafísica ingênua e que em si trabalha com coisas absurdas, não a metafísica em geral. O ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objetividade mundana, é a intersubjetividade transcendental, o conjunto das mônadas que se reparte em diversas formas de associação. Mas no interior da esfera monádica fática e, como possibilidade essencial ideal, em cada esfera concebível, aparecem todos os problemas da faticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade enquanto exigida **significativamente** em sentido particular, de vivência subjetiva individual e comunitária, por conseguinte, também os problemas do **sentido** da história, etc. Podemos dizer também: são os problemas éticos-religiosos, mas implantados no solo em que se deve justamente situar tudo o que para nós pode ter sentido possível. Assim **se realiza a idéia de uma filosofia universal** – de um modo inteiramente diverso do que Descartes e a sua época, guiados pela nova ciência da natureza, pensavam – não como um sistema universal da teoria dedutiva, como se o ente residisse na unidade de um cálculo, mas como **um sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas**, sobre a base ínfima não do axioma **ego cogito**, mas de uma auto-reflexão universal”.

³³ Segundo Villarrea (1997), a separação entre as correntes continental e analítica não se deve exatamente ao tratamento distinto em relação aos problemas, mas às simplificações obscurecidas por preconceitos que esquecem importantes condicionantes históricos, políticos e, mesmo, editoriais.

Husserl expressou, em vários momentos, seu descontentamento com críticos que se apropriavam indevidamente de suas idéias, partindo de considerações exteriores ao método

Nesse sentido, ela afirma: “No começo desse século e, portanto, antes que tivesse lugar a separação entre a filosofia continental e a analítica, os filósofos da época compartilhavam muitas de suas preocupações. Era possível, então, um diálogo frutífero entre pensadores que, posteriormente, seriam classificados como pertencendo exclusivamente a uma dessas duas tradições. Daquele intercâmbio de pareceres, resulta interessante destacar alguns detalhes acerca da relação entre as Escolas de Cambridge e a fenomenológica. George Edward Moore, professor com reputação em Cambridge e impulsor do giro analítico, conhecia as investigações de Franz Brentano, um dos pais da escola fenomenológica. Prova disso é a resenha favorável que Moore escreveu acerca do livro de Brentano, **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis**. Moore também estava ciente de parte da obra de Edmund Husserl. Em particular, teve ocasião de comentar indiretamente suas **Logische Untersuchungen**, ao resenhar o livro de Messer, **Empfindung und Denken**. A obra de Messer constitui, ao menos nos aspectos comentados na resenha, um resumo fiel das *Logische Untersuchungen*, especialmente da quinta investigação intitulada “Sobre as vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”. Apesar de sua resenha desenvolver uma crítica às idéias husserlianas expostas por Messer, Moore sentia-se atraído pela perspectiva adotada por Husserl e compartilhava muitas de suas teses... A relativa aproximação entre as posturas de Moore e de Husserl, não se prolongou além das L.U.. Em particular, Moore nunca aceitou a propensão ao idealismo que Husserl, posteriormente, demonstrou ter. Moore, que havia sido idealista em sua juventude, adotou em seguida, uma atitude muito crítica a respeito desta tese filosófica. Seus argumentos aparecem expostos de maneira contundente em um de seus primeiros escritos, **The Refutation of Idealism**. A influência que este artigo teve, no decurso da filosofia analítica, foi notável. Um comentário de Boyce Gibson, tradutor das ‘**Ideen I**’ para o inglês, confirma o desprazer que o idealismo husserliano provocava em Moore. Durante sua visita a Husserl em Freiburg no ano de 1928, Gibson escreveu em seu diário que tal adesão ao idealismo, por parte de Husserl, foi uma das causas do afastamento entre a escola de Cambridge e a fenomenológica: **‘Moore admirava as Investigações Lógicas, porém, não tragava as Idéias Diretrizes. Em junho de 1922, Husserl ministrou quatro lições sob o título Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie na University College de Londres. Quando Husserl deu sua última lição, Moore já era reitor [...] Estou seguro de que Moore não pôde digerir estas lições. Os dias em que Moore e Husserl poderiam ter uma discussão filosoficamente interessante ficaram para trás. O encontro de Londres pertence já ao que se costuma chamar de ‘A Separação Analítico-Continental’**”.

³⁴ O próprio Husserl refutou tal possibilidade no §55 das *Idéias*, denominado “Conclusão. Toda realidade em sentido estrito existe por obra de um ‘dar sentido’. Nada de ‘idealismo subjetivo’”: “Em certa forma e com alguma cautela no uso das palavras, pode dizer-se que: ‘todas as unidades reais em sentido estrito [ideais] são **unidades de sentido**’. As unidades de sentido pressupõem (advirto repetidamente: não porque deduzimos de alguns postulados metafísicos, mas porque podemos demonstrá-lo com um proceder intuitivo, completamente indubitável) uma consciência doadora de sentido, que seja absoluta e só existe por obra de um dar sentido. Se o conceito da realidade em sentido estrito for associado ao das realidades naturais, das unidades da experiência possível, então, certamente, vale ‘mundo’, ‘natureza’ como universo das realidades; porém identificá-lo com o universo do ser, tonando-o absoluto, é um contra-senso [...] Quem, em vista de nossas discussões, faça objeção de que isto significa converter todo o mundo em uma falsa aparência subjetiva, rotulando de ‘idealismo berkeleyano’, somente podemos replicar, afirmando que não entendeu o sentido dessas discussões [...] Porém repare-se que nossa meta aqui não consistia em desenvolver uma teoria acaba de semelhante constituição transcendental, nem de esboçar uma nova ‘teoria do conhecimento’ acerca das esferas da realidade em sentido estrito, mas tão somente prestar evidência intelectual a certas idéias gerais que podem ser úteis para adquirir a idéia da consciência pura transcendental. O essencial é a evidência de que a redução fenomenológica como desconexão da atitude natural, ou da tese geral desta, é possível, e que após praticá-la, torna-se sem sentido, atribuir à consciência pura, absoluta ou transcendental, um resíduo referente à objetividade psíco-física”.

responsável pela elaboração de tais idéias³⁵. Todavia, uma análise detida da articulação conceitual do procedimento da redução, bem como a consideração sobre o contexto histórico de seu aparecimento na filosofia de Husserl, isto é, em relação ao projeto da obra fenomenológica pregressa de Husserl – a saber, as *Investigações lógicas* – mostra que existe uma continuidade sistemática em tais etapas do pensamento husserliano.

Se isso for verdade, então, a subdivisão do pensamento husserliano em etapas serviria apenas para ilustrar a contextualização histórica, não significando que, do ponto de vista interno ao trabalho de Husserl, realmente houve mudança radical no método fenomenológico após a redução, como se poderia pensar (Saraiva, 1994, pp.21-22). O próprio Husserl indica, no prefácio da reedição de sua *Sexta investigação* (escrito em 1920, portanto, posterior à guinada transcendental) a existência de certa confusão em relação às suas *Investigações lógicas*, geralmente designadas como uma obra com características mais platonistas, principalmente o 1º volume, em interpretação bem próxima ao realismo lógico.

Contudo, a inovação de Husserl em relação à refutação analítica do psicologismo, como já foi dito em outras passagens deste trabalho, não se refere exatamente ao

³⁵ Cf. Husserl, 2000, pp.21-22: “Quem quiser entender o **sentido** do que exponho tanto aqui como nas *Ideen* não deve poupar esforços consideráveis – nem mesmo o esforço de ‘pôr entre parênteses’ seus próprios conceitos e convicções sobre temas que são os mesmos, ou presumidamente os mesmos. Esses esforços são exigidos pela natureza das próprias coisas. Quem não os poupar, terá oportunidade suficiente para emendar minhas exposições e, sendo do seu agrado, criticar suas imperfeições. Só os que se baseiam numa leitura superficial e partem de uma esfera de pensamento estranha à fenomenologia, é que não poderão fazer isso, sem serem desacreditados por todos aqueles que são realmente entendidos no assunto. A facilidade com que certos autores se dão a críticas desairosas, a maneira pouco conscienciosa de fazerem a sua leitura, os disparates que ousam atribuir a mim e à fenomenologia, tudo isso é o que se mostra **Allgemeine Erkenntnis-theorie** de Moritz Schlick, na qual lemos com assombro: ‘Afirma-se (sc. Nas minhas *Ideen*) a existência de uma intuição especial **que não deve ser nenhum ato psíquico real**; e àquele que não pode descobrir **semelhante vivência, que não cai no domínio da psicologia**, faz-se saber que ele simplesmente não entendeu a doutrina, que ele ainda não foi levado à correta atitude de experimentar e de pensar que exige, na verdade, **estudos árduos e específicos**’. Quem quer que tenha familiaridade com a fenomenologia haverá de reconhecer à primeira vista a impossibilidade total de eu ter feito algum dia uma afirmação tão insensata como a que Schlick me atribui, nas frases acima sublinhadas, assim como a inverdade da sua exposição restante sobre o sentido da fenomenologia. Naturalmente, sempre exige ‘árduos estudos’. Porém, não procedi de maneira diferente da de um matemático, por exemplo, quando impõe exigências aos que pretendem **falar** das coisas matemáticas ou até mesmo aventurar uma crítica sobre o valor da ciência matemática. Em todo caso, consagrar a uma doutrina menos estudo do que o necessário para compreender o seu sentido, e ao mesmo tempo criticá-la, é infringir as leis eternas da probidade literária. Não há erudição no domínio das ciências naturais, da psicologia ou mesmo das filosofias históricas que possa tornar dispensável ou mesmo mais leve esse esforço de penetração na fenomenologia. Mas todos aqueles que aceitaram fazer esse esforço e que alcançaram o estágio tão raro da ausência de preconceitos, chegaram também à condição indubitável de que o **solo científico** lhes é dado e de que o **método** exigido é legítimo, método que, tanto aqui como nas outras ciências, possibilita a conexão dos problemas conceitualmente determinados e as decisões firmes, conforme a verdade e a falsidade. Devo ainda observar explicitamente que M. Schlick não comete simplesmente alguns deslizes irrelevantes, mas que toda sua crítica se constrói sobre imputações absurdas”.

reconhecimento da esfera pura e independente dos objetos lógicos, mas à condição de tornar a subjetividade como um momento indissociável do próprio trabalho fenomenológico de “ideação das essências”.

Deste modo, não se pode falar propriamente de divisão em etapas do pensamento fenomenológico, ou ainda de uma mudança de atitude acerca do suposto platonismo representado na concordância sobre a independência da esfera lógica pura nas *Investigações lógicas*, para uma reconhecida posição idealista transcendental coerente com a proposta fenomenológica de efetuar uma crítica da razão³⁶. Porque nessas duas etapas de seu próprio pensamento, Husserl enfatiza a importância do ego na relação com a objetividade³⁷.

³⁶ Cf. Moura, 1989, pp.46-48: “Apesar das referências explícitas de Husserl a esse entrelaçamento entre a explicitação da lógica e a explicitação das relações entre a subjetividade e a objetividade, e à necessária subordinação da primeira à segunda, acreditou-se que as **Investigações** se propusessem apenas a uma descrição das entidades lógicas, sem se preocuparem com uma investigação propriamente subjetiva da crítica do conhecimento. O que é, afinal, uma miopia desculpável, tanto por motivos históricos quanto internos. Em primeiro lugar, o projeto de uma fundamentação das ciências por um retorno às ‘origens’ dos conceitos é um projeto brentaniano, e o próprio Husserl já o adotara na **Filosofia da Aritmética**. Ora, a psicologia descritiva podia fazer a explicitação das ciências sem mencionar nenhuma passagem pela crítica da razão. E, nesse ponto, não inovava em relação à psicologia de Brentano, já que o retorno à ‘origem’ dos conceitos aritméticos não suscitava nenhuma outra investigação. Em 1900, a investigação ‘fenomenológica’ ainda se apresentava como uma ‘psicologia descritiva’, apenas com a ressalva de que não se tratava de psicologia empírica mas eidética, o que não chegava a alterar o projeto da psicologia descritiva enquanto tal [...] Em segundo lugar, do ponto de vista estritamente interno, não é imediatamente evidente que a explicitação da lógica deva conduzir inevitavelmente a qualquer investigação sobre a relação entre subjetividade e objetividade. Se agora a referência de uma questão à outra é essencial, é porque deve ter surgido um problema do qual nem Brentano, nem o próprio Husserl suspeitavam. Desde então, vale a pena retomar por um momento esse projeto de explicitação da lógica, para tentar desenrolar o fio da meada que faz com que o destino da filosofia cruze com o da crítica da razão. O que motivou o início da fenomenologia – afirma Husserl – foi o **problema radical de uma clarificação (Klärung) dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos, e com isso o de uma fundamentação efetivamente radical da lógica e da matemática**’ (PP, pag.366). Esse texto de 1926 retoma a questão dos ‘motivos’ da fenomenologia, tal como ela se colocava para Husserl nos anos das **Investigações**. Agora, tratava-se antes de tudo de elaborar a lógica enquanto ‘Doutrina da Ciência’... [no entanto] a lógica ‘do nosso tempo’ não poderia bastar para explicar a ciência, já que ela não torna compreensível exatamente o que deveria iluminar, a ‘essência racional da ciência dedutiva’ (L.U. I, V). A partir de então, a lógica vai necessitar, para ser Doutrina da Ciência, de uma disciplina ‘complementar’ chamada fenomenologia, que deverá completar o trabalho científico transformando-o em ‘conhecimento teórico autêntico e puro’ (L.U. I, 254). Mas qual é exatamente o ponto cego da lógica que exigiria essa investigação complementar? As obscuridades da lógica pertencem ao quadro de uma alienação cuja tematização percorre a obra de Husserl como um todo: a alienação técnica da ciência. Na Introdução à **Lógica Formal e Transcendental**, Husserl apresenta uma pequena etiologia histórica do problema. Seria a crise do ideal platônico que estaria na origem da decadência moderna. A ciência no sentido autêntico nasce da fundação platônica da lógica, disciplina encarregada de investigar as exigências da verdadeira ciência. Desde então, o sentido original de ciência implica em que a evidência lógica preceda o método e a ciência efetiva e os guie, o que faz da ciência platônica, ao exigir a justificação de todos os seus passos, o contrário de uma ciência ingênua. A ingenuidade é exatamente a convivência pacífica com o não-justificado. É esse ideal platônico que permanecerá vivo no cartesianismo, graças à unificação da **Mathesis** e graças ao radicalismo das Meditações, com sua exigência de uma fundamentação absoluta das ciências (FTL, 4). Frente a esse modelo platônico, os ‘tempos modernos’ exprimirão para Husserl,

Ao contrário dos seus críticos e intérpretes, que vêm na fenomenologia, uma certa divisão por etapas ao longo de seu desenvolvimento histórico, Husserl parece inclinado a considerar que nunca houve tal divisão no exercício de seu método. Nesse sentido, a guinada transcendental consiste em ser um momento necessário à explicitação da finalidade metódica. No entanto, isto não quer dizer que, ao explicitar a lógica pura que rege a intencionalidade, Husserl tenha reduzido a fenomenologia ao realismo platônico³⁸. Esta concepção teria se

uma dupla decadência. Em primeiro lugar, a relação entre lógica e ciência se desfaz, as ciências tornam-se autônomas em relação à lógica. A carência radical da época moderna é a ausência de uma **Mathesis**, a falta de um princípio de enraizamento e unificação das ciências (FTL, 3). Apresentando-se dispersas, as ciências não podem mais surgir como auto-objetivação da razão. Tornando-se autônomas em relação à lógica, elas não podem mais satisfazer à exigência de uma ‘auto-justificação crítica’ e a efetuação de seus métodos não é mais compreendida com evidência. Renunciando a justificar seus métodos por princípios puros, a ciência recai na ‘ingenuidade’. É agora que ela se torna uma técnica: a sua **praxis** se desenvolve sem a intelecção da **ratio** da efetuação realizada. Em segundo lugar, a lógica será cúmplice desse processo de dissolução do ideal clássico. Ela, que deveria ser a doutrina dos princípios do conhecimento, a disciplina encarregada de banir a ‘ingenuidade’, perde de vista sua ‘missão histórica’, torna-se ela mesma uma ciência especial ao lado das outras, e deixa-se dirigir pelas ciências positivas. Agora, a lógica será tão pouco filosófica quanto às demais ciências; ela também será incapaz de efetuar uma compreensão e justificação de si mesma. O que significa dizer que a lógica se tornará igualmente uma ‘técnica’. Sem as considerações históricas, os Prolegômenos já tratavam a lógica e a matemática como técnicas, e já definiam a técnica como um não-saber. O matemático já era tratado ali como ‘o técnico engenhoso [...] construtor que edifica a teoria como uma obra de arte técnica (L.U. I, 243). Ao elaborarem teorias, tanto o matemático quanto o lógico não possuem uma ‘intelecção última da essência da teoria em geral e da essência dos conceitos e leis que a condicionam’ (L.U. I, 253). O trabalho da filosofia virá preencher esse vazio com o qual convive a técnica. Não se trata, para o filósofo, de construir teorias, ele não vai disputar com o matemático no terreno deste, mas apenas procurar chegar à ‘intelecção sobre o sentido e a essência de suas efetuações...’ (L.U. I, 254). Assim, se a lógica é uma técnica e se a técnica remete à ausência de justificação, à ‘ingenuidade’, a disciplina ‘complementar’, que vai coadjuvá-la, só poderá ter como tarefa a sua fundamentação”.

³⁷ Cf. Van Breda, 1968, p.281: “Quando trata da relação transcendental, Husserl inclina-se continuamente até a análise do objeto enquanto tal, afirmando em seguida a impossibilidade de direito de efetua-lo sem a referência contínua ao sujeito. Com isto, não necessito mais recordar a insistência com a qual professa a prioridade do ego”.

³⁸ Tal argumento pode ser verificado no §22 das **Ideen I**, intitulado **A reprovação do realismo platônico. A essência e o conceito**: “Especial resistência provoquei uma ou outra vez ao [propor] que, como realistas platonizantes, edificamos idéias ou essências em objetos e as atribuímos, como a outros objetos, um ser real (verdadeiro), assim como a correlativa possibilidade de apreendê-las por meio de uma intuição – não de outro modo, trata-se do que se passa com as coisas reais em sentido estrito. Vamos prescindir aqui daquela sorte de rápidos leitores, por infortúnio muito freqüente, que adjudicam seus próprios conceitos ao autor, a quem são inteiramente estranhos e, logo, não demoram à chegar em conclusões absurdas. Se **objeto e coisa real em sentido estrito, realidade em geral e realidade em sentido estrito** são uma mesma coisa, então é, certamente, a concepção de idéias como objetos e realidades uma absurda ‘hipostatação platônica’. Porém, se ambas as coisas são distinguidas rigorosamente, como se faz nas Logische Untersuchungen, se é definido um objeto como um algo qualquer, por exemplo, como sujeito à uma proposição (categórica afirmativa) verdadeira, que resistência pode permanecer – a não ser aquela que seja originada de prejuízos obscuros ?. O conceito de objeto em geral tampouco foi inventado por mim, mas apenas me limitei a restaurar aquilo que requer toda proposição lógico-pura, assinalando como é um conceito indispensável em princípio e que por isto, determina a linguagem geral da ciência...uma proposição qualquer do ‘mundo’ das proposições – em suma qualquer classe de entidade ideal, é um objeto. A cegueira para as idéias é uma forma de cegueira psíquica. Por obra dos prejuízos se resulta incapaz trazer para o campo do juízo o

ocupado com a esfera das idealidades naquilo que concerne ao plano do objeto. A objetividade, na obra de Husserl, também é entendida como essência³⁹, entretanto, o método fenomenológico deve tratar da apreensão das essências de modo a conferir sentido a elas como dados evidentes e originários da relação cognoscitiva. Husserl entendia que o conceito de redução permitia a instauração do método filosófico por excelência⁴⁰, porque tal função redutiva possibilitava à consciência, tratar a relação intencional estritamente no domínio transcendental⁴¹. Ferrater Mora afirma que o sentido mais elementar da redução, é que esta é

que se tem no campo da intuição própria. Em verdade, todos vêm, e, por assim dizer, constantemente, 'idéias', 'essências'; todos operam com elas no pensamento, pronunciando também juízos essenciais – que somente são eliminadas com a interpretação que lhes obriga uma 'posição' epistemológica. Os dados evidentes [propriedades] são pacientes, deixam que as teorias passem com suas palavras sobre eles, porém seguem sendo o que são”.

³⁹ Cf. Schérer, 1995: “A evidência é ‘originária’, quer dizer que apenas nela as coisas estão dadas (ela é doadora) e que não pode receber a sua legitimação de um outro princípio que não seja ela própria...a fenomenologia trata como objetos, não fatos ou conjunto de fatos, mas essências. Não são generalidades empíricas, que agrupam fatos de diferentes classes. Pelo contrário, apenas a essência fornece um direito à generalização. Pode-se compreender historicamente a introdução da essência como objeto fenomenológico próprio a partir das primeiras reflexões de Husserl sobre as ciências apriorísticas dedutivas, cujas leis tem o caráter da idealidade e são leis de essência. A compreensão da idealidade destas leis exige que formemos, numa evidência, a essência das unidades ideais da teoria como tal, dos seus conceitos, objeto, unidade, pluralidade etc. Mas, precisamente, se a ciência [natural] opera com essências, **ela não o sabe**, pois, contenta-se com definições, com fórmulas. A essência ela própria não é seu objeto. Se ela se torna objeto da fenomenologia, é porque esta procede a uma conversão do ‘ver’, deixando-se guiar pelo sentido da ciência”.

⁴⁰ Cf. Husserl, 1986, p.65: “[...] então, produz-se a dedução completa do princípio gnoseológico: em toda intuição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que levar a cabo a **redução** gnoseológica, isto é, há que afetar toda transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnoseológica, com o índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer nela creia ou não; aqui não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo. Todos os erros fundamentais da teoria do conhecimento se ligam com a **μετάβασις** mencionada, por um lado, o erro básico do psicologismo, por outro, o do antropologismo e do biologismo. Ela age assim de um modo sumamente perigoso, porque nunca se esclareceu o sentido genuíno do problema e ele se perde de todo na **μετάβασις** e, em parte, também porque mesmo aquele que para si o clarificou, só com dificuldade pode manter continuamente eficiente esta claridade, e na reflexão superficial sucumbe novamente às tentações do modo natural de pensar e julgar, bem como a todas as maneiras falsas e sedutoras de pôr o problema, que crescem no seu solo”. Mais adiante, na pág. 70, Husserl continua: “Necessitamos da redução, para que não se confunda a evidência do ser da **cogitatio**, com a evidência de que existe a minha **cogitatio**, com a evidência do **sum cogitans** e coisas similares. Há que precaver-se da fundamental confusão do fenômeno puro no sentido da fenomenologia com o fenômeno psicológico, objeto da psicologia científico-natural”.

⁴¹ Cf. Cobb-Stevens, 1994, p.21: “Qual é, então, a diferença entre reflexão proposicional e reflexão filosófica? A reflexão proposicional dirige nossa atenção a partir dos fatos e coisas para proposições e conceitos. A reflexão filosófica concentra-se na correlação entre atos intencionais, apreensões (noeses) e modos nos quais as coisas são apresentadas (noemata). Ela considera os fatos e as coisas como correlatos da apreensão diretamente implicada com o mundo, e trata as proposições como correlatas da atitude intencional da reflexão proposicional. Nós podemos, então, concluir que, para Husserl, o noema é simplesmente o próprio objeto, considerado, sob a redução, **como** apresentado. A isto se segue que o ‘determinável X’ não é uma entidade semântica que funciona como um meio de

um critério metodológico que consolida a dimensão pura da atividade lógico-cognoscitiva da “consciência intencional”⁴².

Se a intencionalidade refere-se à conexão sistemática que dá sentido ao ser, o que já determina a distinção da descrição do dado fenomenológico em relação ao aspecto real da apreensão, e permite ao sujeito do conhecimento ser o portador do conteúdo objetivo do pensamento, na medida em que libera o sentido do ser, logo, a redução torna-se o meio necessário para efetuar tal procedimento. Costuma-se dizer que a *epoché* libera o sentido que se desvela na evidência intuitiva do ato intencional. Cobb-Stevens afirma que a compreensão desse sentido fenomenológico, entendido como *noema*, pode ser referida, analogamente, ao *sinn* fregeano⁴³.

Desse modo, a apreensão do sentido como propriedade essencial da vivência intencional responde à origem do saber filosófico em sua amplitude transcendental, e, portanto, a redução é o método que permite tratar o saber filosófico como conhecimento em geral constituído pelo domínio transcendental puro⁴⁴. Trán-Duc-Thao afirma que as obras de

referência. É o próprio objeto considerado como uma identidade genuinamente dada em cada uma de suas apresentações ([I. 54]. 181-91)”.

⁴² Cf. Ferrater Mora, artigo “Reducción”, §3: “A redução tem um significado central na fenomenologia. A redução é aqui o processo pelo qual se põe em parênteses todos os dados, convicções etc. [...] A redução pode ser eidética ou transcendental. Na primeira se coloca entre parênteses todos os fenômenos ou processos particulares a fim de alcançar a essência. Na redução transcendental (chamada também propriamente de redução fenomenológica) se colocam entre parênteses as essências mesmas para alcançar o resíduo fenomenológico da consciência transcendental [...] segundo Husserl, o método da redução fenomenológica permite descobrir ‘um novo reino da experiência’ - e até constituir uma nova experiência”.

⁴³ Cf. Cobb-Stevens, 1994, p.20: “Muitos comentadores comparam a redução fenomenológica com a virada reflexiva da consciência próxima às proposições e aos conceitos e em direção oposta às coisas e fatos. Eles argumentam que o propósito da redução é orientar a análise filosófica no sentido das questões semânticas. Defensores dessa visão chegam a ver similaridades entre o conceito husserliano de ‘noema’ e o conceito fregeano de ‘sentido’ (Sinn). Eles alegam que tanto os sentidos fregeanos como os noemas husserlianos, servem ordinariamente como intermediários entre nossas expressões lingüísticas e suas referências ([1,61], 680-7). Frege reivindicou que o sentido é conduzido por uma clara expressão ou determina suas referências. Certas passagens das *Ideen* parecem assinalar uma regra análoga para o noema. Por exemplo, em uma passagem Husserl fala enigmáticamente de um ‘determinável X’ que funciona como um centro para os conteúdos noemáticos, os quais apresentam um objeto em diversos modos ([1,41], 313-14, 320-2). Defensores da interpretação fregeana do noema sugerem que Husserl quereria dizer que o ‘X’ noemático se parece com funções de sentido conduzidas por um pronome demonstrativo. Ele identifica o objeto da referência não através de suas propriedades, mas como apreensão de propriedades ([1,95], 195 –219). Sobre esta interpretação, a regra da redução fenomenológica é revelar entidades semânticas, por meio das quais, é efetuada a direção intencional dos objetos”.

⁴⁴ Cf. Colomer, 1990, p.380: “Com o conceito de **transcendental**, Husserl não se refere a nenhum filósofo em concreto, como Descartes e Kant – tanto mais que o primeiro, ainda que tenha tornado o descobrimento do ‘eu’ como ponto arquimédico sobre o qual, ergue-se o edifício do saber, permaneceu preso no âmbito do sujeito psicológico e o segundo, ainda que tenha levado a cabo a ‘revolução copernicana’ entendeu o transcendental como uma esfera de estruturas dedutíveis a priori que tornam possíveis os objetos, em vez de entendê-lo como a esfera da vida absoluta, doadora suprema de

Descartes e Kant, se entendidas como projetos filosóficos pré-fenomenológicos, são completamente esclarecidas com o surgimento do conceito husserliano de redução⁴⁵.

Com a explicitação de sua origem histórica, a redução apresenta-se já na condição de estar inserida no *telos* do projeto de uma filosofia como ciência de rigor, pois deve ser entendida como uma explicitação da própria teleologia do método fenomenológico, o que indica que tal conceito atua como um complemento na obra de Husserl, levando-se em conta a referência às *Investigações lógicas*⁴⁶. Thao esclarece que isto pode ser observado, por exemplo, na definição de “*Reell*” como conteúdo efetivo do vivido em oposição ao objeto pensado (conteúdo intencional). Ele assinala que, no vocabulário husserliano, tal distinção se opõe à realidade natural (real) (Thao, 1959, p.50). Portanto, se essa distinção é anterior ao aparecimento do conceito da redução, ela já evidencia uma maior necessidade de depuração da relação intencional⁴⁷.

sentido, na que todo dado consciente encontra seu fundamento último -, mas de um modo muito mais geral ‘ao motivo original’ que desde Descartes dá seu sentido à toda filosofia moderna [...]; este motivo é o da **pergunta retrospectiva** pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas. Transcendental, em Husserl, tem a ver, pois, com o problema da origem do saber fenomenológico. Com o conceito de transcendental, mais que uma filosofia concreta, Husserl alude a esse elemento latente que anima todo o pensamento moderno em seu intento de moldar uma filosofia como ciência a partir do elemento originário: a consciência, a subjetividade, entendida precisamente como consciência e subjetividade transcendentais”.

⁴⁵ Cf. Thao, 1959, §6, p.55: “Primeiramente, nosso exame será orientado até as referências clássicas. Husserl não as reproduziu simplesmente justapondo, o movimento kantiano e o movimento cartesiano. Ainda que a redução encontre ali sua origem histórica indiscutível, não carece, por isto, de uma significação própria, mas esclarecerá, por sua vez, a obra mesma de Descartes e de Kant”.

⁴⁶ Cf. Stein, 1993, lição 14, §1: “[...] a fenomenologia surgiu no começo do século com os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl. E, a partir destes dois volumes, ela foi se desenvolvendo, no mínimo, durante dez anos, até 1911/1912, em que apareceram textos novos que explicitavam mais claramente as intenções do movimento fenomenológico, sobretudo, o volume intitulado *Idéias*”.

⁴⁷ Cf. Paisana, 1992, p.54: “Em nota da pág. 397 das L.U., Husserl diz que, enquanto na 1ª edição das L.U. (1900/1901) entendia por fenomenologia apenas o estudo dos elementos reais (*reellen*) da vivência, na 2ª edição (1913) julgava conveniente alargar o campo dos estudos fenomenológicos igualmente aos elementos **intencionais**, obtendo-se assim um alargamento da esfera fenomenológica. Notemos, no entanto, que o estudo fenomenológico dos elementos reais (*reellen*) das vivências não se situaria ao nível empírico, mas seria puro de toda a experiência (pág. 399). Os conteúdos reais das vivências podem ser descritos na sua generalidade pura em oposição aos conteúdos reais empíricos (*realen*), implicando posição de existência. Assim, enquanto o adjetivo alemão ‘real’ tem sempre o sentido **empírico**, o adjetivo ‘reell’ pode ter duplo sentido (pág. 399): como oposto a empírico, eidético, por exemplo, mas não necessariamente intencional; como **intencional**, igualmente oposto a empírico, mas não necessariamente eidético”.

Segundo Thao, o idealismo transcendental de Husserl já estava implícito desde as *Investigações lógicas* (Thao, 1959)⁴⁸. Esse comentador considera que o idealismo transcendental era inevitável a Husserl por motivos intrínsecos ao próprio método fenomenológico no sentido de propor que, quanto mais depurada fosse a esfera em que se dá a evidência do intuir, maior seria a clareza para visar a ideação da essência. No entanto, tornou-se convencional o tratamento do primeiro tomo da referida obra, que considerava a objetualidade lógica na condição de ser um em si, como aderindo ao realismo platônico, e o segundo volume, como abordava a análise do conteúdo “real” da vivência, era tratado, erroneamente, como um retorno à psicologia descritiva e, portanto, marcado pela volta ao psicologismo, que era impossível, porque tal doutrina foi energicamente refutada no volume 1 da mesma obra. Segundo Thao, esta interpretação das *Investigações lógicas* como uma obra “dividida” não é verdadeira. De acordo com o parecer de Thao, os dois volumes das *Investigações lógicas* caracterizam dois momentos da autêntica análise fenomenológica, sob a forma clássica noético-noemática⁴⁹. Então, o que foi exposto até aqui, indica que talvez nem mesmo seja possível falar em uma nítida divisão acerca da postura que Husserl assumiu nas *Investigações* como sendo distinta daquela das *Idéias*.

A concordância acerca da originalidade do objeto lógico deveria estar relacionada com a correspondente intuição do dado na análise intencional, o que afastava a possibilidade

⁴⁸ Cf. Thao, 1959, pp.49-50: “O estudo kantiano do sujeito passava pelo objeto como intermediário. As formas a priori da sensibilidade e do entendimento haviam sido esvaziadas por meio de uma análise das condições de possibilidade do objeto: a significação transcendental estava nelas imediatamente garantida; porém seria difícil explicar a obstinação em atribuir-lhes a um ‘sujeito’. A investigação husserliana toma uma direção diametralmente oposta [em relação a Kant]. Não evita o psicologismo por uma simples repulsa de uma tematização direta do sujeito e um rodeio pela análise das condições do objeto: a dimensão transcendental se alcança agora, precisamente, pelo aprofundamento da consciência de si, naquilo que esta revela sobre uma evidência absoluta, como puro fenômeno, o sentido do ser e o sentido do eu. A passagem ao idealismo transcendental não será mais do que uma explicitação. Já estava presente implicitamente nas ‘Investigações Lógicas’ [...] De modo que o ‘realismo’ das Investigações Lógicas não era mais que a forma contraditória que tomava uma análise intencional ignorante de seu próprio sentido [...] Na linguagem husserliana do último período, se dirá que a intenção profunda da obra pensava um idealismo, porém que ela se expressava efetivamente em um realismo. Porém, se empregarmos o vocabulário hegeliano, inverteremos os termos e diremos: o autor pensou, acreditou propor um realismo, porém, de fato alcançou a relação de constituição. Nesta ‘experiência’, a consciência filosófica irá tomar uma ‘figura’ nova: esta se expressa no idealismo transcendental”.

⁴⁹ Cf. Thao, 1959, p.50 sobre o sentido dos volumes das *Investigações lógicas*: “O primeiro momento descreve o **noema**, o objeto pensado pelo lógico naquilo que se distingue, como idealidade, de toda realidade psico-física. O segundo momento, descreve a noese, que aponta ao objeto. Esta correlação somente estava ‘em si’ ou ‘para nós’. Como ‘para si’, ela tomava uma forma que contradizia sua verdadeira significação. O objeto pensado tem sentido, evidentemente, pelo ato da consciência. Porém, na ingenuidade de uma descrição direta, se propõe como existente independente, já que o lógico o pensa como tal. Inversamente, a consciência já era constituinte na medida em que dá seu ser ao objeto. Porém, a primeira visada do fenomenólogo a toma em seu conteúdo ‘real’ como uma coisa”.

de tratar a correlação nos termos de uma realidade exterior⁵⁰. Conquanto a redução seja um modo de estender às nossas experiências pré-científicas a indubitabilidade do ser objetual, se todo ato perceptivo já estivesse inserido em um campo de remetimentos significativos e intencionais da experiência vivida na imanência da consciência, então a redução garantiria que o dado cognoscitivo pudesse se referir propriamente à esfera apodítica⁵¹. A *epoché* realiza-se para a obtenção do acesso à esfera da imanência da consciência, onde atos e objetos são determinados, por isso, tal conceito permite um conhecimento livre do caráter enigmático da experiência sensível⁵².

O que interessa a Husserl é que a reflexão filosófica tenha início a partir do problema da teoria do conhecimento, que é o da transcendência, e, nesse quesito, censura tanto Descartes quanto Kant, precisamente porque eles não teriam efetuado uma demarcação rigorosa quanto à possibilidade do conhecer, bem como não dispunham de uma noção de

⁵⁰ Cf. Husserl, 1986, p.86: “Portanto, também este é um dado puramente imanente, não imanente no falso sentido, a saber, mantendo-se na esfera da consciência individual. Não se fala dos atos de abstração no sujeito psicológico, nem das condições psicológicas sob as quais ela se realiza. Fala-se da essência genérica ou sentido genérico [...] do seu estar dado na intuição genérica”.

⁵¹ Cf. Husserl, 1986, pp.53-55: “Ao encetar a crítica do conhecimento, importa, pois, adjudicar o índice da **questionabilidade** a todo o mundo, à natureza física e psíquica e, por fim, também ao próprio eu humano, juntamente com todas as ciências que se referem a estas objetividades. A sua existência, a sua validade ficam por decidir [...] Α ἐποχή, que a crítica do conhecimento deve exercitar, não pode ter o sentido de que ela não só comece por, mas também persista em impugnar todos os conhecimentos – ergo, também os seus próprios -, não deixando valer dado algum, portanto, também não aqueles que ela própria estabelece. Se nada lhe é permitido pressupor como **previamente dado**, deve então começar por algum conhecimento, que ela não toma sem mais de outro lado, mas antes a si mesma o dá, que ela própria põe como conhecimento primeiro. A este primeiro conhecimento não é permitido conter absolutamente nada de obscuridade e incerteza que normalmente conferem aos conhecimentos o caráter do enigmático, do problemático, o qual nos lança, por fim, em tal perplexidade que somos induzidos a dizer que o conhecimento em geral, é um problema, uma coisa incompreensível, carente de elucidação, duvidosa quanto à sua pretensão [...] E agora, recordemos a meditação cartesiana sobre a dúvida. Ao considerar as múltiplas possibilidades de erro e ilusão, posso enredar-me num tal desespero cético que acabe por dizer: **‘nada de seguro há para mim, tudo é duvidoso’**. Mas, logo se torna evidente que, para mim, nem tudo pode ser duvidoso, é indubitável que eu assim julgo e, por conseguinte, seria absurdo querer manter uma dúvida universal. E em cada caso de uma dúvida determinada é indubitavelmente certo que eu assim duvido. E o mesmo se passa em toda **cogitatio**. Sempre que percepciono, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objetualidade ou a inexistência de objetos desses atos, é absolutamente claro e certo, em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo e, relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo, etc. Descartes fez esta consideração em vista de outros fins; podemos, porém, utilizá-la aqui, convenientemente modificada [...] Segundo a meditação cartesiana, haveria primeiro que enfatizar a percepção: percepção que, em certa medida, corresponde à chamada percepção interna da teoria do conhecimento tradicional – a qual é, sem dúvida, um conceito ambíguo. **Toda vivência intelectual e toda vivência em geral**, ao ser levada a cabo, **pode-se fazer objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto**. Está dada como um ente, como um isto aqui (Dies-da), de cujo ser não tem sentido algum duvidar”.

⁵² Tal como diz Cobb-Stevens (1994, p.19): “Esta abordagem nos permite redefinir a imanência, em sentido amplo, como a região de toda manifestação, onde tanto objetos imanentes (considerados agora, em um sentido estrito, como experiências intuídas reflexivamente) como seus correlatos intencionais (coisas transcendentais) aparecem-nos”.

consciência intencional, através da qual se tornou possível estabelecer uma conexão entre a experiência da consciência transiente e a relação com o juízo⁵³.

Para Thao, a influência cartesiana na redução é justificada, porque o conhecimento precisa de um início absoluto, o que indica a aceitação da neutralização acerca das crenças da subjetividade empírica, porém, este “colocar entre parênteses” não pode ser tomado na íntegra, isto é, não pode assumir uma dúvida universal sobre a realidade, porque a manutenção de tal posição cética torna-se insustentável. A redução não se estende ao mundo, aos seus objetos reais e às respectivas ciências que os estudam, mas atua no sentido de não permitir que a esfera restrita do dado intencional, que se torna manifesto na vivência transcendental da consciência, venha a estar misturada na corrente psicológica da experiência empírica.

Portanto, a dúvida de Descartes consiste em um erro metódico, não apenas por inferir uma suspeita de que o mundo possa não existir, mas sobretudo porque mescla a inspiração filosófica genuína com posições que refletem a atitude natural⁵⁴.

Schérer afirma, na mesma linha de raciocínio, que não se deve entender a primeira redução como uma supressão do mundo. A *epoché*, apesar da influência cartesiana, não é precisamente semelhante à dúvida de Descartes, no sentido de ser um questionamento sobre a realidade do mundo, pois o que ela coloca em questão é somente a crença ingênua da subjetividade espontânea em seu contato com a natureza⁵⁵.

⁵³ Cf. Thao, 1959, pp.56-57: “A problemática husserliana, ao dirigir o que é teórico no conhecimento à análise da consciência vivida, não está recaindo no psicologismo, mas à explicitação do resultado de uma dialética imanente no mesmo criticismo. Os conceitos puros que definem um objeto em geral encontravam no eu formal o meio adequado, simples ‘condição de possibilidade’ das consciências empíricas. Porém, estas remetiam, por sua vez, ao conhecimento dos objetos reais, que somente poderiam referir-se à subjetividade concreta. Esta, evidentemente, deve definir-se fora de todo conceito mundano para satisfazer às exigências do pensamento filosófico: porém, esta exclusão não alcança seu caráter concreto. A ‘redução própria da teoria do conhecimento’ não reproduz o movimento kantiano, que se atribuía à exigência de um eu vazio, simples portador das ‘condições de possibilidade’ [...] O problema do conhecimento encontrará sua solução em uma experiência transcendental, a experiência do cogito cartesiano [...] O projeto de uma *Mathesis Universalis*, mantinha Descartes no horizonte do conceito de mecanismo, enquanto a luta contra o ceticismo revelava uma aspiração até um conhecimento absoluto no sentido filosófico. De modo que Descartes recaía com o **sum** (Tornando preciso o ‘*sum res cogitans*’ no ‘*cogito ergo sum*’, o vocábulo *sum* designa a existência do pensamento em sua vivência efetiva, nos termos husserlianos, ‘vivência transcendental’) no mundo natural”.

⁵⁴ Cf. Thao, 1959, p.57: “A debilidade de Descartes, observa Husserl, não é haver partido das dificuldades da teoria do conhecimento. Nela se mesclava a inspiração filosófica com o desejo, próprio da atitude natural, de chegar à uma ciência universal segundo o modelo das ciências exatas [...] Nós tomamos – dizia – o ponto de partida no problema do conhecimento. O ser em si do objeto se revela como um enigma: nós o colocamos em questão, sem negá-lo, como o faz Descartes, que segue o cético em seu próprio terreno. **‘O que ele põe seriamente em dúvida, nós colocamos em questão’**”.

⁵⁵ Cf. Schérer, 1995, p.274: “[...] não se deve entender a primeira redução como uma supressão do mundo [...] O *epoché* fenomenológico não é, como a dúvida em Descartes, uma dúvida a respeito da

Para Szilasi, Husserl considera que a evidência da *perceptio* clara e distinta é uma autêntica inspiração para iniciar o modo filosófico de pensar, por isso, é certamente a maior conquista de Descartes. Contudo, tal comentador afirma que Husserl tinha compreensão de que a deficiência de Descartes era que este só atribuía tal evidência às meditações científicas, e não a colocava na condição mesma de ser o fundamento de toda experiência perceptual⁵⁶.

A fenomenologia não inicia com abstrações, por isso, a demarcação que a *epoché* efetua não nega a existência das coisas fáticas, mas seu significado trata do modo de garantir que a autoconstituição transcendental esteja inteiramente centrada nas vivências intencionais do *ego*⁵⁷.

realidade do mundo. Ela não visa separar, por exemplo, a consciência como ‘alma’ do corpo. Porque ela suprime também qualquer ‘posição’ a respeito de um ‘existente’ que seria ‘a alma’. Trata-se nela de uma clivagem muito particular que não separa duas ‘coisas’ uma da outra, mas que revela, pelo contrário, pela intencionalidade, a sua indissociável relação. A redução suprime o ‘valor de ser’ conferido ao mundo na atitude natural, mas ela revela o sentido, quer dizer que desempenha um papel revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo: **‘o nosso olhar libertado por este epoché abre-se então sobre o fenômeno universal: o universo da consciência puramente como tal [...] e correlativamente, sobre o fenômeno universal do mundo existe para mim’** (Posfácio a Ideen)”.

⁵⁶ Cf. Szilasi, 1973, cap.2: “Em todos os seus escritos, Husserl se ocupa do problema da evidência (Evidenz). Ela é juntamente com a intencionalidade, o tema principal. É fácil compreender este motivo. Desde sempre elas estão vinculadas mutuamente nestas duas perguntas: **‘que é o que constitui a evidência de uma intelecção?’**, e **‘em que se baseia a verdade de uma proposição?’**. A concepção clássica obtém a verdade de uma proposição de um índice psíquico, a saber, a consideração em aceitar o inteligido, inevitavelmente, por via do raciocínio. Nem sequer o ceticismo pode prescindir dessa consideração, pois, também apela à evidência quando pretende questionar uma evidência vigente. Inclusive Descartes põe à prova a verdade do saber, mediante uma evidência última, a evidência da **perceptio** clara e distinta, para excluir assim todas as afirmações que não correspondam à essa evidência fundamental. Descartes não concebe que, ao proceder desse modo, vincula o psíquico com a teoria da verdade. E, sobretudo, não concebe que o caráter psíquico-subjetivo da percepção clara e distinta não pode, de nenhuma maneira, ‘garantir a validade objetiva (Objektiv), sem a qual, no entanto, não haveria para nós, nenhuma verdade’ (FTL, pág. 247) [...] Todos estes desenvolvimentos estão baseados na exigência de uma verdade inalterável e absoluta. Pretendem estabelecer-se, por meio da evidência que lhes é inerente, como fundamento apodítico do saber. Porém, se compreendemos que as verdades absolutas e definitivamente concluídas são impossíveis (e que é absurdo exigi-las), desaparece o fundamento para vincular a evidência com a verdade, ou seja, para distinguir determinados juízos com a evidência. A prova disto está no fato que Descartes localiza a evidência nas intelecções científicas, porém, não na experiência que é, por isso, obscura e confusa. No entanto, é fácil compreender que é, justamente, a experiência que possui maior evidência possível. Se eu vejo uma mesa, esta mesa que temos aqui, é, então, evidente que eu a vejo, e que ela está aqui. ‘Vejo uma coisa; a percebo. Vejo a coisa, não a existência da coisa. Porém tenho a evidência de que a coisa é’ (Hua, vol. 3, supl. XXVII, pág. 417). Não pode haver uma evidência maior. O argumento cartesiano de que posso ter alucinações, ou de que meus sentidos podem enganar-me, ou até o recurso ao gênio maligno que acaso quer confundir-me, não conduz a nada. ‘Para qualquer um, exceto para o filósofo desorientado, é absolutamente óbvio que **a coisa percebida na percepção é a coisa mesma**, em sua existência própria, e que, se as percepções são enganosas, isto significa que elas se contrapõem a novas percepções, que mostram com certeza o que é real – e não o ilusório’ (FTL, pág.248)”.

⁵⁷ Cf. Husserl, 1992, p.35: “O ser-para-si-mesmo do **ego** é ser em contínua auto-constituição, a qual, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição dos chamados transcendentais, das objetualidades mundanas. Por conseguinte, o fundamento da fenomenologia constitutiva consiste em fundar, na

Iso Kern (1962) afirma que a redução responde à pergunta acerca do surgimento do conhecimento filosófico. Esse comentador se propõe a uma exposição que vise a entender o referido conceito a partir da tematização de suas possibilidades de interpretação⁵⁸. Segundo Kern, o início da influência cartesiana sobre o tema da redução se inicia no § 7 do segundo volume das *Investigações lógicas*, onde Husserl afirma que “a teoria do conhecimento tem que excluir **toda pressuposição que não possa ser realizada fenomenologicamente com inteira plenitude**, tem que retroceder sobre **a evidência adequada e plena**” (Kern, 1977, p.127).

Kern afirma que a inclusão do *cogitatum* no âmbito absoluto da fenomenologia se remete a Descartes, porque a exigência do começo apodítico implica a necessidade de refletir sobre a dúvida cartesiana. O que Kern denomina de “caminho cartesiano da redução” é, para Husserl – tal como foi formulada na 1ª enunciação sobre esta noção –, a *cogitatio* como

doutrina da constituição da temporalidade imanente e das vivências **imanes** nela incorporadas, uma teoria egológica pela qual se pode pouco a pouco entender **como é que o ser-para-si-mesmo do ego é concretamente possível e compreensível** [...] Nas primeiras considerações mais gerais em torno da estrutura, encontramos como resultado da redução fenomenológica o **ego cogito cogitata** e, claro está, nos aparece pela frente a multiplicidade dos **cogitata**, do **eu percepciono, recorde-me, desejo**, etc. E a primeira coisa que aí se observa é que os diversos modos do **cogito** tem um ponto de identidade, um centro, uma vez que eu, o mesmo eu, sou o que uma vez realiza o ato **eu penso** e, em seguida, o ato **eu avalio como aparência**, etc. Torna-se visível uma dupla síntese, uma dupla polarização. Muitos, mas não todos os modos da consciência, que aí decorrem, são sinteticamente unidos como modos da consciência acerca do mesmo objeto. Mas, por outro lado, todas as **cogitationes** e, antes de mais, todas as minhas tomadas de posição tem a forma estrutural (ego) **cogito**, tem a polarização do eu [...] Visto que eu, como **ego** transcendental, sou aquele que a mim próprio posso encontrar-me como **ego** num e noutro sentido e aperceber-me do meu real e verdadeiro ser, é também este, pois, um problema constitutivo, e até o problema constitutivo mais radical. Por isso, a fenomenologia constitutiva abrange, de fato, toda a fenomenologia, embora ela não possa iniciar-se como tal, mas com uma apresentação típica da consciência e o seu desdobramento intencional, que só posteriormente torna visível o sentido da problemática constitutiva”.

⁵⁸ Cf. Kern, 1977, p.126: “Se aborda aqui a pergunta pela constituição do conhecimento filosófico: **De quais passos do pensamento nasce o saber filosófico? Como o conhecer emerge da vida não filosófica, e como se converte em propriamente filosófico ?**. Historicamente, a filosofia era vista como uma ruptura com a vida natural, por certo, em igual medida, tanto entre não filósofos como em relação aos filósofos mesmos. Para aqueles, a ruptura significava uma certa ‘virada louca’ ou ‘anômala’, um romper com as normas do sentido comum fixadas para a vida natural, uma ‘perda de juízo’. Enquanto para os filósofos, por sua vez, experimentavam a ruptura como abandono das sombras superficiais e aparentes da caverna e a entrada na realidade verdadeira e plena, como uma revolução no modo de pensar ingênuo. Porém, **o que significa aquele abandono das sombras da caverna?, qual é o sentido desta comparação?** Nenhum filósofo, em toda a história, ocupou-se destas questões peculiares com tamanho esforço renovado como Edmund Husserl. Ele as examinou sob o título de redução fenomenológica transcendental [...] Destacados intérpretes tem diferenciado em Husserl quatro caminhos distintos da redução: 1º o caminho cartesiano; 2º o caminho pela psicologia intencional; 3º o caminho pela crítica às ciências positivas; e 4º o caminho pela ontologia. Como mostraremos, os itens terceiro e quarto, tratam-se de um mesmo tipo, por isto, podemos falar, em princípio, de três vias diferentes [...] Se bem que, em Husserl, nem sempre estes caminhos estão enfatizados e separados precisamente, mas se apresentam, na maioria das vezes, entrelaçados entre si”.

vivência imanentemente ingrediente à consciência, ou seja, um dado absoluto⁵⁹. Kern alega que Husserl teve de reformular a noção de redução porque ela retinha, como meta cartesiana, a propensão a um certo solipsismo⁶⁰.

Este é, para Kern, o motivo pelo qual o conceito de redução possui outros caminhos além da possibilidade caracteristicamente cartesiana. O fato de esse caminho ter sido formulado primeiro, tornando-se, por isso mesmo, o mais conhecido, terminou por gerar a tal controvérsia sobre os rumos do método, o que provocou um certo revisionismo interno ao movimento fenomenológico.

A idéia da via cartesiana é que as situações mundanas, os fatos, as idéias associadas sensivelmente, enfim, tudo o que de algum modo refere-se à objetividade existente ou à crença na sua realidade, não promovem a condição evidente por si mesma da fundação de uma *cogitatio*. Na interpretação de Kern, Husserl mostra-se, após as *Idéias*, reticente quanto à possibilidade de assumir na íntegra o caminho cartesiano⁶¹.

Para Kern, a orientação cartesiana, de que o fenômeno é reduzido ao subjetivo, não pode restituir o valor da objetividade do ente mundano após a *epoché*, e isso caracteriza uma inconsistência de tal caminho⁶². Por essa razão, Kern coloca a questão: como a corrente de

⁵⁹ Cf. Husserl, 1986, p.69: “Após estas explicações, está exata e fidedignamente provado o que é que a crítica do conhecimento pode e não pode utilizar. O seu enigma é, sem dúvida, a transcendência, mas só em relação à possibilidade desta; no entanto, a realidade do transcendente jamais deve ser tomada em consideração [...] O ser da **cogitatio**, mais precisamente, o próprio fenômeno cognoscitivo, está fora de questão e livre do enigma da transcendência [...] É também evidente que as **cogitationes** representam uma esfera de **dados imanentes absolutos, seja qual for o sentido em que interpretemos a imanência**. No ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta autopresentação de algo puramente intuído”.

⁶⁰ Cf. Kern, 1977, p.129, sobre o “caminho cartesiano”: “A crítica da experiência mundana evidencia o caráter inadequado, por princípio, desta, de forma que se faz patente a exigência de incluir o mundo na ‘inversão universal’ da redução fenomenológica. Se coloca, então, a pergunta especificamente cartesiana: o que cairia como não afetado e, talvez, existindo apoditicamente, se em relação à totalidade do mundo, não existia? Husserl faz ver que nas meditações acerca do não ser do mundo, estava pressuposto o eu como sujeito que experimenta o mundo com sua vida de experiência. Com isto, o eu se torna manifesto para Husserl, como ‘uma esfera de ser que se põe a si mesma’.

⁶¹ Ibid., pp.130-131: “Em um texto procedente do ano de 1924 assinala que este [caminho cartesiano] conduz facilmente à concepção segundo a qual o mundo mesmo em seu ser verdadeiro não pertencia ao âmbito da fenomenologia transcendental e que o **ego cogito** somente seria a capa do psíquico abstraído desde o mundo. O mesmo diz o parágrafo 43 da *Krisis*, que se distancia explicitamente do caminho cartesiano: Este caminho conduziria, segundo Husserl, como por um salto até o **ego transcendental**, porém aqueles que recorrem a este caminho cairiam perplexos acerca do que se ganha com este **ego transcendental**. ‘Por isso, como mostrei a recepção de minhas *Ideen* [...], se recorre também com excessiva facilidade, justamente nos primeiros começos, em recaídas na atitude ingênua-natural”.

⁶² Ibid., p.130: “Certamente Husserl, na desconexão ‘cartesiana’ da experiência do mundo e da ciência mundana mesma, fala de um ‘restituir à validade’; porém nos desenvolvimentos posteriores, não volta a pensar sobre isto. Com razão se coloca, contra ele, a objeção de que nunca mais sairia da **epoché** e não

vivências intencionais pode “escapar” do enclausuramento, se a redução inibe qualquer retorno ao mundano?, chegando a se perguntar se Husserl realmente conseguiu perceber a insuficiência de tal posição, visto que não a elucidou enfaticamente, mas sempre a contrapôs a outras posições ou caminhos⁶³.

Portanto, a tese de Kern afirma que o caminho cartesiano não alcança a intersubjetividade, por isso, conforme o parecer deste comentador, Husserl precisou modificar a teoria da redução⁶⁴. Talvez não seja adequado dizer algo em termos de uma modificação do sentido cartesiano da redução, porque isso sugere que Husserl abandona a influência cartesiana sobre o início do saber filosófico. Husserl considera a possibilidade de admitir o concílio entre a orientação cartesiana (que não alcança a intersubjetividade) e a experiência puramente fenomenológica da ‘redução transcendental ao ego cogito’ (sem a qual não seria possível pensar em intersubjetividade), desde que a redução cartesiana não venha a

retornaria ao ser do mundo. No entanto, esta objeção se apóia ultimamente em um mal entendido, a saber, considera o sentido da redução fenomenológica de Husserl determinada, por princípio, pelo motivo do caminho cartesiano”.

⁶³ Ibid., p.132: “se o caminho cartesiano reside em ‘deixar sem validade’ o mundo, e com ele o tempo objetivo, ou o pensa como ‘aniquilado’, então, este caminho não pode alcançar a subjetividade como corrente de consciência que possui um passado e um futuro determinável temporalmente. Porém, não alcançou Husserl no caminho cartesiano das 5 Lições e das Ideen, a corrente de consciência na plenitude de seu âmbito temporal ? [...] Com a aniquilação do mundo de coisas, o ser da consciência, o ser de toda corrente de vivências em geral, cairia ‘ sem dúvida necessariamente modificado, mas intacto em sua própria existência [...] Porém, em todo caso, modificado. Pois a aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente, mas que em toda corrente de vivências cairia exclusivamente certas ordens de experiência’ . Sobre a base daquelas meditações dos 1923-24 este pensamento das Ideen I é correto somente de forma muito condicionada: a existência da consciência não se extingue com a aniquilação do mundo; depois da aniquilação do mundo, porém esta existência permanece, mas não tende a nenhuma duração, isto é, não é passado e nem futuro, mas se funde com o presente. E mais: dado que este presente como tal sempre porta em si, através da retenção e a protensão, passado e futuro, se reduziria este presente mesmo a algo pontual e, com isto, a algo não temporal. Não está inteiramente claro se Husserl chegou a ser plenamente consciente alguma vez desta insuficiência do caminho cartesiano, se bem alguns signos assim sugerem. Antes de tudo, há de tomar-se em consideração que Husserl nunca pensou a redução fenomenológica puramente determinada pelo caminho cartesiano, mas que sempre incluiu elementos de outros caminhos não cartesianos, de forma que a questionabilidade daquele caminho, talvez, nunca pôde ser oferecida com total claridade”.

⁶⁴ Ibid., p.131: “Para começar, o caminho cartesiano não alcança a intersubjetividade – que é a única que, segundo Husserl, constitui a subjetividade plena - : Os outros sujeitos ou co-sujeitos (Mitsubjekte) estão dados por ‘indicação’ ou ‘apresentação’ através das coisas reais (real) que eu experimento como organismos animados (Leiber). Se no caminho cartesiano deixa-se sem validade o mundo - e com isto também naturalmente as coisas que eu experimento como organismos vivos [corpos] – ou chega-se, como também argumenta Husserl no caminho cartesiano, a ‘aniquilar’ o mundo, então, não permaneceria naturalmente no ‘resíduo’ nada de uma subjetividade alheia [...] Se eu penso os corpos alheios como totalmente aniquilados, então, também o está a subjetividade alheia. Pelo caminho cartesiano se alcançaria a subjetividade alheia somente como ‘mero fenômeno’. Com razão se reprovou a Husserl de que, em certas críticas de que sua filosofia fenomenológica, não era capaz de ter em conta o ser próprio da subjetividade alheia. Porém, esta crítica – assim deve decidir-se antecipadamente outra vez – somente tem razão desde o ponto de vista do caminho cartesiano, que não alcança o sentido próprio da redução fenomenológico-transcendental de Husserl”.

promover um total e completo impedimento dos aspectos reais do mundo⁶⁵. Talvez um outro modo de dizer isto seja que, do ponto de vista da experiência intersubjetiva, tudo o que é exterior ao ego transcendental de um sujeito realmente compõe os aspectos de uma ontologia material. Ainda assim, a formulação husserliana do conceito de redução diz que, a partir da “colocação entre parênteses”, não se perde nenhum aspecto do mundo, porque, nesse sentido, a posição existencial do transcendente fica epistemologicamente suspensa e sujeita à verificação intencional. Por isto, a demarcação atua apenas naquilo que se refere à sua possibilidade lógica⁶⁶.

⁶⁵ Como o próprio Husserl (2001, p.48) admite: “Assim, oferece-se a nós uma ciência de **singularidade** extraordinária. Ela tem por propósito a subjetividade transcendental concreta como dada numa experiência transcendental efetiva ou possível. Ela **se opõe radicalmente às ciências tais como as concebíamos até aqui**, ou seja, às ciências **objetivas**. Estas compreendem igualmente uma ciência da objetividade, mas da subjetividade objetiva, animal, que faz parte do mundo. Mas aqui se trata de uma ciência, de qualquer modo, ‘absolutamente subjetiva’, cujo objeto é independente do que podemos decidir quanto à existência ou não-existência do mundo. Isso não é tudo. Parece-me que meu **eu**, o **eu** transcendental do filósofo, que é o primeiro objeto dessa ciência, seja também seu único objeto. Com certeza, este encontra-se de acordo com o sentido da redução transcendental de não poder colocar de início nenhum outro ser que não seja o **eu** e o que lhe é inerente, e com isso um espectro de determinações possíveis, mas não ainda efetuadas. A referida ciência começará, portanto, seguramente como **egologia** pura e, por esse fato, parece nos condenar ao solipsismo, pelo menos transcendental. Ainda não vemos de forma alguma como, na atitude da redução, outros **eus** poderiam ser colocados – não como simples fenômenos do ‘mundo’, mas como de outros **eus transcendentais** -; portanto, como tais **eus** poderiam tornar-se, por sua vez, sujeitos qualificados de uma egologia fenomenológica. Como noviços em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao **eu** transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e – dessa forma – a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental. Estes pertencem, com efeito, a uma categoria superior. Mas, no estado atual de nossas meditações, não podemos ainda afirmar nada de preciso. Além disso, as antecipações que acabamos de elaborar só farão sentido a seguir. Em todo caso, acabamos de definir com muita nitidez o ponto em que nos desviamos de maneira essencial do caminho das **Meditações** cartesianas, o que será de alcance decisivo para o desenvolvimento posterior de nossas meditações. Contrariamente a Descartes, vamos nos propor como tarefa **explorar o campo infinito da experiência transcendental**. Se a evidência cartesiana – a da proposição **ego cogito, ergo sum** – permaneceu estéril, é porque Descartes negligenciou duas coisas: inicialmente no que se refere a elucidar de uma vez por todas o sentido puramente metódico da *εποχή* transcendental e, em seguida, quanto a dar-se conta do fato de que o **ego** pode, graças à experiência transcendental, explicar-se a si próprio indefinida e sistematicamente; que a partir desse fato, esse **eu** constitui um **campo de investigação** possível, peculiar e próprio. Com efeito, sempre tendo em vista o conjunto do mundo e das ciências objetivas, a experiência transcendental do **eu** não pressupõe, no entanto, sua existência e seu valor; ela se distingue por isso mesmo de todas essas ciências, sem que, no entanto, jamais se limitem mutuamente”.

⁶⁶ Cf. Husserl, 1986, p.71: “A toda vivência intencional corresponde, pois, através da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto. Toda posição de uma realidade transcendente, não contida na vivência [...] está desconectada, isto é, suspensa. Se há possibilidades de converter tais fenômenos puros em objetos de investigação, é evidente que já não estamos na psicologia, esta ciência transcendentemente objetivante.

Kern (1977, p.129-130) nos relata que no curso *Filosofia primeira (1923-24)*, Husserl teria indicado o caminho não-cartesiano para a subjetividade, e este se dá precisamente quando estende a redução até a intersubjetividade⁶⁷. Desse modo, apesar de ver o caminho cartesiano da *redução* como uma espécie de enclausuramento das vivências intencionais, Kern reconhece que este caminho não determina totalmente a idéia do que é a redução para o método fenomenológico.

Husserl responde a essa acusação feita contra o caminho cartesiano com a estratégia de “alargamento” da noção de subjetividade transcendental para um idealismo intersubjetivo, monadológico e transcendental⁶⁸. O suposto abandono de Husserl em relação à via cartesiana do conceito de redução deriva do fato de o próprio ego também poder estar submetido à redução de uma experiência transcendental⁶⁹.

Isto quer dizer que o exercício do “ver” fenomenológico, caracterizado pela bipolaridade *noese-noema*, é o vivido intencional da consciência. Contudo, a partir de agora, ocorre uma redução do nível eidético para o transcendental⁷⁰, de modo que a constituição do

Nada inquirimos então acerca do fenômeno psicológico, não falamos dele, nem de certas ocorrências da chamada realidade efetiva (cuja existência, pois, permanece inteiramente em questão)”.

⁶⁷ Cf. Kern, 1977, p.131: “Em seu curso *Filosofia Primeira (1923-1924)*, o próprio Husserl indica este defeito [do caminho cartesiano]: como vantagem do novo caminho não-cartesiano da subjetividade transcendental o qual Husserl expõe neste curso, se destaca expressamente que este conquista a intersubjetividade transcendental, o que não ocorreu no caminho cartesiano [...] Neste curso [**Erste Philosophie**], Husserl faz constar que, durante anos, não viu possibilidade alguma de estruturar a redução fenomenológica como redução intersubjetiva [...] Husserl fala aqui de um ‘erro, que não é fácil tornar evidente por completo’, em sua introdução à redução fenomenológica do ano de 1907, que permite ver que ‘ [este erro] é descoberto através da ‘ampliação’ da redução transcendental à intersubjetividade monádica nas lições do outono de 1910’. O erro que Husserl aponta é – junto a outro sobre o qual, todavia, temos falado tardiamente – a limitação da subjetividade ao puro de minha própria subjetividade – em primeiro lugar entendida psicologicamente – tal como se observou no caminho cartesiano das Cinco Lições de 1907. As lições do Outono de 1910 – referente ao curso, antes mencionado, **Problemas Fundamentais da Fenomenologia** – superam esta limitação, e prescindem do proceder característico do caminho cartesiano”.

⁶⁸ Cf. Cobb- Stevens, 1994, p.23: “Uma das teses mais controversas da fenomenologia transcendental de Husserl é sua reivindicação de que tanto o ego quanto o mundo podem ser considerados como noemata pela investigação transcendental. Ele distingue, freqüentemente, entre o ego considerado como parte do mundo e o ego transcendental, para quem o próprio mundo é um **noema**”.

⁶⁹ Cf. Husserl, 2001, §44, p.109: “Na atitude transcendental tento, antes de tudo, circunscrever, no âmbito dos horizontes da minha experiência transcendental, **o que me é próprio**. É, início dizendo, o **não-estranho**. Por meio da abstração, começo por liberar esse horizonte de experiência de tudo o que não é estranho. Pertence ao ‘fenômeno transcendental’ do mundo o fato de ser mostrado diretamente numa experiência concordante”.

⁷⁰ Cf. Schérer, 1995, p.275: “A redução transcendental não infringe o princípio da evidência [...] Tratar-se-á sempre de uma ciência ‘essencial’, permitindo desenvolver sistematicamente todas as estruturas **a priori** do vivido, sendo dado que a explicitação do **eidós** do sujeito tem por corolário a do mundo. Esta explicitação, tendo em vista que a intencionalidade é um ato, é designada também como ‘constituição’. A fenomenologia transcendental é constituição transcendental de todos os sentidos de ser dos objetos existentes: ‘Quem quer que seja que se oponha a mim como objeto existente recebeu para mim...todo o seu sentido de ser da minha intencionalidade efetuada e não haverá mais o menor

mundo do espírito alcança um espelhamento monádico na pura esfera da consciência. Esta, além de inferir a experiência transcendental do Outro, também fornece, ao mesmo tempo, as bases para uma teoria transcendental do mundo objetivo⁷¹ (Husserl, 2001, §43, p.107). A idéia é que o Outro aparece, no horizonte de atualidades e potencialidades da subjetividade transcendental, como um análogo pertencente à própria constituição de sentido no ego, sobretudo porque o sentido refere-se à explicitação em cada indivíduo de sua própria vigência e efetuação como ato intencional da consciência⁷².

aspecto deste sentido que permaneça subtraído à minha intencionalidade. Explicitar esta intencionalidade é tornar compreensível o próprio sentido a partir do caráter original da efetuação que constitui o sentido (Logique, p.315)”.⁷¹

⁷¹ Schérer (1995, p.278-280) explica melhor esta idéia: “Contudo, em Husserl, a constituição do outro, de uma subjetividade estranha, como tal, não é senão a elaboração de um método que, em nenhum momento se nega. O outro é constituído: isto significa que, requerido pela compreensão da objetividade do mundo, de um mundo ‘para nós todos’ (Logique, p.317), não é nem uma simples fatualidade contingente, nem uma exigência puramente teórica. Esta constituição, que faz apelo a uma ‘redução na redução’ (Meditations V), liberta na evidência de uma intencionalidade específica cuja atualidade se enraza na pré-constituição de uma síntese passiva, de associações primeiras que são sempre, nos primeiros passos da reflexão fenomenológica, as mais profundamente dissimuladas porque as mais essenciais. O outro é constituído num aparelhamento analógico, desenvolvendo-se contemporaneamente à constituição do meu próprio eu psico-físico, da minha corporeidade. Aparece no meu enquadramento imediato, pelo seu próprio corpo, pelos seus traços, numa ‘natureza primordial’ ainda não objetivada. A sua presença estrutura meu espaço. Já está ‘acolá’, quando eu estou ‘aqui’; ao modo peculiar de manifestação da ‘própria coisa’, Husserl designa ‘apresentação’, para diferenciar a transcendência que ela indica da coisa física. É a este corpo de outrem que eu atribuo ‘o alter ego’ na sua dupla face empírica e transcendental. E como se trata precisamente de uma **experiência originária**, de que a redução é a garantia, apenas a constituição pode fundar a indubitabilidade desta presença. A comunidade espiritual e as suas formações ideais, culturais, científicas, etc. estão sempre a constituir-se sobre esta base da apresentação direta que ‘dá’ simultaneamente a alteridade dos outros e a sua existência como sujeitos. A constituição do outro ‘em mim’ esclarece, pois, aquilo que já o ego que reflete aprende nele, mesmo no momento em que conduz para bem longe a revelação do que é esta subjetividade – que não é mais o ser psicológico – ‘no momento, portanto, em que se revela, que a **subjetividade transcendental** não significa somente **eu como eu próprio transcendental** tomado concretamente na minha própria vivência de consciência transcendental, mas significa, além disso, os co-sujeitos que, na condição de transcendentais, se revelam na comunidade transcendental do **nós** (Postface)”.⁷²

⁷² Cf. Morujão, 1961, §17, cap.3: “A redução husserliana a um idealismo considerado como explicitação fenomenológica do eu monádico, levanta um problema de capital importância: se é certo ser eu mesmo, quem, em última análise, ‘constitui’ o mundo que vale para mim, com todos os seus conteúdos, não é menos exata a afirmação de que o mundo objetivo é um mundo de todos nós. A experiência mundana não é minha experiência privada, mas experiência comunitária. Isto quer dizer que a intersubjetividade transcendental é aquela em que se ‘constitui’ um mundo real como mundo objetivo, como existente para todos nós. Mas, se a fenomenologia husserliana, como interpretação idealista do seu comportamento descritivo, é ‘elucidação de si mesmo’, ‘egologia’, como se poderá constituir a verdadeira objetividade do mundo? E como fundar a existência dos outros? E ainda: como será possível derivar (ableiten) a intersubjetividade do mundo das intencionalidades da minha vivência de consciência? (págs. 164-165); As subjetividades alheias não são consideradas no sentido de realidades objetivas que existam no mundo a título semelhante a uma coisa material, embora também o sejam de certo modo. Os ‘outros’ dão-se igualmente à experiência ‘como governando psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, objetos psico-físicos, estão no mundo’, mas simultaneamente, percebem-no-os como sujeitos para este mundo,

A sugestão husserliana de que a constituição transcendental do mundo implica a alternativa para escapar do solipsismo encontra-se assentada na possibilidade de explicitação do conteúdo vivido na experiência intencional do ego constituinte, de modo que o sentido que o acompanha possa se estender – se esta atividade da consciência é transcendental, então ela pode ser intersubjetiva, ou seja, válida para todo sujeito cognoscente – a outros egos distintos, que também constituem do mesmo modo, a objetividade do mundo.

A intersubjetividade transcendental instaurada a partir da comunidade egológica de consciências intencionais permite que cada ego possa relacionar-se com outros e, assim, comparar, comunicar e concordar acerca das verificações geradas na evidência⁷³.

como sujeitos que percebem o mundo tal como eu. Isto significa que possuo em mim, ‘nos quadros da minha vivência de consciência pura, transcendentalmente reduzida, a experiência do mundo e dos ‘outros’ – e isto de acordo com o próprio sentido da experiência – não como uma obra da minha atividade sintética, de certa maneira privada, mas como de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um nos seus objetos. Ao **sentido** da existência do mundo e, particularmente, ao sentido da **natureza objetiva**, pertence o existir para qualquer de nós, além disso, ao mundo da experiência correspondem certos conteúdos que se caracterizam pelos seus predicados ‘espirituais’, que remetem a sujeitos estranhos a nós e à nossa intencionalidade constituinte [...] Se no âmbito da esfera egológica há, portanto, índices, funções constitutivas de objetividades que, direta ou indiretamente, se reportam as subjetividades alheias, a outros sujeitos, a primeira operação a executar será a de proceder à uma nova redução, mediante a qual se leva a efeito uma triagem entre os conjuntos coerentes de intencionalidade – atual e potencial – em que o **ego se constitui no seu ser próprio e constitui** as unidades sintéticas inseparáveis dele mesmo [...] Assim, fazendo abstração dos outros, se obtém o isolamento do eu. Esta nova redução secciona em duas camadas o campo total da experiência transcendental do ego: de um lado, temos de considerar a esfera das pertenças (Eigenheitssphäre), com as camadas correlativas da experiência mundana em que tudo é alheio, relativo a outrem, se encontra suspenso, por outro lado, **a esfera do outro**. Porém, a consciência do alheio, do outro, todo o modo real e possível dele se manifestar e ser experimentado é próprio da esfera da pertença (167) [...] A noção de pertença não se caracteriza apenas em sentido negativo, como esfera do que não me é alheio. Positivamente, quer dizer que pode considerar-se uma esfera de potencialidades e atualidades da corrente da minha consciência. A percepção do mim mesmo, especialmente do meu ego concreto, dá-se sempre num horizonte aberto; [...] O que essencialmente forma a minha pertença estende-se para além das potencialidades e atualidades do fluxo vivencial aos sistemas constitutivos e às objetividades constituídas; os dados sensíveis, entendidos como simples sensações, constituem-se como meus na qualidade de ‘elementos temporais imanentes’ interiores ao meu ego, isto é, na medida em que tomo consciência de serem eles constituídos de uma maneira verdadeiramente original pela minha sensibilidade própria (169)”.

⁷³ Cf. Husserl, 2001, §49: “A unidade de sentido ‘mundo objetivo’ constitui-se, em vários graus, com base no meu mundo primordial. É preciso inicialmente pôr em relevo o plano da constituição do ‘outro’ ou dos ‘outros em geral’, ou seja, os egos excluídos do ser concreto ‘que me pertence’ (excluídos do eu – ego primordial). Junto com essa ‘colocação em relevo’, e motivado por ela, um outro sentido se sobrepõe, de maneira geral, ao ‘mundo’ primordial; esse último torna-se, dessa forma, ‘fenômeno de’ um mundo ‘objetivo’ determinado, mundo uno e idêntico para qualquer um, inclusive eu mesmo. Ele está na essência dessa constituição que se ergue a partir de outros **eus puros** (não tendo ainda o sentido de seres do mundo), de modo que aqueles que são outros para mim não fiquem isolados, mas que, ao contrário, se constituam, na esfera que me pertence (bem entendido), uma comunidade de **eus** que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo. Em última análise, é uma comunidade de mônadas e, notadamente, uma comunidade que constitui (por sua intencionalidade constituinte comum) um único e mesmo mundo. Nesse mundo encontram-se todos os eus, mas na percepção objetivante, dessa vez, com sentido de ‘homens’, ou seja, de homens

Dessa maneira, é o caráter apriorístico e universal da constituição transcendental egológica que liga uma “consciência intencional” à intersubjetividade. Portanto, Husserl enuncia que a própria experiência transcendental do ego, como esfera de pertencas, é independente da comunidade intersubjetiva, ainda que mantenha com esta uma vinculação essencial⁷⁴.

Desde já, essa concepção fenomenológica da experiência do Outro poderia ser designada como sendo inspirada em uma interpretação leibniziana da intersubjetividade

psico-físicos, objetos do mundo. A intersubjetividade transcendental possui, graças a essa colocação em comum, uma esfera intersubjetiva de vinculação, em que ela constitui de maneira intersubjetiva o mundo objetivo; ela é, dessa forma, na qualidade de um ‘nós’ transcendental, sujeito para esse mundo e também para o mundo dos homens, forma sob a qual esse sujeito se realiza, ele próprio, como objeto. Distinguimos, mais uma vez, a esfera de vinculação intersubjetiva e o mundo objetivo. Todavia, ao me colocar como ego, no terreno da intersubjetividade constituída, partindo de fontes que me são essencialmente próprias, devo reconhecer que o mundo objetivo não é mais, a bem dizer, transcendente, ou seja, não transcende sua esfera de vinculação intersubjetiva; o mundo objetivo lhe é inerente na qualidade de transcendência ‘imanente’. Mas precisamente, o mundo objetivo, como idéia, como correlato ideal de uma experiência intersubjetiva idealmente concordante – de uma experiência comum na intersubjetividade – deve, em essência, ser relacionado com a intersubjetividade constituída, ela própria, como ideal de uma comunidade infinita e aberta, cujos sujeitos particulares são dotados de sistemas constitutivos que correspondem uns aos outros e se ligam entre si. Em consequência, a constituição do mundo subjetivo comporta essencialmente uma ‘harmonia’ das mônadas, mais precisamente uma constituição harmoniosa peculiar em cada mônada e, consequentemente, uma gênese que se realiza de forma harmoniosa nas mônadas particulares. Não se trata absolutamente de uma subestrutura ‘metafísica’ da harmonia das mônadas, na medida em que elas não são invenções ou hipóteses metafísicas. Essa harmonia pertence, ao contrário, à explicitação dos conteúdos intencionais, incluídos no próprio fato de que um mundo de experiências, existe para nós. O que acabamos de expor é uma antecipação dos resultados da explicitação intencional que devemos efetuar passo a passo, se quisermos resolver o problema transcendental e elaborar realmente o idealismo transcendental da fenomenologia”.

⁷⁴ Cf. Morujão, 1961, pp.174-176: “Consideremos mais detidamente a função constitutiva do corpo próprio na percepção do outro. Na minha esfera primordial, o meu corpo, na medida em que se relaciona consigo mesmo, está dado no modo do **aqui**; qualquer outro corpo – e portanto, o corpo de outrem – no modo do **ali** [...] O ‘outro’ não aparece simplesmente como um duplicado meu; pelo contrário, apreende-o como estando fora da minha esfera primordial ou mesmo de um esfera primordial semelhante à minha; nem sequer articulado a fenômenos espaciais que me pertencem como ligados ao meu aqui. Antes surge acompanhado de fenômenos, como eu poderia ser acompanhado se me deslocasse **para lá e aí**. O ‘outro’ é ainda apreendido na apresentação como um **eu de um mundo primordial**; nele o seu corpo se constitui de maneira original e é dado segundo o modo de aqui absoluto, centro de funções da sua ação [...] A associação que constitui o fenômeno do ‘outro’ não é imediata. O corpo do que vai ser o ‘outro’ pertence ao meu mundo primordial e é, para mim, um corpo no modo do **aí**. O seu aparecer, constante e atual, é inerente ao meu corpo. Antes lembra o aspecto que meu corpo teria, **se eu estivesse aí** (wenn ich dort wäre). É neste momento que surge uma **ligação binária** (Paarung) em que participa o meu corpo como unidade sintética desses modos de aparecer, em que o corpo exterior **aí**, por analogia com o meu próprio corpo, adquire o sentido **organismo** (Leib); organismo que se encontra em outro ‘mundo’, análogo ao meu mundo primordial. Claro que o **alter-ego**, que é apresentado na minha esfera primordial, pelo que está **aí**, nem pertence à minha esfera psíquica, nem à esfera da minha pertença. Do fato de o meu corpo orgânico ser o fulcro do meu mundo primordial, deriva o eu possuir a estrutura do **aqui** que exclui a de um **ali qualquer** variável [...] Mas, uma vez que o corpo alheio entra em associação com o meu (dado no **aqui**), origina-se a apresentação de um ego coexistente no modo do **ali**, ou seja, de **um ego** apresentado **como outro**”.

transcendental. Desse modo, Husserl pretende refutar a acusação de que a redução fenomenológica possa conduzir a um solipsismo transcendental⁷⁵.

⁷⁵ Cf. Husserl, 1992, pp.45-46: “Importa agora, no entanto, expressar a única objeção verdadeiramente perturbadora. Se eu, o eu que medita, me reduzo pela **epoché** ao meu **ego** absoluto e ao que aí se constitui, não me tornei então no **solus ipse**, e não será assim toda esta filosofia de auto-reflexão um solipsismo puro, se bem que fenomenológico-transcendental? No entanto, antes de se tomar aqui uma decisão e se tentar até recorrer a argumentações dialéticas inúteis, é imperativo levar a cabo o trabalho fenomenológico concreto até uma extensão e sistematização suficientes para ver como o **alter ego** se revela e se verifica no **ego** enquanto dado da experiência, que tipo de constituição tem de emergir para sua existência enquanto existência na esfera da minha consciência e no meu mundo. Com efeito, experimento, isso sim, os outros realmente e experimento-os não ao lado da natureza, mas num entrosamento com a natureza. No entanto, é de um modo particular que nela experimento os outros, experimento-os como não só surgindo no espaço enredados psicologicamente no contexto da natureza, mas sinto-os como experimentando também este mesmo mundo, que eu experimento, como sentindo-me igualmente a mim, tal como eu os sinto, etc. Experimento em mim mesmo, no âmbito da minha vivência consciente transcendental, tudo e cada um, e experimento o mundo não como simplesmente o meu mundo privado, mas como um mundo intersubjetivo, dado a cada um e acessível nos seus objetos, e nele experimento os outros enquanto outros e, ao mesmo tempo, enquanto uns para os outros, para cada um [...] Aqui necessita-se de uma interpretação genuinamente fenomenológica da realização transcendental da **empatia** e para tal, enquanto ela está em questão, de um pôr-fora-de-vigência abstrato dos outros e de todos os estratos do meu mundo envolvente, que para mim se acumulam a partir da vigência experiencial dos outros. É justamente assim, que, no âmbito do **ego** transcendental, isto é, na sua esfera da consciência, se separa o ser egológico especificamente privado, a minha peculiaridade concreta como aquela cujo análogo eu sinto, em seguida, empaticamente a partir das motivações do meu **ego**. Posso experimentar direta e genuinamente toda a vivência peculiar da consciência como **ela própria**, mas não como estranha: captar pelos sentidos, perceber, pensar, sentir, querer estranhos. Mas ela é co-experimentada em mim mesmo, conseqüentemente indiciada, num sentido secundário, no modo de uma peculiar apercepção de semelhança, comprovando-se aí de um modo consensual. Para falar com Leibniz: na minha originalidade, enquanto minha mônada apoditicamente dada, refletem-se as mônadas estranhas, e este reflexo espelhado é uma indicação que se comprova de modo conseqüente. Mas o que aí se indica, quando eu levo a cabo uma auto-interpretção fenomenológica – e nesta, a explicação do legitimamente indicado – é uma subjetividade transcendental alheia; o **ego** transcendental põe em si um **alter ego** transcendental, não de modo arbitrário, mas necessário. É justamente assim que a subjetividade transcendental se alarga em **intersubjetividade**, em **socialidade intersubjetivamente transcendental, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjetivos em geral**, e não menos para o ser intersubjetivo de todas as objetualidades ideais. O primeiro **ego**, a que conduz a **redução transcendental**, dispensa ainda as distinções entre o intencional, que lhe é originariamente peculiar, e o que nele é espelho reflexo do **alter ego**. É necessária, em primeiro lugar, uma fenomenologia concreta ampliada, para alcançar a intersubjetividade como transcendental. Mas, não obstante, revela-se aqui que, para quem medita filosoficamente, o seu **ego** é o **ego** originário e que, em seguida, em uma seqüência posterior, a intersubjetividade só é, por sua vez, pensável para todo **ego** imaginável como **alter ego** enquanto nele se reflete. Nesta elucidação da empatia, revela-se também que há uma diferença abissal entre a constituição da natureza, que já tem um sentido de ser para o **ego** abstratamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjetivo, e a constituição do mundo do espírito. Por isso, **o idealismo fenomenológico descobre-se como uma monadologia fenomenológico – transcendental**, que não é somente qualquer construção metafísica, mas uma explicitação sistemática do sentido, que o mundo tem para nós todos **antes** de todo o filosofar, sentido esse que unicamente pode ser filosoficamente desfigurado, mas não alterado. O caminho inteiro, que temos de percorrer, deveria ser um caminho com a meta cartesiana, por nós retida, de uma filosofia universal, isto é, de uma ciência universal a partir da absoluta fundamentação. Podemos dizer que este [caminho] conseguiu ater-se realmente a esta intenção, e já vemos que ela é efetivamente exequível”.

Com isto se pode concluir que o caráter intersubjetivo do ego puro para a investigação fenomenológica, ainda que associado à terminologia leibniziana de mônada, não assume os compromissos ontológicos com sua Monadologia⁷⁶.

Assim pode-se notar que a análise intencional só é alcançada mediante a conexão necessária com a idéia de “constituição”⁷⁷. Segundo Saraiva, a análise intencional possui estreita conexão com os atos constitutivos, porque só pode ser esclarecida por estes. Desse modo, apesar das especificidades que cada obra guarda, tanto as *Investigações lógicas* quanto às *Idéias* podem significar, de acordo com muitos comentadores, que existe, entre elas, apenas e tão-somente uma explicitação radical do método fenomenológico⁷⁸.

⁷⁶ Cf. Szilasi, 1973, pp.117-118: “Já foi assinalado que Husserl relaciona o ego puro com a mônada de Leibniz. Esta conexão não chega até os últimos detalhes da Monadologia; esta referência torna-se importante na medida em que Husserl traça um paralelo entre o ego puro e a alma na consideração psicológica. Com isto, de todos os modos, se alude à ontologia animista de Leibniz. Quando Husserl fala da ‘mônada em nós’, porém, não o faz no sentido de Leibniz. O ‘ego puro em nós’ é designação correta, e expressa que temos à vista toda estrutura de ser da consciência em seu caráter de mônada [...] A fundamentação última de todas as operações deve encontrar significado nas ações do ego puro [...] Portanto, poderíamos dizer que o ego puro, no caminho até seu próprio cumprimento, coloca em marcha a organização da consciência. O ego puro orienta a consciência para aquilo ao qual ela está destinada: o conhecimento do mundo e a fundamentação da evidência do conhecido. Não é lícito falar de entelêquia, pois, o conhecimento não alcança jamais uma perfeição última, embora, tampouco possa abandonar o caminho transitável e possível até essa adequação. Existe, de tal modo, uma constante ‘inadequação’, a qual, não obstante, reside somente na imperfeição e se volta ininterruptamente mais perfeita no sentido da adequação”.

⁷⁷ Cf. Saraiva, 1994, p.31: “Só entendemos plenamente o alcance da análise intencional, tal como Husserl a praticou, se, desde o princípio, pusermos em relevo a estreita conexão que a liga à idéia de **constituição**. ‘Com as *Logische Untersuchungen*, o problema da constituição foi colocado em primeiro plano e nunca mais deixará de ser um dos problemas fundamentais da fenomenologia [W. Biemel, *Les phrases décisives...*, in Husserl – Cahiers de Royaumont, pág. 46-47]’. Se nos lembrarmos que esta obra nos apresenta a primeira sistematização da intencionalidade, não será difícil concluir que estas duas idéias – intencionalidade e constituição – estão unidas desde o início e que o mínimo que se pode dizer é que é necessário esclarecer uma por intermédio da outra. Para irmos ao fundo da questão, devemos recordar de que a essência da intencionalidade é ser ação constituinte, tal como Husserl escreveu em *Formal und Transzendentale Logik*, (pág.183)”.

⁷⁸ Cf. Saraiva, 1994, pp.29-30, nota 21: “Digamos que a nossa atitude afasta totalmente a tese da separação radical entre uma fenomenologia pré-reduzida e a fenomenologia transcendental inaugurada no §50 de *Ideen I*. Apesar de tudo o que distingue as *Logische Untersuchungen* das *Ideen I*, convém não perder de vista a afinidade que existe entre essas duas obras, afinidade que é sublinhada por numerosos historiadores de Husserl. Citemos, entre outros, Sofia Vanni Rovighi (*La filosofia di Edmund Husserl*, p.76), Q. Lauer (*La phénoménologie de Husserl*, págs. 70-71), Suzanne Bachelard (*La Logique de Husserl*, p. 12). A reação dos primeiros leitores de Husserl é muito significativa e pode lançar luz sobre a questão. Alguns julgaram descortinar em L.U. uma atitude realista e viram seguidamente em *Ideen* uma conversão idealista. Num dos primeiros livros que tornou Husserl conhecido na França, E. Levinas fala ainda da atitude realista das *Investigações Lógicas* (*La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p.74). Este juízo sumário foi há muito corrigido. Veja-se por exemplo, E. Fink, *L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p.61; A. De Waelhens, in *Les philosophes célèbres*, p. 323; R. Boehm, *Husserl et l’idéalisme classique*, pags. 356-367) [...] É à luz desta orientação de base que, muito cedo fixa, é necessário compreender os sucessivos aprofundamentos que Husserl processa na fenomenologia e até mesmo o surgimento da **redução transcendental** [...] Eugen Fink afirma que ‘a

coisa mesma' como tema do método fenomenológico não é o ente tal como é em si mesmo, mas tal como é para nós: **objeto** e **fenômeno**. Ora, com estas duas noções, Husserl instala-se na 'subjetividade' desde o início da sua carreira filosófica (op. cit. Pag. 69 e 73). Não será ilegítimo concluir que a noção de **noema** está no prolongamento das noções básicas de L.U. e que a atitude redutiva se encontra no termo daquela que Husserl adota na obra lógica. (Parece-nos que a nossa atitude – que nega a separação entre L.U. e Ideen I – se encontra reforçada pelos recentes estudos que põem em evidência a presença da idéia de **redução** nas Logische Untersuchungen)".

Capítulo 3 – A experiência transcendental da consciência fenomenológica: a correlação intencional entre o *cogito* e as *cogitationes*

O conceito de intencionalidade adquire, como vimos, uma especificação própria na filosofia husserliana. Landgrebe (1968, p.16) afirma que “o motivo fundamental que impulsiona todo o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl é sua concepção, especificamente própria, da intencionalidade”. Esse conceito indica, para a fenomenologia, o modo de resolução de determinados problemas historicamente importantes na teoria do conhecimento¹. Segundo Moura (2000, p.228), Husserl apresenta a intencionalidade, no primeiro livro das *Idéias*, como seu tema principal, porque atribui a esse conceito tanto a solução para “todos os enigmas teórico-rationais e metafísicos” (Husserl, 1950, p.204), como também, por isso mesmo, a tarefa de ser uma investigação “jurídica”, no sentido de ser a instância em que se elucida a maneira pela qual os objetos aparecem e se determina o significado da operação cognoscitiva em relação a estes (Moura, 2000, pp.228-229).

A questão é: como pode a objetividade estar dada à relação cognoscitiva, se esta tem início na experiência sensível do sujeito? É possível que os aspectos sensíveis estejam conciliados à validade cognoscitiva do pensamento, e isto a partir da experiência de uma e a mesma consciência? Na medida em que concebe a consciência como função² de efetuar um ato operante e transiente do pensamento,

¹ Cf. Gurwitsch, 1982, p.59: “A teoria da intencionalidade de Husserl pode ser entendida como motivada por dois problemas históricos. O primeiro, que pode ser delineado como uma volta a Descartes, concernente à objetividade e, podemos dizer, ao significado objetivamente cognitivo do pensamento, e sua referência aos fatos extramentais, eventos, e itens de algum tipo. Talvez, de maior importância seja ainda o segundo problema, o qual origina mais claramente a conexão com a teoria das *Idéias* de Hume – nomeadamente, o problema da consciência de algum objeto dado como identicamente o mesmo através de uma multiplicidade de estados mentais, experiências, atos. Por causa de sua importância fundamental, devemos iniciar por considerar o problema da consciência da identidade, o qual – apresentamos – tem encontrado uma solução na teoria da intencionalidade de Husserl”.

² Cf. Husserl, 1962, §86: “Concernem à forma em que, por exemplo, com respeito à natureza, as noeses, animando o material e entretendo-se em contínuos e sínteses multiplamente unitárias, originam uma consciência de algo de tal sorte que pode uma consciência objetiva da objetividade ‘dar-se a conhecer’ coerentemente, ‘comprovar-se’ e determinar-se ‘racionalmente’. **‘Função’** neste sentido (totalmente distinto em relação ao emprego matemático do termo) é algo de todo modo **sui generis** que se funda na **essência** pura da noese. Consciência é exatamente consciência ‘de’ algo; sua essência, seu ‘sentido’ é penetrar, por assim dizer, a quintessência da ‘alma’, do ‘espírito’, da ‘razão’. Consciência não é um rótulo para ‘complexos psíquicos’, para ‘conteúdos’ associados, para ‘fases’ ou correntes de

Husserl termina por não estabelecer seu foco na subjetividade, nem tampouco na objetividade. O caráter intencional dos atos conscientes é transiente porque indica a orientação de sentido até as coisas. A experiência transcendental como fundamento indica que a intuição é o ponto de partida de todo ato intencional. Isto quer dizer que a fenomenologia ultrapassa a questão moderna da teoria do conhecimento (a cisão entre “interno” e “externo” não faz mais sentido no método husserliano)³. Desse modo, como a “consciência intencional” desvela a possibilidade de a essência tornar-se dada à experiência cognoscitiva, assim, seu proceder operativo ocorre através do exame dos modos pelos quais pode tornar algo como objeto, e isto na imanência da experiência transcendental. Por essa razão, o conhecimento de essência é descritivo, e não explicativo, pois deve estar voltado à explicitação do que aparece ou se manifesta como objetualidade, e não precisa tentar objetivar nada além dos limites de sua própria experiência objetual. Na época moderna, o parâmetro filosófico para o problema da fundamentação foi desenvolvido com base no fato de que os objetos cognoscitivos são formados através do acesso às nossas representações. Contudo, se as representações podiam ser referidas ao mundo interno ou externo, restava, como tarefa, decidir como surgia o acesso à experiência válida cognitivamente, o que não fazia nenhum sentido, porque a pergunta pela objetividade do conhecimento estava condicionada pela concepção subjetivista. Heidegger (2002, p.269) menciona que Kant já havia denominado como o “escândalo da filosofia” o fato de ainda não se dispor de uma prova definitiva acerca da erradicação do ceticismo em relação às coisas fora de nós. De acordo com Heidegger, o motivo do “escândalo” não é porque essa prova não existe, mas o fato de se esperar e buscar essa prova. A idéia é que a

‘sensações’, que, a partir da sua falta de sentido, não poderiam originar ‘sentido’ algum, como quer que se mesclassem, mas que é uma outra concepção de ‘consciência’...O ponto de vista da função é central na fenomenologia. As investigações que irradiam dela abarcam praticamente a esfera fenomenológica inteira, inserindo, na conclusão, seu serviço de algum modo, como partes integrantes ou etapas prévias de todas as análises fenomenológicas”.

³ Cf. Schérer, 1969, pp.313: “Com efeito, são as diferenças estruturais entre **percepção** e **imaginação**, **intuição simples** e **intuição categorial**, **significado** e **intuição**, **conhecimento adequado** e **conhecimento inadequado**, as que permitem estabelecer uma nova linha de demarcação ou de separação entre sensibilidade e entendimento. O deslocamento do interesse a um **a priori** fenomenológico concernente a toda relação dentro de uma vivência intencional (relação da vivência real e de seu correlato intencional) torna caduco o princípio clássico da distinção entre estas duas ‘faculdades’ ou ‘funções’. Este princípio descansava, com efeito, no pressuposto de ‘esferas da realidade’, aplicava-se em relação a colocar ‘divisões no real’, enquanto que a análise fenomenológica põe de manifesto as leis puras que concernem à ‘doação **essencial** do que existe (L.U., p.237)’”.

busca por essa prova ainda pressupõe uma divisão entre realidades internas e externas.

Não se trata de a experiência cognoscitiva não se efetuar porque precisamos de uma justificativa para a existência do mundo externo e outra para o mundo interno, mas porque não foi colocado em relevo o modo de manifestação da evidência do conhecimento⁴. Em conformidade com a intencionalidade, a maneira de apreender (uma coisa) na intuição sensível já é uma forma estrutural de a consciência estar dirigida até a coisa mesma, na medida em que a presença do que aparece em sua corporeidade preenche a intenção significativa referente ao seu modo próprio de tornar-se objetiva e estabelece o nexos intencional com a evidência intuitiva. Assim, transformada em objeto para um sujeito, a coisa que aparece nessa operação recebe a forma do objeto correspondente à sua maneira de ser captada intuitivamente em uma experiência. O sentido do ato é o que, de certo modo, “atravessa” a experiência sensível naquilo que ela contém (ou melhor, retém) de experiência imediata e primária.

Portanto, o ato intencional é transiente porque conecta domínios diferentes, estabelecendo uma relação entre o “exterior” e o “interior”, contudo, essa relação cognoscitiva, ainda que tenha origem na coisa real, não se encontra reduzida ao objeto percebido sensorialmente. Se todo ato do conhecimento envolve uma relação cognoscitiva, deve-se elucidar qual é a natureza da experiência do sujeito dessa relação, que sujeito pode ter uma experiência não-sensível, e como se pode determinar o objeto dessa experiência para tal sujeito, ou seja, saber como ele é captado pelo sujeito. Todas essas colocações indicam que o âmbito da investigação instaura uma filosofia da reflexividade. Landgrebe (1968, p.208-209) afirma que a “exigência de uma descrição pura do vivenciado, tal como é vivenciado, obriga a renunciar à interpretação da sensibilidade como capacidade receptiva de meros dados”. Trata-se de retroceder à evidência da intuição, que não deve ser meramente

⁴ A noção husserliana de *evidência* pode ser entendida no mesmo sentido em que Heidegger define a *presença*. Cf. Heidegger, 2001, item *a*, §43, cap.6, vol.1: “O termo ‘presença’ significa tanto o ser simplesmente dado da consciência como ser simplesmente dado das coisas”. Cf. também Husserl, 1986, p.88: “a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente; que evidência nada mais significa do que o adequado dar-se em si mesmo”.

sensível, para compreender a relação da razão pensante com o imediato da experiência.

A questão que Husserl pretende resolver com a intencionalidade é saber como o ato lógico da consciência – questão esta que possui um antecedente em Frege sobre apreensão do pensamento⁵ – pode manter não só relação com objetos, mas fundar conhecimento a partir desta, visto que tais objetos são, por assim dizer, idealidades independentes. Ou seja, como um ato posicionante do pensar, em referência a algo diferente de si mesmo, pode estabelecer conexões sistemáticas que conduzem à inteligibilidade, elucidam possibilidades e permitem o acesso ao objetual, sem reduzir-se também, nesse processo, a uma transcendência. A transcendência é o mesmo que dizer que, um ato do pensamento ultrapassou a legalidade de sua conformação lógica, para visar coisas que não estão dadas à experiência cognoscitiva. Husserl (1986, pp.60-61) distingue os sentidos de “imanência” e de “transcendência”. Esses sentidos são determinados pelas distinções entre real e ideal.

Transcendência quer dizer algo que ultrapassa os limites que a experiência pode tomar como dado para a vivência intencional, e também pode indicar pressuposição de todo conhecimento não evidente, que põe objeto, mas que não consegue intuí-lo. Imanência significa tanto o momento ingrediente da experiência subjetiva, como também pode referir-se ao dado evidente liberado da dúvida e incluído na *cogitatio*. Para Husserl, o erro fatal é confundir o conhecimento com o objeto do conhecimento. Se o conhecimento está dado, por sua vez, o objeto cognoscitivo não está dado, mas precisa ser constituído em suas possibilidades puras

⁵ A respectiva comparação com a *intencionalidade* fenomenológica pode ser verificada em Frege (2002, pp.14, 34-37): “[...] posso reconhecer que um pensamento é independente de mim, e que outros seres humanos poderão apreendê-lo tanto quanto eu [...] Não somos portadores de pensamentos como somos portadores de nossas idéias. Não temos um pensamento do mesmo modo que temos uma impressão sensorial. E também não vemos um pensamento como vemos, por exemplo, uma estrela. Por esta razão, é aconselhável escolher aqui uma expressão especial, e a palavra ‘apreender’ (fassen) se oferece a nós como uma solução. À apreensão de pensamentos deve corresponder uma faculdade mental especial: a faculdade de pensar. Ao pensar não produzimos pensamentos, mas os apreendemos. Pois o que chamei de pensamento está na mais estreita relação com a verdade [...] A apreensão de um pensamento pressupõe alguém que apreenda, alguém que pense. Este alguém é então o portador do pensar, mas não do pensamento. Embora o pensamento não pertença ao conteúdo da consciência de quem pensa, no entanto, na consciência tem que haver algo a que vise esse pensamento. Algo que não deve ser confundido com o próprio pensamento [...] O pensamento não pertence nem a meu mundo interior, como uma idéia, nem tampouco ao mundo exterior, ao mundo das coisas sensorialmente perceptíveis”.

de apreensão cognoscitiva. No entanto, como a relação de conhecimento exige que o ato de conhecer esteja referido ao objeto, então como é possível o conhecimento se o seu fundamento encontra-se em questão? Como a relação cognoscitiva pode dar origem ao conhecimento, se o objeto é suposto e não dado? Esse problema foi colocado, inicialmente, por Kant (1989, p.89, §1, B76; A52), na sua célebre formulação sobre o fundamento transcendental de que “intuições sem conceitos são cegas e conceitos sem intuições são vazios”.

A resposta de Husserl indica que a fenomenologia não parte do paradigma moderno da Razão. A indicação da resposta fenomenológica pode prescindir da guinada a favor da analítica da linguagem, porque a intencionalidade estende o sentido a toda experiência estruturada na fundação dos atos conscientes⁶.

Se o domínio dos objetos da lógica é independente dos aspectos sensíveis porque pertence à esfera das idealidades, isso não implica que os juízos lógicos não possam ser referidos ao mundo. Certamente, a validade de uma sentença pode ser expressa com base na análise de uma proposição que, ao determinar a verdade através de sua forma predicativa, apresenta a objetividade como determinada pelo juízo. A questão não é dizer que a objetividade depende de uma instância subjetiva (vimos que o significado não pode ser apreendido a partir da subjetividade psicológica), também não é o caso de dizer que a linguagem resolve o problema (como vimos, o pensamento, ainda que não seja subjetivo, pressupõe “alguém” que o pensa, além de ser algo distinto de quem o pensa e do que é pensado nele). Se a apreensão objetual daquilo que é posto no conceito é algo pressuposto, e se sua datidade como objeto é colocada em dúvida, a questão fenomenológica da fundação cognoscitiva é, de fato, saber como o juízo pode efetuar a determinabilidade da verdade de algo que se apresenta como objeto em relação ao conceito.

⁶ Cf. Follesdal, 1982, p.74: “Então, no terceiro volume das *Ideen*, p. 89, Husserl diz: ‘**O noema nada é mais do que uma generalização da idéia de significado (Sinn) para o campo de todos os atos**’. Em muitos de seus outros trabalhos, Husserl expressa visão similar. Então, em *Ideen*, volume I, ele diz: ‘**Originalmente, estas palavras (‘Bedeuten’ e ‘Bedeutung’) referem-se somente à esfera lingüística, de ‘expressar’.** É, entretanto, quase inevitável e, ao mesmo tempo, um avanço importante estender o significado dessas palavras e modificá-las apropriadamente, na medida em que elas são, de certo modo, aplicáveis à totalidade da esfera noético-noemática: que é para todos os atos, quer elas sejam entrelaçadas com atos de expressar ou não (p. 304)’”.

Contudo, se tal concepção lógica estiver referida apenas ao sentido objetivo, como se este estivesse apresentado na condição de ser produto de um esquema hipotético ou meramente simbólico, ou seja, sem o recurso às intuições, a lógica ainda não mostrará como os atos cognoscitivos podem estar dirigidos a algo no sentido concreto da sua fundação cognoscitiva, porque efetuará juízos predicativos sobre as afigurações dos estados de coisas reais, tratando-os como objetividades. A concepção husserliana da lógica pretende restaurar sua estreita relação tradicional com a Filosofia, e isso indica que a função lógica do entendimento não pode ser tomada meramente como um modo técnico de operação, que é meramente pertinente, portanto, ao projeto científico. Assim, a legalidade da lógica formal não pode garantir a fundamentação cognoscitiva, por não estabelecer como ocorre a relação com objetividades dadas ao juízo (Husserl, 1986, p.48).

Se, por um lado, a origem do conhecimento deve ter uma referência com a “própria coisa” que aparece como dada a ser conhecida – o que implica, para o método fenomenológico, uma intuição da mesma –, por outro lado, sem a explicitação do caráter “intencional” da consciência, fica comprometida a própria passagem do objeto sensível até a objetividade pela ausência do *cogitatum* na estrutura relacional do *ego* com o *cogito*. Assim sendo, a partir da noção de “consciência intencional”, a objetividade não pode estar restrita à representação subjetiva do objeto de uma experiência possível.

A censura de Husserl a Kant deve-se precisamente ao fato de este último não ter realizado uma pesquisa sobre a origem da lógica, sobretudo, porque Kant não pôde conceber a função do entendimento a partir da intencionalidade⁷. A investigação fenomenológica, ao procurar determinar como pode ser efetuada uma fundação cognoscitiva, termina por indicar o caminho de uma gênese da lógica. Isso quer dizer

⁷ Cf. Schérer, 1969, p.314: “[...] a verdade, e não somente a verdade formal no sentido do princípio de não-contradição, se dá nelas [leis que detém a função de verdade] sem que seja necessário religá-las em todos os seus estados aos dados sensíveis sobre os quais se fundam, aos que remetem. Não abandonam a experiência, mas que revelam sua estrutura em uma ontologia formal (cfr. Investigação IV). Se compreende, por isso, o sentido das críticas que Husserl faz a Kant, porque afirma ao final da seção II que lhe falta o conceito autêntico do **a priori** fenomenológico, porque atribui este defeito da análise kantiana ao desconhecimento da intuição categorial. Agora bem, esta intuição não é mais que a realização do pensamento puro, que permite a constituição de uma ontologia formal válida para todo o existente em geral. Limitar todo o alcance do pensamento formal ao princípio de contradição, como o faz Kant, é eliminar sua parte mais fecunda”.

que, para Husserl, a determinação predicativa atua, precisamente, nesse dado originário a ser conhecido, que é antepredicativo (Gonçalves, 2001, pp.112-114). Elucidar o *a priori* da correlação, ou seja, examinar o “como” da relação cognoscitiva, é conduzir a investigação lógica para a possibilidade de situar a verdade da experiência transcendental do juízo no dado anterior à atividade científica. Clarificar o sentido da lógica não é colocá-la a serviço de uma operação técnico-formal, mas saber como a lógica da experiência transcendental funda o conhecimento.

A compreensão tradicional de subjetividade pode ser entendida a partir da referência à captação psicológica, que envolve a duplicidade do objeto reproduzido na mente como imagem, e o acesso a este passa a depender daquilo que pertence à representação. O resultado da formação de representações meramente subjetivas, no sentido daquilo que temos acesso através da experiência psicológica, foi formado na metafísica moderna e reduziu a objetividade ao subjetivismo psicológico, na medida em que o real tinha de ser “reconstruído” cognitivamente na mente (tanto o idealismo quanto o empirismo não tinham condições de colocar em relevo a experiência objetiva e transcendental do eu).

Pode-se afirmar que Husserl, em concordância com a concepção fregeana da lógica, concedeu à esfera do juízo (consciência) o papel de decidir acerca da validade do conhecimento. Nesse sentido, o conceito de intencionalidade, que caracteriza a consciência, permite que o ato de reflexão esteja voltado para a relação que expressa a fundação do conhecimento a partir do modo de explicitação adequado a cada ato de consciência.

A explicitação da experiência transcendental refere-se à clarificação da análise intencional como revelação do horizonte de significações potencialmente “implicadas” nas atualidades (modos atuais) da consciência (Husserl, 2001, §20).

O que funda o conhecimento é o preenchimento intuitivo de uma intenção significativa dos atos intencionais. Como essa intenção não pode ser fundada em momentos reais da vivência, logo, ela não pressupõe a existência de um objeto real “exterior” à consciência. A questão não é tratar da supressão do ente real, mas precisamente saber como esses momentos são convertidos necessariamente em momentos do objeto, enquanto totalidade das determinações que o constituem, e não

como simplesmente dados sensoriais⁸. Se a vivência cognoscitiva refere-se ao ato que apreende o objeto intencional, este não só tem início com uma intuição simples, como implica que a experiência sensível torne-se subsumida na experiência eidética que lhe confere um sentido.

Deve-se enfatizar que a intencionalidade entendida fenomenologicamente não é um conceito que possa ser relacionado aos assuntos da filosofia da mente ou de outras disciplinas que mantêm proximidade com esta, tais como a psicologia, a neurofisiologia, a ciência cognitiva, a teoria da ação, da informação e inteligência artificial. Ainda que a noção de intencionalidade não esteja vinculada apenas à fenomenologia, porque ela é abordada também por outras correntes filosóficas contemporâneas, a tematização desse conceito a partir da orientação husserliana não pode ser associada com nenhuma forma de mentalismo. Da mesma forma, a investigação fenomenológica não diz respeito a nenhum interesse em realizar pesquisas dirigidas aos estados mentais, não importando se tal pesquisa sobre a mente, seu funcionamento e suas explicações causais possuem antecedentes históricos ou se sua abordagem é recente. A fenomenologia pretende estabelecer uma demarcação rigorosa entre o domínio e os limites da sua própria esfera de atuação em contraposição ao campo da psicologia⁹.

⁸ Cf. Paisana, 1992, pp.80-81: “Notemos, no entanto, que se os atos intuitivos nos **dão** diretamente o seu objeto, a intuição não poderá ser reduzida a uma simples passividade, que receberia um conteúdo material ou um diverso sensível, enfim, apenas um simples **dado bruto**. Ao inverso, toda a intuição pressupõe já uma intenção significativa prévia e como tal deverá ser caracterizada como um **preenchimento**. Preenchimento entre uma intenção que visa um objeto e a presença do objeto visado ele mesmo. Ao nível da intuição sensível, não temos acesso a um mero diverso sensível informe, mas **‘possuímos uma certa soma de vivências da classe sensação, unificadas ao nível do sensível na sua sucessão determinada de tal ou tal modo, animadas por um certo caráter de ato, a ‘apreensão’, que lhe confere um sentido objetivo. É este caráter de ato que faz com que um objeto, precisamente este tinteiro, nos apareça sob o modo da percepção (L.U., III, p. 24-25)’**”.

⁹ Cf. Husserl, 1962, p.225, §92, nota 1. O comentário de Husserl a este respeito pode ser esclarecedor quanto à sua própria posição frente a psicologia: “A atenção é um tema capital da psicologia moderna. Em nenhuma parte salta mais aos olhos, o caráter predominantemente sensualista da última, que na maneira de tratar este tema, pois, nem sequer a essencial relação entre a atenção e a intencionalidade – este fato fundamental de que a atenção em geral não é outra coisa que uma espécie fundamental de modificações **intencionais** – nunca anteriormente foi posta em releve, até onde eu sei. Desde a aparição das **Investigações Lógicas** (cf. o exposto ali, II, Investigação II, §§22 ss., p. 159-65, e Investigação V, §19, p. 385), se fala, ainda que só ocasionalmente e com duas palavras, de uma relação entre atenção e a ‘consciência de objetos’, porém, prescindindo de poucas exceções (recordo as obras de Th. Lipps e A. Pfänder), de um modo que lança, ao menos, a compreensão de que se trata do primeiro e radical **começo** da doutrina da atenção e que o estudo posterior, deve fazer-se dentro do

Portanto, o propósito de assumir uma “atitude filosófica” de pensamento é enfatizar o acesso ao sentido da reflexão reduzida, liberada nesta atividade da “consciência intencional” (Morujão, 1961, pp.241-242). Tal concepção fenomenológica da consciência (Ibid., pp.198-201) como determinada pela intencionalidade implica que a matéria do conhecimento seja determinada sob as formas gerais do ato. Isso possibilita a conexão sistemática e significativa entre a sensibilidade e o entendimento, de modo a instaurar, aprioristicamente, o fundamento transcendental da relação cognoscitiva (Porta, 2002c, p.169). Sobretudo porque, além disso, o propósito da fenomenologia é promover um método genuinamente filosófico¹⁰, o que implica a possibilidade de uma crítica da razão em geral. Muitos intérpretes do pensamento de Husserl vêem uma divisão radical entre as doutrinas expostas nas *Investigações lógicas* e as apresentadas nas *Idéias*, porque entendem que a guinada transcendental do método da redução não é capaz de satisfazer todas as exigências filosóficas (Morujão, 1961, pp.249-250). Essa interpretação sugere que o método fenomenológico, a partir do sentido transcendental, não atinge os problemas relativos à existência, o que significa dizer que, possivelmente, teria faltado à filosofia husserliana uma ontologia da experiência¹¹ que explicitasse a

marco da intencionalidade, e não certamente como, em seguida, empírico, mas **primeiramente** como eidético”.

¹⁰ Cf. Husserl, 1986, pp.44-46: “A tarefa da teoria do conhecimento ou crítica da razão teórica é, antes de mais, uma tarefa crítica. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envolve a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, **ergo**, tem de refutar as teorias abertas ou ocultamente céticas sobre a essência do conhecimento mediante a demonstração do seu contra-senso. Por outro, a sua tarefa positiva é resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento”.

¹¹ Cf. Morujão, 1961, p.212: “A problemática do *Lebenswelt* surge na fenomenologia husserliana, entre os anos de 1920 a 1930, como referimos na introdução ao presente estudo; a sua primeira expressão em obra impressa encontra-se em F.T.L., §86: o regresso à origem implica, na lógica, uma teoria da experiência e o mundo, como substrato e fundamento da verdade do juízo, é aí designado por **Erfahrungswelt**, e interpretado em sentido semelhante ao **Lebenswelt** de E.U. e Krisis. A temática do **Lebenswelt** tem sido considerada por vários intérpretes de Husserl (A. Koyré, P. Ricoeur, J. Wahl, A. Diemer) como um dos pontos que articularia a fenomenologia husserliana à filosofia de Heidegger e teria sido criada com a finalidade de o primeiro destes dois pensadores, mostrar como toda a problemática heideggeriana já se encontrava incluída na sua própria doutrina. Se é certo que, em grande parte dos escritos inéditos da última fase, se observa uma aparente aproximação dos temas da **Daseinsanalytik**, também não é menos exato que já em 1907 aparecem referências à necessidade de uma análise e teoria do mundo da experiência (Cf. W. Biemel, **Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie**, ‘Zeitschrift für Philosophische Forschung’, Band XIII, Heft 2, p. 213) e em *Ideen I*, §§41-50, o mundo aparece nitidamente como horizonte global da percepção; se houve

fenomenalidade dos fenômenos. Stein afirma que Heidegger percebe que o estágio atingido por Husserl podia ser superado, em função de este último carregar em sua fenomenologia um sentido implícito de ser. Para Heidegger, o ser não podia mais ser concebido como ente objetual¹². A idéia é que a fenomenologia transcendental de Husserl não havia partido da questão do fenômeno enquanto tal, mas da fundamentação da lógica (Paisana, 1992, p.80, nota 25). Morujão (1961, p.212, nota 3) sugere que a introdução, por parte de Husserl, do conceito de *lebenswelt* em sua fenomenologia transcendental tem a função de aproximar sua própria filosofia da de Heidegger. Segundo Morujão, a idéia de articular uma análise ontológica da experiência com a noção de *lebenswelt* não só foi prevista pelo próprio Husserl, visto que ele próprio tinha consciência do caráter de incompletude da fenomenologia da razão, mas que a perspectiva de Heidegger no sentido da superação e radicalização da experiência transcendental já estava contida como possibilidade na investigação fenomenológica de Husserl.

Tal como Biemel sustenta, Husserl sempre esteve ciente de que sua fenomenologia transcendental precisava de um “melhor acabamento”¹³, sobretudo a partir da efetivação da “redução fenomenológica”, quando se exigiu uma tematização ontológica da experiência constitutiva.

Tanto é assim que, nas obras referentes ao último período de suas idéias, Husserl começa a trabalhar no conceito de *lebenswelt* (Biemel, 1968, p.57). Biemel explica que o “mundo da vida” é a configuração do mundo constituído significativamente para o sujeito, de modo que importa remontar as operações através das quais se tornou possível apreender o sentido da experiência imediata da vida. Esta se revela no *telos* da razão histórica. Stein (1993, p.225) alega que, ainda que tanto

influência de Heidegger, não consistiu esta em introduzir um tema novo, mas apenas em acelerar um processo já em curso e que culmina com a posição do mundo como tema de reflexão fenomenológica”.

¹² Cf. Stein, 1973, p.160 para entender a diferença de Heidegger para Husserl.

¹³ Cf. Biemel, 1968, pp.54-55: “Durante toda sua vida, Husserl experimentou uma grande dificuldade para constituir, em sistema, a enorme quantidade de enfoques e de materiais que acumulava, e, no entanto, a idéia mesma que ele tinha da filosofia enquanto ciência rigorosa, lhe fazia desejar tal síntese. É por isto que possuímos uma série de intentos em tal sentido, desde as **Cinco conferências** de 1907 até a **Krisis**, passando pelas **Ideen**, pela **Filosofia Primeira**, a **Lógica formal e transcendental** e as **Meditações Cartesianas**. Ainda em 1930, escreve a Roman Ingarden: ‘**É realmente uma grande desgraça que eu tenha chegado tão tarde a estar em condições de empreender a exposição em forma sistemática do que tenho que chamar (ai de mim) minha fenomenologia transcendental...**(Cf. Strasser, Introdução às Meditações Cartesianas, p. XXVII)’”.

Husserl quanto Heidegger partissem de uma perspectiva comum para seus respectivos projetos filosóficos – em que não havia necessidade de separar sensibilidade e entendimento –, isso não impediu um rompimento entre esses autores, pois o fato da “redução fenomenológica” provocou uma divisão da própria fenomenologia como tarefa filosófica adequada ao problema do conhecimento. O posicionamento transcendental de Husserl com a elaboração do referido conceito parece ser uma influência do neokantismo sobre a fenomenologia (Ibid., p.220). Stein observa que, entre as tendências fenomenológicas, podia-se observar claramente a polarização formada a partir do antagonismo originado entre Husserl e Heidegger. Para muitos comentadores, entre eles Kern¹⁴ e Morujão¹⁵, a idéia de *lebenswelt* é um modo de Husserl operar um abandono da via cartesiana da redução fenomenológica.

No entanto, a tarefa que Husserl se propõe a explicitar é o motivo pelo qual se deve retomar a idéia reguladora de uma ciência universal e seus modos de efetuação intencional como fundamento eidético-transcendental.

Por isso, o que importa para Husserl é a consideração de que aqueles problemas filosóficos tradicionais acerca do conhecimento são advindos da ausência de uma teoria coerente para a subjetividade em referência aos problemas teórico-cognoscitivos, de modo que esta pudesse comportar sua relação não com a realidade, mas com a objetividade (Husserl, 1986, pp.39-41). Obviamente, a fenomenologia transcendental possui outros conceitos também importantes, contudo, estes são elaborados em torno da noção central da intencionalidade, que assume, desde o início

¹⁴ Cf. Kern, 1977, pp.129-130: “Em sua última obra, na *Krisis*, Husserl se distancia expressamente do caminho cartesiano e assinala seus defeitos. De fato, este caminho se tornou duvidoso a Husserl a partir dos anos vinte [...] Uma primeira deficiência particularmente grave do caminho cartesiano reside em que a partir dele, a redução transcendental tem exclusivamente o caráter de perda e a consciência aparece como um **resto** – como um ‘resíduo’-. Por muito que Husserl, ao final do caminho cartesiano afirme que o mundo não está perdido, porque se situaria como correlato intencional do **cogito** no campo de investigação dos fenomenólogos, esta afirmação, **vista desde o caminho cartesiano**, não está, no entanto, justificada”.

¹⁵ Cf. Morujão, 1961, p.212: “A posição geralmente adotada na filosofia husserliana era a de pretender uma filosofia como ciência de rigor, portanto, elaborada com base em um ponto de partida apodítico. Essa apoditicidade era buscada no **cogito**, mas tal ponto de partida real supunha uma pré-posição inicial a condicioná-lo. Não podendo partir de um nada de pensamento, nem de uma ciência como fato cultural, tomou Husserl como pressuposto a **idéia reguladora** (Zweckidee) da ciência universal. Assim, o ponto de partida anterior ao ato rigorosamente fenomenológico consistia em reviver a pretensão que anima as ciências, visando a **idéia** de ciência como **correlato de intenção** que estrutura o esforço científico. O início da fenomenologia situava-se como um ato segundo, relativamente ao ato primeiro das ciências, portanto, em relação a uma atividade já fortemente teorizada. A problemática do *Lebenswelt* veio corrigir esta limitação”.

da filosofia de Husserl, uma característica insubstituível para o método fenomenológico¹⁶. Se toda investigação fenomenológica é fundada pela noção de intencionalidade, contudo, em relação à perspectiva fenomenológico-transcendental de Husserl, que se encontra vinculada à fundação cognoscitiva da lógica (Husserl, 1992, p.44), esse conceito atende à tarefa de constituição, produzida na esfera reduzida da consciência¹⁷.

Schérer indica que a “redução” abre a possibilidade do retorno à “subjetividade transcendental” e, com esta, a radicalização decisiva do método¹⁸. Para

¹⁶ Cf. Saraiva, 1994, p.23: “A doutrina da intencionalidade não é fácil. Não está tampouco isenta de ambigüidades [...] Preferimos deter-nos em outra. Ela reside na dificuldade de encontrar, na obra de Husserl, uma definição de intencionalidade. A idéia encontra-se presente e difusa em todas as suas obras e é inseparável da totalidade das investigações que em cada caso inspira. Está sobretudo exposta em L.U. e em Ideen I, mas o está, como acabamos de dizer, no sentido em que inspira um certo número de investigações e assim encontra a sua definição pelo conjunto das teorias e das análises firmadas nesses escritos. Dispomos, portanto, de várias expressões do princípio de intencionalidade [...] A diferença de expressões ou de formulações traduz a diferença de contexto, de perspectiva, de finalidade próprios a cada um desses escritos. Daqui se pode deduzir que aquilo que os separa se traduz, no fundo, pelo caráter específico que a doutrina da intencionalidade reveste em cada um deles. Numa nota da tradução francesa de Ideen I, Paul Ricoeur afirma que em Husserl **‘a idéia de intencionalidade serviu antes de mais, para proteger o a priori contra o subjetivismo’** (Idées, 302). E acrescenta que foi necessária uma verdadeira conversão para mostrar que a **‘a intencionalidade é uma inclusão ‘ não-real’ do correlato na consciência’** (op. cit., 302). Ricoeur pensava certamente nas Logische Untersuchungen ao descrever esta frase. Ela sublinha de modo feliz o significado e o alcance do princípio de intencionalidade nesta obra”.

¹⁷ Cf. Morujão, 1961, pp.243-246: “Constituição não significa apenas a mera estrutura estática de um objeto, mas, principalmente, o processo dinâmico pelo qual é constituído, como objeto de determinadas estruturas. Não sendo a intencionalidade uma propriedade descritiva de experiências psíquicas, mas a **totalidade concreta** da relação eu-objeto, isto é, algo que não vem do exterior com as coisas nem surge no interior com o sujeito, daqui resulta que a coisa como fenômeno e este, por seu turno, como momento estrutural da intencionalidade, é, na qualidade de pólo objetivo, inseparável do pólo sujeito e a oposição entre ambos encontra-se englobada na totalidade concreta da ‘vida intencional’. A ‘análise intencional’, ao descrever esta ‘vida’, desvela-nos a coisa como índice de operações subjetivas multiformes e, assim, como formada por essas operações, como ponto de intersecção destas. Operações que, por sua vez, são egológicas e representam, para o meu eu, uma regra fixa de sínteses possíveis. O desenvolvimento metódico desta análise transforma-se, como diz Fink, numa espécie de filosofia da vida; simplesmente, o sentido dessa vida, na sua totalidade, permanece indeterminado, pois Husserl **‘nunca chega a uma determinação ontológica do processo constitutivo e, portanto, da própria vida intencional’** (Fink, E. ‘Problèmes actuels de la phénoménologie’, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pág. 79). Nada se decide, em definitivo, acerca do estatuto desse constituir que, por isso, constantemente oscila entre uma instauração de sentido e uma criação”.

¹⁸ Cf. Schérer, 1995, pp.274-275: “A redução libertando o sentido do mundo, indica-lhe também a **origem**: uma origem no eu, não no eu real como homem, mas no eu como ‘sujeito’ para o ‘mundo’. Este sujeito, na redução, aparece como ‘espectador de si próprio e do mundo’, mas também como fonte ou origem do sentido. Husserl designa esta subjetividade, ‘doadora de sentido’ e ‘sentido do ser’, **subjetividade transcendental**. Na sua conclusão, a redução é, portanto, uma ‘redução fenomenológica transcendental’ e, reorganizada a partir dela, a fenomenologia husserliana apresenta-se como um **idealismo transcendental**. Notemos que esta referência ao sujeito era primeiramente excluída do

esse comentador, uma conseqüência notável da função constitutiva da consciência transcendental é que sua atividade refere-se a uma nova dimensão conferida pela análise intencional, ou seja, a constituição é uma “produção na evidência”¹⁹.

Com a intencionalidade, Husserl pode resolver a questão da transcendência na teoria do conhecimento, porque, se a “coisa” aparece na intuição sensível, isto se deve a que o aparecer como objetualidade é determinado pela unidade ideal pensada na série variável das sínteses subjetivas nas quais se pode reconhecer um objeto como sendo o mesmo (Husserl, 2001, p.57). A síntese operada pela “consciência intencional” cumpre a função de ser um modo de ligação entre um ato de consciência e outro, por isso, a estrutura sintética dá unidade noética-noemática às vivências intencionais. O objeto identificado como o “mesmo” é assim identificado em função de estar dado na evidência originária, através da qual pode ser reconhecido objetivamente como o mesmo²⁰. Husserl diz que a identidade do objeto se deve ao “sentido objetivo” contido na estrutura da experiência objetual. Assim, Husserl

desenvolvimento científico e positivo do método fenomenológico (Recherches Logiques, V) naquilo em que ela parecia implicar o recurso à uma transcendência [...] Todos os problemas postos à simples descrição fenomenológica encontrarão, pelo menos de direito, a sua solução na explicitação da essência desta subjetividade. A fenomenologia como ciência poderá resumir-se na tarefa de ‘revelar a estrutura do **eidós** universal do ego transcendental, que contém todas as variantes possíveis do meu ego empírico, portanto, este ego ele mesmo, como pura possibilidade’ (Meditations Cartésiennes §34)”.

¹⁹ Ibid., p.275: “Uma das conseqüências mais notáveis do princípio da constituição – que nunca é construção ou produção de **reais**, mas ‘produção’ na evidência – é a nova dimensão que a fenomenologia transcendental confere à análise intencional”.

²⁰ Cf. Husserl, 1962, p.243, §99: “Recordaremos antes de tudo aquele ‘sentido objetivo’ com que nos encontramos mais acima, ao comparar noemas de representações **heterogêneas**, de percepções, recordações, representações por meio de ‘imagens’, etc, como algo suscetível de ser descrito com puras expressões objetivas, e até com expressões idênticas e intercambiáveis no caso limite favoravelmente elegido, de um objeto, por exemplo, uma árvore, perfeitamente igual, igualmente orientada, em todo caso igualmente apreendida, que se exhibe na percepção, na recordação, em uma ‘imagem’, etc. Frente à idêntica ‘árvore que aparece enquanto tal’, com a idêntica forma ‘objetiva’ de seu aparecer, caem as diferenças do **modo de dar-se**, variáveis ou cambiante de uma forma de intuição a outra e segundo as restantes formas de representá-la. O idêntico é consciente uma das vezes **‘originariamente’**, outra **‘na recordação’**, uma terceira **‘em uma imagem’**. Porém estas expressões designam **caracteres da ‘árvore que aparece enquanto tal’**, com as quais nos encontramos ao dirigir a visada ao correlato noemático e não à vivência e seus ingredientes. **Não se trata**, pois, de **‘modos de consciência’** no sentido de elementos noéticos, mas de **modos** em que se dá **aquele mesmo que é consciente e enquanto tal**. Como caracteres do **‘ideado’**, por assim dizer, são eles mesmos **‘ideados’** e não ingredientes [...] A representação remete por sua essência fenomenológica à percepção [...]; assim, pois, de certo modo, é a ‘correspondente’ percepção (percepção do mesmo núcleo de sentido) consciente na recordação, porém, no entanto, não está realmente contida nesta. A recordação é, por sua própria essência, ‘modificação de’ uma percepção. **Correlativamente**, se dá, o caracterizado como passado, em si mesmo como algo que ‘foi presente’; assim, pois, como uma modificação do ‘presente’, que, sem modificação, é exatamente o ‘originário’, o ‘presente em pessoa’ da percepção ”.

(2001, §27) afirma que “Qualquer evidência ‘cria’ para mim, uma aquisição durável. Posso ‘voltar sempre’ à realidade percebida em si, em cadeias formadas por evidências novas que serão a ‘reprodução’ da evidência primeira”. Desse modo, a referência ao mesmo objeto intencional depende da possibilidade determinada pela restauração do seu sentido originário na subjetividade transcendental.

Thao afirma que a análise intencional adquire um traço ontológico, pois não há um “em si” atrás das aparências do ser da “coisa”, porque esta – a coisa – é precisamente o que aparece²¹. Colomer (1990, pp.385-386) diz, concordando com Thao, que “todo objeto é objeto no mundo”. Isto quer dizer que toda percepção se dá na forma da consciência atual. Se, através da intencionalidade, chega-se, à “evidência” do conhecimento, logo, a verificação intersubjetiva é propiciada pela estrutura da experiência transcendental do sujeito. Mundo aqui pode ser entendido como totalidade a ser determinada em uma experiência transcendental como possibilidade ilimitada em um horizonte previamente aberto pela intencionalidade. A atualidade da *evidência* introduz a idéia de que a consciência é constituidora de horizonte de experiências. A atividade constitutiva da consciência se mantém nos limites da experiência originária do ser objetual (Morujão, 1961, pp.247-248).

Segundo Colomer (1990, p.387), a intencionalidade nos apresenta o mundo das coisas como sendo dado com referência, essencialmente, a uma consciência atual, reflexiva e livre²². A suspensão da tese do mundo como ponto de partida válido indica apenas que é “a posição de existência a respeito do mundo” como possibilidade que é suspensa, de modo que não altera em nada o mundo e seus aspectos naturais. Ele argumenta que a coisa (*ding*), objeto da percepção sensível, é dada na consciência como unidade idêntica a si mesma através de uma corrente incessante de esboços ou matizes (*abschattungen*) que a configuram na vivência intencional. Morujão (1961, pp.196-198) também parece concordar com o argumento

²¹ Cf. Thao, 1959, p.70: “O objeto **real** se reduz ao objeto **intencional**. Suas leis se reduzem às formas de sínteses de seus modos de apresentação e a objetividade se define pela organização dos dados sensíveis, submetidos a um a priori. Esta proposição é válida para o mundo em geral, a constituição da ‘coisa’ tem duplo valor de fundamento e exemplo [...] O mundo é o correlato intencional da consciência. Portanto, a redução do mundo à consciência, deixa intacto o ser da vivência. Mais precisamente: todo seu ser se reabsorve na intencionalidade das sínteses subjetivas”.

²² Cf. Colomer, 1990, pp.386-387 sobre a mudança de atitude intelectual que, juntamente com a noção de *intencionalidade*, instaura o método de *redução* na dimensão lógica da experiência transcendental de constituição.

de Colomer²³. Para Morujão, a idéia de sentido liberado pela redução origina-se na imanência da consciência a partir do conceito de “constituição”²⁴. A coisa que é dada na vivência intencional não é mais que a unidade captada por meio da multiplicidade dos modos de apresentação, assim, para a fenomenologia, não há a concepção de que existe uma coisa em si, escondida, por assim dizer, atrás das aparências. O ser da coisa encontra-se no que aparece em seu “como”. O mundo das coisas é, portanto, o correlato intencional da consciência, pois todo o seu ser consiste em ser constituído como objeto intencional (Colomer, 1990, pp.387-388). Segundo Colomer, Fink teria

²³ Cf. Morujão, 1961, pp.196-198: “A percepção, embora apresente a coisa em si mesma, não esgota por essência o seu objeto. A presença deste é inexaustiva; a evidência de uma **Abschattungen** não tem outra função que não seja remeter para a aquisição de outros ‘perfis’. A evidência adapta-se aos modos de presença que visa e, neste caso, a ‘evidência perspectivista’ remete para aquisições futuras de outras evidências do mesmo tipo (A. De Waelhens, Phénoménologie et Vérité, Paris, 1953, p. 41). É sempre possível um progresso, sucederem-se indefinidamente evidências após evidências, sem que nunca se possa alcançar uma evidência **adequada** de uma coisa real, ‘pois todas elas vem acompanhadas de pré-intenções e com-intenções não **preenchidas** intuitivamente (C.M., p.96)’. Uma coisa material, dada ‘em pessoa’, numa evidência empírica perfeita, ‘não pode ser outra coisa que o objeto idêntico das intenções atuais e potenciais na unidade da consciência e é, portanto, **idéia** infinita relativa à infinidade das experiências correspondentes. Por mais forte razão, o **próprio mundo** é também uma **idéia infinita** e duplamente infinita, pois é relativa às experiências, das quais é correlato, e aos objetos que contém. O mundo, por conseguinte, se visa uma totalidade real – a totalidade dos objetos reais – se é pois interpretado, de acordo com a atitude natural e a atividade científica, como **omnitudo realitatis** (Ideen I, p. 6. Cf. W. Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel uns Heideggers Anmerkungen dazu, ‘Tijdschrift voor Philosophie’, 12 Jaargang, n°2, Mei 1950, p. 275: ‘Der Husserlsche Weltbegriff meint die **Allheit des Seienden**’), só pode beneficiar-se de uma evidência **problemática** pois é também uma evidência dessa ordem aquela que corresponde aos objetos que o integram”.

²⁴ Ibid., pp.131-135: “É, pois, central na fenomenologia, a idéia de um sentido que aparece, ou se constitui, na imanência do **cogito**. A tarefa fenomenológica será a de, por reflexão, investigar as diferentes maneiras desse sentido se dar (se constituir) e, correlativamente, os atos mediante os quais, esse dar-se ou constituir-se, se possibilita [...] ‘**O problema da constituição do objeto** – afirma Husserl – **significa apenas que a série de aparências, convergentes necessariamente para a unidade de uma coisa que aparece, pode ser intuída a apreendida teoreticamente**’, e assim as verdadeiras intuições e percepção só no complexo constitutivo encontrarão o seu lugar. Nem sempre é expresso com suficiente clareza este conceito de constituição. De obra para obra, e mesmo ao longo da mesma obra, podem encontrar-se textos suscetíveis de serem interpretados no sentido de um **subjetivismo radical**, obrigando o filósofo a instalar-se no **cogito** como ato, em que o **cogitatum** se reduziria a seu produto. A dificuldade de interpretação reside na dificuldade de compreender o que seja verdadeiramente constituir. Como a linguagem que necessariamente se utiliza para este esclarecimento se encontra ligada, diríamos indissolúvelmente, ao mundo da atitude natural, somos levados a explicar esse constituir em termos de criação, produção, organização de dado ou doação de forma ou em termos de recepção de algo. Concebê-lo como sendo nem receptivo, nem produtivo só é possível, portanto, em um registro que transcenda os conceitos ônticos, que transgrida o campo em que essa distinção tem sentido. Poderíamos afirmar que se trata de um ‘conceito transcendental’; neste caso Husserl não esclareceu de maneira conceitual o que é positivamente visado com este qualificativo [...] A constituição das coisas é levada a efeito pelos atos intencionais; estes atos são, por sua vez, também constituídos. À constituição do objeto corresponde a constituição dos atos intencionais pelos quais os objetos se constituem”.

explicado que a fenomenologia de Husserl refuta, como um falso problema, a questão da relação entre o ser em si mesmo de um ente e o ser-objeto desse mesmo ente, e decreta simplesmente que a “coisa” é idêntica ao “fenômeno”, o ente que se mostra. Uma coisa em si que permanecesse fundamentalmente alheia ao aparecer não teria nenhum sentido, seria um conceito vazio. O que se manifesta ao ato perceptivo é o que pode ser tomado como objeto.

Thao (1959, p.72) nos explica que os criticistas neokantianos “acolheram favoravelmente a nova doutrina husserliana”, na qual a fenomenologia era concebida como idealismo transcendental. Segundo esse comentador, Paul Natorp teria declarado que a subscrevia naquilo que se refere ao fundamental²⁵. Segundo Porta, o neokantismo não é uma continuação da filosofia transcendental de Kant²⁶, apesar da designação, que sugere o contrário, como se tal movimento fosse um retorno a Kant. A esse respeito, cumpre assinalar que o movimento neokantiano comporta uma discussão sobre o conceito de número, e que esta guarda relação com o campo da fundamentação da matemática, que afasta o neokantismo definitivamente da tarefa da filosofia crítica nos moldes de Kant²⁷. Se Natorp, conforme o relato de Thao, assimila a orientação transcendental do método fenomenológico e “a subscreve no que se refere ao fundamental”, pode-se concluir que tal proximidade com o idealismo husserliano decorre de certa concordância em relação à esfera do entendimento explicitada em função de ordenar a objetividade ideal a partir da lógica pura (Porta, 1996, pp.207-209). Thao (1959, p.73) continua a sua exposição e afirma que a crítica favorável de Natorp em relação às *Idéias* consistia não apenas na amizade que o ligava a Husserl (Morujão, 1961, p.249, n.1), mas que realmente estava de acordo com boa parte da doutrina fenomenológica, ainda que não houvesse um acordo

²⁵ Ao explicar a posição de Natorp, Thao (1959, p.73) declara que esse autor neokantiano aceitava a nova concepção fenomenológica como idealismo transcendental, porque a identificava muito próxima aos temas do kantismo: “Em oposição à **objetivação** ou **construção** do objeto no conhecimento da natureza, a **subjetivação** ou constituição do sujeito se define como uma **reconstrução**. Esta é a tarefa da psicologia, segundo a entende Natorp, que a faz corresponder à fenomenologia das Ideen. A inspiração se concentra no famoso texto das três sínteses em Kant (*Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode*, cap. 8)”.

²⁶ Cf. Porta, 2002c, pp.131-134, para obter uma explicação sobre o projeto geral do neokantismo.

²⁷ Cf. Porta, 1996, pp.199-200, sobre a relação do neokantismo com o logicismo, no artigo.

integral na tese dos respectivos projetos programáticos²⁸. Esse autor nos diz que, para Natorp, “o ser não é um dado acabado, mas a unidade ideal das sínteses subjetivas: designa uma tarefa infinita a cumprir, no movimento do conhecimento, uma ‘idéia’ no sentido kantiano”. Em Husserl, a descoberta da questão transcendental deve-se à “redução” e ao paralelismo radical entre *noese* e *noema*.

Conforme a interpretação que pode ser feita, tomando-se o parecer de Ferrater Mora (1994, p.670), a função constitutiva da consciência transcendental é associada com algum aspecto de idealismo, porque se relaciona com certas formas do entendimento que se referem ao objeto, de modo a conferir inteligibilidade a partir de alguma forma de subjetividade. No caso de Husserl, o “seu próprio” idealismo transcendental é de outra ordem, porque parte da “evidência” do conhecimento, e não encontra precedente em nenhum aspecto da tradição metafísica. Saraiva nos diz que Husserl, ao longo de sua obra, jamais estabelece uma noção definitiva sobre a “constituição”²⁹. Constituição tem a ver com constituição de objeto, e isso quer dizer que o ser de uma coisa não pode ter outro sentido para além daquele que retira do modo como nós constituímos o objeto ou podemos constituir essa “noção” de ser-de-uma-coisa. Muito já se discutiu sobre a adesão fenomenológica ao idealismo transcendental, em que medida haveria semelhança entre as idéias husserlianas com a de outros autores idealistas, bem como pode ser colocada a questão de que o método fenomenológico não teria mesmo efetuado um retrocesso até um ponto de vista

²⁸ Cf. Thao, 1959, pp.72-74: “Em conclusão: a nova filosofia de Husserl retoma a tradição criticista e o aspecto absolutista da fenomenologia é somente uma aparência que se dissipa ante um exame aprofundado. A crítica de Natorp era de uma rara benevolência. O motivo não é unicamente a amizade que o ligava ao autor. Estava de acordo, ao menos na letra, com uma boa parte da doutrina [...] De fato, os pontos de vista eram profundamente opostos. O método husserliano era essencialmente intuicionista e o criticismo somente tinha razão de ser pela negação da possibilidade de um conhecimento concreto de si”.

²⁹ Cf. Husserl apud Saraiva, 1994, p.31: “[...] **não existe lugar concebível em que a vida da consciência se desfizesse ou tivesse de ser desfeita** e onde chegássemos a uma transcendência que pudesse ter outro sentido além do de uma unidade intencional que surge na própria subjetividade da consciência (op. cit. 208)’. Vê-se, por fim, elevando-nos à mais ampla generalidade, à generalidade analítico-formal, que todo objeto, por mais indeterminada ou mesmo vazia de conteúdo que seja a maneira de o pensar, como um algo qualquer ‘totalmente arbitrário’, é unicamente pensável como correlato de uma constituição intencional inseparável desse objeto [...], (p. 220)’. ‘Somente a descoberta da problemática transcendental torna possível a distinção (a única com a qual uma filosofia radical pode, geralmente, começar) entre o mundo (o mundo real e um mundo possível em geral) e a subjetividade transcendental que precede o ser do mundo, enquanto constitui em si o sentido-de-ser do mundo, e que, por conseguinte, transporta em si de um modo absoluto, a realidade natural do mundo a título de idéia nela constituída de uma maneira atual ou potencial (p. 237)’ ”.

metafísico a partir da “redução”, no entanto, a repercussão negativa dessa decisão epistemológica de Husserl foi ocasionada por certos equívocos em relação à compreensão do projeto fenomenológico.

Biemel (1968, p.46) argumenta que a idéia husserliana sobre a “constituição” tem como característica ser uma produção de essências unificadas pela síntese intencional, ou seja, que a consciência não pode ser alcançada sem a compreensão do que significa a unidade sintética como nexos intencional dos atos objetivantes na relação cognoscitiva. Biemel afirma que as acepções em que o termo “constituição” pode ser tomado exemplificam a distinção e o limite do que é denominado período idealista da fenomenologia husserliana. A constituição pode ser entendida das seguintes maneiras: 1) a partir do ato que torna possível a representação do objeto; 2) constituir-se é o mesmo que anunciar-se à percepção; 3) os objetos ideais tornam-se constituídos em função dessa produção originada a partir da maneira própria de ser dado, isto é, a atividade produtora é a “evidência” das idealidades. Saraiva afirma que a função da intencionalidade promove tanto uma quebra com a consciência ingênua, o que pode ser visto na descrição dos atos subjetivos nas *Investigações lógicas*, como também se volta à análise dos objetos constituídos, ao instaurar a possibilidade da correlação a priori³⁰.

A definição da função constitutiva da consciência transcendental apresenta-se, primariamente, na tarefa de atribuir unidade sistemática aos vividos de consciência; o *noema* garante identidade a todos os vividos intencionais, na condição de ser o correlato ideal do ato da consciência. Se a noção de objetividade é resultante de uma operação cognoscitiva da experiência transcendental, logo, a unidade do sentido

³⁰ Cf. Saraiva, 1994, p.26: “Devemos concluir que a consciência pura se deixa analisar e descrever a partir de dois pontos de vista, distintos mas complementares. Pelo lado do sujeito, uma análise que prolonga a de *Logische Untersuchungen* descobre, na imanência real da consciência, os momentos correspondentes às intenções e aos conteúdos sensoriais que elas animam (e que, na terminologia de *Ideen I*, são designados, respectivamente, por momentos noéticos e hiléticos). Pelo lado do objeto, a análise propriamente intencional descobre, na imanência transcendental, os correlatos das noeses, o percebido, o julgado, o recordado como tais (*Ideen I*, 182). Temos aqui de fazer uma pausa, para refletir sobre os dois quadros de descrição fenomenológica que acabamos de esboçar. O de *Logische Untersuchungen* está centrado sobre a noção de ato psíquico, entendido como o resultado da estruturação dos conteúdos sensoriais pelas intenções ou caracteres dos atos. Desta dualidade decorre a oposição entre vivências intencionais (atos) e vivências não intencionais (conteúdos sensoriais) e, por fim, entre objeto intencional do ato e materiais sensoriais que assinalam à consciência a presença do objeto, mas não são o objeto. *Ideen I* inscreve este esquema num mais vasto enquadramento, porque dá lugar aos correlatos noemáticos dos diferentes caracteres de atos”.

objetivo é determinada pela síntese intencional, o que unifica as experiências da consciência a partir de seus modos de apresentação e constitui, noemática e noeticamente, o reino de estruturas essenciais. Trata-se de perceber como surge a idéia da constituição a partir da gênese da experiência transcendental³¹.

Para Thao (1959, p.73), os temas fenomenológicos clássicos, desenvolvidos na primeira seção das *Idéias*, sobre a intuição de essência lidavam com um realismo intelectualista que podia remeter-se a Aristóteles e à escolástica. No entanto, a constituição do objeto, exposta a partir da segunda seção, encontrava-se de acordo com o ponto de vista criticista. Szilasi (1973, p.12) assinala que a noção de experiência constitutiva implica a elucidação do ego puro a partir da unidade sintética das experiências, que não só garante a identidade da estrutura egológica, mas engloba tanto a função transcendental da consciência quanto o que se refere à experiência descritiva na apreensão.

³¹ Cf. Husserl, 2001, §2: “[...] o fato de que a estrutura de qualquer intencionalidade implica um ‘horizonte’, prescreve à análise e à descrição fenomenológicas um método absolutamente novo. Esse método atua em todo lugar em que consciência e objeto, intenção e sentido, ser real e ideal, possibilidade, necessidade, aparência, verdade, mas também experiência, julgamento, evidência, etc, figuram como enunciados de problemas transcendentais e devem ser tratados como problemas da ‘gênese’ subjetiva”.

Considerações finais

O presente trabalho pretendeu mostrar que o tema da intencionalidade afasta a hipótese que associa a fenomenologia husserliana como uma concepção subjetivista. Por subjetivismo, entende-se qualquer doutrina que defenda que a apreensão dos pensamentos seja um problema psicológico. Se os pensamentos, por definição, referem-se propriamente à indagação sobre a verdade, obviamente, o problema da apreensão dos pensamentos pela consciência é um problema que exige justificativa lógica. Ainda que o conceito husserliano de fenômeno envolva a referência a um sujeito, contudo, não se trata de uma investigação acerca do objeto contido internamente na consciência.

Assim entendidas, são fenomenológicas puras, todas as investigações da presente obra, na medida em que não possuem tema ontológico, pois, não aspiram fazer afirmações apriorísticas sobre os **objetos** de uma consciência possível [...] Estas investigações não falam de fatos, nem de leis psicológicas de uma natureza ‘objetiva’, mas de possibilidades e necessidades puras, que são inerentes a qualquer forma do **cogito** puro, por seus conteúdos reais e intencionais ou por suas conexões possíveis **a priori** com outras tais formas em uma conexão de consciência **idealiter** possível em geral (Husserl, 1967, p.564).

A intencionalidade **não** permite que as objetividades lógico-ideais dependam, em algum aspecto, da atividade psíquica do sujeito. A “consciência intencional” cumpre, portanto, a função cognoscitiva de ser responsável pela apreensão dos pensamentos, sobretudo, porque as análises de sua atividade explicitam, para o sujeito do conhecimento, a origem do ser-objeto. O subjetivismo a que Husserl pretendia se opor, nos “Prolegômenos à lógica pura” das *Investigações lógicas*, é o subjetivismo do positivismo psicológico, predominante nessa época (denominado psicologismo), que anexava à psicologia toda a filosofia e toda a teoria do conhecimento, interpretando as leis ideais do pensamento no nível das atividades psíquicas, para finalmente reduzir todo ato consciente aos elementos sensoriais associados à percepção. O processo de “ter consciência” significava, para o psicologismo, o resultado da associação de conteúdos de consciência, todos reduzíveis à sua base orgânica, de modo que tal concepção tratava a origem do objeto como sendo formada

a partir da simples divisão entre “interno” e “externo”. Se o critério fenomenológico admite que o início de sua investigação seja a intuição, contudo, este procedimento se deve à concepção de que o conhecimento não tenha início em abstrações, tal como uma consciência fechada em si mesma. A consciência é, para Husserl, uma orientação para “as coisas mesmas”, e isto já indica que o início do saber filosófico não deve partir de uma certeza subjetiva, mas que a condição de possibilidade do objeto em geral é determinada por um *a priori* formal, que é reencontrado pela consciência, e não retido nela. Desse modo, o objeto de um ato intencional não é um processo real para o entendimento.

Se, por um lado, pode-se afirmar que a intencionalidade é uma noção fundamental para a investigação fenomenológica, por outro, não é fácil encontrar uma definição de Husserl sobre este conceito em toda sua obra. Não só porque ele trata os conceitos fenomenológicos como conceitos operatórios do método (Fink, 1968), mas também porque duas obras de referência da bibliografia de Husserl, a saber, *Investigações lógicas* e *Idéias*, tratam a noção de intencionalidade em perspectivas diferentes. Na primeira obra, a intencionalidade determina já a própria forma estrutural em que um objeto pode aparecer na intuição sensível, ou seja, o caráter antipsicologista dessa obra indica que não se deve confundir o objeto intencional com o conteúdo de uma vivência real, que serve apenas de base. Nas *Idéias*, tendo já elaborado a teoria da redução, Husserl entendeu que faltava explicitar como a experiência transcendental da consciência poderia constituir sentido a partir dos seus nexos imanentes.

Tradicionalmente, a consciência é um tema recorrente na história da filosofia. E isto porque a consciência é tratada como atividade da razão. Especificamente, o problema filosófico da consciência foi abordado a partir do momento histórico em que se colocou a questão do conhecimento, isto é, na época moderna. O conhecimento é obtido através da relação entre sujeito e objeto, logo, a consciência assume a condição de ser o modo pelo qual o sujeito pode inteligir coisas. Deve-se assinalar que a problemática moderna da consciência estabeleceu uma cisão que separou completamente os domínios da subjetividade e da objetividade. Se a objetividade for entendida como um reino de objetos lógicos independentes, e não

como aspecto real do mundo, Husserl percebeu que faltava uma teoria da subjetividade coerente à primeira concepção. Para tanto, o método fenomenológico opera uma reformulação crítica nas definições de experiência, juízo, realidade, idealidade. A contribuição de Husserl, em relação ao tema da consciência, é saber como é possível fundar o conhecimento a partir da experiência intuitiva de um sujeito, de modo que o acesso à objetividade não venha reduzi-la a um simples processo psicológico de abstração do ente real. A consciência intencional é uma função do entendimento que atua sobre objetualidades lógicas, mas que é também inerente aos entes reais. O modo de apreensão intuitiva destes apresenta um objeto na forma estruturadora da intencionalidade.

Portanto, a experiência transcendental do sujeito do conhecimento independe do objeto sensível, pois o que se apresenta na forma objetual já é um modo de ser da consciência de algo. O propósito da intencionalidade, em sentido fenomenológico, é saber como se dá a relação entre ato do conhecimento, objeto do conhecimento e significação, a partir da possibilidade da cognição dos atos da consciência. Ou seja, para o método fenomenológico, o saber filosófico deve iniciar com a colocação da questão “como é possível conhecer?”. Com isto, Husserl pretende afirmar que o conhecimento envolve problemas. Para o autor, o procedimento científico não escapa da ingenuidade intelectual, pois concebe todo conhecimento como reduzido à naturalização dos entes, de tal modo que se torna impossível evitar, nesta perspectiva, a *metabasis*, os erros advindos das confusões categoriais, o ceticismo e, finalmente, as aporias.

A concepção lógica de Husserl, antes de se perguntar pelo valor de verdade concernente às funções predicativas de uma proposição, pretende que a definição de verdade seja determinada pela evidência do que se afirma no juízo.

A evidência não tem uma condição essencial distinta da verdade do juízo ao qual pertence. Como é evidente por si mesmo que onde não há nada, não pode ver-se nada, é também evidente por si mesmo que onde não há verdade não pode haver intuição da verdade, em outras palavras, não pode haver evidência (Husserl apud Colomer, 1990, p.375).

Para Husserl, o dado cognoscitivo deve ser fundado na evidência do conhecimento, ou seja, quando o objeto sensível é percebido, nele já se identifica a propriedade formal do entendimento.

O entendimento não é uma atividade que opera sobre o mundo. Da elucidação fenomenológica do formal, deriva que a formação categórica não é uma transformação real do objeto (§61). Deixa os objetos ‘ intactos’, bem se trate de realidades da natureza ou do real no sentido de vivência [psicológica]. A forma não atua neles, porém, se constitui sobre eles. O que é outra maneira de expressar sua idealidade. Daqui se segue que seria absurdo conferir um significado real ao lógico (§65). O entendimento não atua realmente sobre a sensibilidade, não há jogo de ‘faculdades’ no sentido kantiano. O papel da teoria do conhecimento não é a explicitação metafísica a partir da intervenção real das formas, mas a elucidação dos atos de conhecer e seus correlativos objetivos (Schéerer, 1969, p.311).

Desse modo, pode-se dizer que a consciência é consciência de objeto, e isto quer dizer que a consciência é abertura para os objetos, ou para relações cognitivas com objetualidades. Todo objeto é, por sua vez, dado a conhecer-se segundo um modo de ser. Um modo de ser é uma forma de a intencionalidade apresentar o sentido no qual a objetualidade pode ser intuída. Na intuição de essências já existe uma categorização do objeto segundo seu modo de apresentação.

O que a intencionalidade apreende é o sentido de um ato reflexivo como modo de ser correspondente ao que é experienciado como percebido numa vivência intencional da consciência. Se a intencionalidade coloca em um modo de ser o que será intuído na imanência da consciência, é porque ela já é um direcionamento para o possível preenchimento de ato no qual algo pode aparecer, e também significa que ela propicia a apreensão categórica das relações cognitivas *a priori* entre sujeito e objeto. Ou seja, a idéia é que a intuição é definida pela presença preenchedora da própria coisa (que é vista através de seus modos de apresentação, como percebida, imaginada, lembrada, etc.), de modo que esta, a coisa mesma, aparece em um modo especificamente próprio de objetivação e possível preenchimento de significado no horizonte de vivências intencionais. Se a intencionalidade é uma propriedade da consciência, e se esta é sempre consciência de algo, isto quer dizer que, em cada ato da consciência, a manifestação do que aparece possui um modo próprio de intuí-lo.

A noção de intencionalidade, apesar de não suprimir o recurso aos conteúdos de consciência (entendidos no sentido empirista dos conteúdos sensoriais), ainda assim procura estabelecer que esses conteúdos servem de “materiais” que ajudam a construir os atos, porém, os verdadeiros objetos ou correlatos objetivos dos atos são de natureza intencional, e isto quer dizer que não podem ser conteúdos sensoriais.

Para Husserl, o que aparece é o modo de apresentação do pensamento, que é preenchido pela experiência da percepção do dado fenomenológico¹. Ao pensar, não se produzem os pensamentos, mas eles são apreendidos por meio do sentido². A novidade de Husserl acerca da intencionalidade não é apenas negar que pensamentos e significados estejam associados com entidades psicológicas, mas reconhecer que não se chega a um verdadeiro antipsicologismo sem o esclarecimento de que a possibilidade da objetividade depende de uma teoria do sujeito compatível com a distinção entre leis lógicas e leis psicológicas, sem a qual é impossível fundamentar o conhecimento.

¹ Cf. Husserl, 1967, § 2, cap. 2: “Os pensamentos na lógica, as significações unitárias são objetos ideais, já representando universalidades ou individualidades”.

² Cf. Husserl, 1998, p.118: “Todos os estudos científicos haviam sido até agora, dirigidos objetivamente em todos os campos, pois, se havia pressuposto, de antemão, a objetividade no conhecer ingênuo. Porém nunca se havia tematizado fundamentalmente, nunca se havia tomado como tema a questão de como a subjetividade cognoscente, em sua vida de consciência pura, realiza esta produção de sentido, esta produção judicativa e intelectual chamada ‘objetividade’. Não se trata de saber como ela (a subjetividade transcendental) determina uma objetividade que já existe na experiência e crença empírica, mas como ela chega, em seu avanço teórico, à essa possessão. Pois ela só tem, o que em si mesma produz. No aspecto sensível, ter uma coisa diante de si, na percepção, já se considera que essa coisa é dada como conhecida, e se leva a cabo uma profusão de estruturas, como operação que dá sentido e põe uma realidade. Porém, para saber algo sobre isto, e algo cientificamente aprovável, necessita-se da reflexão e do estudo reflexivo. Somente com o descobrimento cartesiano da subjetividade pura e, assim, da estrutura da consciência, que é preciso considerar puramente em si e na sua imanência, tornou-se possível manter, sem confusão, o sentido da tarefa de qualquer investigação objetiva”.

Referências bibliográficas

Obras de Husserl:

HUSSERL, E. **Investigaciones lógicas**. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.

_____. **Ideas relativas a uma fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1962.

_____. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. **A idéia da fenomenologia**. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____. **Meditações cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001

_____. **Conferências de Paris**. Tradução de Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. **Filosofía primera**. Tradução de Rosa Helena S. de Ilhau. Bogotá: Ed. Norma, 1998.

_____. **Investigações lógicas - sexta investigação**. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

Bibliografia secundária:

BACHELARD, G. **O novo espírito científico**. Tradução de Rememberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

BELL, D. **Husserl**. London, New York: Routledge, 1991.

BIEMEL, W. Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

BOCHENSKI, J.M. Edmund Husserl. In: **La filosofía contemporanea occidental**. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. Ed. Herder, 1968.

CHAUÍ, M. Ontologia Regional. In: HUSSERL, E. **Investigações lógicas - sexta investigação**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

COBB-STEVENSON, R. **The beginnings of phenomenology**. In: Twentieth-Century Continental Philosophy, Routledge History of Philosophy, vol. VIII, 1994.

COLOMER, E. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger** (vol. 3, cap. 6: Husserl). Barcelona: Ed. Herder, 1990.

DERRIDA, J. **A voz e o fenômeno**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Tradução de J. Gama. Lisboa: Ed. 70, 1999.

FERNANDES, S. L. C. **O lugar da ciência – um ponto de vista filosófico**. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, v.15, p. 73-136, 2002.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de Filosofia**. Barcelona: Ariel, 1994.

FINK, E. Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

FØLLESDAL, D. Husserl's Notion of Noema. In: **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge/Londres: Bradford Books/The MIT Press, 1982.

FREGE, G. O pensamento: uma investigação lógica. **Investigações lógicas**. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GONÇALVES, N. G. Erfahrung und Urteil e a fundação ante-predicativa da lógica. In: **Fenomenologia Hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

GURWITSCH, A. "Husserl's Theory of Intentionality of Consciousness". In: **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge/Londres: The MIT Press, 1982.

INGARDEN, R. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001a.

_____. **History of the Concept of Time**. Tradução de Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001b.

HESSEN, J. **Teoría del conocimiento**. Tradução de J. Gaos. Buenos Aires: Losada, 1938.

INGARDEN, R. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

JOSGRILBERG, R. Husserl: As Investigações Lógicas, o projeto transcendental e a ontologia. In: **Fenomenologia Hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela P. Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Realidade e existência: lições de metafísica**. Tradução de Armando Rigobello. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

KAUFMANN, J. N. Brentano, Twardowski, Husserl. In: **Manuscrito**, XXIII (2). Campinas: CLE/UNICAMP, 2000, pp. 133-161.

KERN, I. The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. In: **Husserl - Expositions and Appraisals**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.

LANDGREBE, L. **El camino de la fenomenología**. Tradução de Mario A. Presas. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

LEVINAS, E. Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

LOPARIC, Z. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. **Natureza humana**, 6 (1), jan-jun 2004.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

MARQUES, A. A origem e a ciência impossível na Krisis de Husserl. In: CARRILHO, M. (Ed.). **Filosofia e epistemologia II** (Biblioteca de Filosofia). Lisboa, 1979.

MORUJÃO, A.F.G.O. **Mundo e intencionalidade - Ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl** Coimbra: Ed. Univ. de Coimbra, 1961.

_____. Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna. **Revista portuguesa de filosofia**, 50, jan-set. Braga, 1994.

MORUJÃO, C. Husserl e a 'Verdade pela Forma' (da Filosofia da Aritmética às Investigações Lógicas). **Philosophica** 16, pp. 47-59, Lisboa, 2000.

MOURA, C.A.R. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Ed.USP, 1989.

_____ Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. **Analytica**, vol. 3, n° 1. Rio de Janeiro, 1998.

_____ Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. **Manuscrito**, XXIII, pp. 207-250. Campinas: CLE/UNICAMP, Outubro/2000.

PAISANA, J. **Fenomenologia e hermenêutica – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Ed. Presença, 1992.

POPPER, K. A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas. In: **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sergio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1982.

PORTA, M.A.G. La cuestión noética en Frege, su concepto de intencionalidad y su influencia sobre Husserl. **Thémata**, n. 24, p. 83-114, 2000.

_____ Platonismo e intencionalidade: a propósito de Bernard Bolzano (1ª parte). **Síntese**, vol. 29, n° 94, Belo Horizonte:, 2002a.

_____ Platonismo e intencionalidade: a propósito de Bernard Bolzano (2ª parte). **Síntese**, vol. 30, n° 96, Belo Horizonte, 2003.

_____ Que és filosofia contemporânea? **Trans/Form/Ação**, 25, pp. 29-52, São Paulo: 2002b.

_____ **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002c.

_____ Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional. **Kriterion**, pp. 97-118, 105. Belo Horizonte: jun 2002d.

_____ La teoría del Número en Natorp y Cassirer (1898-1910): una contribución histórica ao estruturalismo matemático y a los orígenes del 'semantic turn'. In: **La ciencia de los filósofos**, pp. 199-222, 1996.

REIS, R. R. A dissolução da idéia de lógica. **Natureza humana**, 5 (2), jul-dez 2003.

ROVIGHI, S. **História da filosofia moderna**. Tradução de Marcos Bagno, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

SARAIVA, M. M. **A imaginação segundo Husserl**. Tradução de Isabel Tamén e Antonio Pedro Mesquita. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHÉRER, R. **La fenomenología de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl.** Tradução de Jesús Díaz. Madri: Ed. Gredos, 1969.

_____ **Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos** (História da Filosofia) – vol. 3 (de Kant a Husserl). Lisbo: Publicações Dom Quixote, 1995.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia.** São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____ **Seminário sobre a verdade.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

SZILASI, W. **Introducción a la fenomenología de Husserl.** Tradução de Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.

THAO, T.D. **Fenomenología y materialismo dialéctico.** Tradução de Raul Sciarretta. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1959.

TIESZEN, R. Free Variation and the Intuition of Geometric Essences: Some Reflections on Phenomenology and Geometry. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. LXX, n° 1, jan. 2005.

VAN BREDA, R.P.H.L. La reducción fenomenológica. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont.** Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidos, 1968.

VILLARMEA, S. **G. E.** Moore y la justificación de las creencias cotidianas. In: DE HARO, A. (Ed.). **La posibilidad de la Fenomenologia.** Madri: Complutense, 1997.

WAELEHENS, A. Sobre la idea de la fenomenologia. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont.** Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidos, 1968.

WALTON, R. Conciencia de Horizonte y Legitimación Racional. **Revista Venezolana de Filosofia**, n° 20. Caracas, 1985.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus.** Tradução de J. A. Giannotti, São Paulo: EdUSP, 1968.

XIRAU, J. **La filosofía de Husserl.** Buenos Aires: Ed. Losada, 1941.