

**MICHELLE SILVESTRE CABRAL**

**A QUESTÃO DO MUNDO NA FENOMENOLOGIA  
DE EDMUND HUSSERL**

**TOLEDO**  
2010

MICHELLE SILVESTRE CABRAL

**A QUESTÃO DO MUNDO NA FENOMENOLOGIA  
DE EDMUND HUSSERL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

TOLEDO  
2010

MICHELLE SILVESTRE CABRAL

**A QUESTÃO DO MUNDO NA FENOMENOLOGIA DE  
EDMUND HUSSERL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Orientador  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva -  
Membro  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Roberto Walton - Membro  
Universidade de Buenos Aires

Toledo, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010.

À Rita, por constituir o sentido absoluto.  
Ao Neuton, por com-partilhar conosco  
de todos os momentos.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Alberto Marcos Onate pela orientação e, sobretudo, pela compreensão e apoio durante o percurso de produção e desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço também ao Programa de Mestrado em Filosofia da UNIOESTE. À Fundação Araucária pelo apoio financeiro. A todos os professores do departamento de filosofia desta universidade, os quais contribuíram, desde a graduação, para abrir minhas perspectivas acadêmicas e filosóficas. Não posso deixar de citar os professores César Augusto Battisti e o professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pelas contribuições oferecidas na banca de qualificação, e, ainda, ao professor Luiz Portela, pelo apoio e amizade.

Sou grata a minha mãe Francisca, pelo apoio incondicional. Agradeço, especialmente, à Rita, por ter tornado a existência plena de sentido; assim, também, ao Neuton, companheiro, amigo e cúmplice em todos os âmbitos.

CABRAL, Michelle Silvestre. *A questão do mundo na fenomenologia de Husserl*. 2010. 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

## RESUMO

O objetivo da dissertação é investigar o estatuto da noção de mundo na fenomenologia de Husserl. Parte-se de uma análise dos elementos implicados na caracterização deste como correlato objetivo universal da vida transcendental. Para tanto, fez-se necessário examinar as noções de consciência e *epoché*, na medida em que a compreensão de seu sentido inédito e original é determinante para uma plena apreensão da questão proposta. A noção de consciência é elaborada pela fenomenologia husserliana numa significação radicalmente oposta às concepções modernas da mesma, nas quais era concebida, em geral, como interioridade psíquica que articula idéias ou dados psicológicos provenientes de estímulos recebidos do exterior. De acordo com Husserl, a verdadeira subjetividade deverá ser descrita como *âmbito ideal-transcendental* que abrange a constituição de ambos os pólos implicados numa experiência qualquer. Sua característica fundamental será traçada pela intencionalidade operante que garante a correlação direta entre *sujeitos possíveis* e *objetos possíveis*. O método que permite acessar tal âmbito, tornando possível a descrição pura da *apriórica* referência dos atos *noéticos* aos seus respectivos correlatos *noemáticos*, é o método da *epoché*. A validação deste como procedimento cabível e exigido pelo caráter da investigação se mostra indispensável no interior do pensamento husserliano. O processo de *variação eidética* e o papel da fantasia também são destacados em função de sua importância no todo da operação. A concepção de mundo haurida a partir do emprego desta metodologia que invalida a atitude natural de consideração, enquanto um procedimento ingênuo e insuficiente para fundar o conhecimento, é extraída, primeiramente, num movimento de refutação ao conceito moderno de mundo. A concepção de mundo como *horizonte de sentido para toda e qualquer experiência* somente encontra fundamento através da superação das tradicionais figuras de *consciência* e de *idealismo*. A nova aceção, instaurada pela fenomenologia, traz como especificidade determinante o caráter *essencial* da análise, recurso que lhe permite alçar-se à atitude transcendental de investigação abandonando, concomitantemente, a faticidade imposta pela consideração natural. O exame metódico da estrutura essencial presente em uma experiência qualquer permite a constatação dos horizontes implicados em cada vivido singular. A interconexão destes num sistema indefinido de novas experiências, *eideticamente* pré-determinadas a partir dos horizontes interno e externo de cada objetividade tomada individualmente, leva ao horizonte total do mundo. O mundo será então caracterizado como *horizonte dos horizontes* ou, ainda, como *idéia infinita* correlativa às infinitudes de experiências possíveis na unidade de uma mesma vida. Trata-se, enfim, de compreender o mundo como sentido *omni-englobante* que envolve cada experiência individual de modo a determinar a possibilidade indefinida de experiências possíveis segundo o *telos* de concordância e sedimentação.

**Palavras-chave:** Mundo. Fenomenologia. Edmund Husserl.

CABRAL, Michelle Silvestre. *The question of the world in Husserl's phenomenology*. 2010. 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

### ABSTRACT

The goal of this dissertation is to investigate the statute of the notion of world in Husserl's phenomenology. It starts of an analysis of the elements involved in the characterization of this as universal objective correlate of the transcendental life. To do so, it was necessary to examine the notions of conscience and *epoché*, insofar as the understanding of its unique and original sense is determinative to a full apprehension of the proposed question. The notion of conscience is elaborated by Husserlian phenomenology in a radically opposing meaning to the modern conceptions of it, in which it was conceived, in general, as psychic interiority that articulates ideas or psychological data from incoming from stimulations received from the outside. According to Husserl, the true subjectivity should be described as ideal-transcendental field that encloses the constitution of both the poles involved in any experience. Its basic characteristic will be drawn by intentionality operative that ensure the direct correlation between possible subjects and possible objects. The method that allows to have access such field, becoming possible the pure description of the reference *apriórica* of the noetic acts its respective noematic correlates, is the method of *epoché*. The validation of this as appropriate procedure and demanded by the character of the inquiry is indispensable within the Husserlian thought. The process of eidetic variation and the role of the fantasy are also highlighted in function of its importance in the whole operation. The conception of the world drew from the use of this methodology that invalidates the natural attitude of consideration, while an naive and insufficient procedure to establish the knowledge, is extracted, first, in a movement of refutation to the concept modern of world. The conception of world as a horizon of meaning for each and every experience is based only through the overcoming of the traditional figures of conscience and idealism. The new meaning, established by phenomenology, brings as specificity determinative the essential character of the analysis, resource that allows it to raise it to the transcendental attitude of inquiry abandoning, concomitantly, the facticity imposed by natural consideration. The meticulous examination of the essential structure present in any one experience allows the verification of the horizons involved in each individual lived. The interconnection of these in an indefinite system of new experiences eidetically predetermined from the internal and external horizons of each objectivity individually taked, leads to the total horizon of the world. The world then will be characterized as the *horizon of horizons* or, still, as correlative infinite idea to infinities of possible experiences in the unity of one same life. It is, at last, to understand the world as sense Omni-encompassing that involves each individual experience in order to determine the indefinite possibility experiences possible according to the *telos* of agreement and sedimentation.

**Key words:** World. Phenomenology. Edmund Husserl.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 CONSCIÊNCIA.....</b>	<b>13</b>
1.1 INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA .....	14
1.1.1 <i>Intentio</i> no período medieval .....	15
1.1.2 Intencionalidade brentaniana .....	17
1.1.3 Intencionalidade husserliana.....	19
1.2 NOÇÃO DE ATITUDE .....	28
1.2.1 Atitude Natural .....	30
1.2.2 O naturalismo das ciências específicas.....	33
1.2.3 Atitude Transcendental.....	37
<b>2 EPOCHÉ (ἐποχή) FENOMENOLÓGICA.....</b>	<b>43</b>
2.1 EXERCÍCIO DA EPOCHÉ (ἐποχή) COMO SUSPENSÃO DO CARÁTER DE REALIDADE DO MUNDO .....	43
2.2 PAPEL DA FANTASIA .....	64
<b>3 MUNDO.....</b>	<b>78</b>
3.1 MUNDO NA CONCEPÇÃO MODERNA.....	79
3.2 A LEITURA HEIDEGGERIANA SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO MODERNO DE MUNDO .....	84
3.3 CRÍTICA DE HUSSERL AO CONCEITO MODERNO DE MUNDO: REFUTAÇÃO DO EMPIRISMO E DO IDEALISMO .....	90
3.4 NOÇÃO DE MUNDO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA .....	103
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

A questão do mundo aparece no pensamento husserliano como dependente de um movimento de radicalização e como desdobramento da clarificação de suas teses centrais. No texto das *Investigações Lógicas*<sup>1</sup>, onde o pensador aproxima fenomenologia e psicologia descritiva<sup>2</sup>, a abordagem do tema é geralmente qualificada como uma abordagem realista. Não há, entretanto, consenso sobre tal classificação dado que a questão ontológica em relação ao mundo parece não ser, ao menos de modo direto, discutida em tal obra. Esta neutralidade é abandonada no momento em que, sob o argumento de cumprir uma exigência ao aperfeiçoamento do próprio método fenomenológico, Husserl afirma que as investigações futuras deverão se caracterizar como uma forma de *idealismo*. Idealismo que assume um sentido novo e original frente às disputas entre idealismos e realismos, na concepção tradicional dos mesmos. Segundo o fenomenólogo:

[...] a fenomenologia é [...] *idealismo transcendental*, embora num sentido fundamentalmente novo. Ela não o é no sentido de um idealismo psicológico, que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta, ao menos como conceito-limite, a possibilidade de um mundo de coisas em si. [...] Esse idealismo não é formado por um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer “realismo”. (HUSSERL, 2001b, p. 101).

A caracterização da fenomenologia como idealismo transcendental é mantida por Husserl durante boa parte de sua produção intelectual. Tal caracterização foi muito criticada entre seus discípulos e comentadores, os quais o acusaram de tomar uma *decisão metafísica* em relação ao sentido último da realidade (Cf. RICOEUR, 1967, p. 7). Segundo Ricoeur, a transformação ocorrida entre 1900, ano da primeira edição das *Investigações*, e 1913, ano de sua segunda edição e, sobretudo, da publicação do primeiro livro de *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*<sup>3</sup>, deveria ser lida sob o signo de uma *decisão não tematizada*, pois, partindo de uma perspectiva estritamente descritiva, a

---

<sup>1</sup> Tal obra, publicada por Husserl em dois volumes, em 1900 e 1901, respectivamente, é considerada a “obra inaugural” da fenomenologia. Seguir-se-á aqui a tradução espanhola do texto de Husserl feita por Manuel Garcia Morente e José Gaos. Designada doravante, no presente trabalho, de *Investigações*.

<sup>2</sup> No prefácio à segunda edição da obra *Investigações*, Husserl afirma em relação a tal aproximação: “Percebi sua deficiência imediatamente após sua publicação e logo encontrei ocasião (numa recensão no *Arquivo de filosofia sistemática*, v. XI, 1903, p. 397) de retificar o nome que então designava a fenomenologia (psicologia descritiva), designação muito favorável ao erro.”

<sup>3</sup> Designada doravante, no presente trabalho, de *Idéias I*.

intencionalidade não exigiria o idealismo. De acordo com o pensador francês, se Husserl se dispõe a passar de um método de análise *descritivo* da intencionalidade, que parte do objeto dado em direção à diversidade dos atos de consciência que configuram o seu sentido objetivo, a um método que propõe *progressivas reduções* da realidade em busca de alcançar a idealidade constitutiva dos objetos na consciência, ele adota uma *decisão arbitrária*.

O idealismo fenomenológico, afirmará Husserl, deverá ser compreendido como *idealismo transcendental* e somente através da compreensão cabal do método que permite a ascensão ao âmbito das vivências puras poder-se-á almejar o alcance da distinção entre este e seus correlatos históricos. Tal método, o qual será pormenorizadamente apresentado no capítulo dois do presente estudo, é denominado por Husserl de *epoché fenomenológica*<sup>4</sup> e consiste num exercício de pensamento no qual se suspende o caráter de realidade do mundo, com o intuito de alcançar um âmbito de vividos puros que permitam a fundação do conhecimento e da ciência fenomenológica em solo absoluto. Nas palavras de Husserl (2001b, p. 101),

Aquele que desconhece o sentido e a função da redução fenomenológica transcendental encontra-se ainda no terreno do psicologismo transcendental, que confunde a fenomenologia transcendental e a psicologia intencional; cai no absurdo de uma filosofia transcendental que permanece no terreno natural.

Para apreender o sentido de tal idealismo, se torna indispensável considerar a tese husserliana que defende a diferenciação entre uma *atitude natural* e uma *atitude genuinamente filosófica*. De acordo com tal tese a *atitude natural* de consideração se refere a um modo de comportamento ingênuo e cotidiano do homem que se encontra plena e inteiramente *entregue* ao mundo que o circunda, em oposição a uma atitude transcendental, que diz respeito à atitude filosófico-reflexiva. Esta última, uma postura fenomenológico-transcendental, propõe um exercício de reflexão radical que deverá se debruçar sobre as operações fundantes presentes de modo oculto e não tematizado no agir natural como um todo. O intuito será de explicitá-las e colocá-las à mostra. O fenomenólogo defende que somente através de tal mudança de foco poder-se-á abrir acesso ao solo fenomenológico de investigação, no qual as próprias questões se radicalizam e assumem novos contornos de sentido.

---

<sup>4</sup>Também se utiliza como termos correlatos *colocar entre parênteses, excluir de circuito, suspender a realidade mundana* ou, ainda, *redução fenomenológica* (Cf. HUSSERL, 2006, 85).

Afora as múltiplas querelas existentes em relação à questão do estatuto ontológico do mundo, conforme esta se apresenta e se desenvolve na fenomenologia husserliana, o presente estudo pretende determinar qual o sentido preciso de tal conceito instituído na obra de Husserl no momento de sua assumida adesão a um modo de idealismo: o transcendental. Isto ocorre concomitantemente ao desenvolvimento do método da *epoché* fenomenológica. Trata-se de pensar o sentido desta inédita noção de mundo, a qual permite a realização, pela consciência, de um ato de *colocação entre parênteses* (*Einklammerung*) e *suspensão* da crença na realidade mundana para, somente então, ter acesso ao âmbito originário da correlação *consciência-mundo*. Segundo Husserl, ao efetuar o exercício de depuração da atitude ingênua natural para uma atitude reflexiva radical, neutralizando o caráter de posicionamento existencial em relação a toda objetividade, o que se descortina é um âmbito absoluto, a partir do qual se pode apreender a constituição de sentido de qualquer ente. Afirma o pensador:

Todo sentido e todo ser imagináveis, quer sejam chamados de imanentes ou transcendentais, fazem parte do campo da subjetividade transcendental, já que constituem todo sentido e todo ser. Querer captar o universo da consciência, do conhecimento, da evidência possíveis, supor que o ser e a consciência relacionam-se um com o outro de maneira puramente exterior, em virtude de uma lei rígida, é absurdo. (HUSSERL, 2001b, p. 99).

No plano metodológico, concentrar-se-á o horizonte da pesquisa no primeiro volume de *Idéias*, levando-se em consideração o fato de tal obra ser considerada como a primeira a apresentar, de modo pormenorizado, o método da *epoché*, concomitantemente à admissão da relação de essência existente entre fenomenologia e idealismo. Outras referências relativas ao conjunto da obra husserliana, bem como da vasta produção de intérpretes, serão consultadas e abordadas sempre que se fizer necessário.

O primeiro capítulo investiga a noção de consciência, almejando apresentar o modo como a concepção husserliana da mesma determina e direciona sua própria compreensão do método fenomenológico. Acredita-se poder demonstrar que a abordagem adotada por Husserl com relação ao tema da intencionalidade da consciência funda e sustenta os supostos ontológicos presentes, primeiramente de um modo indireto, nas *Investigações* e, posteriormente, numa postura filosófica assumidamente idealista transcendental nas *Idéias* e obras posteriores. Para tanto, o capítulo será desenvolvido em dois tópicos gerais que versarão, respectivamente, sobre os conceitos de *intencionalidade* e de *atitude*. Através da análise destes conceitos se pretende enfatizar a especificidade que circunscreve a região da consciência em sua acepção fenomenológica, analisando suas transformações e

desdobramentos, os quais acompanham o próprio movimento de radicalização do pensamento husserliano.

O segundo capítulo, no qual é abordada a noção de *epoché*, analisará o método propriamente fenomenológico de suspensão do mundo e suas implicações idealistas na postura filosófica do pensador alemão. Apresentar-se-á os principais argumentos husserlianos na defesa da possibilidade de princípio de realização de tal suspensão. Também será considerado o papel da imaginação livre no desenvolvimento do exercício metódico, reafirmando a necessidade de se superar a compreensão natural da consciência e de seus atos.

O terceiro e último capítulo tem início com uma análise sobre a concepção moderna de mundo, a qual é acusada por Husserl de permanecer no âmbito ingênuo de colocação da questão. Em seguida, será apresentada a compreensão heideggeriana do tema, em virtude de sua interpretação ser amplamente aceita como uma exposição clara e precisa do assunto. Os argumentos desenvolvidos por Husserl para criticar as doutrinas empiristas e idealistas, que surgem como desdobramentos teóricos de tal concepção moderna, são também descritos. Para finalizar, serão tratados os meandros da concepção fenomenológica de mundo, buscando salientar as diferenças entre esta e as acima indicadas.

O objetivo geral do estudo gira em torno de compreender o estatuto da noção de mundo haurida a partir de uma leitura atenta das *Idéias*, focando o período considerado de consolidação para fenomenologia de Husserl. Pretende-se descortinar um caminho fértil de interpretação para esta noção através da investigação sobre a elaboração husserliana dos conceitos de consciência e *epoché*, especificamente no modo como são originalmente abordados pelo pensador alemão, o que implica, conseqüentemente, uma clarificação precisa do sentido de seu idealismo transcendental. Importa destacar que o exercício de suspensão do mundo somente se sustenta a partir de uma noção de consciência que não tenha mais nada a ver com sua tradicional aceção como *interioridade oposta à exterioridade mundana* e que o estatuto da noção fenomenológica de mundo deverá ser determinado de maneira radicalmente distinta do correlato moderno deste. Os capítulos propostos se articulam no sentido de esclarecer a interconexão necessária e fundamental das três respectivas noções que os intitulam e que convergem para a elaboração husserliana da tese de que *mundo* remete, de modo originário, a um âmbito ideal de experiências, o qual é correlato universal da subjetividade transcendental. Tal compreensão se opõe ao conceito de mundo entendido enquanto realidade *em si*, independente da experimentação subjetiva, consagrada no período moderno do pensamento.

## 1 CONSCIÊNCIA

A fenomenologia husserliana, como toda grande corrente do pensamento, traz consigo uma gama de conceitos próprios em sua estrutura, os quais acabam se tornando insígnias muitas vezes incompreendidas em seu íntimo significado. A noção de intencionalidade da consciência, por exemplo, na forma como é abordada pelo pensador alemão, pode ser entendida como uma dessas noções-chave que, embora sejam tratadas, em alguns casos, apenas como adereço supérfluo, vazio de significado, se constitui como um conceito indispensável à adequada compreensão do método fenomenológico.

Tentar-se-á apresentar, em seguida, alguns desses conceitos centrais com o intuito de determinar um possível caminho de compreensão da proposta husserliana de uma redução da realidade mundana. Muitas destas noções não são originadas no interior do pensamento fenomenológico, mas carregam um sentido cunhado pelo próprio Husserl a partir da necessidade premente de estabelecer noções fixas e bem determinadas que dessem conta de retratar exatamente o que aparece ao olhar investigador do fenomenólogo. Aliás, a recomendação para que se realizasse uma pré-definição dos termos empregados pode ser observada em vários textos husserlianos, como, por exemplo, na obra *Investigações* (Husserl, 1929, p. 47):

A linguagem oferece ao pensador um sistema de signos em larga medida aplicável à expressão dos seus pensamentos, o qual, porém, embora ninguém o possa dispensar, constitui um meio auxiliar altamente imperfeito para a pesquisa científica. (...) O investigador cauteloso não pode, por isso, empregar a linguagem sem cuidados artificiais, ele tem de definir os termos utilizados, na medida em que não são unívocos e carecem de significado exato.<sup>5</sup>

Seguindo a sugestão do próprio Husserl, buscar-se-á, sempre que se fizer necessário, apresentar a definição senão exata, ao menos o mais aproximada possível dos termos utilizados, principalmente aqueles diretamente ligados aos temas centrais da fenomenologia. Levando em conta ainda as dificuldades que se impõem intensamente ao tratar-se da interpretação de textos redigidos originalmente em alemão, recorrer-se-á, quando necessário, para auxílio nesse aspecto, a traduções consagradas e reconhecidas *filosoficamente*.

---

<sup>5</sup> Podem-se verificar outras discussões acerca da imperfeição da linguagem e da necessidade de se definir precisamente os termos empregados na Introdução à obra *Idéias I*, 2006, bem como no parágrafo cinco da obra *Meditações Cartesianas*, 2001b.

Estas definições, a princípio, podem parecer um tanto complexas e difusas, entretanto, ganham sentido preciso no conjunto das reflexões filosóficas de Husserl. Sua clarificação, obviamente, depende da elucidação recíproca de sua concatenação e interdependência no interior da teoria fenomenológica e é este esclarecimento que se pretende alcançar no desenvolvimento do presente trabalho.

## 1.1 INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA

Já nas *Investigações*, em 1900, a intencionalidade é descrita como uma estrutura geral dos vividos de nossa consciência. A preocupação sobre o modo como a consciência se relaciona às coisas é o tema central que conduzirá todo o percurso husserliano, vindo a se tornar requisito fundamental na construção fenomenológica da noção de mundo. Posteriormente, em 1913, no texto de *Idéias I*, Husserl descreve “a intencionalidade como tema fenomenológico capital” (HUSSERL, 2006, p. 189). Acredita-se que uma explicitação suficiente do conceito de intencionalidade e, além disso, de uma compreensão de seu sentido originário e do domínio de investigação que este problema circunscreve à fenomenologia, se faz necessário para que se possa, em seguida, conceber seu adequado papel no interior da concepção husserliana de mundo.

A noção de intencionalidade (*Intentionalität*)<sup>6</sup>, advinda do substantivo intenção, possui sua raiz latina no vocábulo *intentio* e é elaborada, anteriormente à fenomenologia, pelos filósofos da Idade Média, principalmente na Escolástica. Com os medievais, o conceito foi utilizado inicialmente no âmbito da moral, mas, posteriormente, foi também aplicado à gnosiologia, até que Franz Brentano reutiliza-o na fundamentação de sua Psicologia do Ato. Certa complexidade envolve a reformulação husserliana deste conceito, na medida em acontece via herança da escola medieval e, sobretudo, através do psicologismo de Brentano. Pode-se observar que desde Tomás de Aquino, Duns Scot, Suárez, até a apropriação do psicologismo brentaniano, ocorre uma miscelânea de significados que culminam na interpretação de Husserl. Deve-se enfatizar, entretanto, que a retomada da noção de

---

<sup>6</sup>Como se menciona acima, as dificuldades em se trabalhar com um texto alemão são muitas e se tornam mais intensas com alguns termos específicos como o de *Intentionalität*, traduzido tradicionalmente por intencionalidade. Não se entrará no mérito da discussão sobre as razões que levaram os intérpretes a adotarem uma e não outra tradução, o que se distanciaria do propósito deste estudo. Apenas tentar-se-á aproximar o termo escolhido na tradução ao sentido no qual Husserl parece vincular ao seu correspondente em alemão.

intencionalidade pelo fenomenólogo não é uma forma de continuidade nem da tradição medieval, nem da concepção brentaniana. O retorno da *intentio*, proporcionado pelo pensador alemão, se faz através de uma interpretação singular deste. Husserl o reapresenta como inseparável da ação do conhecimento, pois: “Pertence à essência das vivências de conhecimento (*Erkenntniserlebnisse*) ter uma *intentio*, significar alguma coisa, referir-se a uma objetividade.” (HUSSERL, 1950a, p. 55, tradução minha). Como se verá, este novo sentido introduzido pela fenomenologia à noção de intencionalidade a distanciará muito das acepções morais ou mesmo psicológicas anteriormente empregadas.

### 1.1.1 *Intentio* no período medieval

A partir do estudo realizado por Muralt, na obra *A metafísica do fenômeno: As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*, se pode verificar o desenvolvimento do conceito de intencionalidade antes da retomada husserliana. Segundo Muralt, uma das primeiras dificuldades para a compreensão da noção de intencionalidade adquirida dos escolásticos consiste no fato de que tal noção é retirada de uma significação estritamente moral, portanto, de uma acepção realista, que difere, como se verá a seguir, da concepção husserliana. Na noção de *intentio* encontrada em Tomás de Aquino (1225-1274), por exemplo, se verifica que “[...] a intenção é a tendência da vontade para um fim real. A intenção quer *ter* a coisa desejada; ela não a possui, ainda não a desfruta realmente, *in re*, mas a possui em sua tendência mesma, incoativamente.” (MURALT, 1998, p. 63). O objeto desejado (nesse caso moral) não foi ainda adquirido realmente, mas apenas potencialmente na mente de quem o deseja. A intenção deseja possuir o objeto, deseja concluir o que em potência já está na consciência, é uma constante busca pelo *telos* da intenção. Continua Muralt a respeito do pensamento tomista:

Toda a vida moral é, assim, descrita como a tendência de uma vontade para um fim, como a realização dos meios que permitem atingir tal fim e, finalmente, como a posse desse fim. Ela é, portanto, um movimento de aperfeiçoamento que parte de um estado de imperfeição indeterminada e chega a um estado de perfeição plenamente acabado. (MURALT, 1998, pp. 63-64).

No momento em que se começa a entender a intenção como movimento que parte de um estado de imperfeição em busca da perfeição plena, o debate assume novas proporções e os escolásticos levam a discussão para o campo da gnosiologia, entendendo que também a inteligência tende para um objeto. Afirma Muralt (1998, p. 64): “Por isso o conhecimento foi definido como uma intenção, uma tendência da inteligência especulativa para um objeto”.

Embora a pergunta sobre o que é conhecimento seja basicamente moderna, isto é, apareça como ruptura com a questão ontológica iniciada pela filosofia pré-socrática, não se pode negar que o conhecimento sempre constituiu o objeto mais estimado do pensamento filosófico em toda a história da filosofia. Para os escolásticos o conhecimento é o resultado da síntese entre objeto e potência, ou seja, a faculdade intelectual se encontra num estado de imperfeição potencial e tende, almeja alcançar o objeto cognoscível. Neste sentido, ressalta ainda Muralt (1998, p. 65):

O conhecimento apreende seu objeto nela [na intenção], incorpora-se a ela e lhe dá uma existência imanente diferente da existência real, e é nessa existência imanente, de algum modo ideal, que ela se completa a partir de agora. A intencionalidade torna-se, portanto, uma tendência da consciência para a representação e, como esta representa o objeto, a consciência é remetida ao objeto que ela não possui realmente.

Percebe-se claramente a sutil diferença existente para os medievais entre a intencionalidade moral e a intelectual ou cognoscível. O ato moral, inclinado pela volição humana, atinge um objeto real; em contrapartida, o ato intelectual chega apenas ao conceito ou à representação na mente. A *intentio* determina uma imagem cognitiva através da qual a coisa era conhecida. O conhecimento do mundo era mediato, pois se daria através dessa função cognitiva da *intentio*. Para Tomás de Aquino o conceito, como finalidade do ato cognoscível, é inquestionavelmente a representação do objeto intencional e somente através do conceito a inteligência atinge o objeto mesmo, ou seja, a essência<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Na obra de Muralt aparecem ainda abordadas duas outras escolas medievais que desenvolvem o conceito de intencionalidade, a de Duns Scot (1265-1308) e de Francisco Suárez (1548-1617); entretanto, reconhecendo a preponderância do pensamento tomista em relação aos demais, não se tratará delas no presente estudo. A este respeito ver mais a própria obra de Muralt, 1998.

### 1.1.2 Intencionalidade brentaniana<sup>8</sup>

Se, na Escolástica, *intentio* significava o objeto ao qual o desejo ou a inteligência tendia obter, possuir, isto é, aquilo que lhe faltava e que apontava para o aperfeiçoamento de si mesmo, Brentano afirma, exatamente, que a intencionalidade representará a característica fundamental dos fenômenos psíquicos, que sempre se referem a algo diferente de si. Brentano utilizou a noção de intencionalidade na tentativa de descrever uma característica dos fenômenos psíquicos que propiciasse uma distinção clara destes frente aos fenômenos físicos. Segundo ele, tal característica poderia ser encontrada no fato de que os fenômenos psíquicos ou são representações ou têm por base representações. Ressalta o pensador,

[...] designamos com o nome de fenômenos psíquicos, tanto as representações como todos aqueles fenômenos cujo fundamento está formado por representações. [...] Este ato de representar forma o fundamento, não apenas do julgar, mas também do apetecer e de qualquer outro ato psíquico. Nada pode ser julgado, nada tão pouco apetecido, nada esperado ou temido, se não é representado. (BRENTANO, 1935, p. 65).<sup>9</sup>

Na concepção de Brentano, “tal como usamos a palavra ‘representar’, pode-se dizer que ‘ser representado’ significa o mesmo que ‘aparecer’, ‘ser fenômeno’.” (BRENTANO, 1935, p. 68). Entendia que o fenômeno mental continha como particularidade exclusiva um objeto dentro de si mesmo, o qual, por sua vez, não possuía uma realidade exterior à representação. Tais objetos seriam caracterizados por uma inexistência intencional (*mentale In-Existenz*), de modo que, por possuírem uma relação interna com o ato, não existem exceto nessa relação. Deveriam ser entendidos como *objetividades imanentes (immanente Gegenständlichkeiten)* no sentido escolástico do termo. Afirma Brentano (1935, pp. 81-82):

Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média haviam chamado a inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamaremos, com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção até um objeto (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que não todos no mesmo sentido.

<sup>8</sup> Franz Brentano (1838-1914) foi professor na universidade de Viena, onde Husserl foi seu aluno entre os anos de 1884 e 1886. Com sua obra *A psicologia de um ponto de vista empírico*, de 1874, foi considerado um dos fundadores da psicologia moderna, emancipada da filosofia.

<sup>9</sup> Esta tradução, assim como as seguintes da mesma obra, são todas de minha autoria.

Segundo Moura, a diferença fundamental entre a intencionalidade brentaniana e a escolástica é justamente a concepção de que a *intentio*, no pensamento de Brentano, não poderá mais ser compreendida no sentido de uma imagem do objeto. Ao contrário, esta será essencialmente diferente do objeto físico existente. A intencionalidade se definirá pelo *modo de ser imanente* do objeto à consciência. Brentano enfatizará a designação de *intencional* à entidade puramente pensada, por oposição a um objeto real, exterior ao sujeito. De acordo com Moura (1989, p. 82):

Ora, em Brentano é exatamente essa função cognitiva da *intentio* que vai desaparecer. Se ele aceita a diferença entre a existência intencional e a existência efetiva do objeto, o objeto intencional não será mais *imagem* da coisa, quer dizer, não será aquilo através do que se tem conhecimento dos objetos.

O objeto intencional não funcionará mais em Brentano como imagem do objeto real, mas como signo deste. Diante disso, a intencionalidade se circunscreverá entre a consciência e o objeto imanente, sem penetrar o âmbito entre a consciência e o objeto efetivo, de modo que as qualidades sensíveis, que representam meros fenômenos e possuem uma existência exclusivamente intencional, não poderão servir para informar positivamente sobre nenhuma qualidade do mundo exterior. Conforme Moura (1989, p. 83):

Se o objeto intencional não é imagem mas apenas signo de algo, ele não nos induzirá mais à retórica da *adequatio*, ele não será mais aquilo através do qual se conhece o real. Mas se ele perde sua função de mediador ele não perde a de *intermediário*: sinalizador de uma realidade ausente, se o objeto intencional não nos informa nada sobre ela, ele ainda remete à realidade, como o sinal ao sinalizado.

Pode-se constatar que a abordagem brentaniana do tema está focada numa forma de apreensão psicológica da intencionalidade, na medida em que esta é compreendida como característica inerente aos fenômenos *internos*. Ver-se-á que, embora Husserl concorde inicialmente com esta tese, a mesma será considerada insuficiente a partir do momento em que se estabelece a independência do âmbito ideal com relação aos eventos psíquicos do homem concreto.

### 1.1.3 Intencionalidade husserliana

A conotação husserliana dada ao termo *intencionalidade*, embora seja herdeira da concepção de Brentano, difere desta, sobretudo, por estar influenciada, paralelamente, por um grupo de pensadores que defendiam, em alguns pontos, a necessidade de se reconhecer o caráter ideal da lógica e da matemática. Podem-se citar como representantes dessa segunda linha argumentativa autores entre os quais se encontram aqueles cuja influência foi assumida pelo próprio Husserl nas discussões desenvolvidas por ele no texto das *Investigações*<sup>10</sup>, como Leibniz (1646-1716), com sua distinção entre *verdades de fato e verdades de razão*, Bolzano (1781-1848), com sua concepção das *verdades e proposições em si*, e Frege (1848-1925), principalmente a partir de sua crítica<sup>11</sup> dirigida à *Filosofia da Aritmética*<sup>12</sup> de Husserl em 1894. Tais pensadores podem ser apontados como representantes de um modo de pensamento no qual, em traços gerais, se defendia a necessidade do reconhecimento da lógica e da matemática como disciplinas objetivas radicalmente independentes das ciências empíricas. Tal independência se referirá também à psicologia, no modo como esta era desenvolvida em fins do século XIX: uma ciência empírica que, em obediência ao ideal positivista, propunha fundamentar os atos psíquicos em dados experimentais e observáveis.

Necessário é reconhecer que o século XIX foi palco de infindáveis debates acerca dos fundamentos das ciências e do conhecimento em geral, assim como foi também extremamente fecundo no domínio das investigações lógicas e epistemológicas, principalmente no que concerne ao âmbito prático e teórico de algumas ciências particulares como a biologia e a psicologia. Acredita-se ser de significativa importância a vivência desse contexto intelectual na formação do pensamento de Husserl, na medida que é em meio a este cenário de discussões *fundacionistas* que têm início suas reflexões. Tal pensamento é marcado por uma tendência psicológico-descritiva que, posteriormente, se radicaliza e se desdobra numa postura

---

<sup>10</sup> No capítulo 10 dos *Prolegômenos*, Husserl apresenta os autores com cujas teorias sua concepção acerca da lógica guarda proximidade: em primeiro lugar, Leibniz e Bolzano; em segundo lugar, Herbart e seus discípulos Drobisch e Lotze; e, por fim, Kant.

<sup>11</sup> Cf. FREGE, G. Rezension von: E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1894. (apud MORAN, Dermot. *Introduction* [Introdução à edição inglesa das Investigações Lógicas]. In: HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. Tradução: J. N. Findlay. London: Routledge, 2001a).

<sup>12</sup> A obra *Filosofia da Aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*) de Husserl foi publicada em 1891 e constitui seu primeiro trabalho de caráter propriamente filosófico. Ela é, na verdade, a retomada da sua tese de habilitação para a docência em Halle, “*Sobre o conceito de número*” (*Über den Begriff der Zahl*), de 1887.

assumidamente ideal-fenomenológica, até atingir seu ápice com a formulação da fenomenologia transcendental.

Sabe-se que, por possuir uma formação acadêmica na área matemática, os estudos de Husserl concernentes às suas primeiras preocupações genuinamente filosóficas surgiram com o intuito de determinar um fundamento epistemológico seguro para tal ciência, a matemática<sup>13</sup>. Este interesse inicial se desenvolve sob influência das aulas de Brentano sobre a psicologia, curso que frequentou entre os anos de 1884 a 1886. A característica principal desta fase do pensamento husserliano, que pode ser denominada pré-fenomenológica, é o procedimento da análise genético-psicológica dos conceitos matemáticos. O objetivo era encontrar o fundamento da ciência aritmética na atividade subjetiva da consciência, concentrando-se, sobretudo, na análise dos atos psicológicos constitutivos dos conceitos matemáticos fundamentais, tais como número, multiplicidade, unidade. Em sua obra *Filosofia da Aritmética*, publicada em 1891, se percebem claramente os parâmetros daquela tendência epistemológica predominante dos lógicos de sua época, tendência que será caracterizada posteriormente por Husserl, nas *Investigações*, de *psicologismo (Psychologismus)*.

Neste momento em que a psicologia, tal como desenvolvida na segunda metade do século XIX, com um caráter empírico e naturalista de abordagem dos fenômenos psíquicos, começa a ganhar espaço e a influenciar consideravelmente as concepções filosóficas de diversos autores da época, se percebe, em contrapartida, a insistente permanência de uma linha interpretativa contrária a esta. Tal linha defende, em seus traços gerais, que a objetividade da matemática e das leis lógicas, por exemplo, são eliminadas no instante em que são reduzidas a produtos da atividade psíquica. É neste contexto que surge a renomada crítica de Frege endereçada à *Filosofia da Aritmética*. Em tal crítica, Husserl é acusado de cair nos mesmos erros psicologistas de restringir o conceito objetivo de número às operações subjetivas da consciência, o que, na perspectiva fregeana, configurava uma ambiguidade. Fortemente influenciado por esta crítica, Husserl abandona o projeto de fundamentação da matemática a partir dos pressupostos empírico-psicológicos que tanto o haviam entusiasmado inicialmente, passando a se dedicar intensamente aos estudos de lógica. A este respeito, afirma ele no prefácio à primeira edição das *Investigações*, obra publicada quase uma década após a divulgação de sua *Filosofia da Aritmética*:

---

<sup>13</sup> A primeira tentativa husserliana de uma fundamentação da matemática se encontra na sua *Filosofia da Aritmética*.

Eu havia partido da convicção imperante de que da psicologia é que deveria surgir a explicação filosófica da lógica das ciências dedutivas, assim como de toda lógica em geral. [...] Totalmente abandonado pela lógica, em todos os pontos em que esperava dela esclarecimentos referentes a questões específicas que lhe tinha para fazer, me encontrei forçado, finalmente, a adiar por completo minhas investigações filosófico-matemáticas, até chegar a conseguir uma clareza segura acerca das questões fundamentais da teoria do conhecimento e na compreensão crítica da lógica como ciência. (HUSSERL, 1929, p. 22)<sup>14</sup>.

Somente nos *Prolegômenos à Lógica Pura*, primeiro volume das *Investigações*, é que Husserl desenvolve sua recusa completa e definitiva das premissas e teorias psicologistas. Debatendo diretamente com os representantes mais renomados desta corrente, a argumentação husserliana vai de encontro às principais teses psicologistas, demonstrando as incoerências internas e a falta de distinções essenciais próprias a tais teorias. É também no texto das *Investigações*, mais especificamente na *Investigação V*, que Husserl apresentará uma formulação da noção de intencionalidade já modificada, em certo sentido, da acepção utilizada por seu mestre Brentano.

Husserl enaltece a grande contribuição efetuada por Brentano à psicologia descritiva com relação à delimitação e definição de seu domínio de investigação, principalmente a partir da determinação de fenômenos psíquicos e sua distinção entre estes e os fenômenos físicos, embora afirme não concordar plenamente com ela (Conf. HUSSERL, 1929, p. 489). Na perspectiva husserliana, quando Brentano, na busca por descrever o que caracterizava o fenômeno psíquico frente ao físico, lançou mão da concepção escolástica da referência intencional da consciência a um objeto, acenou certamente para a essência dos fenômenos psíquicos ou atos. Afirma o fenomenólogo,

Este “modo da referência da consciência a um conteúdo” [...] é na representação o representativo, no juízo o judicativo, etc. O ensaio brentaniano de classificação dos fenômenos psíquicos em representações, juízos e emoções (“fenômenos de amor e de ódio”), se funda, como se sabe, nestes modos de referência, dos quais Brentano distingue três espécies radicalmente distintas, que se especificam eventualmente de múltiplas maneiras. (HUSSERL, 1929, p. 491).

Não interessará para a fenomenologia das *Investigações*, segundo Husserl, saber se tal caracterização efetuada segundo os critérios brentanianos é exata ou apropriada no que diz respeito ao âmbito da psicologia. O importante será reconhecer que “há diversas modalidades específicas essenciais de referência intencional, ou, resumidamente, da intenção que constitui o caráter descritivo do gênero ‘ato’.” (HUSSERL, 1929, p. 491), e não apenas três, como

---

<sup>14</sup> Esta tradução, assim como as seguintes dessa obra, são todas de minha autoria.

sugeria Brentano. O fenomenólogo afirmará que os tipos de intenção são tão numerosos quanto os modos possíveis de intencionar objetos e que estes são, em geral, atos complexos. A esse respeito, assegura:

Se não todos, a maioria dos atos são certamente vivências complexas, e as intenções mesmas são, além disso, múltiplas com grande frequência. As intenções afetivas se edificam sobre intenções representativas ou judicativas, etc. [...] Há espécies e subespécies essencialmente distintas de intenções. (HUSSERL, 1929, pp. 491-492).

Ainda podemos apontar uma segunda definição de fenômeno psíquico, assinalada por Brentano, com a qual Husserl debaterá. Consiste na afirmação brentaniana de que tal fenômeno: ou consiste em ser uma representação ou tem por base uma representação. Husserl admite tal definição, embora guarde restrições. A divergência gira em torno da aceção dada à noção de *representação*, discussão que, acredita-se, consiste no ponto nevrálgico da reflexão husserliana, donde resultará o inédito desenvolvimento e formulação da concepção fenomenológica sobre a intencionalidade.

Husserl não deixa de sublinhar que a referência intencional, entendida como característica fundamental dos *fenômenos ou atos psíquicos*, corresponde a uma definição essencial de *vivência intencional*, mas acentua a necessidade de se esclarecer melhor o que se pretende definir sob a noção de *fenômenos ou atos psíquicos*. Pode-se dizer que tanto Husserl, no texto das *Investigações*, quanto Brentano, em sua *Psicologia desde um ponto de vista empírico*, direcionam o foco de suas análises àquilo que eles nomearam *fenômenos psíquicos*, na medida em que estes podem ser apreendidos por percepção *imediate*. Isto significa que o acesso ao objeto intencional se dá, para ambas as interpretações, em uma experiência em que o percebido é imanente à consciência. Para Brentano o objeto imanente não está contido como real na consciência, contudo o sentido dado por ele ao conceito de imanência, na medida em que configura a característica específica dos fenômenos *internos*, não é plenamente acatado por Husserl. Para este último: “Caberia mostrar que nem todos os fenômenos psíquicos, [...] no sentido de Brentano, isto é, que nem todos são atos psíquicos; e, de outro lado, que sob o título de ‘fenômenos físicos’ [...] se encontra um bom número de verdadeiros fenômenos psíquicos.” (HUSSERL, 1929, pp. 489-490).

Afora estas restrições, se pode afirmar que a noção de consciência com que a fenomenologia das *Investigações* trabalha ainda é tributária de uma concepção que, a rigor, se enquadra em uma versão psicológica da mesma. Nas palavras de Husserl (1929, p. 490):

O que se nos oferece aqui [sob o conceito brentiano de fenômeno psíquico] é uma classe de vivências rigorosamente delimitadas e que abarca tudo o que caracteriza em certo sentido *estrito* a existência psíquica, consciente. [...] somente as vivências pertencentes a esta classe entram em consideração nas supremas ciências normativas; pois somente nelas cabe encontrar, apreendendo-as com pureza fenomenológica, as bases concretas para a abstração dos conceitos fundamentais, que representam seu papel sistemático na lógica, na ética e na estética, como conceitos com que se constroem as leis ideais destas disciplinas.

Pode-se verificar, com isso, que durante o período em que foi redigida e publicada a primeira edição das *Investigações*, Husserl ainda não distinguia claramente o domínio fenomenológico da consciência do domínio psicológico da mesma, ao menos não em relação a uma psicologia de caráter descritivo, como a realizada por Brentano. Tanto é verdade que esse foi o nome dado por Husserl à fenomenologia, naquela obra: o de uma psicologia descritiva<sup>15</sup>, ressaltando apenas que não se tratava de uma *psicologia empírica*, mas *eidética*. Todo o discurso anti-psicologista desenvolvido pelo pensador alemão em tal obra corresponde manifestamente a um ataque não à Ciência Psicológica em geral, mas àquela psicologia genética e causal, conforme a avassaladora tendência positivista e empirista predominante na segunda metade do século XIX. Em outras palavras, sua crítica era dirigida, sobretudo, àquelas concepções que se ocupavam da gênese do psíquico a partir dos fundos somáticos ou, ainda, àquelas que se ocupavam das leis que regulam o acontecer dos fenômenos psíquicos, falando de faculdades, de leis de associação e coisas semelhantes. Segundo Husserl, a Psicologia Descritiva, em contrapartida a essa interpretação, realizaria uma *abstração metódica* de tudo isso e teria como tarefa a descrição da estrutura dos atos em que as objetividades de toda a espécie são visadas e dadas. A este respeito, afirma Alves (2003, p. 274):

Enquanto a psicologia dita “genética” tinha na pura descrição do teor real das vivências a sua etapa preparatória para a explicação natural-causal do psíquico, relativamente a essa co-apercepção do mundo e do eu – sempre envolvida na apreensão da vivência enquanto fato psíquico – e à determinação dos nexos causais edificáveis sobre tal co-apercepção, a fenomenologia, pelo seu lado, deveria permanecer neutral e manter-se, por via disso mesmo, no domínio restritivo daquelas “abstrações fundamentais nas quais”, precisamente, “o lógico capta com evidência os seus objetos e conexões ideais”.

A elucidação e fundamentação radical da lógica pura e da teoria do conhecimento em novos alicerces têm para Husserl, já nas *Investigações*, uma recusa em ver na referência à organização psíquica do sujeito o âmbito *apriórico* do ideal, embora fosse reconhecido que

<sup>15</sup> Como afirmado acima, na segunda nota, tal denominação foi repudiada e modificada pelo próprio Husserl em uma recensão escrita pelo autor em seguida à publicação da obra *Investigações*.

este último era vivido através dos atos psicológicos. Neste momento, a descrição da vivência psicológica real era ainda requerida para a fixação das unidades ideais da lógica, mas apenas no sentido de um exemplo singular, através do qual se abriria acesso à tipicidade dos seus modos, nomeadamente, a essência universal correspondente. Na perspectiva de Santos (1973, pp. 105-106):

[...] a partir das *Investigações Lógicas*, uma vez refutado o psicologismo, o primado cabe à lógica e às estruturas ideais, que recobram a sua autonomia em face dos atos psicológicos. [...] As estruturas lógicas, enquanto unidades ideais, permanecem ‘fixas’ ou idênticas a si mesmas, ao passo que os atos psicológicos se transformam constantemente, como elementos reais e singulares.

Segundo esta aceção, o conhecimento não seria objetivo por estar baseado na gênese psicofísica do objeto real, mas justamente por que poderia ser apreendido em suas propriedades essenciais. Para atingir tal fim, se tornava necessário um *método* que alçasse a análise ao plano da experiência do ideal – aquilo que o empirismo e o psicologismo lógico recusavam e o que nenhuma ciência empírica poderia fazer. A elaboração do método viria responder a uma exigência do próprio âmbito ideal: “Ao afastar a possibilidade das teses psicológicas, extraíndo-lhes as conseqüências cépticas e absurdas, Husserl procede à libertação do ser ideal que se encontrava encoberto pelo desempenho do ser real (psíquico).” (SANTOS, 1973, p. 103). A operação metódica, desenvolvida por Husserl neste período, para alçar a esta teoria da consciência em sede psicológica foi denominada *redução eidética*, operação que, aplicada sobre os atos intencionais, estava destinada a tornar patente a sua estrutura essencial própria através de “uma tripla idealização [que] convertia os atos contingentes do julgar em espécies de ato, as espécies em singularidades ideais, e estas num sistema fechado sobre si possuindo uma completude também ela ideal” (ALVES, 2003, p. 274).

Na segunda edição da obra, entretanto, realizada em 1913, juntamente com a publicação de *Idéias I*, Husserl confessa textualmente o equívoco que teria cometido ao correlacionar os dois tipos de investigação. Afirma ele no prefácio à segunda edição se referindo à primeira:

A descrição psicológica, realizada na experiência interna, aparece equiparada à descrição dos processos externos da natureza, realizada na experiência externa, entretanto, por outro lado, é colocada em *oposição* à descrição fenomenológica, na qual permanecem completamente excluídas todas as interpretações transcendentais dos dados imanentes, inclusive aquelas que fazem deles “atividades e estados psíquicos” de um eu real. As descrições da fenomenologia [...] “não se referem às vivências ou a classes de vivências de pessoas empíricas, pois a fenomenologia não

sabe nada nem conjectura nada de pessoas, das minhas vivências ou de outros; a fenomenologia não levanta questões, nem visa determinações, nem cria hipóteses sobre nada semelhante”. (HUSSERL, 1929, p. 23)<sup>16</sup>.

A noção de consciência com a qual a Fenomenologia trabalhará (a partir de uma radicalização de seu próprio tema) não será mais circunscrita como uma realidade psicológica, mas, antes, como o âmbito transcendental de possibilidade de toda a experiência. As vivências intencionais são libertas da apercepção psicológica que as concebe como fatos psíquicos e, deste modo, como fatos de um mundo. Estas passam a ser apreendidas como fenômenos puros, como formas essenciais da consciência de objetos, independentes da fatualidade contingente do objeto empírico-real. A este respeito, afirma Moura (2006, p. 45):

Se, em 1901, a divisão brentaniana de todos os fenômenos em físicos e psíquicos era considerada por Husserl como a “mais notável” e filosoficamente a “mais importante”, em 1906 ele já protestará contra a idéia, vista agora como “pseudo-evidente”, oriunda do “pensamento natural”, de que todo e qualquer dado é *ou* físico *ou* psíquico. Rompendo com esse pressuposto, garante Husserl, a redução fenomenológica pode mostrar como a palavra consciência “perde todo sentido psicológico [...]”.

Tal abordagem desemboca numa radicalização também do método fenomenológico. Em lugar de uma redução eidética, que propunha simplesmente uma *abstração* em relação à contingência e singularidade do curso da consciência, o novo programa fenomenológico passa a requerer agora a desativação ou suspensão da apercepção mundana. Esta viria a se tornar possível através de uma mudança de *atitude* (*Einstellung*) face às vivências intencionais, a qual Husserl caracteriza pela primeira vez nas *Cinco Lições de 1907*, publicadas sob o título *A idéia da fenomenologia, redução fenomenológica* (HUSSERL, 2000, pp. 21-35, 50-80)<sup>17</sup>.

Torna-se patente o motivo pelo qual a noção de intencionalidade, conforme foi apresentada nas *Investigações*, ainda não era problematizada de modo pleno. A exposição desenvolvida em tal obra, principalmente na primeira edição, abarcava apenas o lado *noético*<sup>18</sup> da descrição, promovendo um retorno do objeto até os seus variados modos de ser dado. A partir do momento em que Husserl passa a considerar o *objeto intencional* em sua *correlação* necessária e fundamental com a vivência intencional que o apreende, ele chega ao conceito de imanência intencional e, concomitantemente, à noção de *âmbito transcendental*.

<sup>16</sup> As citações aparecem no texto original e se referem, segundo Husserl, ao texto publicado por ele numa revisão no *Arquivo de filosofia sistemática*, v. XI, 1903, p. 399.

<sup>17</sup> O tema da redução fenomenológica ou reduções fenomenológicas (como Husserl sugere em *Idéias*) será pormenorizadamente tratado no segundo capítulo do presente estudo.

<sup>18</sup> Derivado do termo *noesis*. Refere-se ao âmbito dos *atos intencionais* por meio dos quais a consciência intenciona objetos. É correlato ao âmbito noemático, que diz respeito ao fenômeno em seu pólo objetivo.

Como tese incipiente e, ao mesmo tempo, propulsora para este desdobramento da fenomenologia descritiva em fenomenologia transcendental se pode citar a crítica que Husserl direciona à teoria dos signos ou das imagens na percepção desenvolvida, entre outros textos, nas *Investigações*. A perspectiva que Husserl pretende refutar nesta obra é a de que a vivência perceptiva de um objeto X transcendente qualquer deve variar de acordo com as estruturas psíquicas do ser que percepção. A consequência imediata desta tese é que o objeto dado no ato perceptivo corresponde a algo como uma imagem mental subjetiva, imanente à consciência que percepção (Cf. HUSSERL, 1929, pp. 527-530).

A reflexão sobre a estrutura fundamental da vivência perceptiva está presente em toda a obra husserliana<sup>19</sup>. No período nomeado pré-transcendental, no qual Husserl ainda privilegiava a dimensão *noética* da intencionalidade, o modo de referência *direta* ao objeto intencional, enquanto objeto mesmo da percepção, já era intensamente realçado. A doação de um objeto para a consciência terá sempre o sentido de uma presença do próprio objeto visado, contrariamente à tese da existência de uma imagem mental por intermédio da qual se inferiria a presença de um real X, o qual, em consequência, se distingue da própria imagem apreendida através do ato perceptivo. O sentido da doação é de ser presença do objeto *ele mesmo*, não de uma imagem ou signo que sugerisse sua existência e que pudesse variar conforme variassem as organizações psíquicas dos seres capazes de percepção. Segundo Husserl (1929, pp. 529-530):

É um grave erro estabelecer uma distinção real entre os objetos “meramente imanentes” ou “intencionais” e os objetos “transcendentes” ou “reais” que lhes corresponderiam eventualmente, ora se interprete essa distinção como uma distinção entre um signo ou uma imagem existente realmente na consciência e a coisa designada ou representada em imagem, ora se interprete o objeto imanente de outro modo qualquer, como um dado real da consciência [...]. *O objeto intencional da representação é o mesmo que seu objeto real e – conforme o caso – que seu objeto exterior, e é um contrasenso distinguir entre ambos.* O objeto transcendente não seria o objeto dessa representação, se não fosse seu objeto intencional. De suma, se compreende que esta é uma proposição *meramente analítica*.

<sup>19</sup> Conforme tal afirmação, considera Alves (2003, p. 280): “[...] a constância de tais problemas (de uma fenomenologia da percepção, da fantasia, da coisa) pode verificar-se pela sua presença nos ‘Estudos psicológicos de lógica elementar’, de 1894, com a tematização da diferença principal entre *Repräsentation* e *Anschauung*; pelo ensaio sobre ‘Fantasia e representação de imagem’, de 1898, dedicado ao problema mais geral da ‘relação entre representação perceptiva e da fantasia’; pela previsão de uma ‘segunda série’, consagrada à ‘fenomenologia da intuição’, que deveria complementar a ‘primeira série’ de estudos sobre a ‘fenomenologia e a teoria do conhecimento’ que compunham a Segunda Parte das *Investigações*. Tal constância pode ser finalmente confirmada pelo ciclo de lições de 1905 sobre os ‘Elementos capitais da fenomenologia e da teoria do conhecimento’, no qual se incluem as lições sobre a *Zeitbewusstsein* e onde, segundo o mesmo texto dos *Persönliche Aufzeichnungen*, se teriam produzido ‘os primeiros ensaios, altamente imperfeitos, para um tratamento sistemático’ daquela fenomenologia dos atos intuitivos de base que constituem o primeiro passo de uma ‘crítica da razão’”.

Não tem sentido, de acordo com Husserl, distinguir objeto intencional de objeto real. O fenômeno mostra os objetos *naquilo que são*, ou seja, o objeto intencional é o mesmo objeto real. A noção de representação como imagem ou signo não servirá, deste modo, à fenomenologia por subverter o sentido próprio da vivência de percepção: de vivência que apreende *diretamente* o objeto presente, para uma vivência *indireta* que apenas tem acesso ao objeto através de um *reflexo* mediador figurativo ou simbólico. Tal entendimento se radicalizará ainda mais no momento em que Husserl abandonar sua interpretação psicológica da consciência e passar a considerar o aspecto propriamente *transcendental* da mesma. Sabe-se que isso ocorre a partir da reconsideração husserliana em relação às vivências puras da consciência que passam a incorporar também, além da descrição *noética* dos atos intencionais, uma descrição *noemática*, que diz respeito ao lado objetivo da intencionalidade. Tal análise se torna possível a partir da sistematização husserliana do método da *epoché* fenomenológica.

Percebe-se que é a própria noção de consciência que se modifica através da problematização husserliana. Numa concepção moderna da subjetividade, que tem sido denominada *predicamento egocêntrico*<sup>20</sup>, a consciência é entendida essencialmente como relação ou percepção de si mesmo e de seus estados internos, ou seja, como uma interioridade que se relaciona fundamentalmente com idéias ou representações. O acesso ao mundo dito *exterior* se daria através da produção de juízos ou inferências. A este respeito, considera Sokolowski (2004, p. 18):

A consciência é tomada por ser como uma ilusão ou um gabinete fechado; a mente vem em uma caixa. Impressões e conceitos ocorrem neste espaço fechado, neste círculo de idéias e experiências, e nossa consciência é direcionada a eles, não direcionada diretamente às coisas lá “fora”. Alcançamos as coisas somente raciocinando a partir de nossas impressões mentais, não porque as temos presentes para nós. Nossa consciência, primeiramente, e acima de tudo, não é “de” qualquer coisa mesmo (...); tudo de que podemos estar realmente certos de início é da existência de nossa própria consciência e dos estados dessa consciência.

Conforme essa interpretação da experiência, o contato com o objeto experimentado nunca se daria diretamente, mas sempre indiretamente através de representações ou imagens que se formariam na mente provocadas pelas sensações, impressões ou excitações vindas de fora, ou seja, *exteriores* à própria consciência. Tal tese que, como se demonstrou acima, já era combatida por Husserl em 1900, se fundamenta essencialmente numa distinção estrita entre interior psicológico e exterior físico, e será esta, nomeadamente, a característica fundamental

<sup>20</sup> Cf. SOKOLOWSKI, 2004, pp. 18-20 e TUGHENDAT, 1970, p. 26.

daquele modo de atuação que será designado pela fenomenologia transcendental de atitude natural (*natürliche Einstellung*)<sup>21</sup> em relação ao mundo.

Com a demonstração das configurações e conseqüentes reformulações da noção de intencionalidade, fica patente que sua compreensão determina reciprocamente uma concepção de consciência que não corresponde mais aos critérios modernos de determinação da mesma como *interioridade psíquica*. Já se pode entrever também que, no conjunto, essas temáticas desembocam numa concepção de mundo que, para ser compreendida, exigirá, inevitavelmente, uma nova *atitude* do investigador. Com a problematização, desenvolvida no próximo tópico, a propósito da noção de *atitude*, se pretende analisar a quais exigências essa noção vem responder.

## 1.2 NOÇÃO DE ATITUDE

A noção de atitude (*Einstellung*)<sup>22</sup> é uma noção forjada propriamente pela fenomenologia, ou seja, é tematizada por Husserl de modo precursor no sentido de demarcar a diferença entre uma atitude ingênua ou ilusoriamente natural (*naturale Einstellung*) em relação ao mundo e o exercício de reflexão radical, que possibilitaria uma atitude fenomenológica (*philosophische Einstellung*) relativamente a este. Tal temática vem sugerir uma problematização referente à forma de comportamento (*Verhalten*), a mais natural ao homem, frente à vida cotidiana em geral. Pode-se encontrar, num texto tardio de Husserl, tal problemática apresentada de modo claro e sucinto:

Falando em termos gerais, atitude significa um estilo habitualmente fixo da vida volitiva em direções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado. Neste estilo persistente, enquanto forma normal, decorre a vida em cada caso determinada. [...] Na sua situação histórica, a humanidade (ou seja, uma comunidade fechada, como a nação, a tribo, etc.) vive sempre em uma ou outra atitude. A sua vida tem sempre um estilo normal e, nele, uma constante historicidade ou desenvolvimento. (HUSSERL, 2008, pp. 25-26)

<sup>21</sup> Tratar-se-á, especificamente, acerca desta noção, no tópico seguinte.

<sup>22</sup> O termo *Einstellung* é traduzido tradicionalmente por *atitude* e em seu significado amplo refere-se a noções como regulação, ajuste, focagem ou, ainda, contratação, recrutamento e modo de pensar. Embora a tradução brasileira de *Idéias I*, feita por Márcio Suzuki, opte por traduzir tal termo como *orientação*, seguir-se-á aqui a tradução por *atitude*, já mais amplamente consagrada.

Conforme o pensamento husserliano, seria possível apreender certo *estilo geral*, como modo específico de configuração do sentido daquilo que se encontra, o mundo, que se determina de distintas maneiras, a partir dos interesses específicos da humanidade em cada momento histórico, e se fixa através do hábito. Tal estilo, enquanto persistente, permite uma caracterização geral da *atitude* típica das comunidades, correspondendo a sua situação histórico-cultural. Deste modo, ao se considerar universalmente o caráter histórico da existência humana, se pode perceber um “[...] estilo normal do existente humano [que] marca uma primeira historicidade, no interior da qual o estilo normal, de cada vez faticamente atual, do existente criador de cultura permanece formalmente o mesmo [...]” (HUSSERL, 2008, p. 26). Ou seja, seria possível perceber, a partir de uma generalização do modo do existir humano, a forma de uma atitude primeira, originária de relação ao mundo, determinada de acordo com o modo como cada qual se compreende no horizonte de suas possibilidades. Tal compreensão configura, “[...] a forma constante de relação ao que é encontrado, e o que aí surge retira o seu sentido justamente da sua inserção nesse horizonte.” (ALVES, 2003, p. 21). Este modo originário de agir diante do mundo, apreendido em sua generalidade, Husserl denomina de *atitude pessoal*.

De acordo com Alves, o conceito de atitude, conforme exposto por Husserl, determina não um modo de agir individual em face da realidade aparente, o mundo tomado como em si. Antes, diz respeito à *forma que suporta, que sustenta a própria manifestação de algo*, determinando-lhe o sentido, ou seja, “A ‘atitude’ que aqui se revela tem que ver com a própria forma como um *horizonte de encontro* originariamente se configura e com o *sentido* que aí impregna tudo o que nele se manifesta, tudo que pode anunciar-se e aparecer determinadamente como sendo, e como sendo isto ou aquilo.” (ALVES, 2003, p. 17). Isto é, a forma como a subjetividade compreende a primitiva relação a si e ao mundo caracteriza o agir mais originário do humano diante do mundo, determina, de certo modo, o significado que o próprio mundo adquire em seu aparecer, dito de outro modo, os interesses através dos quais se visa os objetos, que em cada caso aparecem, *prefigura a verdade* do horizonte mundano.

A argumentação husserliana visa a esclarecer como a atitude pessoal, a originária auto-compreensão do subjetivo está pressuposta sempre como fundamento das atitudes práticas ou teóricas de consideração. Ao se postular o subjetivo como instância neutra que meramente encontra e acolhe entidades objetivas como *úteis* ou *descritíveis*, não se leva em consideração como se constitui esta auto-apreensão do subjetivo como tal olhar neutro acolhedor. A primitiva aceção do âmbito subjetivo “deverá [...] ser determinado como um comportar-se, em que há *relação a si mesmo* e relação ao ente encontrado *no espaço aberto dessa primária*

*relação a si.*” (ALVES, 2001, p. 19). Tal deve se revelar como suporte e fundamento de todo outro modo de comportamento para com o mundo. Com o intuito de esclarecer a significação relativa e secundária que Husserl atribui à noção de atitude natural, enquanto uma forma específica da atitude teórica, tentar-se-á apresentar, a seguir, algumas características que se referem a estas noções e as distinções entre as mesmas e a atitude filosófica radical, que Husserl denominará atitude transcendental.

### 1.2.1 Atitude Natural

A tematização desenvolvida em relação àquilo que Husserl denominou de *atitude natural* diz respeito ao agir ingênuo no qual se está imerso, desde sempre, na vida cotidiana. Neste modo de ser, as coisas possuem o caráter do *disponível* (*vorhanden*), pois são tomadas simplesmente como *dadas*. O caráter de sua validade ou legitimidade não é, ao menos, não sem estranheza, em nenhum momento questionado.

Segundo a argumentação de Husserl, uma das características que definem a atitude natural se refere ao modo de *se dirigir* às coisas na maneira como estas aparecem, um *se dirigir* no qual a hipótese de sua inexistência não se configura como uma possibilidade. Também o ter consciência de um mundo espaço-temporalmente infinito que se encontra imediatamente como estando *aí*, o operar cotidiano com as coisas, o manuseá-las sem maiores reflexões sobre seu valor, seu uso, sua existência, enfim, todo o conjunto dessas ações que tomam o mundo como um dado absoluto e disponível, circunscreve a delimitação de tal atitude. Nesta, poder-se-ia ainda dizer que as coisas se apresentam distribuídas aleatoriamente no espaço, *à disposição*, independentemente do ocupar-se ou não com elas. Nas próprias palavras de Husserl, na atitude natural,

[...] pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, *‘à disposição’*, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo. (HUSSERL, 2006, p. 73).

Sob esta atitude, de antemão se sabe que ao mudar a direção da atenção encontrar-se-á outros objetos no espaço circundante, mesmo que este saber não consista num *pensamento conceitualizado*, ao qual a necessidade da experimentação intuitiva será sempre requerida

como comprovação. Nas palavras de Husserl (2006, p. 74), “O atualmente percebido, o mais ou menos claramente co-presente e determinado (ou ao menos razoavelmente determinado) é em parte impregnado, em parte envolto por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*”. Toda experiência atual está vinculada a tal horizonte, que jamais deixa de estar aí, embora nunca seja determinado em sua plenitude. Os objetos se encontram numa certa disposição espacial que se altera em função do movimento do observador, tornando explícito o que estava oculto e vice-versa. Previamente, postula-se o encontro com objetos em qualquer espaço em que se situe.

Na sucessão temporal também ocorre a pressuposição deste horizonte indeterminado em relação aos momentos inatuais, do passado ou do futuro. Afirma o pensador, “O mundo que agora está a minha disposição, e manifestamente em todo agora em que eu estiver desperto, tem um horizonte temporal infinito, tanto numa direção como noutra, tem seu passado e seu futuro conhecidos e desconhecidos [...]” (HUSSERL, 2006, p. 74). A postulação, não temática, desta presença constante, se estende a uma *permanência* também no tempo que varia em ambas as direções, penetrada com o mesmo sentido de um *fato natural*, ou seja, um *fato necessário*.

Afora as variações possíveis de conteúdo, a referência desempenhada neste modo peculiar do agir, se dirige a um e mesmo mundo que, por sua vez, além de ser mundo de coisas *disponíveis*, é também mundo prático, de valores, de bens, etc. Tais características são parte “constitutiva dos objetos ‘disponíveis’ como tais” e estão presentes na composição desses objetos tanto quanto na constituição dos entes humanos e dos animais que povoam o mundo circundante (Cf. HUSSERL, 2006, p. 75). É neste sentido que Husserl afirmará que mesmo numa postura investigativa, descritiva, explicativa, ou de qualquer modo reflexiva, é ao mundo, enquanto horizonte de possibilidades de todas essas posturas, que a consciência se dirige. Afirma o fenomenólogo, “Os complexos de minhas *espontaneidades* de consciência, em suas diversas variações, [...], em suma, a consciência teórica em suas diferentes formas e níveis se refere, portanto, a este mundo, *o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo mundo que me circunda.*” (HUSSERL, 2006, p. 75).

A aparência de naturalidade que o mundo adquire sob tal atitude, de acordo com o pensador, se constitui como um distanciamento daquilo que, primeiramente, surge como o mais imediato. Na medida em que se parte de uma auto-compreensão do subjetivo como *instância contemplativa* que se dirige, se volta aos objetos dados, disponíveis, já se deixou fora de questão as operações constitutivas que possibilitam o acesso a tal concepção. Justamente esse afastamento, consumado na ingênua aparência de uma atitude de proximidade

com o mundo, é que constitui o foco da crítica husserliana. Segundo Alves (2003, pp. 290-291):

A atitude natural vive na proximidade das coisas que a cada momento se anunciam no espaço de encontro (nela não tematizado) do mundo. Mas na exata medida em que esse “estar-junto”, determine-se ele já a partir do interesse teórico ou da urgência da vida prática, reenvia para uma operatividade que só se consuma na medida em que se oculta enquanto tal, essa proximidade é, aí, e de um modo só em aparência paradoxal, o índice do maior *afastamento*, pois aquilo que a torna em si mesma possível permanece por essência esquecido na sua funcionalidade.

O interesse específico que caracteriza a atitude natural, na medida em que já pressupõe uma auto-compreensão do âmbito subjetivo em sua primitiva relação a si e ao mundo, se torna uma forma relativa de comportamento. Tanto este quanto os outros modos de atuar estariam retrospectivamente referidos a uma *atitude pessoal*, na medida em que constituiriam modos de conversões (*Umstellung*)<sup>23</sup> desta (Cf. HUSSERL, 2008, p. 62). Husserl situa na Grécia antiga, entre os séculos VII e VI a.C., o local de nascimento da atitude filosófica de relação com o mundo (Cf. HUSSERL, 2008, p. 20). No espanto elevado à reflexão diante do mundo circundante que variava de sentido de acordo com a comunidade ou nação à qual se referia, surge o impulso questionador filosófico que busca uma verdade única, isenta de qualquer interesse prático. Verdade não mais entendida como uma *verdade-útil* em algum sentido, como relativa a alguma técnica específica artesanal, de sustento ou de algum modo fática, mas a verdade idêntica, enquanto idéia universal. De acordo com Husserl (2008, p. 33):

Instalado nesta atitude [filosófica], o homem vê, primeiro que tudo o mais, a diversidade das nações, a sua própria e as estrangeiras, cada uma com o seu próprio mundo circundante, que vale evidentemente para ela como o mundo efetivo puro e simples, com as suas tradições, os seus deuses, demônios, as suas potestades míticas. Neste contraste espantoso, sobrevém a distinção entre representação do mundo e mundo efetivo, e surge a nova pergunta pela verdade; por conseguinte, não a verdade do quotidiano, vinculada à tradição, mas antes uma verdade idêntica, válida para todos que não estão ofuscados pela tradição, uma verdade em si.

Ao colocar em questão o horizonte total do mundo, a atitude filosófica visa ao conhecimento de *universalidades*. Tal agir questionador se configura como uma conversão da atitude primitiva pessoal, na medida em que realiza a *suspensão* desta em prol de uma crítica radical de toda a vida, de todas as formas culturais e, ainda, de toda a tradição, ou seja, de

---

<sup>23</sup> De acordo com Alves, tradutor do texto, Husserl faz uso de um jogo de palavras entre *Einstellung*, traduzido por “atitude”, e *Umstellung*, reorientação, transposição, conversão.

todas as verdades admitidas, expressamente ou não, segundo as quais se determina o agir mundano natural.

As ciências específicas têm o seu local de nascimento no seio da filosofia, enquanto também se configuram como uma conversão de atitude diante da totalidade do mundo. Estas surgem como ramificações da ciência universal filosófica, pois, como afirma Husserl, ao ter início “[...] o interesse pelo todo e, com isso, a pergunta pelo devir omni-englobante, e pelo ser no devir, começa a particularizar-se segundo as formas e regiões gerais do ser – assim se ramifica a Filosofia, a Ciência una, numa diversidade de ciências particulares.” (HUSSERL, 2008, p. 20). As ciências particulares possuem, de acordo com o fenomenólogo, ao menos em sua origem, o mesmo impulso questionador pelo universal e o mesmo ideal racional de busca por verdades incondicionadas, irrelativas e imparciais.

Sabe-se, contudo, que Husserl será um crítico veemente das ciências específicas, sobretudo no curso de seu desenvolvimento ocorrido durante a modernidade, acusando-as de se desviarem do seu ideal universal de racionalidade absoluta. Tal desvio não consiste numa acusação de fracasso da racionalidade científica, antes se configura como um modo de *alienação* desta, ocorrida por meio do desenvolvimento e conseqüente assimilação do objetivismo e naturalismo pelas mesmas. Segundo o pensador alemão, este desvio de conduta, realizado pelas modernas ciências da natureza, se determina como um afastamento do sentido original do projeto de uma Ciência universal na medida em que se utiliza, para a práxis da vida natural, da aplicação irrestrita de resultados circunscritos a uma esfera específica da teoria desenvolvida pelas ciências especializadas, as quais são elas mesmas limitadas. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade singular pode ser absolutizada e isolada, sob pena de este agir deixar a universalidade do interesse teórico cair na especialização, tornando-se uma técnica (Cf. HUSSERL, 2008, pp. 29-40).

### 1.2.2 O naturalismo das ciências específicas

Ao examinar a atividade científica de reflexão acerca dos objetos, aquela relativa ao conhecimento de um modo geral, mediante a qual se elaboram enunciados a seu respeito, põe-se em destaque seu intuito, que é o de compreender e expressar as experiências *objetivamente*. O termo objetividade é atribuído, na pesquisa científica, àquilo que possui realidade. A

postulação de que o conhecimento deve ser objetivo conduz à idéia usual de que, para ser aceita no discurso científico, a experiência cognoscitiva deve estar referida, de algum modo, a uma fundamentação teórica sobre a realidade. Tal perspectiva denota a tendência para considerar a objetividade como uma experiência real do sujeito e remete a uma respectiva concepção de ciência como pesquisa indissociável da prática de *naturalização* das relações cognitivas com os entes. Se a experiência real de um sujeito possui conteúdo psicológico, segundo uma perspectiva naturalista, a representação objetual deverá ser mediada por conceitos, teorias ou, mesmo, por métodos simbólicos que promovam a possibilidade da aplicação de estatísticas ou probabilidades, etc. ao dado em questão. Tudo isso no intuito de realizar um conhecimento concreto e seguro sobre o objeto real.

No modo como as ciências específicas concebem a objetividade, esta se encontra inserida numa relação causal entre duas coisas reais, a saber, o sujeito e o mundo. A objetividade deve ser entendida como o resultado da experimentação sobre o real e seus componentes (os aspectos referentes à apreensão interna da materialidade do fenômeno físico). O domínio positivo das ciências da natureza só emerge no seio de uma atitude teórica, cujo modelo deve ser o juízo e a sua adequação.

Segundo Husserl, o problema do método científico da natureza é justamente partir de uma subjetividade empiricamente concebida, orientando-se por referência abstrativa a um ente real para atingir um estado de coisas transcendente, ou melhor, não dado no modo da efetividade da experiência cognoscitiva. Dessa maneira, pode-se dizer que a pesquisa científica finda por não alcançar plenamente a objetividade, pois, ao postular o objeto como um elemento transcendente aos limites da própria experiência, não consegue atingir os meios para efetivamente experienciá-lo. Na medida em que a objetividade científica inclui a transcendência na experiência do sujeito, o objeto mesmo não possui o caráter de dado intuitivo; logo, somente poderá ser obtido a partir de processos metodológicos que permitam abstraí-lo a partir do mundo externo. Nesse caso, o conhecimento será sempre uma intenção na relação entre sujeito e objeto, que, uma vez exteriormente referidos um ao outro, não podem propiciar um esclarecimento último dessa relação. A subjetividade e a objetividade em questão são abordadas cientificamente como constituindo uma relação onde as intenções do sujeito empírico se voltam para a determinabilidade causal entre eventos de natureza essencialmente distinta. O problema que se impõe, diante disso, se refere à possibilidade do conhecimento, na medida em que este se traduz no alcance, pela imanência, do transcendente. A este respeito, afirma Moura (2006, p. 43):

A consciência e o corpo formam uma unidade psicofísica, ambos são camadas pertencentes ao mundo, separados apenas metodicamente. Essa idéia de uma justaposição entre subjetividade e corpo, separados metodicamente por um processo de abstração, será característica do “modo de pensamento” que [...] Husserl atribuirá à atitude natural: nessa atitude a psique e a natureza física, na qual está incluído o corpo, separam-se como dois componentes de *um mesmo mundo*.

Neste contexto, ao conceber a subjetividade cognoscente como uma esfera psicológica, obtida por abstração do corpo, o psicologismo termina por admiti-la como oposta a outra *região*, a do mundo empírico-físico. Segundo Moura (1998, p. 197), “[...] a independência da subjetividade em relação ao mundo será interpretada como a separação (*Trennung*) entre duas substâncias”. Esta concepção está fundamentada sobre uma tese de fundo que concebe o mundo através da oposição entre duas “regiões de seres” (Cf. MOURA, 1998). Tal *dualismo* torna natural ou, até mesmo, inevitável uma linguagem representacional, a qual promove a ligação entre o *interior* psicológico e o *exterior* empírico. De acordo com a *acepção naturalista*, o problema mais importante deve se referir à questão sobre o valor objetivo das representações.

A experimentação científica postula, por exemplo, a tese da existência de qualidades primárias e secundárias nos objetos. Segundo tal definição, às qualidades primárias corresponderiam características geométrico-físicas e às secundárias aparências sensíveis subjetivas. As primeiras possibilitariam um conhecimento válido e verdadeiro do mundo, pois este pode ser objetivo. Já as segundas representariam meros índices, sinais subjetivos que indicam a existência das características primárias. Se a coisa física verdadeira e objetiva não é aquela que *aparece*, não poderá ser ela o correlato da percepção. Indaga Husserl: “[...] *o que entra na composição real concreta da própria percepção como cogitatio?*” (HUSSERL, 2006, p. 97). Para o filósofo alemão, a tese de que no fenômeno da percepção o que se percebe é apenas uma imagem do objeto real consiste em ser a consequência necessária e mais imediata da tese dualística de interpretação do mundo<sup>24</sup>.

Ao acompanhar a descrição de como opera a ciência, em sua acepção naturalista, frente à questão do conhecimento, se pode constatar que esta se desenvolve, generalizadamente, a partir de uma tese subjacente que postula a primazia incondicional da objetividade contraposta à subjetividade. Torna-se lícito afirmar que o arquétipo do conhecimento científico moderno se institui a partir desta distinção estabelecida entre *sujeito-cognoscente* e *mundo-cognoscível*. O problema básico presente nesta concepção, que

<sup>24</sup> Sobre a crítica husserliana a tal tese, ver acima pp. 26-28.

compreende a natureza como uma oposição entre regiões de seres distintas, é que, ao encerrar a consciência em si mesma, ela converte os seus juízos em juízos de presunção, ou seja, em juízos que pretendem dizer a verdade a respeito do mundo que, em todo o caso, lhe é exterior, verdade que de fato o traduza. Segundo Husserl, é por formular tais tipos de juízos, *distanciados* das próprias coisas, que “a ciência não consegue construir um sistema de verdades ‘absolutas’, [...] precisa o tempo todo modificar as ‘verdades’ adquiridas [...] e tende por aí ir para um horizonte infinito de aproximações [...].” (HUSSERL, 2001b, p. 30). Encerrando-se em si mesmo, o sujeito afasta ao mesmo tempo o mundo como o fora de si. Tal afastamento é o que torna necessária a mediação da *teoria*, do conceito ou, ainda, da representação para unir o exterior ao interior. A natureza é assumida como um fato que demanda a elaboração, a partir da ciência, de métodos eficientes que promovam o (re)encontro de tais regiões.

Pode-se constatar que tal procedimento científico-natural *pressupõe* a possibilidade do conhecimento, de forma que sua fundamentação escape ao âmbito das ciências específicas. O que estas se colocam como questão se refere meramente à pretensão de validade do conhecimento adquirido, ou seja, se preocupam exclusivamente em determinar até que ponto as teorias desenvolvidas a partir da análise e observação dos dados são formalmente coerentes e se estas cumprem com suas funções de adequação e confirmação entre juízo/representação e objeto experimentado. Tal reflexão, contudo, não alcança, segundo Husserl, o nível mais radical do questionamento acerca da possibilidade do conhecimento, na medida em que a existência dos dados empíricos é sempre pressuposta. A admissão, pelas ciências naturalmente orientadas, da presença objetiva que opera como corpo de conhecimento não questionável, denota uma ingenuidade impregnada em seu próprio proceder.

A solução para a questão do fundamento deverá ser buscada por meio da compreensão de que o procedimento científico exato deve ser relativizado, não devendo se estender ao âmbito da subjetividade conhecedora. Uma reflexão radical deverá evidenciar que o âmbito da subjetividade possui particularidade própria e necessita ser considerado a partir de uma mudança de *atitude*. Para Husserl, tal mudança é possível e deverá ser efetuada conscientemente com intuito de promover a determinação de um âmbito absoluto de dados, os quais permitirão fundamentar não apenas as questões específicas das ciências naturais, como também a própria questão sobre a possibilidade de um conhecimento científico verdadeiramente válido. Segundo o fenomenólogo, este é o problema preeminente imposto à filosofia e, enquanto não for solucionado, o conhecer enquanto tal permanecerá enigmático e submetido ao ceticismo.

### 1.2.3 Atitude Transcendental

Conforme descrito acima, o método científico por excelência, instaurado pela moderna ciência da natureza, é o método naturalista, segundo o qual conhecimento válido é sinônimo de conhecimento estabelecido objetivamente. O procedimento objetivo-natural, contudo, não poderá servir à fenomenologia enquanto ciência eidética, na medida em que esta se destaca da concepção dualística do mundo. A atitude filosófica radical, de acordo com Husserl, exigirá uma crítica categórica não apenas dos pressupostos subjacentes aos axiomas naturalistas das ciências positivas, mas, a partir da delimitação de seu campo temático como um âmbito independente de conhecimento, a recusa da transposição do método objetivo-natural à esfera da subjetividade.

O fundamento de tal problematização em torno da questão da universalidade do método científico de natureza objetivista, no modo proposto pela fenomenologia husserliana, pode ser indicado numa discussão que tem início já no texto das *Investigações* entre ciências de caráter descritivo (*deskriptive Wissenschaft*) e ciências de caráter teórico (*theoretische Wissenschaft*) (Cf. MOURA, 1989, pp. 11-31). Segundo Moura, o que Husserl perseguia naquele momento era uma distinção entre psicologia descritiva e genética, e tal distinção se baseava fundamentalmente na diferença entre *explicação* e *descrição*. O que está em jogo neste debate é o caráter da filosofia enquanto ciência de essências. Husserl identificava o modelo *teórico* ao método dedutivo das ciências positivas e requeria para a fenomenologia o procedimento descritivo, na medida em que esta tratava exclusivamente do âmbito dos objetos ideais. Afirma Moura (1989, p. 29):

O conceito de “tipo teórico” reenvia ao modo de conexão das verdades no discurso científico, que Husserl já sistematizara nos *Prolegômenos*, levado pela preocupação básica em estabelecer a distância da “psicologia descritiva” à “psicologia genética”. [...] Essa exigência de fundamentação e de conexão sistemática leva à identificação entre ciência e *teoria* [...]. A oposição entre “explicação” e “descrição” será consequência dessa disjunção entre fenomenologia e teoria.

O método fenomenológico propõe a substituição da explicação pela descrição, justamente por não se interessar em investigar *por que* algo ocorre ou funciona. A explicação pretende compreender os objetos através de *teorias*, de modo exterior a estes. Neste caso, não

se obtém uma visão direta ou imediata do dado analisado. A descrição, em contrapartida, se volta àquilo que está diante da percepção como fenômeno diretamente percebido. Esta é uma diferença essencial, estipulada por Husserl, entre os procedimentos metodológicos da filosofia em relação aos da ciência positivo-natural, respectivamente, naquilo que se refere à descrição e à explicação. A descrição se dirige ao objeto presente tal como ele é, ou seja, ela começa a partir do momento em que se institui uma base segura do ponto de vista intuitivo. A explicação, ao contrário, se apropria do recurso à linguagem, para entender, de modo mediatizado, aquilo que a mente toma como objeto, partindo, muitas vezes, do que não está claramente dado como algo evidente. O conhecimento descritivo mantém uma conexão imediata com a referência de sua objetualidade, que já é um dado evidente à consciência. Neste sentido, continua Moura (1989, pp. 29-30):

Essa oposição, elaborada para distinguir a psicologia descritiva da psicologia genética, terminará por fazer da descrição a expressão do divórcio radical entre a fenomenologia e os saberes positivos, quando Husserl for tomando consciência de que a “atitude natural” não implica apenas em um interesse por determinado conjunto de “objetos”, mas implica também em um modo de pensamento, estabelecendo então que a consciência no seu comportamento “teórico” relaciona-se à atitude natural.

Nas investigações científico-naturais, de acordo com a fenomenologia husserliana, a objetividade é preconcebida como algo dado e, se a própria coisa não está imediatamente presente, pode ser postulada hipotética ou probabilisticamente. O domínio do hipotético é descrito como aquele no qual se propõe um modelo para entender e explicar aquilo que não se tem de modo direto. A atitude teórica, neste ínterim, caracteriza e fundamenta o comportamento explicitativo, científico ou natural, do homem diante do mundo, tomado como substrato lógico de predicções, que ele simplesmente acolhe como dado. Conforme Alves (2003, p. 18):

Na sua máxima generalidade, a “atitude teórica” determina-se como um *ver que intellige*. O seu correlato é aquilo que *pura e simplesmente é*. [...] Segundo o seu sentido, a atitude teórica vive desta pressuposição de uma esfera de objetividade que o conhecer meramente encontra e eleva a uma expressão, uma esfera de objetividade que é conduzida à forma de um saber, o qual, firmado nessa posição prévia de um “em-si”, é imediatamente investido de uma universal validade.

Sob o fundo desse comportar-se, supostamente originário, é que Husserl estabelece a distinção mais ampla da fenomenologia. É justamente no desmascarar essa falsa originalidade da atitude teórica diante do mundo, atitude que já sempre *pressupõe* uma

esfera de objetividade *em-si*, que surge a possibilidade de conceber a filosofia como radicalmente distinta das ciências positivas e do agir natural no mundo. A partir da problematização referente à noção de atitude, Husserl fundamenta a possibilidade de pensar um *apriori* da correlação entre *consciência* e *objeto intencional*, a partir do qual perde sentido todo o modo de pensamento *natural* que postule a dicotomia interior-exterior ou, ainda, imanência-transcendência. Este âmbito *apriorístico* de correlação seria ontologicamente anterior a qualquer modo de teorização ingênua.

Tais problemas, hauridos a partir de uma concepção fundamentalmente naturalista do mundo levam Husserl a afirmar a necessidade urgente de uma mudança de *atitude* frente à questão sobre os fundamentos do conhecimento. No texto de *Idéias I*, o fenomenólogo desenvolve inicialmente sua argumentação no sentido de demonstrar a possibilidade de princípio de realização de tal mudança. Segundo ele, o fato de a consciência estar constantemente referida ao mundo circundante, em seu caráter de efetividade (*Wirklichkeit*), não implica necessariamente a articulação de juízos de existência (*Existenz*) em relação a ele. Assegura o pensador:

A tese geral, em virtude da qual se está constantemente consciente do mundo circundante real, [...] como “efetividade” *estando aí*, naturalmente *não* consiste *num ato específico próprio*, num juízo articulado *sobre* existência. [...] Se expressamos esse juízo, nós sabemos, no entanto, que nele apenas tornamos tema e apreendemos predicativamente algo que já estava de alguma maneira contido de forma não-temática, impensada, não-predicativa, na experiência originária, vale dizer, no experienciado, com o caráter do “disponível”. (HUSSERL, 2006, p. 78).

A atitude propriamente filosófica será caracterizada como uma reflexão radical efetuada em relação à totalidade dos atos que se possa assumir ou realizar enquanto se está imerso na atitude natural. Dado que os modos do comportar-se ingênuo diante do mundo pressupõem a crença subjacente em relação a este, a nova atitude deverá ser tão abrangente a ponto de incluir reflexivamente em sua inspeção o conjunto total das mudanças de atenção ou foco naturais, exigindo, ao mesmo tempo, um desprendimento da postura assumida naturalmente, em prol de um novo modo de consideração, a saber, o fenomenológico-transcendental. Neste sentido, afirma Alves (2003, p. 289):

No recuo relativamente à apercepção mundana, a consciência separa-se das suas formas de entrada em cena na conexão do mundo; ela não se colhe já na sua *positividade*, como esfera do psíquico que é relativa a um eu posto perante outros eus no horizonte global do mundo nos seus estratos naturais e culturais.

Somente através deste recuo estratégico se poderá desvendar as operações constitutivas que entram em cena na formação do sentido (*Sinn*) e da validade (*Geltung*) do caráter de disponibilidade na qual o mundo se apresenta à consciência irrefletida. Na atitude natural a imersão ingênua no mundo continua válida e operante, enquanto a atitude filosófica demanda uma abstenção em relação a tal imersão. Conforme Alves (2003, p.290): “A ‘atitude de espírito filosófica’ não é [...] o lugar onde a atitude natural se ‘refuta’ ou se vê radicalmente alterada no seu teor de sentido, mas o lugar onde ela é elevada a um exercício de radical autocompreensão da sua intrínseca possibilidade”.

Depreende-se disso que a proposta husserliana não se refere a uma mudança no modo de intencionalizar o mundo, como quando se passa da convicção à dúvida ou da dúvida para a certeza, o que ainda consistiria em se movimentar no âmbito natural. O que está implícito ao agir filosófico radical se refere antes a um desinteresse relativo ao envolvimento intencional com o mundo. O termo utilizado por Husserl para traduzir tal descomprometimento é o de *espectador desinteressado* (*uninteressierter Zuschauer*). Na medida em que a atitude transcendental consiste em assumir uma postura contemplativa direcionada às intencionalidades operantes, o exercício mesmo de uma intenção qualquer deve ser anulado, neutralizado.

Para assegurar a mudança de atitude do pensamento ingênuo para o autenticamente filosófico, a investigação fenomenológica sobre a questão do conhecimento deve começar por depurar-se, de modo que esta possa contribuir para a instauração de uma esfera transcendental de dados absolutos. Segundo Onate (2008, p. 14):

O filósofo *in statu nascendi* deve decidir-se por não ser mais um sujeito ingênuo do conhecimento, que se abandona simples e diretamente à apreensão dos objetos a ele apresentados. Seja na experiência cotidiana ou na experiência científica, ele passa a exercitar uma reflexão rigorosa acerca do estatuto daquilo que se apresenta. Predomina um espírito de radicalidade [...].

O ato de reflexão, exigido pela fenomenologia, altera o estado ingênuo da apreensão justamente por tomar por escopo o que a princípio é *estado* e não *objeto*, ou seja, a reflexão se dirige não ao objeto do ato perceptivo, imaginativo, etc., mas ao próprio ato de percepção e à sua orientação perceptiva em direção a algo (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 51-52)<sup>25</sup>. É essencial ao ato reflexivo a alteração do caráter de espontaneidade do ato primitivo ao qual se dirige. A

---

<sup>25</sup> Husserl distingue entre reflexão natural e reflexão transcendental, na medida em que esta última exige a realização da *epoché* fenomenológica, ou seja, a reflexão transcendental opera a partir da suspensão da posição de existência implicada no conjunto dos atos realizados desde uma perspectiva natural.

partir da radicalidade imposta pela mudança de atitude frente à totalidade dos vividos que preenche a vida subjetiva, tais atos reflexivos constituem o meio metódico através do qual o *ego*, como espectador desinteressado, se desdobra sobre si a fim de realizar, de modo adequado, a pura descrição de seu conteúdo. O procedimento genuinamente livre de preconceitos e capaz de proporcionar acesso ao âmbito de fundamentação absoluta para o conhecimento se constitui por meio da realização de atos descritivos fundados em *intuições originariamente doadoras*, cujo ver (*Sehen*) é dotado de plena clareza<sup>26</sup>. A este respeito afirma Alves (2003, p. 291):

Se a fenomenologia é, segundo a sua pretensão, a resposta cabal à idéia de cientificidade, isso advém da circunstância de, nela, por vez primeira se conciliarem as tensões divergentes que historicamente atuaram nas diversas tentativas de fundação do saber e nas formas dissolventes da crítica cética. De fato, aí onde o em si do mundo e da verdade são firmemente mantidos como outras tantas exigências de um saber autêntico, permanece no entanto infundada a própria possibilidade da relação do em si às prestações subjetivas em que o saber consiste, de modo que este se deve desenvolver na base de uma *ingenuidade* primeira, ou seja, de uma ausência de crítica.

A realização dessa mudança de atitude consiste em ser a única maneira de resolver os problemas relativos à possibilidade do conhecimento e de responder ao problema de sua fundação; o que será proporcionado por uma distinção essencial no próprio modo de tratar a questão. Husserl afirma que sua teoria não pretende garantir o acesso da consciência natural à natureza física. Embora a fenomenologia transcendental se dirija aos mesmos objetos que as ciências naturais, ela o faz em uma *atitude diferente*, pois não apenas o modo de agir será distinto daquele da ciência natural, mas as metas e objetivos desta serão outros, na medida em que, sob a nova orientação, as próprias concepções fundamentais de consciência, experiência e fenômeno são transformadas e visadas em um sentido completamente novo.

“Na orientação natural”, que também adotamos no pensamento científico em virtude dos hábitos mais firmes e inabaláveis, tomamos tudo o que encontramos na reflexão psicológica como eventos reais do mundo, como vividos de seres animais.

---

<sup>26</sup> De acordo com Husserl, todo ato de consciência possibilita intuir objetividades, pois a intuição é o meio de acesso direto aos objetos, contudo cada qual possui seus níveis próprios de clareza. Em nota ao §3 de *Idéias* o tradutor Márcio Suzuki nos lembra que, do ponto de vista lingüístico, Husserl se utiliza do parentesco lexical de “visão” (*Erschauung*) e “intuição” (*Anschauung*) para justificar a coincidência entre ambos os atos. Parentesco este que o português “intuição” perdeu por não fazer mais referência ao termo “visão”, contida, inclusive, no latim *intueor*, que significa “olhar”, “considerar”. A percepção sensível, enquanto *percepção doadora originária*, possui, em certo aspecto, primazia frente aos outros modos de intuição, visto que somente ela apresenta o dado *em carne e osso*, ou seja, possibilita a presença do objeto efetivamente; ao contrário, ver-se-á que a intuição de essência, produzida a partir de qualquer tipo de intuição individual, constitui a *intuição doadora originária*, porque permite *ver a índole do objeto com tudo aquilo que lhe constitui essencialmente*. Neste sentido, a intuição de essência deverá ser o ato privilegiado no âmbito fenomenológico de investigações.

É tão natural que o vejamos apenas como tal, que, já familiarizados com a possibilidade da orientação modificada e em busca do novo domínio de objetos, não notamos de modo algum que é dessas esferas mesmas de vividos que surge, com a nova orientação, o novo domínio. (HUSSERL, 2006, p. 84).

Enquanto na atitude natural o interesse está voltado ao objeto enquanto algo transcendente, abrindo caminho apenas para o conhecimento objetivo, na atitude fenomenológica todo e qualquer interesse teórico sobre o mundo objetivo deverá ser neutralizado. O conhecimento enquanto tal ganha novo estatuto de sentido no momento em que ele passa a se referir a um âmbito absoluto: o âmbito dos vividos puros da consciência. Trata-se de um deslizar do *plano natural*, contingente do mundo empiricamente concebido, ao âmbito onde se instaura esse caráter de naturalidade, de transcendência. Segundo Husserl, somente através desse exercício, por meio do qual a transcendência se revela como um *modo* de apresentação do objeto em geral<sup>27</sup>, se poderá, legitimamente, re-encontrar o mundo, ou seja, restituir-lhe o caráter de validade.

Para alçar-se a tal âmbito e consumir a mudança da atitude natural para a transcendental, Husserl apresenta um método denominado *epoché* fenomenológica, o qual será abordado detalhadamente em seguida. Ver-se-á que a atividade desvelada na imanência da consciência transcendentalmente reduzida é a atividade intencional e que as próprias definições de imanência e transcendência, no sentido fenomenológico dos termos, são dependentes da investigação de tal atividade.

---

<sup>27</sup> Tratar-se-á sobre a distinção entre imanência e transcendência no tópico um do próximo capítulo.

## ***EPOCHÉ* (ἐποχή) FENOMENOLÓGICA**

A análise descritiva da intencionalidade desembocou em uma noção de consciência que não se enquadra mais nos moldes modernos de compreensão desta. As questões relativas à possibilidade do conhecimento levavam a consequências céticas que as ciências específicas não conseguiam equacionar radicalmente. Os conceitos científicos fundamentais permaneciam por ser justificados de modo definitivo. É com o intuito de solucionar tais impasses que a *epoché fenomenológica*, enquanto método de *reduções* da *realidade* mundana será apresentado por Husserl. Este será ainda caracterizado como procedimento absolutamente necessário para alcançar uma fundamentação absoluta do conhecimento e preparar o terreno para instauração da ciência fenomenológica universal. Trata-se, neste segundo capítulo, de apresentar os meandros da argumentação husserliana na elaboração de tal método, na medida em que a complexidade exigida para sua realização é patente. De acordo com Husserl, a reflexão radical direcionada ao conteúdo mundano reduzido deverá ser desempenhada através da imaginação livre e esta comportará diversos graus de realização. Ver-se-á que o ato de *desinteresse* exigido ao investigador não o condena a um puro nada; antes, pretende restituir, de modo essencial, sentido à experiência originária de encontro com o mundo.

### 2.1 EXERCÍCIO DA *EPOCHÉ* (ἐποχή) COMO SUSPENSÃO DO CARÁTER DE REALIDADE DO MUNDO

O conceito de *epoché* (ἐποχή), utilizado por Husserl para definir o dispositivo metodológico que permitirá a entrada no âmbito fenomenológico de investigação, é tomado do ceticismo grego<sup>28</sup>. A implicação cética que o termo abarcava não é mantida pela fenomenologia, que passa a empregá-lo exclusivamente como garantia de uma posição neutra, imparcial quanto às doutrinas fixadas historicamente. Husserl propõe tal procedimento com o intuito principal de estabelecer um solo seguro de fundamentação no qual a ciência fenomenológica rigorosa possa se instituir, em busca de superar equívocos tradicionais num

---

<sup>28</sup> Para o ceticismo grego a noção de *ἐποχή* se refere a uma postura passiva, imperturbável em relação à natureza das coisas, ou seja, ao não afirmar, negar ou realizar qualquer tipo de julgamento com o intuito de determinação da verdade de algo, se mantém a serenidade do espírito e se evita as inquietações sofridas por aqueles que acreditam ser possível a certeza a respeito de um conhecimento qualquer.

esforço para resolver o problema filosófico fundamental, qual seja, o de estabelecer um conhecimento verdadeiro e duradouro. O impulso de radicalidade, que na concepção husserliana caracteriza a ciência universal enquanto fenomenologia, exige que se reconheça que o problema que está na base do começo filosófico é precisamente o *de que seja o começo ele mesmo*, isto é, exige do investigador uma reflexão a respeito da idéia fenomenológica de *início*, de *princípio*.

A exigência de rigor científico radical levará a investigação a extrair esta idéia do ideal geral de ciência, derivada das disciplinas científicas existentes, com a ressalva de que, afirma Husserl, “[...] não se trata aqui da formação de um conceito de ciência por uma abstração comparativa, que toma as ciências existentes como ponto de partida.” (HUSSERL, 2001b, p. 27). Ao contrário, o procedimento adequado se resume em analisar a atividade científica reservando o juízo quanto ao valor das ciências existentes, sua exatidão e métodos para, com isso, poder captar os elementos constitutivos do sentido teleológico próprio de toda a ciência verdadeira (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 27). A análise demonstra que esses elementos constitutivos se reduzem ao ideal de evidência, enquanto pretensão inerente que caracteriza o fazer científico. Tal pretensão deve ser entendida como aspiração a uma fundamentação absoluta do juízo predicativo, ou seja, como uma tendência à universalidade, que guia o fazer científico como ideal final a ser alcançado<sup>29</sup>.

A evidência, conforme salienta Husserl, consiste em ser um tipo particular de juízo, no qual se expressa a experiência de algo dado *em si mesmo* de modo imanente. Afirma o fenomenólogo: “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.” (HUSSERL, 2001b, p. 28). Tal evidência, passível de ser vivida, segundo o pensador, não apenas na experimentação científica, mas em qualquer tipo de experiência, comporta graus de realização. A evidência perfeita, que pertence enquanto ideal final à tendência de conhecer, possui como correlato a verdade pura e estrita. Desta, Husserl distingue ainda a evidência apodítica, a qual, além de fornecer a certeza da existência das coisas ou estado de coisas (*Sachverhalt*) evidentes, também garante a impossibilidade absoluta de sua não existência (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 30-33).

---

<sup>29</sup> Conforme afirma Husserl, o ideal de uma fundamentação absoluta do conhecimento, através do alcance de evidências adequadas, pertence à intenção final de toda e qualquer ciência, contudo, tal ideal não pode ser realizado plenamente pelas ciências empíricas, na medida em que sua realização no âmbito dos objetos empíricos pressupõe uma tarefa infinita de aproximações e progressões sintéticas de experiências concordantes (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 27-34).

Na vida pré-científica o conhecimento também é colocado casualmente como questão, embora não exista uma exigência de rigor ou necessidade de determinação deste enquanto *verdade absoluta*. A verdade na atitude natural é sempre uma verdade relativa, dependente da perspectiva do sujeito que a expressa. Em relação a uma casa, por exemplo, a verdade do artista se distingue daquela do mediador imobiliário, na medida em que ambos visam o objeto segundo distintos interesses. Desta forma, o que *constitui* uma situação específica, definindo-a como relativa em relação a outras situações, é que a perseguição de um interesse circunscreve a própria *situação*, ou seja, determina o sentido segundo o qual esta é admitida. Desde o horizonte da atitude natural, se pode afirmar, de acordo com Husserl, que a *verdade* da situação é constituída previamente, de acordo com o interesse envolvido nesta<sup>30</sup>. Vida, em geral, é *vida interessada*, a qual pode conter uma multiplicidade de interesses, cada um *criando* situações específicas. Conforme o fenomenólogo: “A vida cotidiana, para seus fins variáveis e relativos, pode contentar-se com evidências e verdades relativas.” (HUSSERL, 2001b, p. 30). Ao refletir sobre esta característica fundamental da atitude natural se deve reconhecer que todas as situações vividas sob esta atitude estão guiadas por interesses, e tal constatação já constitui um meio de ultrapassá-la (Cf. LUFT, 2004, p. 203). Ver-se-á, entretanto, que a argumentação husserliana se aprofunda ainda mais em mostrar a insuficiência de tal consideração.

A ciência universal que a fenomenologia pretende fundar não pode se contentar com verdades relativas. A evidência que se almeja para estabelecer o âmbito fundamental da ciência verdadeira requer que se alcance, de acordo com Husserl, o ideal absoluto de adequação. A próxima tarefa será determinar, entre as evidências adequadas, quais são as *primeiras em si* e que, deste modo, poderão sustentar todo o edifício da ciência universal (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 32). O princípio metódico da evidência, fixado a partir das reflexões iniciais, deverá ser aplicado para encontrar o signo da prioridade marcado nas evidências primitivas, que as caracterizariam como anteriores a todas as outras, as quais devem instituir o alicerce de um sistema absoluto de conhecimentos. A resposta mais imediata para tal questionamento poderia ser: a existência do mundo corresponde às exigências de prioridade e caráter primitivo da evidência apodítica. Afinal, como afirma Husserl (2001b, pp. 34-35),

Ao mundo relaciona-se a atividade da vida cotidiana, assim como o conjunto das ciências [...]. Essa evidência é, em si própria, anterior, tanto às evidências da vida cotidiana, que se relacionam com o mundo, quanto àquelas de todas as ciências, que

---

<sup>30</sup> Conforme apresentado acima pp. 30-31.

têm o mundo como objeto, ciências das quais a vida é, aliás, o fundamento e o suporte permanentes.

Apesar do caráter de continuidade segundo o qual a experiência do mundo se apresenta à atitude natural, a evidência apodítica, que sirva de base ou ponto de partida para a fenomenologia, não poderá, segundo Husserl, ser fornecida via tal experiência mundana-natural. Primeiramente por que, como demonstrado acima, as verdades ou evidências pré-científicas, alcançadas por meio de experiências individuais, se instituem necessariamente como sendo relativas e unilaterais, na medida em que se determinam previamente de acordo com o interesse segundo o qual estas são admitidas. Tal caracterização pode ser considerada também a partir do modo de doação dos objetos materiais. Nas operações perceptivas, o objeto material, por essência, será sempre apreendido através de *perfis*, na medida em que ao se direcionar o olhar para uma de suas faces, se ocultam, concomitantemente, as outras. Conseqüentemente, a evidência deste objeto nunca será absoluta. Certamente, o lado manifesto dá-se com evidência, já que na percepção direta não pode haver nenhuma dúvida sobre ele. Outros lados despercebidos, entretanto, podem sempre voltar a ser diferentes do que se antecipou. Jamais se poderá ver a totalidade de um objeto material: sua percepção pressupõe o espaço como condição de sua doação empírica. Pode-se afirmar, de acordo com Husserl, que os objetos particulares dados em operações perceptivas possuem *existência contingente*, na medida em que a concordância dos perfis ou perspectivas através das quais, por essência, estes são apreendidos, não é necessária; há uma possibilidade constante de se dar um novo perfil, que não se una de modo harmônico ao anterior (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 103-104). A existência de tal possibilidade exclui a experiência individual como modelo para uma evidência apodítica. Afirma Husserl (2006, p. 109):

[...] faz parte, [...] da essência do mundo-de-coisas que nenhuma percepção, por perfeita que seja, dê um absoluto em sua esfera, e a isso está essencialmente ligado que toda experiência, por mais ampla que seja, deixa aberta a possibilidade de que o dado *não* exista, a despeito da consciência constante da presença dele mesmo em carne e osso. Vale aqui a seguinte lei eidética: *a existência da coisa jamais é uma existência exigida como necessária pelo dado*, mas de certo modo é sempre *contingente*.

Em segundo lugar, a análise do fenômeno perceptivo universal, enquanto experiência do mundo, revela-o como correlato de certa esfera de experiências caracterizadas por determinadas configurações essenciais; na medida, contudo, em que tais experiências são relativas aos objetos que contêm, ou seja, são dependentes da evidência fornecida pelas objetividades que as compõem, a evidência do mundo se revela também como problemática,

pois não leva a concluir com certeza que as experiências atuais se devam apresentar sob tal forma de encadeamento. O mundo pode destruir-se por conflito interno entre as sucessões de experiências que deviam convergir, pois preexiste uma possibilidade contínua de dissolução da estrutura concordante de percepção universal na medida em que esta estrutura é regida por uma lei de contingência e não de necessidade. Conforme Husserl (2006, p. 110):

O mundo não é duvidoso no sentido de que poderia haver motivos racionais consideráveis contrapondo-se à enorme força das experiências coerentes, mas no sentido de que uma dúvida é *pensável*, e o é porque jamais está excluída a possibilidade do não ser, como possibilidade de princípio.

A análise dirigida à experiência mundana a partir da reflexão a propósito do modo de comportamento que caracteriza a atitude natural constatou que esta se fundamenta sobre a tese geral da necessidade do mundo, apreendido como unidade articulada da totalidade de experiências reais e efetivas. Tal tese se revelou infundada e desembocou na constatação da inevitável contingência do fato do mundo (*Weltfaktum*), o que, conseqüentemente, a delata como insuficiente para fixar um modelo de evidência apodítica que pudesse instituir o ponto de partida para a construção do edifício do conhecimento absoluto.

O meio de superar tais impasses, desenvolvido pela fenomenologia husserliana, consiste numa modificação de tal atitude, o que se efetua primeiramente a partir da constatação de que o caráter de necessidade do mundo empírico, presente durante todo o tempo em que se está imerso na atitude natural, consiste exatamente em ser uma *tese geral, que de forma não-temática, impensada, não-predicativa, está contida no experienciado como tal* (Cf. HUSSERL, 2006, p. 78). Se o juízo sobre existência, fundado no caráter de efetividade inerente à consciência de mundo, mesmo não sendo comumente enunciado, se revelou como uma *tese*, esta abarca a possibilidade de sua suspensão (*Aussergeltungsetzen*), pois “[...] toda tese, todo juízo pode ser modificado em plena liberdade, e toda objetividade sujeita a um juízo pode ser posta entre parênteses.” (HUSSERL, 2006, p. 81). O abandono da atitude natural será efetuado por meio da neutralização da tese de fundo que a sustenta, ou seja, através da inibição (*Inhibieren*) ou invalidação (*Ausserspielsetzen*) do caráter *disponível* contido na apreensão do mundo enquanto se está imerso na experiência natural. Esta inibição deve ser entendida, especificamente, como um *pôr de lado* a validade da realidade mundana, abstando-se de efetuar qualquer juízo ou qualquer ato de posicionamento existencial em relação ao todo da experiência empírica.

O método da *epoché*, nos esclarece Husserl, diz respeito a uma desconexão (*Ausschaltung*) da tese geral naturalista e se sustenta na verificação de que o contrário de uma

tese não é a sua negação, mas a sua suspensão. Em outras palavras, a experiência da redução do mundo não poderia significar sua *negação*, como poderia propor um sofista, nem tão pouco a *dúvida* que posso realizar em relação à sua existência, como o faz efetivamente o cético, mas, também, não constitui seu paralelo, a *afirmação* do mundo, que consistiria essencialmente numa modificação da *mesma* tese (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 81-82). A *epoché* significa, essencialmente, uma abstenção (*Enthaltung*) ou neutralização (*Neutralisierung*) de qualquer afirmação ou posicionamento *dóxico*<sup>31</sup> em relação à *realidade* espaço-temporal. A modificação da consciência posicional não consiste em ser uma passagem à consciência presuntiva ou, o que seria o mesmo, não se constitui como uma pressuposição. Afirma Husserl (2006, p. 79):

Não se trata de uma conversão da tese em antítese, da posição em negação; não se trata tampouco de uma conversão dela em conjectura, suposição, em indecidibilidade, numa dúvida [...]. *Trata-se, antes, de algo inteiramente próprio. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção* [...]. E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, *nós a colocamos, por assim dizer, “fora de ação”, nós “a tiramos de circuito”, “a colocamos entre parênteses”*.

A existência do mundo, fundamentada na evidência de uma percepção permanente e contínua deste, é convertida, através da reflexão fenomenológica, meramente, em *objeto de afirmação* (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 34-35). Depurando a noção de mundo, a partir da retirada da tese que defende a necessidade de seu caráter de existência, este passa a aparecer meramente como um *fenômeno* que cria uma *pretensão de existência* (*Seinsanspruch*). Tal pretensão, que inclui ainda todas as formas culturais e sociais e não apenas a natureza empírico-física, enfim, todo o conjunto do mundo concreto circundante que se constitui enquanto fenômeno de existência estará, do mesmo modo, anulado em seu caráter de validade. Afirma o fenomenólogo, “[...] qualquer que seja a pretensão existencial real inerente a esse fenômeno, e qualquer que seja, em relação a isso, a minha decisão crítica [...] esse fenômeno, como meu, não é um puro nada. Ele é, ao contrário, justamente o que me torna possível uma tal decisão [...]” (HUSSERL, 2001b, p. 36). Ou seja, a possibilidade mesma de se realizar tal reflexão em relação ao fenômeno mundo evidencia que este, enquanto correlato objetivo constituinte do conjunto das vivências (*Erlebnisse*) do *ego*, embora alterado em seu caráter de existência, continua a aparecer na forma de fenômeno. Por meio desta modificação, o

---

<sup>31</sup> O termo grego é utilizado pelo próprio Husserl, em especial na obra *Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*. Este é o conceito base de sua teoria sobre as modalidades da crença como constituinte essencial de todo ato da consciência. Da terminologia grega *dóksa* no sentido de ‘opinião, juízo, crença’, derivado do verbo *dokéo* ‘crer, parecer, parecer bom’.

conteúdo mundano que, na atitude natural era admitido, em todo caso, como existente e válido, surge como vivido puro, como correlato de uma consciência neutra, que se abstém radicalmente de efetuar qualquer ato de posicionamento existencial.

Diante de tal conversão, se pode razoavelmente perguntar, “[...] restar-nos-á ainda uma base que possa servir de fundamento, e de fundamento apodítico a uma filosofia universal? O mundo não engloba a universalidade de tudo o que é?” (HUSSERL, 2001b, p. 35). Segundo Husserl, a suspensão efetuada em relação à validade natural do mundo, alcançada por meio desta conversão crítica, revela que o âmbito mundano, empiricamente concebido, não constitui o domínio absolutamente primeiro de todo julgamento. Ao contrário, a existência desse mundo pressupõe um domínio de ser anterior em si (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 36). Afirma o fenomenólogo:

[...] essa invalidação universal, essa “inibição” de todas as atitudes que podemos ter em relação ao mundo objetivo [...] essa “*epoché* fenomenológica”, [...] não nos põem diante de um puro nada. O que, em contrapartida e justamente por isso, torna-se nosso, ou melhor, o que dessa forma torna-se meu, a mim sujeito que medita, é minha vida pura com o conjunto de seus estados vividos puros e de seus objetos intencionais, ou seja, a universalidade dos “fenômenos” no sentido especial e ampliado da fenomenologia. (Husserl, 2001b, p. 38).

A reflexão fenomenológica radical, segundo Husserl, permite a compreensão de que, contrariamente à concepção geral característica da atitude natural, o mundo efetivo, conforme se encontra dado na experiência cotidiana, não se constitui como fundamento de *tudo o que é*; antes, com a suspensão de seu caráter existencial, este se revela como fenômeno intencional puro que compõe, enquanto correlato objetivo, o fluxo de vividos da consciência. Tal compreensão pode ser entendida como segundo momento de concretização da *epoché* que, com a retirada do caráter existencial do mundo o converte de fato em *eidós* e procura, com essa efetivação, mostrar que a meta de conquistar uma nova região do ser deverá ser realizada a partir de uma consideração radical dirigida aos vividos puros e à consciência pura, os quais são dados a partir da orientação natural (Cf. HUSSERL, 2006, p. 83). Afirma o fenomenólogo: “*A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto.*” (HUSSERL, 2000, p. 71). Ou seja, o novo domínio a ser conquistado, capaz de fornecer a evidência necessária à instauração da nova ciência fenomenológica, surge das mesmas esferas de vividos que, ao serem analisados pela reflexão psicológica, são tomados como eventos reais no mundo. Estes, após a mudança de atitude de consideração, passam pelo crivo de uma análise *eidética* sistemática, ao final da qual deverá

ser possível determinar o conhecimento da essência da consciência em geral que, enquanto resíduo fenomenológico exclusivo, se revelará como tal domínio almejado como fundamento pela fenomenologia (Cf. HUSSERL, 2006, p. 84). Afirma Husserl (2006, pp. 85-86),

Efetuamos, pois, exemplarmente, alguns vividos singulares de consciência, tomados tais como se dão na orientação natural, como fatos humanos reais, ou presentificados na memória ou em livre ficção da imaginação. Sobre tal fundamento exemplar, pressuposto como perfeitamente claro, apreendemos e fixamos em ideação adequada as essências puras que nos interessam. Neste caso, os fatos singulares, a facticidade do mundo natural em geral desaparece [...].

Cada vivido de consciência, que compõe o fluxo contínuo total da vida da consciência, permite a apreensão de sua essência própria, do *conteúdo* que o caracteriza essencialmente naquilo que lhe é próprio, o que independe de que seja uma vivência perceptiva, mnemônica, de fantasia, etc.<sup>32</sup>. No vivido será sempre possível distinguir a *cogitatio*, enquanto a vivência de percepção, recordação, fantasia, etc., do *cogitatum*, que alude propriamente ao objeto percebido, recordado, fantasiado, etc. A *referência*, realizada em diferentes atos, da consciência ao seu objeto, isto é, a intencionalidade, não expressará mais uma relação exterior existente entre um evento psicológico e um dado efetivo; ao contrário, os vividos puros da consciência incluem *a priori* em si a completude daquilo que está implicado nessa relação como um caráter de *necessidade incondicionada*, visto que se trata de uma relação essencial (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 89-90). De acordo com o fenomenólogo:

Que um vivido seja consciência de algo, por exemplo, que uma ficção seja ficção do centauro determinado, mas que também uma percepção seja percepção de seu objeto “efetivo”, um juízo, juízo de seu estado-de-coisas etc., isso não concerne à facticidade do vivido no mundo, especialmente em nexos psicológicos fáticos, mas à essência pura e apreendida na ideação como idéia pura. Na própria essência do vivido não está contido apenas que ele é consciência, mas também do que é consciência, e em que sentido determinado ou indeterminado ela o é. (HUSSERL, 2006, p. 89).

A tese à qual Husserl dirige sua crítica a partir dessa argumentação (que pretende demonstrar a inexistência de exterioridade na relação entre o ato e o objeto na vivência) diz respeito ao prejuízo contido na atitude natural de consideração que admite o mundo efetivo

---

<sup>32</sup> Husserl afirma haver uma precedência do ato perceptivo face às outras formas da intencionalidade na apreensão das objetividades, como a recordação e a expectativa, justamente por que estes correspondem a formas derivadas daquele. Isto se constata na medida em que se compreende a vivência perceptiva como vivência que ocorre no tempo presente, a qual, portanto, funda as representações mnemônicas ou expectativas futuras. No processo de ideação ou visão de essências, contudo, a fantasia terá uma prioridade frente ao ato perceptivo, visto que o ato fantástico, por sua própria índole, se realiza como um ato desconectado da modalidade dóxica da crença na presença.

como um *em si* separado de seus modos de doação. Ao admitir os objetos como *conteúdos separados* por princípio de sua manifestação o pensamento natural consolida a oposição entre mundo e representação, o que a fenomenologia refutará como insustentável.

Para Husserl, a tentativa de separar o objeto efetivo do objeto intencional, o qual cumpriria o papel de componente objetivo da representação, consiste em um contra-senso. Afinal, a percepção de algo apresenta simplesmente este algo como percebido e nada mais, ou seja, o ato perceptivo visa simplesmente o objeto da percepção. Supor um segundo objeto como cópia do primeiro, o qual seria imanente à consciência de percepção, algo como uma *imagem interna*, se constituiria como uma criação arbitrária e infundada, mesmo porque a cópia exige uma consciência de cópia, ou seja, esta possui uma constituição completamente diferenciada daquela que por princípio se vive numa apreensão perceptiva (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 207-208). Afirma o pensador:

Há uma diferença eidética intransponível entre *percepção*, de um lado, e *representação imagético-simbólica ou signo-simbólica*, de outro. Nessas espécies de representação intuímos algo, e a consciência que dele temos é a de que ele figura em imagem ou indica por signo um algo outro; tendo um no campo intuitivo, não é para ele que nos dirigimos, mas, por intermédio de uma apreensão fundada, nos dirigimos para o outro, para o figurado pela imagem, para o designado. Estes não entram de modo algum em linha de conta na percepção, tão pouco quanto na simples recordação ou na simples imaginação. (HUSSERL, 2006, p. 102).

Husserl propõe uma investigação quanto ao estatuto da noção de experiência admitido tradicionalmente, em vista de estabelecer uma noção livre de prejuízos de qualquer índole. Pode-se afirmar que, de modo geral, na acepção tradicional empirista<sup>33</sup>, uma experiência pressupõe como necessária a exterioridade entre o sujeito da experimentação e o objeto experimentado. No contato com o objeto surgiriam sensações ou dados subjetivos que ao serem organizados internamente pelo sujeito concorrerem para a formação de uma *idéia* do objeto experimentado.

De acordo com os empiristas se poderia afirmar que toda ciência teria de partir da experiência, que seu conhecimento mediato teria necessariamente que estar fundado numa experiência imediata. Husserl, entretanto, argumenta que embora a tradição empirista admita como ponto pacífico que somente a experiência possibilita conhecer as *coisas*, estas não efetuam uma reflexão imparcial quanto ao estatuto que define claramente o que são essas *coisas mesmas*. Mais ainda, afirmam que através de seu método superam todo tipo de

---

<sup>33</sup> A acepção empirista, simplificada neste trecho, será mais bem problematizada no tópico três do capítulo três, onde serão apresentados os argumentos da crítica husserliana a tal tese, bem como, também, à perspectiva idealista.

preconceito ou superstição idealista e se apóiam no fato de buscar o fundamento para o conhecimento apenas na experiência sensível, sem, contudo, questionar a identificação que realizam entre as noções de *experiência em geral* e de *experiência empírica*.

Diferentemente dessa posição empirista, a fenomenologia estabelece uma noção bem mais ampla de experiência. De acordo com Husserl (2006, p. 63): “Substituímos, pois, a experiência por algo mais geral, a ‘intuição’ e, com isso, recusamos a identificação de ciência em geral com ciência empírica.” Nesta medida, fenômeno de experiência, no caso de Husserl, não alude meramente à experimentação de um objeto efetivo, empírico; refere-se, antes, à intuição de um *sentido objetivo* e sua exposição diz respeito à descrição plena das essencialidades implicadas em tal relação. A experiência reduzida versa sobre uma relação distinta daquela pensada sob a rubrica da experiência natural, pois se inscreve na imanência da consciência e o objeto que *aparece se oferece* enquanto vivido imanente. O que importará na experiência será a correlação necessária entre o ato de visar e o objeto visado. Segundo Husserl (2006, p. 62): “O ‘*ver*’ imediato, não meramente o ver sensível, empírico, mas o *ver em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais*”. De modo que, a experimentação sensível não será mais admitida como único modelo de uma experiência válida e fundante e, ainda, o próprio sentido atribuído aos componentes implicados na correlação essencial entre *ato* e *objeto* numa vivência qualquer será reavaliado.

Para tanto, Husserl reafirma a necessidade de se “ater ao dado no vivido puro e tomá-lo [...] exatamente como ele se dá.” (HUSSERL, 2006, p. 208), o que implica a atenção constante no sentido de manter uma descrição pura dos vividos a partir da colocação entre parênteses de sua efetividade, ou seja, a mudança de atitude em relação à consideração destes como *realidades independentes*. Os dados devem ser investigados exclusivamente em sua estrutura fundamental, buscando evidenciar os elementos essenciais constituintes de cada vivido singular. Somente por esse meio, afirma Husserl, desvela-se,

[...] o que “está contido” de maneira evidente em todo o fenômeno “reduzido”. Ora, o que há na percepção é justamente que ela tem o seu [...] “percebido como tal” [...], ou seja, o *correlato* inerente à essência da percepção fenomenologicamente reduzida. Dito de maneira figurada: o “pôr entre parênteses” por que passa a percepção impede todo juízo sobre a efetividade percebida (isto é, todo juízo fundado na percepção não modificada, que, portanto, acolhe a tese desta em si). Ela não impede, porém, que a percepção seja consciência *de* uma efetividade (de que agora apenas não se permite seja “efetuada” a tese); e não impede nenhuma descrição dessa “efetividade como tal” que aparece para a percepção com os modos particulares em que se é consciente dela [...]. (HUSSERL, 2006, p. 209).

No caso específico da percepção de um objeto efetivo que, como experiência originária, fundamenta todas as outras formas de percepção (de qualidades, de eventos etc.) e, ainda, está na base da tese geral do mundo estabelecida pela atitude natural, o desconhecimento da essência desse ato, bem como da constituição do objeto correlativo à vivência perceptiva, segundo Husserl, é mais fundamental ainda. Afinal, para a acepção ingênua, o mundo se compõe de uma esfera material e de um âmbito subjetivo. O primeiro destes representa a camada fundamental do mundo circundante real, enquanto o segundo está *essencialmente* referido ao primeiro na forma de *vivência* (Cf. HUSSERL, 2006, p. 94). Assim, “[...] consciência e materialidade são um todo ligado, ligado nas unidades psicofísicas individuais que chamamos *animalia* e, superiormente, *na unidade real do mundo inteiro*.” (HUSSERL, 2006, p. 94). Para o fenomenólogo, se subjetividade e efetividade são *partes* de um *todo* denominado mundo, isso deveria evidenciar que, enquanto partes, estas possuem uma *comunidade de essência*. O *erro de princípio* que rege a atitude natural consiste, entretanto, na afirmação da tese de uma heterogeneidade fundamental entre consciência e materialidade, heterogeneidade pretensamente fundada na experiência sensível. Esta concebe o âmbito objetual como uma região que se contrapõe ao âmbito subjetivo, consolidando por meio disso a idéia de que o mundo efetivo se constitui como um *em si* transcendente à experimentação subjetiva. Tais teses, segundo Husserl, se constroem sobre o prejuízo natural de que o objeto material, que na experiência sensível somente é dado através de perfis, “[...] teria a possibilidade de princípio de ser intuído simplesmente como aquilo que ele é e, em especial, de ser percebido numa percepção adequada que o daria a ele mesmo em carne e osso *sem nenhuma mediação por ‘aparições’*.” (HUSSERL, 2006, p. 102).

Contrariamente a estas concepções e baseado na investigação das características que constituem intrinsecamente a experimentação perceptiva, Husserl afirmará fazer parte da essência da percepção de *coisa* que ela seja sempre uma percepção por perfis, isto é, não existe uma intuição simples que dê o objeto como um dado pleno e absoluto. A percepção, embora apresente a coisa em si mesma, não esgota por essência o seu objeto. Para superar tal equívoco naturalista Husserl apresenta, nos §§ 38-46 de *Idéias I*, uma análise crítica que pretende demonstrar: primeiro, que o objeto concebido pela ciência, mais especificamente pela física, não é transcendente frente ao objeto sensível propriamente dito, aquele percebido numa experiência perceptiva qualquer; e, segundo, que este último não é ainda realmente transcendente à consciência que o apreende, ou seja, que o objeto material não é *algo em si* diferente do conjunto de fenômenos através dos quais ele é dado numa experiência perceptiva. Com isso, Husserl pretende ultrapassar a dicotomia artificial entre sujeito e objeto, entendidos

como substâncias distintas, em que a consciência seria apenas consciência de idéias e representações, a qual somente alcança o mundo por uma via indireta.

O início da argumentação husserliana trata da tão difundida distinção entre qualidades *secundárias e primárias*, de acordo com a qual as qualidades secundárias diriam respeito às qualidades puramente subjetivas em contrapartida às qualidades primárias, que se refeririam ao âmbito exclusivamente objetivo das *coisas*<sup>34</sup>. Cor, odor, sabor, etc. seriam dados existentes apenas enquanto *signo* de características físico-geométricas como forma, extensão, massa, etc. Se assim decorre, contudo, afirma Husserl, “[...] seria correta a antiga objeção de Berkeley, segundo a qual a extensão, esse núcleo essencial da corporeidade e de todas as qualidades primárias, seria impensável sem qualidades secundárias.” (HUSSERL, 2006, p. 96). Além disso, continua o fenomenólogo, se o objeto físico plenamente determinado está, de modo radical, *separado* do objeto sensivelmente dado, este não poderia nem *visar* a *coisa* encontrada no espaço natural dos sentidos, nem mesmo satisfazer as condições necessárias para representar algo como seu *signo*. Tal impossibilidade se realiza em função de que, se a *coisa física* possui determinações exclusivamente dadas por funções e expressões matemáticas, esta pressupõe um espaço de manifestação que não se enquadra no espaço do mundo da percepção sensível (Cf. HUSSERL, 2006, p. 96). Afirma Husserl (2006, p. 96),

O “*ser verdadeiro*” seria, pois, algo determinado de uma maneira inteiramente e *por princípio diferente daquilo que é dado como efetividade em carne e osso na percepção*, daquilo que é dado exclusivamente com determinidades sensíveis, das quais fazem parte as sensíveis espaciais. A coisa propriamente experimentada fornece o mero “isto”, um x vazio, que se torna o suporte de determinações matemáticas e fórmulas matemáticas correspondentes, e que não existe no espaço da percepção, mas num “espaço objetivo”, de que aquele é mero “signo” [...].

Ou seja, se o conteúdo percebido do objeto sensível é diferente daquele do objeto físico, ainda assim é este mesmo x, substrato das qualidades sensíveis, que se torna suporte das qualidades físicas. Embora a *coisa sensível* experimentada seja tomada como diferente da *coisa verdadeira e objetiva* é esta própria coisa que é admitida pelos físicos como substrato das determinações exatas alcançadas através de suas investigações, portanto, a pretensa *separação*, entendida como uma transcendência real existente entre objeto sensível e objeto físico aparece como infundada (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 96-97). De acordo com Moura (1998, p. 175):

---

<sup>34</sup> O tema das qualidades primárias e secundárias será mais bem abordado no tópico um do capítulo três.

O pensamento físico se elabora sobre a experiência natural, e a partir dos “motivos racionais” que essa própria experiência lhe sugere. A coisa que aparece com tal propriedade sensível indica propriedades causais dessa própria coisa, propriedades causais que se anunciam *nas próprias aparências*. [...] Assim, o conteúdo sensível do suporte das determinações físicas não é uma roupagem exterior a essas próprias determinações, a coisa física não é algo de estranho face à coisa sensível, mas antes algo que necessariamente se anuncia nela.

Afora a consideração científica, ainda resta na consideração natural o prejuízo de que o mundo material é transcendente à própria percepção subjetiva. O âmbito sensível é admitido como *em si* que preexiste independente de sua percepção atual ou potencial por um sujeito qualquer; em contrapartida, a vivência subjetiva da percepção é compreendida como fluxo constante interno à consciência. No apreender perceptivo de um objeto material qualquer se tem a percepção de uma individualidade material que se apresenta como *unidade* afora as múltiplas percepções que variam e se alteram continuamente. Ao visualizar uma mesa a partir de diferentes perspectivas e distintos focos proporcionados por uma volta em torno da mesma, por exemplo, a consciência perceptiva apresenta todos os perfis obtidos na experimentação como compondo um único objeto individual. Já em relação ao ato perceptivo propriamente dito, entretanto, o que se verifica são diversidades constantes, uma continuidade de atos de percepção que se vinculam uns aos outros através do fluxo de consciência que une sinteticamente os novos perfis àqueles obtidos anteriormente num passado recente e assim sucessivamente (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 97-98). Ao interpretar que o objeto material possui em sua existência objetiva uma constituição extremamente simples, a qual, apesar das inúmeras percepções variantes que o trazem à presença de uma subjetividade percipiente, se expressa através da unidade-identidade do percebido, a atitude natural tende a compreender o objeto efetivo como pertencente a um âmbito de realidade *em si* que *independe* da experimentação subjetiva.

Para refutar tal pressuposto Husserl realiza uma análise do ato perceptivo naquilo que lhe é próprio, ou seja, busca determinar as características essenciais ao próprio ato de perceber e, ainda, aquelas relativas ao modo de doação do objeto material. Através dessa análise, o fenomenólogo constata que “[...] *faz parte, por necessidade de essência, um sistema multifacetado de contínuas diversidades de aparências e perfis, nas quais se exibem ou perfilam [...] todos os momentos objetivos que entram na percepção com o caráter daquilo que se dá a si mesmo em carne e osso.*” (HUSSERL, 2006, p. 98). Ou seja, é *por essência* que a percepção de coisa é uma percepção por perfis e a *coisa material*, enquanto unidade intencional, possui cada qual seu sistema de perfis que a consciência unifica, devido à essência própria dessa apreensão e, ainda, “[...] à possibilidade de *sínteses de identificação*

fundada na *essência* dessas diferentes unidades.” (HUSSERL, 2006, p. 99). A percepção de um objeto espacial é uma continuidade de conteúdos múltiplos e mutáveis e, na medida em que se tem consciência de uma e mesma coisa através destes diversos perfis de doação, se pode afirmar que a percepção apresenta uma multiplicidade que traz em si um idêntico. De acordo com Husserl (2006, p. 101):

Não é um capricho casual da coisa ou uma casualidade de “nossa constituição humana” que “nossa” percepção só possa se aproximar da própria coisa através de meros perfis dela. É, ao contrário, evidente e se pode depreender da essência da coisa espacial [...] que um ser de tal conformação só pode ser dado, por princípio, em percepções por perfil [...]

Ao se demonstrar que o ato perceptivo é essencialmente um ato que opera através de perfis e que o objeto material, por essência, é algo perceptível unicamente por uma percepção que se dê através de perfis, fica evidenciado, concomitantemente, que constitui um *erro de princípio* postular que a vivência perceptiva não *visé à própria coisa* (Cf. HUSSERL, 2006, p. 103). Pode-se verificar que tal argumentação se configura como um intenso combate contra a tese de que o fenômeno é apenas a aparência da coisa experimentada, a qual estaria além da possibilidade de ser conhecida em sua completude ou intimidade<sup>35</sup>. Para o filósofo alemão, a percepção de um objeto material, e não apenas esta, mas todo outro tipo de intuição de objetividades efetivas apresenta o *próprio dado*, não uma imagem ou um signo que o substitua. Não permanece nada por trás do fenômeno que seja inacessível ao conhecimento, o que consistiria num contra-senso. De acordo com Moura, se pode reconstruir a argumentação husserliana do seguinte modo:

Se a coisa só me é dada através de perfis, supor um em-si é supor um ser que *podia* ser dado sem a mediação desses ”modos de manifestação”. Por que, precisamente, essa suposição é absurda? Ela contradiz a *essência* da percepção, que ensina ser toda percepção de coisa por princípio uma percepção por perfis. [...] A tese que rege a recusa do em-si no plano da experiência sensível é portanto a mesma que já surgia na análise da “coisa física”. É a tese que afirma: se algo é, ele precisa ser por princípio perceptível. (MOURA, 1998, pp. 178-179).

Segundo Moura, a tese que rege a recusa husserliana à concepção de um ser *em si*, sem perspectivas é derivada do intuicionismo de Husserl e está presente como *princípio dos princípios* no texto de *Idéias I*, guiando a argumentação contra tal concepção. Somente através da aplicação de tal tese, que permite a dissolução desta concepção que postula a existência de

---

<sup>35</sup> Como defende, por exemplo, a teoria binária kantiana fenômeno-coisa-em-si, segundo a qual apenas se tem contato e possibilidade de conhecimento dos fenômenos, enquanto da coisa-em-si nada se pode saber.

um ser *em si*, o fenomenólogo alcança clareza sobre o *a priori da correlação* entre consciência e objeto. Na medida em que o objeto não corresponde mais àquele ideal de simplicidade postulado pelos prejuízos naturais, passível de ser dado em uma intuição simples (que não seria a do homem comum) e dado sem a mediação de manifestações (as quais não o exprimem fielmente), este passa a ser concebido como X idêntico e vazio de uma multiplicidade *noemática*, ou seja, como algo por princípio distinto da *coisa efetiva segundo a concepção natural* (Cf. HUSSERL, 2006, p. 102). O objeto não será mais transcendente no sentido de que está separado e de que seja inacessível em sua ipseidade à consciência que o apreende. Husserl converte o problema clássico do conhecimento que se pergunta pela possibilidade de a consciência atingir o *em si* dos objetos à questão pela essência do conhecimento, apresentando a noção de intencionalidade como elemento de justificação última de toda objetividade (Cf. HUSSERL, 2000, pp. 21-22).

Ao desvelar o âmbito transcendental como esfera de experiências transcendentais do ego, as quais são correlatas ao conjunto total de experiências dadas no âmbito natural, embora desconectada em seu caráter de efetividade, Husserl transporta para este o esquematismo existente entre *consciência* e *objeto*: a *intencionalidade*. Esta é descoberta como a característica determinante da subjetividade transcendental e é descrita como *propriedade eidética geral da consciência*. A célebre formulação da tese “consciência é sempre consciência de” revela, antes de tudo, o aspecto dinâmico da consciência, a qual se constitui, desde sempre, como um *direcionar-se a*; aspecto que ressalta, simultaneamente, aquilo que se apresenta à consciência: o *noema*. Este se refere ao objeto transcendentalmente reduzido, ou seja, a uma espécie de elemento ideal que corresponde ao dado objetual reduzido. A característica fundamental do *noema*, como se buscou demonstrar acima, é que este não se constitui mais como um conteúdo simples manifestado por meio de perfis à consciência, antes não significa nada *além* da unidade sintética das perspectivas. Como afirma Moura na Introdução à tradução brasileira do texto de *Idéias I* (2006, p. 20): “[...] o noema é o meio ideal pelo qual a realidade se oferece a uma consciência”.

Evidencia-se, com isso, que Husserl descreve o objeto intencional, o *noema*, como um objeto passível de experimentação, isto é, como um objeto que, assim como a *coisa material*, pode se dar a ver numa intuição. Para o fenomenólogo, na experiência transcendental, o *noema* se apresenta como *algo para o qual o olhar se dirige*. Correlatamente à experiência empírica, a intuição transcendental se dá numa experiência onde se pode distinguir, de um lado, um ato de consciência intencional e, de outro, algo que se doa integralmente, de modo que haveria uma correlação entre as duas formas de experiência. Husserl distingue claramente,

entretanto, intuição empírica de intuição transcendental, pois, embora ambas correspondam à visão de um objeto que se doa num fenômeno de experiência, há que se considerar a distinção de princípio entre ambas. Essa diferença se refere diretamente ao fato de que a intuição empírica ocorre no âmbito natural e a intuição *noemática* no âmbito transcendental, portanto, que esta última se desenvolve sob regime da redução transcendental.

Com a efetuação da *epoché* fenomenológica a questão sobre a transcendência real do objeto, problema considerado por Husserl como típico do iniciante que ainda está preso aos prejuízos da atitude natural (Cf. HUSSERL, 2000, p. 24), se converte no problema radical suscitado pela relação essencial da consciência à transcendência, na medida em que esta última não é compreendida mais como uma região por princípio separada da subjetividade e, contudo, também não como uma parte constituinte *real (reell)* daquela. Conforme afirma Husserl (2006, p. 97), “[...] intuição e intuído, percepção e coisa percebida [embora estejam] reciprocamente referidos em sua essência, [...] *não são*, em necessidade de princípio, *nem uma coisa só, nem estão ligados, realmente e por essência*”. Afinal, a percepção dá o objeto segundo múltiplos perfis, modos subjetivos de doação, o que significa que essa percepção oferece algo que se situa *diante* e não *na* subjetividade, enquanto um componente integrante desta.

O estatuto do conceito de objeto é transformado por Husserl, que passa a utilizá-lo no âmbito transcendental para se referir tanto aos fenômenos realmente imanentes, que dizem respeito aos componentes integrantes (*reelle*) dos vividos subjetivos propriamente ditos como, por exemplo, às emoções e sensações pertencentes ao mesmo eu que os produz ou sente, quanto ao fenômeno transcendente, que se refere, por exemplo, aos objetos efetivos ou vividos de outros eus intencionados pela consciência (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 92-93). A realização desta ampliação, segundo o fenomenólogo, se justifica na medida em que, com a mudança da atitude natural para a transcendental, que converte a facticidade do fenômeno em essência pura, excluindo qualquer tipo de posicionamento existencial em relação a estes, o que subsiste são os fenômenos puros ou *noemas*, os quais se constituem, igualmente, como singularidades passíveis de determinações judicativas ou de serem sujeito de afirmações, negações, etc. Os mesmos devem ser admitidos sob a terminologia de objetos, afinal, “[...] o conceito geral de objeto, [...] é exigido por todas as proposições lógicas puras [...] ao mesmo tempo que é um conceito indispensável por princípio e, por isso, também determinante para o discurso científico geral.” (HUSSERL, 2006, p. 66).

A distinção entre um objeto imanente e um objeto transcendente, após a redução fenomenológica, será descrita como uma distinção essencial correspondente aos distintos

modos segundo os quais tais objetividades se dão à consciência. A *coisa espacial* somente pode *aparecer* através de uma multiplicidade contínua de percepções que remetem para aquisições futuras de outras perspectivas, ou seja, faz parte da essência do objeto efetivo, enquanto objeto no espaço, que este se dê sempre por meio de diferentes perfis que possuem, essencialmente, a possibilidade de ser alterados e ampliados proporcionando uma percepção cada vez mais clara e completa de suas determinações. A percepção de coisa será sempre uma percepção, por princípio, transcendente, não podendo ser encontrada no nexos do vivido como uma parte *real* (*reell*) deste, o que não significa que, no ato perceptivo, surja na imanência da consciência um substituto da coisa como seu representante. Ao contrário, como se tentou demonstrar acima, é o próprio objeto que se doa à consciência perceptiva de acordo com seus modos específicos de manifestação. Conforme Husserl (2006, p. 100):

Das reflexões que fizemos resultou a transcendência da coisa em relação a sua percepção e, por conseguinte, em relação a toda consciência que a ela se refira, não apenas no sentido de que a coisa não pode ser encontrada faticamente como componente real da consciência, mas antes porque toda essa situação é eideticamente evidente: em generalidade ou, melhor ainda, em necessidade *pura e simplesmente incondicionada*, uma coisa não pode ser dada como real imanente, nem numa percepção, nem numa consciência possível em geral. Surge, pois, a distinção eidética fundamental, entre *ser como vivido* e *ser como coisa*.

O modo de se dar dos objetos transcendententes não permite o alcance de uma evidência apodítica, na medida em que são atingíveis apenas de modo inadequado. O vivido, em contrapartida, se constituirá sempre como algo realmente imanente à consciência auto-reflexiva, ou seja, como dado integrante (*reell*) absoluto, eliminando de antemão a forma de *aparência* ou *exibição* através de perfis. Como afirma Husserl (2006, p. 101), “Onde não há ser no espaço, não há justamente sentido em falar de um ver a partir de pontos de vista distintos, numa orientação que varia conforme aspectos distintos que ali se oferecem [...]”. A percepção imanente, enquanto uma percepção que se volta para os atos ou vividos do próprio eu que vive e age de distintas maneiras e que realiza tal ato de apreensão, exclui por princípio e essencialmente a possibilidade da percepção por perfis. A percepção de vivido não é uma percepção de algo espacial, não contém lados (que possam se *perfiar*), esta é, essencialmente, visão *simples de algo dado como absoluto* na percepção (Cf. HUSSERL, 2006, p. 103). É certo, contudo, que a vivência também não é nunca totalmente percebida, não se capta numa unidade completa, pois a sua apreensão só é possível segundo um fluxo e unicamente sob a forma de retenção temos consciência do que já anteriormente se escoou, mesmo que tal

*incompletude* ou *imperfeição* seja essencialmente distinta daquela contida na percepção transcendente.

Demonstrada a possibilidade, por princípio, de neutralização da tese de existência em relação ao mundo, ainda resta a existência *natural* do próprio *ego* que se coloca tal reflexão, bem como de seus atos e vivências enquanto realidades concretas mundanas. Em novo grau de redução se deve orientar a investigação para si mesmo e para a esfera própria de imanência. Para se atingir o solo seguro que garanta a evidência apodítica tão almejada, garantindo a plena realização do processo redutor universal, enquanto ascensão a um âmbito originariamente absoluto de dados, se deve suspender ainda a própria posição existencial relativa ao eu empírico e seus atos correlativos. A negligência deste passo crucial da *epoché* fenomenológica pode limitar a investigação a uma esfera meramente psicológica. A plenitude do ato redutor, segundo Husserl, será proporcionada pela compreensão radical de que esta modificação de valor é um poder da consciência, fonte exclusiva e fundamento último de doação do caráter de existência à totalidade do mundo. A capacidade de *desconexão* (*Ausschaltung*) pela consciência da tese geral naturalista que postula a efetividade mundana, bem como do posicionamento existencial relativo às vivências do eu enquanto experiências que participam da concretude do mundo faz parte, segundo a fenomenologia, do modo de ser próprio do *ego transcendental*, na medida em que este se refere a um âmbito absoluto, independente de qualquer instauração efetivadora. Conforme Husserl (2006, p. 117):

A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência [...] desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem “essência absoluta”, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência.

O que se ressalta a partir deste procedimento radical é a distinção originária da consciência pura frente ao fenômeno analisado, distinção fundamentada no *caráter absoluto* do *ser da consciência* frente à *relatividade* dos  *fatos reais*, empiricamente considerados. Tal distinção se exemplifica na possibilidade de princípio que a consciência possui de se abster de realizar atos de posicionamento em relação ao mundo (Cf. HUSSERL, 2006, p. 79). De acordo com o fenomenólogo, “[...] *nenhum ser real*, nenhum ser que se exiba e ateste por aparições à consciência, *é necessário para o ser da própria consciência* [...]”, pois a consciência, continua Husserl, “[...] *é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que [ela], por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum* (‘Não carece de coisa alguma para

existir’).” (HUSSERL, 2006, p. 115). O âmbito desvelado pela redução se desvela como uma esfera pura distinta daquela em que se desenvolve a atitude natural. Segundo a análise de Nabais (1998, p. 27):

A tese do mundo pode ser suspensa porque, precisamente, o ego tem esse poder, no sentido em que pode tornar-possível, pode possibilitar. Por essência, o ego pode suspender o ato de pôr o mundo como uma existência atual. E, porque esse poder de neutralização não é reiterável ao infinito, o ego descobre-se como apodítico. O ego não pode anular a crença em si próprio.

Percebe-se que Husserl realiza uma transformação radical em relação à noção de consciência. A consciência, enquanto pura atividade de pensamento, não pode reduzir a si mesma a simples índice de validade como seus estados reais de experiências no mundo. Tal particularidade determinante se refere a um caráter absoluto em seu modo de ser, que se opõe ao caráter meramente contingente e relativo do ser real e transcendente. A consciência, no sentido da fenomenologia, não é *parte componente* da natureza empiricamente concebida; antes, a própria natureza só é pensável como *unidade intencional motivada* no campo da consciência por nexos imanentes, ou seja, tal campo abarca, desde então, todos os fenômenos subjetivos e objetivos na medida em que estes são tomados como constituintes do ser da consciência na forma de vividos puros (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 118-119). Trata-se de distinguir a região de ser *como consciência* e o ser como ser *transcendente*, que se *anuncia* na *consciência pura* (Cf. HUSSERL, 2006, p. 165).

Com a expansão/transformação da noção de consciência pela fenomenologia, tal conceito passa a incluir, numa acepção mais geral, as experiências subjetivas que constituem as vivências do eu, ou seja, com a descoberta da consciência como uma esfera absoluta de dados e com a análise subsequente de seu caráter intencional fundamental, verifica-se que isso passa a significar que o âmbito do intencionado, dos dados aos quais se dirige a intencionalidade da consciência se beneficia da mesma apoditicidade desta (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 50-51). As vivências puras, enquanto vivências pertencentes à consciência reduzida, participam de seu caráter absoluto, no sentido de que constituem o conteúdo intencional que compõe o fluxo total da vida da consciência (Cf. HUSSERL, 2006, p 166).

Com isto, Husserl parece aproximar a fenomenologia da psicologia, quando sabemos, na verdade, que, ao menos após o desenvolvimento da primeira como filosofia transcendental, seu intuito era o contrário<sup>36</sup>. De acordo com Moura (2006, pp. 44-46), Husserl alcançou

---

<sup>36</sup> Como se demonstrou no primeiro capítulo, na primeira obra considerada filosófica do autor, as *Investigações*, Husserl nomeava a fenomenologia de psicologia descritiva, título esse que ele mesmo criticará na introdução à

clareza nessa distinção entre fenomenologia e psicologia no mesmo período em que introduziu a noção de *fenômeno* no sentido *ôntico* da palavra. Este se refere ao fenômeno subjetivo, referência que não poderá mais ser confundida com o âmbito do psíquico, na medida em que não alude a nada de real na experiência. Conforme Moura (2006, p. 46):

E exatamente por isso a noção de *noema* era essencial ao projeto filosófico do autor, ao dar direito de cidadania a um “fenômeno subjetivo” que, por princípio, não se confundia mais nem com o “fenômeno físico”, nem com o “fenômeno psíquico” de Brentano, que por tanto tempo desviaram a filosofia do bom caminho, condenando-a a sempre perambular no terreno das “realidades”.

Reduzir o mundo não pode significar, segundo a fenomenologia, fazer *abstração* da natureza empírica, do transcendentemente experimentado por uma subjetividade psíquica, pois, por abstração, no sentido natural do termo, “[...] só se obtém algo natural, jamais a consciência transcendental pura.” (HUSSERL, 2006, p. 118). Como afirma Husserl (2001b, p. 42): “‘Eu’ não é mais o homem que [...], limitado pela abstração aos dados puros da experiência ‘interna’ e puramente psicológica, capta seu próprio *mens sive animus sive intellectus*, nem mesmo a alma, ela própria, tomada separadamente [...]”. Ao invés disso, o método da *epoché* consiste em se perceber, através da invalidação de qualquer tipo de modalidade da crença, como consciência pura que, voltando o olhar da atenção para sua vida e seus estados vividos puros, constitui o próprio mundo e o eu humano natural em sua vigência de ser (Cf. HUSSERL, pp. 117-119). O eu transcendental pode, dessa maneira, ser pensado como o mesmo eu natural que, conquanto se desconheça como tal, possui como essência a consciência pura, pensada não mais como interior de um sujeito empírico-real, mas num modo de ser próprio, como um âmbito originário, sempre pressuposto na atitude natural (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 54-55).

De acordo com a argumentação husserliana, o sentido da redução fenomenológica, do voltar-se sobre si mesmo, numa atitude motivada de reflexão, possibilita a percepção de si “[...] como *ego puro*, com o cotidiano puro de minhas *cogitationes* [...]” (HUSSERL, 2001b, p. 39), ou seja, como um âmbito apodítico, fonte de todos os posicionamentos relativos à atitude natural de consideração do mundo (posicionamento de existência, aparência, existência possível, hipotética, etc.). Trata-se de suspender tal crença natural na existência permanente

---

obra *Idéias I* ao afirmar que: “[...] a *fenomenologia pura* [...] *não é psicologia*, e o que impede a inclusão dela na psicologia não são demarcações contingentes dos domínios, nem terminologia, mas fundamentos *de princípio*.” (HUSSERL, 2006, p. 26).

do mundo para, a partir disso, compreender o modo como se instaura esse aparecer para a consciência. De acordo com Nabais (1998, p. 22):

Porque a nossa relação com o mundo está sempre já estruturada de forma dóxica, só podemos ter acesso à descrição pura dessa relação, à descrição do modo como a crença é uma propriedade constitutiva da relação da consciência aos seus objetos através de um ato de descomprometimento da crença. [...] Só assim as modalidades, os caracteres modais do ser, são expostos para lá do seu modo do aparecer [...].

A redução teve por finalidade permitir alcançar o verdadeiro nível de fundamentação filosófica: a subjetividade transcendental. Através de um recuo a si mesmo numa tentativa radical de autoconhecimento, a fenomenologia propõe um exame da subjetividade não mais como um complemento necessário da análise objetiva, mas como percepção de um âmbito absoluto, em oposição à dicotomia interior humano - exterior mundano. Com a colocação do mundo entre parênteses, o que se abandona é o caráter de opinião (*Doxa*) anexado anonimamente em nossas afirmações relacionadas aos entes *mundanos*. De acordo com Husserl, mesmo a noção de objetividade não pode ser compreendida sem levar em conta as operações subjetivas através das quais se chega ao ser objetivo, de modo que tudo que possa aparecer enquanto elemento transcendente é tributário de uma consciência original. Afirma o fenomenólogo:

Se me elevar acima de toda esta vida e me abster de toda a realização de qualquer crença no ser, a qual supõe justamente o mundo como existente, se dirigir exclusivamente o meu olhar para esta própria vida enquanto consciência *do* mundo, então ganho-me a mim como o ego puro com a corrente pura das minhas *cogitationes*. Ganho-me, decerto, não como um pedaço do mundo, já que pusera universalmente o mundo fora de vigência, não como o eu de homem singular, mas como eu em cuja vida consciente todo o mundo e eu próprio enquanto objeto mundano, enquanto homem que existe no mundo, recebem o sentido e a vigência de ser (HUSSERL, 1992, pp. 15-16).

A realização desta tarefa se revela, com o método fenomenológico, a condição de um saber *transcendental*, ou seja, a auto-reflexão proposta pela *epoché* se transforma na possibilidade mesma de fundação da ciência radical, a qual, como se buscou demonstrar acima, não pode ser fornecida pelo mundo natural. A viabilidade e a necessidade de realização da *epoché fenomenológica*, longe de serem simplesmente argumentos sobre a refutabilidade da experiência irrefletida e natural do mundo, se revelam antes como possibilidade *a priori*, fundamentada na essência da consciência pura. Deste modo, a compreensão plena do método da redução se revela como caminho indispensável de compreensão do estatuto da ciência

fenomenológica, o qual transcende o estatuto de conhecimento imanente ao mundo para originar um novo conceito, o de um saber em princípio transcendental, oposto a todo o saber transcendente mundano, na medida em que possibilita um conhecimento do mundo a partir da sua origem.

Husserl estabelece uma divisão distinta daquela tradicionalmente aceita entre um âmbito real e outro ideal de investigação. A nova distinção propõe não uma única divisão, mas duas, correspondentes a dois pares de oposição: fato e essência, real e não-real (Cf. HUSSERL, 2006, p. 28). A fenomenologia será fundada não como ciência de fatos, mas como ciência de essências, na medida em que pretende determinar exclusivamente conhecimentos *eidéticos*. O âmbito transcendental, desvelado pela *epoché*, é descrito, ainda, como irrealidade, característica que o diferencia frente ao mundo da atitude natural. Enquanto as vivências analisadas pela psicologia se referem a eventos reais que participam da realidade do mundo espaço-temporal, os fenômenos de que trata a fenomenologia são caracterizados como irrealis. Afirma Husserl (2006, p. 28), “[...] todos os ‘vividos’ transcendentalmente purificados são irrealidades, estabelecidas fora de toda inserção no ‘mundo efetivo’. A fenomenologia investiga justamente essas irrealidades, não como individualidades singulares, mas na ‘essência’”. A consciência pura, fenomenologicamente manifesta, deve ser descrita como *transcendental*, ou seja, como essência originária do domínio natural, âmbito de possibilidade de toda realidade.

## 2.2 PAPEL DA FANTASIA<sup>37</sup>

O âmbito dos fenômenos puros descortinado após a realização da *epoché* se encontra individualizado de acordo com os fenômenos que lhes corresponderia na atitude natural. A fenomenologia pretende, contudo, alcançar uma fundamentação absoluta para uma ciência universal. Tal fundamentação se refere a um saber, logo não poderá ser de caráter individual.

---

<sup>37</sup> Em geral, os tradutores das obras de Husserl empregam o termo *imaginação* como correspondente ao alemão *Phantasie* (como Paul Ricoeur, que o traduz por *imagination*, e Márcio Suzuki, que utiliza *imaginação*). De acordo com Onate (2010), esta opção terminológica não é adequada, visto que Husserl já havia estabelecido distinções fenomenológicas entre *Phantasie* e *Imagination* desde 1898. Segundo, ainda, Oliveira (2009), embora Husserl distinga *imaginação* e *fantasia*, existem muitos textos nos quais os dois termos são usados sem nenhum tipo de discriminação. Tendo em vista a complexidade e a dimensão do tema, os quais excedem os limites desta pesquisa, tentar-se-á, ao longo do texto, apresentar uma descrição meramente introdutória da distinção fenomenológica entre as vivências de *fantasia* e *imaginação*, priorizando focar na distinção destas frente à vivência de percepção.

Há uma necessidade premente de que o conhecimento estabelecido, como dado absoluto, abarque não apenas individualidades singulares, mas também universalidades, na medida em que isso determina a própria possibilidade da fenomenologia. Afinal, a ciência fenomenológica, enquanto ciência de fundamentos, afirma Husserl, possui como tarefa capital a elucidação de *possibilidades*: possibilidades do conhecimento, possibilidades da valoração, etc. Elucidação que visa ao fundamento essencial, à investigação universal de essências, que visa à esfera eidética *apriorística*. Segundo o pensador alemão, a fenomenologia enquanto “[...] ciência das possibilidades puras precede em si aquelas das realidades e as torna possíveis como ciência.” (HUSSERL, 2001b, p. 88).

O modo desenvolvido, pela fenomenologia, para superar os limites de um conhecimento preso a dados individuais, se descortina na verificação da *inseparabilidade entre fato e essência*, ou seja, na constatação de que mesmo ao se analisar uma vivência singular é possível apreender necessidades essenciais exemplificadas na individualidade em questão. Afirma Husserl (2006, p. 35), “Um objeto individual não é meramente individual, um este aí!, que não se repete; sendo ‘em si mesmo’ de tal e tal índole, ele possui sua especificidade, ele é composto de predicáveis essenciais que têm de lhe ser atribuídos [...]”, sob pena de, ao suprimí-los, suprimir-se o próprio objeto. Ou seja, a contingência do fatural implica uma necessidade, pois pensar o objeto individual, enquanto um dado contingente, significa constatar que faz parte de sua essência, como uma necessidade intrínseca, a possibilidade de ser diferente do que é.

Há um sentido universal imanente a cada fenômeno passível de ser apreendido mediante o processo denominado por Husserl *visão de essência* (ideação). Tal processo, que converte a intuição empírica ou individual em intuição eidética correspondente, deve ser considerado como uma possibilidade também essencial, isto é, como uma necessidade eidética exigida pela natureza das próprias coisas, na medida em que “[...] todo fato pode ser concebido como sendo apenas um exemplo de possibilidade pura.” (HUSSERL, 2001b, p. 87). Objetividades individuais são compreendidas como individualizações possíveis de espécies que compõem diferentes níveis de gêneros essenciais e, assim, até a plena concreção do ser (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 35-38).

Embora a investigação fenomenológica parta de fenômenos singulares encontrados no fluxo permanente da consciência, não se atém ao caráter individual destes; antes, se dirige às essências absolutas, implicadas exemplarmente naqueles, enquanto dados absolutos genéricos. A análise de essências proposta pela fenomenologia se coloca, originalmente, como uma investigação genérica, assim, “[...] com base numa singularidade intuída e que a si mesma se

dá, se constitui uma consciência puramente imanente da universalidade.” (HUSSERL, 2000, p. 85). Para se alcançar tal consciência eidética, Husserl desenvolve a chamada *técnica das variações*. Segundo esta, partindo-se de uma vivência singular, por exemplo, a percepção da cor vermelha e, em seguida, exercitando a *epoché* quanto à validade efetiva de tal percepção, obtém-se o fenômeno puro de cor. Ao se variar arbitrariamente esta vivência, por meio de comparações de objetos vermelhos disponíveis ou através da imaginação destes, se descobre que a liberdade de variação não é absoluta. Algumas características podem ser descartadas sem que, com isso, se destrua o objeto analisado, permitindo a constatação de que estas não correspondem a necessidades eidéticas daquele. Há, porém, condições, limites fora dos quais as variantes não seriam variantes do modelo ou objeto de onde se partiu, não representando mais exemplos dessa mesma espécie; características gerais sem as quais a cor vermelha, como no exemplo citado, seria inconcebível, pois se destruiria. Saber-se-ia que estas características são constituintes do *eidós* do objeto em questão. A essência (*eidós*) se desvela como o invariante, que permanece idêntico apesar das variações. Conforme Husserl (2000, p. 86),

[...] se, por exemplo, temos dadas duas espécies de vermelho, dois matizes de vermelho, não podemos nós julgar que são semelhantes, não estes fenômenos individualmente singulares de vermelho, mas as espécies, os matizes como tais? A relação de semelhança não é aqui um dado genérico absoluto?

Nisto consiste a chamada redução eidética: encontrar o invariante que define a essência dos objetos de cada espécie. Ao se compreender que todo fato ou objetividade determinada é, precisamente, nada mais que expressão de um caso individual de singularização do geral (a essência), se torna possível se desvencilhar do âmbito factual. Desvelam-se fenômenos-essências, o que permite realizar uma descrição não de fatos, mas de estruturas.

A concretização de tal operação, que tem seu fundamento assentado numa vivência singular, enquanto exemplo de uma intuição individual, não implica que esta seja, necessariamente, uma percepção. Ao contrário, na medida em que a visão de essência exige, para sua plena concretização, a desconexão, proporcionada pela *epoché*, da tese geral naturalista, a fantasia acaba se tornando um ato privilegiado face à percepção, visto que naquele não se encontra constituído nenhum tipo de *posicionamento*. Segundo o pensador alemão: “Faz parte [...] da especificidade da intuição de essência que em sua base esteja uma parcela importante de intuição individual, isto é, que um algo individual apareça, seja visível, embora não naturalmente uma apreensão dele, nem posição alguma dele como efetividade [...]” (HUSSERL, 2006, p. 37). Para atingir a visão de essência importa, sobretudo, que o dado

individual intencionado, sobre o qual se funda a análise, esteja *dado, apareça*, numa consciência imediata de doação, tornando-se irrelevante se o ato doador de tal objetualidade seja perceptivo ou imaginativo, sobretudo por que não se leva em consideração, neste âmbito de investigação, o posicionamento de existência que caracteriza propriamente o ato perceptivo. De acordo com isso, afirma Husserl (2000, p. 99):

A evidência de que, de duas espécies de sons, uma é mais baixa e outra mais alta, e que esta relação não é invertível, constitui-se na visão. Tem de haver exemplos diante dos olhos, mas não forçosamente no modo do estado de coisas da percepção. Para a consideração de essências, a percepção e a representação da fantasia estão no mesmo pé de igualdade; a partir de ambas se pode destacar igualmente bem e abstrair a mesma essência, e as posições de existência nelas entremeadas são irrelevantes [...].

Poder-se-ia objetar, contra tal tese, que essência seria um nome para um construto psíquico, produto da abstração, ou seja, correspondente a mero *fato psicológico*. Contra tal interpretação Husserl apresenta o exemplo das representações numéricas e questiona, “Ora [...], os números não são o que são, ‘construídos’ ou não por nós?”, e conclui, “[...] a representação numérica não é o próprio número, não é o ‘dois’, esse membro único da série de números, que, como todos os membros desse tipo, é um ser intemporal.” (HUSSERL, 2006, p. 67).

A visão de essência, contudo, surgindo por abstração de uma intuição individual, nada mais significaria do que um produto psicológico, semelhante ao que ocorre numa ficção arbitrária, na qual se criam lugares ou seres fictícios a partir da espontaneidade da fantasia? Afinal, o ato abstrativo corresponde a um ato espontâneo do sujeito que o realiza, correlatamente à livre possibilidade de produzir representações fantásticas (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 67-69). Esclarece Husserl, entretanto, que não se deve confundir a espontaneidade do ato de produzir representações, com aquilo que é efetivamente representado na representação, ou seja, a espontaneidade pertence à vivência de intencionar algo, não a algum tipo de *ato produtor* que crie a objetividade intencionada na vivência. Ao se fantasiar, por exemplo, um centauro tocando flauta, a atuação produtora se dirige à vivência *de* um centauro, não ao centauro enquanto fantasiado na fantasia. O centauro, propriamente dito, não é *nada* além de fantasia; não pode ser um produto psicológico, pois não *existe*, nem na alma, nem na consciência, ou seja, não pode ser caracterizado como efetividade real num tempo real (Cf. HUSSERL, 2006, p. 68). A afirmação de que a intuição de essência pode surgir de uma consciência fictícia não significa declarar que a essência intuída seja uma ficção, ou seja, não implica em comprometer sua *existência*. Segundo o fenomenólogo,

[...] na abstração espontânea, o que é gerado não é a *essência*, mas a consciência *dela*, e o que ocorre nessa situação é que, e manifestamente por essência, uma consciência *doadora originária* de uma essência (ideação) é em si mesma e necessariamente uma consciência espontânea, ao passo que a espontaneidade é inessencial à consciência doadora sensível, empírica: o objeto individual pode “aparecer”, pode-se ser consciente dele “na forma da apreensão”, mas sem que haja “atuação” espontânea “sobre” ele. (HUSSERL, 2006, p. 68)

A aproximação entre visão de essência e consciência fictícia, de acordo com Husserl, não afeta a *existência* das essências, bem como a equiparação, realizada também por ele, entre ficção e percepção, sob a noção mais geral de *consciência intuitiva*, não compromete a existência das objetividades intuídas na percepção. Segundo o fenomenólogo, o fato de que a essência, enquanto objetividade que pode ser dada através de uma consciência fictícia não deva ser designada como uma existência no sentido de um objeto físico, nem de um fato psíquico, não significa que ela não possa ser intuída, ser dada em nenhum sentido. Ao contrário, ver-se-á que a objetividade representada na vivência fantástica aparece e se exhibe segundo seu modo essencial de ser e se contrapõe, com isso, à objetividade perceptiva, efetiva (Cf. HUSSERL, 2000, pp. 100-101). Se percepção, imaginação e quaisquer outros atos de consciência possibilitam *intuições* de objetividades e se, em todos estes, é possível distinguir graus distintos de clareza intuitiva<sup>38</sup>, importa destacar, primeiramente, quais as estruturas constitutivas de uma experiência em geral, enquanto correlação necessária universal *cogitatio-cogitatum*, para buscar compreender o sentido da primazia do ato fantástico na execução do método de intuição eidética.

Como mencionado, toda e qualquer objetualidade tem seus modos específicos de vir à doação, de aparecer a uma consciência específica e, ainda, que cada fato singular possui particularidades essenciais determinantes de sua individualidade, que podem ser apreendidas a partir da conversão da visada empírica em intuição eidética. Nas palavras de Husserl, o que constitui o princípio geral da ciência fenomenológica é, justamente, o fato de que, “[...] cada evento individual tem sua essência, que é apreensível em pureza eidética e, em sua pureza, tem de fazer parte de um campo de investigação eidética possível.” (HUSSERL, 2006, p. 85). Tal caracterização diz respeito ao *objeto intencionado* pelo cogito na vivência, não ao *ato de*

<sup>38</sup> Neste sentido, ainda, afirma Husserl (2006, p. 88): “Não há consciência de coisas apenas na percepção, mas também em recordações, em presentificações semelhantes a recordações e até em livres ficções. Tudo isso, ora em ‘intuição clara’, ora sem intuitividade notável, como nas representações ‘obscuras’; as coisas pairam diante de nós em ‘caracterizações’ distintas, como coisas reais, possíveis, fictícias etc.”. Segundo Onate (2010, p. 352): “Reafirma-se assim o intuicionismo husserliano: há sinonímia entre intuição e clareza, bem como entre não-intuição e obscuridade. Equivalência válida inclusive para as representações vazias, meramente simbólicas, inclusão que amplia o campo semântico da noção de apreensibilidade (*Erfassheit*), aproximando-a do sentido da noção de disponibilidade (*Bereitschaft*).”

*intencionar*. Husserl distingue o objeto que aparece enquanto tal, o *cogitatum*, da vivência na qual o objeto aparece, a *cogitatio*. Distinção fundamentada nas diferenças existentes entre os dois pólos implicados na experiência transcendentalmente reduzida. De um lado se tem os componentes integrantes que pertencem ao próprio acontecimento da consciência, lhe sendo imanentes, por oposição aos dados relativos ao que aparece, à objetualidade visada. O *cogitatum*, muitas vezes, transcende à *cogitatio*, no sentido de que não constitui parte integrante desta<sup>39</sup>. Como exemplo, se pode citar a percepção de um objeto material que, enquanto objetividade física, embora estabeleça uma doação originariamente doadora, jamais aparece na integralidade das suas perspectivas, não podendo constituir parte realmente (*reell*) imanente à vivência perceptiva. Esta relação, entretanto, não é fixa, pois o percebido de uma percepção poderia igualmente ser um vivido de consciência, caso em que se constituiria como momento integrante da *cogitatio* como tal. Isto ocorre, também, todas as vezes que o *ego* realiza atos reflexivos que se voltam diretamente para suas próprias vivências (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 86-87).

No que concerne aos atos intencionais, através dos quais a consciência visa distintas objetualidades, Husserl acolhe, ao menos em sentido amplo, a designação cartesiana de *cogito*, ou, o que seria o mesmo, *eu penso*. Assim como foi entendido por Descartes, o fenomenólogo descreverá a formulação geral de *cogito* como abrangendo os diferentes modos através dos quais a consciência pode se manifestar na apreensão de algo: eu percebo, eu recordo, eu imagino, etc. (Cf. HUSSERL, 2006, p. 86). Diferentemente de Descartes, porém, Husserl amplia a esfera de investigação e constata que as especificidades essenciais constituintes de cada um destes atos poderiam ser apreendidas intuitivamente com evidência, pois cada vivido, considerado *noéticamente*, contém *uma essência própria*, isto é, possui um *conteúdo* concreto passível de ser considerado *por si mesmo naquilo que lhe é próprio*.

A vivência da aparição de um objeto é descrita pela fenomenologia como acontecimento no qual se tem, de um lado, a doação de um conteúdo sensível, os dados *hiléticos* e, de outro, a *animação* ou apreensão desse conteúdo, designados como momentos *noéticos* (*noetisches Moment*). O que é visado, por meio dos modos correlativos à essência da objetualidade em questão, é o objeto, designado como *noema*. Todavia, são os *dados de sensação* (conteúdos sensitivos) e os atos que interpretam esses conteúdos que *verdadeiramente* constituem as vivências. Tais atos, bem como os conteúdos sensuais por eles

---

<sup>39</sup> Conforme apresentado acima, pp. 60-61.

interpretados, *compõem* a vivência através da qual as objetividades se anunciam, ou seja, aparecem num ou noutro sentido. De acordo com Husserl (2006, pp. 193-194):

Encontramos tais dados concretos de vivido como componentes de vividos concretos mais abrangentes, que são intencionais no todo, e intencionais de modo a haver, sobre aqueles momentos sensuais, uma camada que por assim dizer os anima, lhes *dá sentido* [...], uma camada por meio da qual o próprio vivido intencional concreto se realiza, a partir do *sensual, que nada tem de intencionalidade em si*.

Os momentos constituintes da vivência estão implicados no fenômeno de manifestação de algo. A matéria de sensação é parte essencial da percepção concreta, enquanto seu conteúdo imanente real. Estes dados são suporte de exibição de qualidades sensíveis do objeto que aparece, logo, suportes de intencionalidades; não são, entretanto, intencionais, ou seja, não constituem propriamente consciência de algo (Cf. HUSSERL, 2006, p. 90)<sup>40</sup>. Embora tais dados devam ser entendidos como parte constitutiva do *aparecer* de uma objetividade, estes *não aparecem propriamente* na experiência<sup>41</sup>. Em contrapartida, as objetividades visadas, enquanto *unidades intencionais, aparecem (erscheinen)*<sup>42</sup>. Estas, no entanto, não são *vididos*; antes, transcendem aqueles (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 98-99). Segundo Oliveira (2009, p. 320),

É neste sentido que Husserl afirma que o *aparecer* do objeto não aparece ele mesmo, antes é algo que nós como que *vivemos (erleben)*. O “*ter*” consciência de um objeto (ou melhor, o “*ter*” aí um apresentado), pressupõe, então, que a consciência “contenha”, no *seu próprio acontecimento*, algo diferente de si. Porém, aquilo que lhe permite ir “*para-lá-de-si*”, quer dizer, o fato de que um ato transgride o seu conteúdo imanente para alcançar algo de outro (que não é de modo algum vivido), é por sua vez também qualquer coisa que inere à consciência, *isto é*, que pertence à sua própria constituição. Este fato prende-se, precisamente, com a natureza das apreensões. São componentes reais da consciência que animam ou interpretam os conteúdos sensíveis.

<sup>40</sup> Tal afirmação, de que a matéria de sensação não é intencional, não significa declarar que estas constituam dados *aquém* ou *além* da consciência, o que colocaria em risco o caráter absoluto desta. Ver-se-á que os dados sensuais são parte constituinte da vivência e estão implicados nesta numa relação similar à que ocorre entre matéria e forma do ato.

<sup>41</sup> A consciência da estrutura completa dos componentes constituintes de uma experiência será explicitada através de um ato reflexivo direcionado à mesma.

<sup>42</sup> A investigação sobre o aparecer do fenômeno objetivo e a esfera de problemas que lhe corresponde encontra-se no cerne do pensamento de Husserl, sobretudo no que diz respeito à exploração da estrutura constitutiva das objetividades da consciência. Podem-se verificar, em diversas obras husserlianas, incessantes análises e constantes retomadas do tema. Neste sentido, pode-se ler no texto de *Idéias I*: “Os maiores problemas, todavia, são os problemas funcionais, isto é, os problemas da ‘*constituição das objetividades da consciência*’. Eles dizem respeito ao modo como, em relação, por exemplo, à natureza, as noeses, animando o material e entrelaçando-se em contínuos e sínteses da multiplicidade na unidade, produzem consciência de algo, de tal modo que a unidade objetiva da objetividade possa se ‘anunciar’, se ‘atestar’ com coerência ali e ser determinada ‘racionalmente’.” (HUSSERL, 2006, p. 197).

Se os caracteres de atos são responsáveis pela *animação* ou interpretação dos dados sensuais, se pode constatar que os *modos* nos quais o objeto aparece são correlativos a tais interpretações, ou seja, tais *caracteres* determinam o *sentido* da aparição de uma coisa, pois definem o modo como ela é visada pela consciência. Nas palavras de Husserl (2006, p. 195), “Aquilo que forma as matérias para vividos intencionais e introduz a especificidade da intencionalidade é exatamente o mesmo que dá o sentido específico àquela maneira de falar acerca da consciência, segundo a qual ela aponta *eo ipso* para algo de que ela é consciência”. E este *apontar* ou, ainda, intencionar da consciência, através dos momentos *noéticos* constituintes da vivência como tal, prescrevem *eideticamente* as formas (*Form*) das objetividades visadas, pois visam para *além* do núcleo do que é dado, antecipando novas determinações objetivas.

No caso de uma percepção sensível, o objeto será sempre dado através de perspectivas específicas, as quais são sintetizadas como múltiplos modos de apresentação de uma única objetividade. Dito de outro modo, a unidade do objeto intencionado por uma percepção, embora esteja sempre *além* da perspectiva por meio da qual este seja dado, permanece essencialmente como escopo fundamental da consciência intencional. A consciência desta unidade implica não apenas na apreensão de uma identidade subsumida sob a multiplicidade das perspectivas espaciais implicadas na percepção de uma objetividade física, por exemplo, mas também na constatação da permanência da identidade do objeto afora as possíveis mudanças na forma de sua apresentação temporal, pois a síntese de identidade, que é própria a toda intencionalidade, permanece em vigor também no ato mnemônico, imaginativo, judicativo, etc. Em relação às vivências propriamente ditas, a consciência intencional visa não apenas a vivência singularmente tomada, mas, antes, o próprio ato de interpretá-lo como vivido, implica num ato prévio de inclusão deste na unidade de um fluxo total de vivências. Segundo o pensador alemão, a estrutura constitutiva do ato intencional como tal prescreve que este aponte, remeta para além daquilo que lhe é componente realmente (*reell*) inerente. A vivência intencional concreta, enquanto unidade da referência total do ato, constitui o ponto de vista de sua função (*Funktion*), ou seja, consiste em tornar possível a unidade sintética da objetividade em questão (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 197-199). De acordo com Husserl, se pode afirmar que a análise intencional, enquanto intencional,

[...] *ultrapassa os estados singulares que são objeto de análise*. Explicando seus horizontes correlatos, [...] coloca os estados anônimos extremamente variados no campo daqueles que desempenham um papel “constitutivo” para a formação do sentido objetivo do *cogitatum* em questão. Trata-se, portanto, não somente de

estados vividos atuais, mas também dos estados *potenciais*, que estão *implicados*, *desenhados*, *pré-traçados* na intencionalidade dos estados atuais e carregam o caráter evidente de explicitar o sentido implícito delas. (HUSSERL, 2001b, p. 66)<sup>43</sup>.

Se o sentido objetivo do *cogitatum* deve ser buscado nas formas prescritas *eideticamente* pelos caracteres de atos que compõem a vivência como tal, se pode depreender que a configuração intencional do vivido corresponde ao tipo específico de intencionalidade presente na consciência que o visa: à vivência de percepção corresponde uma objetualidade caracterizada, necessariamente, como dado perceptivo, à vivência da recordação, corresponde um correlato com uma caracterização mnemônica e, assim, sucessivamente. Determina-se uma prioridade na realização da análise noética frente à análise noemática, pois independente do conteúdo noemático ser o mesmo em diferentes vividos, sua caracterização será determinada de acordo com os tipos ou modos intencionais que o visam. Aquilo que aparece, o dado, aparece para a percepção como efetividade, para a recordação como recordado, para a fantasia como ficto, etc. (Cf. HUSSERL, 2006, p. 210).

Não se deve confundir, no entanto, a correlatividade entre os modos de doação (*Gegebenheitsweisen*) de objetividades e os caracteres de ato que o definem, com algum tipo de espontaneidade *criadora* em relação aos dados sensuais que aparecem, como se tal concepção sugerisse uma forma extravagante de idealismo<sup>44</sup>. Ao contrário, o que a fenomenologia, justamente, pretende superar através desta noção de constituição (*Konstitution*) é a distância e a separação radical entre uma subjetividade que conhece e um mundo a ser conhecido, ou seja, entre uma interioridade psíquica e uma exterioridade objetiva. Para tanto, Husserl busca evidenciar a *correlação necessária* que *liga apreensão-apreendido* (*Ausfassung-Auffassungsinhalt*), através da investigação das estruturas intencionais implicadas na experimentação objetiva, na qual entra em jogo um conjunto de formas essenciais que possibilitam o ter consciência de algo que aparece como *em si*, afora os momentos intencionais que interpretam e doam tal sentido ao dado. A idéia da existência

<sup>43</sup> A problemática dos horizontes intencionais, citada superficialmente neste momento do texto, será mais bem apresentada no tópico quatro do capítulo três deste estudo. Ver-se-á que o horizonte interno de uma objetividade singular implica num horizonte externo da percepção, a qual remete, em última instância, ao horizonte total do mundo enquanto correlato global da vida da consciência.

<sup>44</sup> Segundo esta perspectiva, afirma Alves (2003, p. 292): “Contra todas as interpretações ‘realistas’ ou ‘idealistas’ (e de um ‘idealismo’ que não é haurido nas fontes mesmas da fenomenologia, mas em qualquer sentido já disponível na história das doutrinas filosóficas), é precisamente esse o significado decisivo do conceito fenomenológico de *constituição*. Quando recuperado *in statu nascendi* e tomado a partir da ‘coisa mesma’ a que pretende dar expressão, ele não tem os seus motivos determinantes em qualquer conversão sectária a uma ‘escola’ ou ‘tradição’ filosóficas, não mergulha as suas raízes em qualquer ‘umbrosidade operatória’, não marca sequer ainda uma qualquer tese sobre o ser da subjetividade *qua constituans* e da objetividade *qua constituta*, mas emerge por inteiro da própria prática do trabalho fenomenológico e das evidências que dela e só dela brotam”.

efetiva de uma esfera de objetualidades *em si*, que não leva em consideração os atos subjacentes que suportam a manifestação destes, justamente como se *constituindo* através de distintos modos do ser-objeto, oposta a uma subjetividade percipiente que meramente lhe encontra e acolhe como um âmbito universalmente válido, e que apenas lhe teria acesso através de meras representações indiretas, cai em um domínio incompreensível de discussões. A este respeito, afirma Alves (2003, pp. 293-294):

“Constituir” designa em unidade o referir-se e o mostrar-se, sem que haja aqui ainda qualquer desequilíbrio para o lado da *intentio* ou do *intantum*, e sem que haja também possibilidade de distinguir entre o ser-intencionado e o ser em si, fora da sua relação à intenção. “Constituir” é o nome para a correlação que indissolavelmente une, digamos, o estado-de-coisas predicativo e o *ato de predicação*, o conjunto e o *coligir*, a doação perceptiva e a *síntese de unidade* correspondente. Pois um estado-de-coisas predicativo, por exemplo, é uma objetualidade que só se pode configurar por referência ao ato correspondente, uma objetualidade acerca da qual não tem sentido falar do que ela é ou seria “fora” dessa correlação.

A origem do conceito de constituição na fenomenologia se vincula à distinção entre *matéria intencional de ato* e *qualidade de ato*. A matéria de ato corresponde ao conteúdo intencional sobre o qual se edificam os caracteres de atos e indica a referência objetiva (*gegenständliche Beziehung*) da vivência, mas o que determina o modo segundo o qual tal conteúdo é apreendido é a qualidade do ato. A matéria intencional diz respeito à identificação do objeto visado como unidade objetiva, enquanto a qualidade de ato se refere ao modo como este se caracteriza no aparecer (como afirmado, interrogado, rememorado, imaginado, etc.). Segundo Alves, no texto das *Investigações* o pólo objetivo da experiência não era tematizado quanto ao caráter de sua doação como ser em si. A partir de *Idéias I*, continua o intérprete,

[...] com a introdução do momento noemático da intencionalidade, o que as *Investigações* tinham caracterizado como modo da simples ‘relação ao objeto’ é agora descoberto como o próprio processo em que tal objetividade se *tem-diante*, originariamente se ‘*forma*’ e se *dá a ver* como correlato de um ato correspondente (ALVES, 2003, p. 294).

A sucinta descrição do esquema apreensão-apreendido (*Ausfassung-Auffassungsinhalt*), tendo em vista a questão da constituição da objetividade, pode ser aplicada tanto às vivências percepto-imaginativas quanto às vivências de fantasia. O interesse determinante neste estudo, contudo, é assinalar a distinção entre tais vivências frente às vivências perceptivas, distinção que pode ser indicada, ao se levar em consideração, ainda, o confronto entre apresentação (*Gegenwärtigung*) e presentificação (*Vergegenwärtigung*), ou

seja, “[...] a própria aplicação do esquema deve pôr em evidência as diferenças constitutivas do corte que separa radicalmente o ‘aparecer perceptivo’ de uma *realidade efetiva, presente*, e o ‘aparecer da fantasia’ de uma *realidade não-efetiva, não-presente*.” (OLIVEIRA, 2009, p. 325).

É oportuno efetuar uma descrição sucinta dos modos de consciência em sua relação com a consciência do tempo<sup>45</sup>. A vivência de percepção, enquanto ato de apresentação (*Gegenwärtigung*) de objetividades, possui precedência em relação às formas derivadas da intencionalidade, como a recordação (*Erinnerung*) e a expectativa (*Erwartung*), por exemplo. Tal precedência se fundamenta no vínculo intrínseco entre ato perceptivo e consciência da atualidade dessa experiência, ou seja, enquanto a vivência perceptiva dá o objeto como *originariamente presente*, a recordação, por exemplo, exige uma presentificação (*Vergegenwärtigung*) deste, visto que ela manifesta a objetividade como *ausente*, isto é, como recordada, passada. O modo intencional da expectativa, correlatamente à vivência de recordação, implica também um ato de presentificação. Há aí uma relação de dependência entre o ato originário da percepção e os atos derivados desta.

Tanto os atos de fantasia como os de imaginação, em contrapartida, se estruturam de forma diferenciada destes citados acima quanto à questão da temporalidade. Ver-se-á, ainda, que, de acordo com as especificidades constituintes destes, a relação com a efetividade atual se estrutura de distintas maneiras para cada um. Conforme Onate, analisando o estudo de Fink sobre as características distintivas dos atos de presentificação e consciência de imagem<sup>46</sup>,

A temporalidade do ego do mundo de fantasia difere daquela do mundo das vivências puras atuais [...], o processo ficcional rompe com a temporalidade do presente dado para adentrar nos horizontes temporais fantásticos. [...] Os *ficta* instauram-se no âmbito da inefetividade (*Unwirklichkeit*), da quase-presença, que não constitui mera negação ou mesmo privação da efetividade inerente às apresentações, mas um desdobramento desta. (ONATE, 2010, p. 357).

Na consciência imaginativa também ocorre um tipo específico de modificação neutralizadora, embora distinta daquela concretizada na fantasia. Tal distinção pode ser indicada a partir do fato de que imaginação estrita corresponde a um ato fundado numa

<sup>45</sup> As complexas análises sobre a consciência do tempo implicam um núcleo de investigação fenomenológico muito extenso e cujo desenvolvimento, que exigiria um tratamento exaustivo das questões implicadas, não será possível realizar neste estudo. Ater-se-á, meramente, a indicar que o privilégio atribuído ao ato perceptivo, enquanto ato originário de apresentação de objetividades, implica uma relação necessária deste com a consciência do tempo.

<sup>46</sup> De acordo com Onate, Eugen Fink, “Em seu ensaio intitulado *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da inefetividade*, [...] procura expor e esclarecer o grave equívoco filosófico na compreensão dos conceitos presentes no título, vinculando-os justamente aos horizontes da temporalidade, que ele nomeia ‘depresentações’ (*Entgegenwärtigungen*).” (ONATE, 2010, p. 356).

imagem física, ou seja, ainda vinculado, em certo aspecto, à efetividade posicional da percepção. A fantasia, em contrapartida, se refere a uma vivência que dispensa o componente suscitador efetivo<sup>47</sup>, o que torna possível uma neutralização posicional mais ampla do que a efetuada pela imaginação estrita. Neste sentido, afirma Onate (2010, p. 363), “Na consciência imaginativa estrita, o objeto-imagem aparece enquanto um nada de efetividade em conflito com o presente efetivo atual. Um não-agora (*Nicht-Jetzt*) aparece no agora”. Tal conflito, existente entre o objeto-imagem e a efetividade atual, se vincula à estrutura do ato imaginativo no que concerne à modificação neutralizadora. Na medida em que este ato se funda numa base sensível, os conteúdos de apreensão podem proporcionar, simultaneamente, duas apreensões perceptivas divergentes, como nos exemplos da imagem refletida do bastão rompido na água ou do boneco de cera. Em contrapartida, a vivência fantástica se constitui como consciência-de-não-presentidade (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewusstsein*), evidenciando uma separação radical desta frente à vivência perceptiva (Cf. ONATE, 2010, p. 363).

Delineam-se algumas distinções essenciais existentes entre consciência imaginativa e fantasia. Em virtude de o grau de neutralização posicional ser mais intenso nesta última, torna-se lícito asseverar sua vantagem na execução do método de ideação. Cabe ainda analisar o vínculo entre fantasia e memória. Ambos os atos se referem a *vivências presentes* que remetem a *objetividades ausentes*, contudo, a memória será descrita por Husserl como um ato fundado na fantasia simples, cuja especificidade consiste em possuir um caráter impressional (Cf. ONATE, 2010, p. 365). A distinção destes se dará a partir da modalidade dóxica própria a cada um. Enquanto é intrínseco ao ato mnemônico a crença no objeto ou na vivência recordada, como representação de algo que já esteve efetivamente presente, a objetividade fantasiada, mesmo que tomada de um ato perceptivo neutralizado, pode ser projetada em situações ou eventos de *nenhum lugar e nenhum quando*. Segundo Sokolowski (2000, p. 80), “Não é o caso de que primeiramente temos as memórias e então acrescentamos a elas a crença; antes, elas originalmente chegam com a crença (de como era), assim como nossas percepções chegam com a crença (de como é)”. Contrariamente a isso, a vivência fantástica possui um tipo específico de modalidade dóxica, pois é irreal, inatual, meramente *como se*.

---

<sup>47</sup> De acordo com Onate (2010, p. 361), representações imaginativas estritas e representações fantásticas partilham dos mesmos caracteres de ato, contudo, “[...] os dois tipos de representação discriminam-se no tocante ao fundamento de apreensão (*Auffassungsgrunde*) a partir do qual cada tipo se constitui. [...] No primeiro caso, o conteúdo sensível presentante diz respeito às sensações; no segundo caso, refere-se aos fantasmas”. Ou seja, embora a representação fantástica dispense o componente suscitador *efetivo*, sua função não é descartada; antes, esta é exercida pela imagem espiritual (*geistige Bild*) enquanto simples ficção. Sobre as especificidades da questão ver mais em Onate, 2010.

Reafirma-se a neutralização dóxica implicada na fantasia. Preexiste, em tal ato, uma desconexão da crença na efetividade, pois, ao efetuar um ato de fantasia, espontaneamente se realiza uma suspensão ou modificação neutralizadora (*Neutralitätsmodifikation*) da crença. Primeiramente, e de modo mais restrito, a fantasia modifica a presentificação posicional mnemônica, bem como, a partir de uma ampliação do processo neutralizador, permite a parentetização de todas as vivências puras. Esta neutralização, contudo, se diferencia daquela exercida através da *epoché* fenomenológica, pois, embora suspenda o ato de posicionamento existencial em relação ao conjunto de vivências e aos dados fantasiados, mantém o contexto padrão relativo ao eu que realiza tal suspensão. Em outras palavras, não abarca a totalidade dos atos intencionais através dos quais as objetividades correlativas são visadas de acordo com suas especificidades próprias, como presentes ou como presentificadas, incluindo os próprios atos ficcionais neutralizantes (Cf. ONATE, 2010, p. 355). A neutralização proporcionada pela fantasia, apesar de constituir uma mudança modal em relação ao vivido, não possui o mesmo grau de radicalidade que a modificação neutralizadora universal, a *epoché*.

Após as descrições acima efetuadas, que visavam a salientar, de modo sucinto, algumas diferenças essenciais constitutivas das formas estruturais dos distintos modos de consciência, resta apontar o suposto paradoxo presente no texto husserliano ao afirmar ora um primado fenomenológico da percepção, ora da fantasia. Sabe-se que, para Husserl, a percepção representa o *ato doador originário*, possuindo precedência frente aos atos derivados deste. Tal precedência se funda no caráter de clareza com que o dado se apresenta na atualidade de sua efetividade. Afora esta propriedade privilegiada característica da objetividade perceptiva, todos os atos, de acordo com o fenomenólogo, possibilitam visão intuitiva, embora se diferenciem quanto ao grau de clareza correlativos a cada um. As vantagens da originariedade (*Originarität*) da percepção são, contudo, atenuadas no exercício de apreensão de essência, em prol de uma maior liberdade (*Freiheit*) que o fantasiar concede às configurações e reconfigurações necessárias à concretização do método de ideação, na busca por alcançar as estruturas fenomenológicas essenciais dos vividos e seus correlatos intencionais (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 152-153).

A figura do paradoxo parece constituir mais um, dentre os muitos desafios constantes às pesquisas fenomenológicas, não sendo ocasião, neste texto, de discutir a amplitude de tal questão. Na medida em que se indicaram as especificidades distintivas da fantasia face à vivência perceptiva, o objetivo de determinar as vantagens da primeira na execução do método da *epoché* parece estar delineado. Husserl indica que tais vantagens dizem respeito à constituição *ativa* do ato de fantasia, o que o coloca à frente da percepção, pois embora esta

última possibilite a doação originária do dado, se caracteriza pela *passividade* constituinte da vivência perceptiva.

### 3 MUNDO

Após a realização da *epoché* fenomenológica, que põe em destaque o ego puro e sua vida intencional a partir das reduções progressivas de toda *realidade* mundana, a questão que surge pode ser formulada do seguinte modo: o que significa, afinal, mundo para a fenomenologia? Se a natureza idealizada da ciência, passível de determinação plena através dos experimentos científicos exatos, já não corresponde àquilo que caracteriza o *interesse* para a atitude transcendental de conhecimento; se a primeira tarefa do fenomenólogo deve ser a de neutralizar a atitude ingênua do homem *entregue* ao mundo, que entende este como totalidade de objetos espaço-temporalmente determinados; como compreender, através destes processos, o significado e o sentido do fenômeno transcendental que constitui o pólo objetivo de uma experiência transcendentalmente reduzida? Na medida em que mundo, para a fenomenologia, não denota nada de real, efetivo ou empírico-objetivo, qual o estatuto do *fenômeno mundo* correlato *noemático* do conjunto total das vivências do *ego puro*?

O procedimento adotado aqui para se tentar alcançar uma possível via de compreensão para tais questões será, inicialmente, o expositivo. Tentar-se-á apresentar a noção de mundo husserliana a partir de uma contraposição à noção instituída na modernidade. O primeiro passo para a explicitação do conceito fenomenológico de mundo será um passo negativo, no sentido de determinar o que não pode ser abarcado sob tal noção. Tal processo se torna necessário em virtude de a concepção husserliana pretender estar num âmbito distinto daquele em que a questão é colocada no pensamento moderno; o que não significa que a fenomenologia se oponha a alguma concepção filosófica contemporânea ou anterior a ela. Com o desenvolvimento da fenomenologia transcendental, Husserl entende estar aquém das oposições tradicionais, como o racionalismo e o empirismo, o subjetivismo e o objetivismo, o idealismo e o realismo; na medida em que todas essas concepções são acusadas por ele de serem parciais, unilaterais e relativas, por não alcançarem o caráter de necessidade absoluta exigido para uma fundamentação última do conhecimento e da verdade. Tal caráter, meta de todo fazer filosófico ou científico radical, seria, de acordo com Husserl, possível de ser obtido somente a partir do ingresso no âmbito transcendental.

Após haver apresentado a proposta husserliana de uma atitude genuinamente filosófica e o exercício através do qual se espera ultrapassar a ingenuidade característica da atitude natural, importa destacar qual a concepção de mundo que a fenomenologia entende abandonar com tal proposta. Em seguida, cabe apresentar positivamente a noção cunhada por Husserl e o

modo como ele acredita refutar as consequências empiristas e idealistas das noções modernas de mundo. Levando em consideração a complexidade de tal formulação husserliana, tentar-se-á encontrar subsídios à luz de obras de pensadores e intérpretes que discutam a concepção fenomenológica de mundo ou problematizem-na a partir de desdobramentos filosóficos nela hauridos segundo diferentes graus de aproximação e distanciamento.

### 3.1 MUNDO NA CONCEPÇÃO MODERNA

Para se falar sobre a idéia de mundo na Idade Moderna será de fundamental importância retomar brevemente algumas transformações histórico-sociais ocorridas neste período, as quais concorrem para o desenvolvimento do pensamento filosófico da época. A revolução astronômica, seguida pelos novos conceitos introduzidos pela ciência, exerceu profunda influência na construção e formulação do pensamento moderno. Isto se demonstra, por exemplo, pelo fato de Descartes, precursor da filosofia moderna, representar a figura de um dos grandes fundadores da ciência do século XVII.

O início da era moderna é marcado por conflitos em vários âmbitos da sociedade, desde a desintegração da *polis*, com a formação dos novos Estados nacionais, a queda do Império até a destruição da unidade religiosa européia<sup>48</sup>. Contrariamente ao período medieval, se pode perceber um movimento de decrescente autoridade da Igreja, em seguida ao qual surge uma crescente autoridade da ciência. A própria concepção de mundo, que era admitida pela Grécia antiga como racionalmente<sup>49</sup> ordenado e unificado, perde sentido. Um dos elementos decisivos para esse processo foi a revolução astronômica, na medida em que provocou, lenta mas progressivamente, a queda da cosmologia aristotélico-ptolomaica<sup>50</sup>.

Dentre os muitos fatos determinantes para o estabelecimento de tal revolução, pode-se citar, por exemplo: a determinação do Sol como centro do mundo, ao invés da Terra, efetuada

<sup>48</sup> Sobre a questão dos conflitos ocorridos no início da modernidade ver mais em Koyré, 1979; Russell, 1969.

<sup>49</sup> A *racionalidade* do mundo concebida pelos antigos não poderia indicar nada de subjetivo ou interior ao sujeito, afinal tal concepção de subjetividade somente surge no pensamento humano a partir da modernidade, nomeadamente com o pensamento cartesiano. A *razão* à qual se referiam os antigos estava relacionada antes com a idéia de *logos*.

<sup>50</sup> A nomenclatura que une os sistemas cosmológicos de Aristóteles e Ptolomeu ocorre, conforme Reale (1990, pp. 214-215) pelo fato de que ambos, embora apresentem diversidades, possuem núcleos essencialmente comuns. Tais núcleos consistem: na idéia de que a Terra se situa no centro do universo, universo este que é limitado pela esfera das estrelas fixas; na idéia de que o movimento natural dos corpos celestes (das esferas e, portanto, dos planetas, inclusive a Lua) é um movimento circular uniforme, diferentemente do movimento dos corpos do mundo sublunar, que consiste em ser um movimento retilíneo acelerado de queda em direção ao centro da Terra.

por Copérnico; a codificação matemática do sistema copernicano e a realização da revolucionária passagem do movimento circular (*natural e perfeito*, na velha cosmologia) para o movimento elíptico dos planetas, realizada por Kepler; a demonstração, por Galileu, da falsidade da distinção entre a física terrestre e a física celeste; a teoria corpuscular de Newton que, de certo modo, através de uma junção das heranças de Galileu e Descartes e também de Bacon e Boyle, explica e organiza, num todo orgânico e coerente, o novo modo de conhecimento da natureza. Segundo a teoria newtoniana, a natureza é constituída por um número infinito de partículas, cujos movimentos são regulados por uma sintaxe constituída pelas leis do movimento e pela lei da gravitação universal.

O conjunto destes acontecimentos provoca um crescente abalo na visão de mundo estabelecida até então. A imagem da realidade unificada e ordenada segundo uma hierarquia fixa e referencial se altera e passa a aparecer de modo disperso, múltiplo e relativo. Tal transformação abre espaço para o desenvolvimento da ciência, que se volta inteiramente para a experimentação e dá início a um processo de supervalorização do homem e da razão. Na modernidade, cabe à razão, enquanto capacidade humana de descobrir a verdade, a tarefa de reunificar o mundo, reordená-lo. Neste contexto surge, como denominará no século XX Merleau-Ponty, o *grande racionalismo*, ou seja, a tendência moderna numa confiança acentuada na razão. Segundo Russell (1969, p. 45): “Quase tudo que distingue o mundo moderno dos séculos anteriores é atribuível à ciência, que obteve os seus triunfos mais espetaculares no século XVII. [...]. O mundo moderno, quanto ao que se refere à perspectiva mental, começa no século XVII”.

Como destaca Russell, o movimento renascentista, que se desenvolveu especificamente entre os séculos XV e XVI, é marcado por uma associação do espírito científico nascente com o misticismo religioso, ou seja, não caracteriza um abandono completo das questões medievais, mas apresenta uma renovação destas a partir de uma nova perspectiva humana, a do homem racional. Segundo Koyré (1979, p. 13), “[...] o homem [...] perdeu seu lugar no mundo [...], perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento”.

Pode-se afirmar que ocorre uma tríplice revolução no início da era moderna, que muda a imagem do mundo e, com isso, transforma a imagem do homem. Seriam estas: teológica, filosófica e científica. Tais revoluções modificam também, progressivamente, a tradicional concepção de ciência, de modo que o advento destas alterações não consistirá somente em provocar a construção de teorias novas e diferentes das anteriores sobre o universo

astronômico, sobre a dinâmica, ou sobre a composição da Terra. Tal advento será, ao mesmo tempo, uma revolução sobre a idéia de *saber* e de *ciência*. A origem do pensamento moderno está fundamentalmente pautada sob tais acontecimentos, os quais configuram e determinam a nova concepção de mundo. Concepção esta que, contrariamente ao teocentrismo medieval, se caracteriza por uma tendência antropocêntrica, na medida em que desemboca no desenvolvimento do racionalismo, ou seja, a razão passa a ser entendida como o novo centro, como a capacidade humana de avaliar a realidade e distinguir o verdadeiro do falso. A este respeito, afirma Moura (1989, p. 132):

A implosão do ideal clássico, e a conseqüente cisão entre ser e razão, fazem com que as ciências terminem por entrar em uma crise particular, relativa ao sentido de sua própria verdade. O mundo da experiência não testemunha mais a favor da razão, e essa própria razão torna-se agora enigmática.

Ao mesmo tempo em que se pode falar de uma crescente difusão da confiança no homem e no seu poder racional, também se deve mencionar que estava bastante difundida a incerteza sobre o caminho a tomar para garantir que a *nova ciência*, desenvolvida através de um *novo método*, se apresentasse como início de um saber original e verdadeiro. Isto é, se tal ciência, entendida como aplicação da razão na tentativa de resolver o problema do conhecimento, estava em condições de impedir a dispersão do conhecimento em séries desarticuladas de observações e, ainda, de evitar que se enredasse em formas inovadas e mais refinadas de ceticismo. A filosofia tradicional, estranha àquele conjunto de novas teorizações e descobertas, tornadas possíveis inclusive por instrumentos técnicos que, potencializando ou corrigindo os sentidos, introduziam os pesquisadores em temas até então inexplorados, não podia mais ser sustentada. Tornou-se urgente a formulação de um pensamento que justificasse a confiança comum na razão, pois somente através de uma razão efetivamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e de um método universal e fecundo, seria possível superar o desenvolvimento do ceticismo.

A matemática aparece como o grande modelo desse racionalismo, por representar um modo de conhecimento exato e completo, o mais perfeito e racional. Para seguir tal modelo, a razão necessita ser dirigida segundo determinados procedimentos precisos, como se faz na matemática ao demonstrar-se um teorema, por exemplo. Como o mundo exterior não fornece mais a garantia da certeza do conhecimento, somente a razão poderia servir de critério e condição dessa certeza, bastando para isso criar um método seguro.

Um dos requisitos para realizar essa descrição matemática do mundo é que ele seja concebido como um espaço homogêneo, indistinto, pressuposto característico das grandes transformações que fundamentam a ciência moderna e que Galileu, por exemplo, aplica a todos os fenômenos físicos, celestes ou terrestres. O espaço, segundo ele, é um todo homogêneo, não existe distinção entre um evento terrestre ou lunar, portanto, o que aí ocorre pode ser determinado matematicamente (Conf. GALILEI, 1992, pp. 30-40). A argumentação galileana gira primordialmente em torno da refutação de algumas teorias tradicionais, como no exemplo citado, que se refere à idéia de *perfeição* ligada a algumas formas ou movimentos dos corpos, e na defesa do sistema copernicano em face ao aristotélico-ptolomaico. A nova abordagem, utilizada por Galileu, defende ainda a tese, já presente no sistema copernicano de mundo, segundo a qual a Terra não determina o centro do mundo; ao contrário, assim como outros corpos celestes, também realiza movimentos circulares em torno do Sol.

O pensamento de Galileu<sup>51</sup> reflete, sobretudo, a característica geral da era moderna numa confiança acentuada na razão e no conhecimento científico, que se demonstra através da convicção de que a natureza está escrita em linguagem matemática e geométrica e de que conhecer significa redescobrir a linguagem da natureza (Conf. GALILEI, 1992, p. 38). Para Galileu, a matemática representa o instrumento adequado para decifrar a natureza e compreender a sua organização, o mundo seria ordenado geometricamente por uma ordem cega e não mais, como na tradição, hierarquizado e finalizado em função do homem.

A observação, na ciência moderna, requer que se *desconsidere* nos objetos todas as qualidades subjetivas, como cor, odor, sabor etc.<sup>52</sup>, em prol de salvaguardar a possibilidade da inclusão dos fenômenos num sistema de cálculos. Pois esta é condição indispensável para que a ciência possa ser entendida como descrição *verdadeira* dos objetos, ou seja, para que seja *objetiva*. Segundo tal condição, é necessário traçar uma distinção fundamental entre as qualidades objetivas e as qualidades subjetivas dos corpos. As primeiras se referem àquelas qualidades que podem ser publicamente verificáveis, na medida em que são quantitativas e

---

<sup>51</sup> Buscamos destacar alguns aspectos do pensamento de Galileu com o intuito de realizar uma caracterização geral da ciência no período moderno; contudo, estamos cientes das dificuldades desta empreitada, devido às diferentes interpretações que podemos encontrar sobre o que realmente constitui o núcleo de seu projeto. Entre as muitas versões de intérpretes que almejam expressar a essência do empreendimento galileano, salientamos: práticas experimentais, platonismo matemático, método aristotélico ou algum tipo de combinação entre experimento e dedutivismo matemático.

<sup>52</sup> De acordo com Rossi (1992, p. 184), a doutrina que distingue entre qualidades primárias e secundárias nos corpos aparece com Bacon, no *Novum organum*, em 1620, e reaparece na obra de Galileu em 1623. Galileu considera que: "... esses cheiros, sabores, cores, etc., em relação ao sujeito onde nos parece residir, não são outra coisa que puros nomes, mas residem no corpo sensitivo, porque se tiramos o animal, todas as outras qualidades anulam-se completamente." (GALILEI, 1992, p. 261). Embora Galileu omita qualquer menção às fontes de onde se origina tal doutrina, possivelmente não seja de sua autoria.

mensuráveis, já as segundas dizem respeito às qualidades que variam de homem para homem, dado que se referem às sensações subjetivas e não ao objeto mesmo. A função das qualidades sensíveis dos objetos seria irrestritamente *indicar* certo estado de coisas objetivo, o qual estas não permitem compreender. A ciência é conhecimento objetivo, ou seja, conhecimento das qualidades quantitativamente determináveis e mensuráveis dos corpos e o uso do experimento na investigação apenas torna possível confirmar ou negar um raciocínio que tente descrever os caracteres matemáticos do mundo.

Este *impulso matematizador* que encontramos na modernidade deve ser entendido em contraste com a concepção aristotélica, na medida em que a revolução científica exigiu uma reformulação dos procedimentos científicos da física. Segundo o pensamento de Aristóteles, os sentidos eram considerados um instrumento necessário e *suficiente* do conhecimento do mundo sensível. Opostamente, para Galileu, embora fossem *necessários* para estabelecer o conhecimento, estes não poderiam decifrar a organização da natureza, só expressa de modo verdadeiro através da linguagem matemática. Tal distinção fundamental exprime uma das mais importantes diferenças metodológicas entre a ciência aristotélica e a galileana. De acordo com Galileu, os sentidos não revelam as coisas como são, afinal, “se a simples aparência deve determinar a essência, é necessário que [aceitemos] que os sóis, as luas e as estrelas observados em água parada e em espelhos, sejam verdadeiros sóis, verdadeiras luas e verdadeiras estrelas.” (GALILEI, 1992, p. 120). A hipótese de que unicamente os sentidos guiam a obtenção de conhecimento, não se sustenta mais, na medida em que, aceitando-a não se poderia distinguir a aparência e a realidade. A matemática passa a ser admitida como o instrumento *racional* que *corrige* os dados sensíveis, permitindo ao homem ler corretamente o livro da natureza. Ao desqualificar os sentidos como fonte de conhecimento, a matemática se torna indispensável para a compreensão dos fenômenos.

A necessidade de mensurabilidade e de quantificação na descrição da natureza, possível por meio da aplicação da matemática, aponta para a existência de um pressuposto metafísico subjacente à concepção de mundo físico na modernidade. É possível identificar tal pressuposto como representante de matriz platônica. Copérnico, por exemplo, que viveu no início do século XV, em que o platonismo e o neo-platonismo estavam em alta, recebe a influência de um de seus mestres Domenico Maria Novara, ligado à escola dos neo-platônicos (Conf. REALLE, pp. 220-221). Segundo estes, as propriedades matemáticas constituem as características verdadeiras, imutáveis e profundas, para além das aparências, das coisas reais, pois, de acordo com um mito neo-platônico que identifica Deus com o Sol, o Deus platônico é um Deus que geometriza, o que justificaria o fato de o universo ser simples e

geometricamente ordenado. Galileu, de modo similar, é explícito ao afirmar uma equivalência entre os objetos matemáticos e os físicos, o que permite sem problemas a aplicação da geometria à matéria. Segundo ele: “Considerando que suponho que a matéria é inalterável, ou seja, sempre a mesma, é evidente que dela, como de toda afecção eterna e necessária, podem-se produzir demonstrações não menos rigorosas que as demonstrações matemáticas.” (GALILEI, 1988, p. 10).

A caracterização do mundo enquanto uma estrutura organizada, simples e geométrica, que se constitui na modernidade, reflete precisamente a convicção dos pesquisadores na simplicidade e organização racional deste. A função do cientista seria, segundo a concepção dos modernos, penetrar nesta ordem e descobri-la, bem como suas estruturas simples e racionais e sua imutável simetria.

### 3.2 A LEITURA HEIDEGGERIANA SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO MODERNO DE MUNDO

Segundo análise crítica realizada por Heidegger<sup>53</sup>, o traço fundamental que caracteriza a ciência moderna da natureza está essencialmente relacionado a uma transformação no modo de domínio e utilização do ente em geral e no projeto metafísico que estrutura o próprio sentido do saber sobre o ente. Ou seja, o fundamento de tal transformação pode ser apontado na atitude assumida pelo homem diante da natureza, bem como na forma como este passa a instituir seu saber sobre o mundo. De acordo com Heidegger (1987, p. 72):

A transformação da ciência realizar-se-á sempre através da própria ciência. Mas, nessa transformação, a ciência apoia-se num duplo fundamento: 1) na experiência-de-trabalho, quer dizer, na direção e no modo de domínio e de utilização do ente; 2) na metafísica, quer dizer, no projeto do saber fundamental sobre o Ser, sob o qual o ente se estrutura, na ordem do saber. Experiência-de-trabalho e projeto-de-ser estão, assim, numa relação de reciprocidade e reúnem-se sempre num traço fundamental da atitude e do estar-aí.

---

<sup>53</sup> Embora a problematização heideggeriana em relação à ciência moderna possua finalidades específicas e determinadas no contexto de seu pensamento, como, por exemplo, no texto *O que é uma coisa*, compreender a metafísica moderna e, ao mesmo tempo, a possibilidade e a necessidade de uma crítica da razão pura, se acredita que tal problematização constitua uma análise sólida e indispensável sobre os traços fundamentais do pensamento moderno, resultantes das transformações conceituais ocorridas concomitantemente ao surgimento da ciência moderna da natureza. Realizar-se-á, no próximo tópico, um confronto entre a leitura heideggeriana e a crítica husserliana a esta perspectiva moderna de concepção de mundo. O intuito de tal confronto será o de proporcionar subsídios que permitam alcançar mais clareza na própria argumentação de Husserl.

O que efetivamente se altera, entre a ciência moderna e a ciência desenvolvida no período antigo e medieval, é o horizonte através do qual essa *atitude* é interpretada, ou seja, o que define a diferença essencial entre a ciência em sua versão antiga, medieval e moderna é “*aquilo que, em [todos] os casos, é por assim dizer tomado por fenômeno e o modo como isso é interpretado...*” (HEIDEGGER, 1987, p. 74).

Segundo Heidegger, o caráter essencial da ciência moderna se exprime através da pretensão subjacente ao proceder científico da época. De acordo com isso,

Atribuímos um nome ao caráter-de-fundo, que procuramos, da moderna atitude do saber, ao dizermos que a nova pretensão do saber é *matemática*. [...] O fato de hoje a matemática, de um ponto de vista prático e escolar, se ter tornado uma Faculdade apropriada para o estudo das ciências da natureza, tem um fundamento histórico, mas não essencialmente necessário. (HEIDEGGER, 1987, p. 75).

Diante desta constatação, o olhar inquiridor heideggeriano se volta para o sentido pelo qual se pode compreender esse *matemático*. O que deve significar a afirmação de que “a nova pretensão do saber é *matemática*”? Heidegger realiza na obra *Que é uma coisa?* um minucioso e complexo estudo etimológico sobre as origens gregas do termo matemático (μάθησις)<sup>54</sup>; uma análise deste, contudo, extrapolaria os propósitos desta pesquisa. Buscar-se-á, apesar disso, destacar alguns pontos principais que nos auxiliem a clarificar a caracterização fundamental da perspectiva científica moderna, na medida em que, segundo a leitura de Heidegger, esta se apresenta sob um horizonte matemático de abordagem da natureza. A intenção se resume em encontrar elementos suficientes para compreender qual o sentido da afirmação heideggeriana de que o traço fundamental da ciência moderna é o matemático e de que modo tal interpretação estaria vinculada à crítica dirigida por Husserl a tal procedimento.

Segundo o texto heideggeriano, a significação originária do conceito *matemático* alude “à posição-de-fundo em relação às coisas na qual as coisas se nos pro-põem, a partir do modo como já nos foram dadas, têm de ser dadas e devem ser dadas. O matemático é, portanto, o pressuposto fundamental do saber acerca da coisa.” (HEIDEGGER, 1987, pp. 81-82). Pode-se afirmar que o termo diz respeito ao modo de questionamento de algo na medida em que, ao se

---

<sup>54</sup> A partir de um recorte realizado na definição dada por Heidegger ao termo matemático (μάθησις), a saber: “O matemático é a posição-de-fundo em relação às coisas na qual as coisas se nos pro-põem...” (HEIDEGGER, 1987, pp. 81-82), se quer destacar a distinção que este realiza entre o matemático (definição dada acima) e a matemática, enquanto disciplina que calcula e enumera. Segundo o pensador, os números, através dos quais, se lida cotidianamente com as coisas, ao calculá-las e enumerá-las, constituem a forma mais usual do matemático.. Embora, entretanto, esta configuração, através de seu uso corrente, tenha sido assimilada como totalidade do que seja o matemático, corresponde apenas a um de seus modos. Afirma Heidegger (1987, p. 81): “[...] a essência do matemático não reside no número, como pura delimitação da pura quantidade, mas, ao invés, é porque o número tem uma tal essência que ele pertence ao que se pode aprender, no sentido de μάθησις [matemático].” Para um esclarecimento detalhado acerca da questão sobre o matemático ver HEIDEGGER, 1987, pp. 75-82.

questionar por algo, já se assumiu aquilo como algo questionável, passível de fundamentação, deste modo, de antemão e, ao menos em certa medida, já se havia realizado uma determinação deste. A declaração de que, na modernidade, se inaugura uma pretensão matemática do saber, parece se referir às novas intenções presentes na própria forma de se colocar e de se compreender os problemas, o que permite a abertura de um novo horizonte de perspectivas. Tal horizonte, de acordo com Heidegger, se constitui como solo possível de fundamentação à alteração da representação da totalidade da natureza, de ptolomaica em copernicana, que fora até então, para os antigos e medievais, completamente sem sentido.

Para Heidegger, a expressão mais clara do projeto matemático moderno se encontra subscrito no primeiro axioma de Newton nomeado como lei da inércia, o qual trata acerca do movimento dos corpos. Ao exigir a representação geral de um corpo que, *entregue a si mesmo, se moveria em linha reta e uniformemente*<sup>55</sup>, a qual escapa à possibilidade efetiva de uma experiência possível, o axioma newtoniano contém a proposta de uma nova atitude na realização das investigações. Tal proposta, de acordo com Heidegger (1987, pp. 93-94): “[...] exige uma representação de fundo das coisas que contraria a representação habitual”. Esta representação de fundo ou horizonte de perspectiva reflete o caráter essencial do modo matemático de questionamento. Neste sentido, continua o pensador:

É numa tal pretensão que reside o matemático, quer dizer, o estabelecimento de uma determinação da coisa que não resulta da própria coisa, a partir da experiência e que, ao mesmo tempo, subjaz a toda a determinação da coisa, a possibilita e lhe cria, pela primeira vez, um espaço. Tal concepção fundamental da coisa não é nem arbitrária, nem evidente. Por isso, necessita também de uma longa luta para obter a supremacia. Foi necessária uma transformação no modo de acesso às coisas e, simultaneamente, a obtenção de um novo modo de pensar. (Heidegger, 1987, p. 94).

A pretensão matemática do pensamento moderno pode ser definida segundo um modo de questionamento que se constitui como uma antecipação em relação aos objetos e que pretende estabelecer de modo geral suas características, ou seja, assume, como pressuposto subjacente a igualdade dos corpos e a uniformidade da natureza, tornando caducas as distinções estabelecidas na antiguidade entre corpos celestes e terrestres e a concepção de natureza como princípio interno que determina o movimento e o lugar dos corpos. Pode-se afirmar que há uma prévia determinação do que seja este domínio da natureza, na qual já estão estabelecidos os critérios nos quais os corpos devem se inserir para que sejam considerados

---

<sup>55</sup> De acordo com o texto de Heidegger (1987, p. 91), versão abreviada do axioma newtoniano: “Cada corpo, entregue a si mesmo, move-se em linha reta e uniformemente.” Em latim: “Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter in directum movetur”.

corpos. A experiência é um artifício que permite reconhecer e calcular a quantidade e a conexão dos movimentos espaciais uniformes e “o questionar pode ser determinado de tal ou tal modo que põe antecipadamente as condições a partir das quais a natureza deve responder de tal ou tal modo.” (HEIDEGGER, 1987, p. 97).

Nesta caracterização da ciência moderna podemos encontrar, enfim, conforme afirma Heidegger, as principais distinções que a distanciam e opõem à forma de conhecimento científico conforme realizado na antiguidade e no período medieval. Na modernidade, se modificou o próprio modo de questionamento da natureza e a maneira como este é determinado pelo conhecimento. Os corpos perdem sua caracterização essencial de naturezas com propriedades e poderes ocultos, segundo aceito pela opinião e conceitos tradicionais. O princípio de experimentação moderna exige do investigador uma nova postura de antecipação em relação aos dados experimentados e uma prévia determinação do domínio do que possa ser experimentado e conceituado como corpo. De tal modo, passa a valer a regra de uniformidade dos corpos, pois que todos devem ser analisados a partir de suas relações com o espaço, tempo e movimento. Este fato tem como consequência direta a necessidade de uma forma de medição idêntica, homogênea. De acordo com o pensador alemão,

O fato de a matemática se ter agora tornado um meio de determinação essencial não é o fundamento da nova configuração da ciência moderna. Trata-se, antes, do seguinte: o fato de uma matemática de uma espécie determinada ter podido e devido entrar em jogo é *consequência* do projeto matemático. (HEIDEGGER, 1987, p. 97).

Para Heidegger, a matemática, enquanto disciplina específica que permite a medição e o cálculo, surge como resultado, ou, como consequência de um modo peculiar de investigação científico, o qual exige uma medida universal que possa servir de parâmetro para a determinação da natureza. Isto em função do fato de que a natureza, de acordo com o sentido do projeto matemático moderno, passa a ser admitida a partir de uma caracterização homogênea.

O impulso matemático presente na ciência moderna não se resume ao âmbito da ciência. De acordo com a descrição que se realizou acima, a qual seguiu a linha de argumentação heideggeriana, a essência do projeto matemático se revelou como uma nova forma de experiência, que exigia, acima de tudo, uma libertação em relação à tradição e às verdades da Igreja. Ao mesmo tempo, isto significava a elaboração de princípios que possibilitassem a fundamentação do conhecimento enquanto tal, ou seja, a partir de moldes distintos daqueles cristalizados num saber de escola, mediados pelas Escrituras. A realização

desta tarefa, guiada a partir do impulso matemático moderno, significa, sobretudo, a sujeição a uma nova norma e um novo princípio, o da necessidade de fundamentação última. “No projeto matemático, realiza-se uma sujeição em relação aos princípios que nele mesmo são exigidos.” (HEIDEGGER, 1987, p. 100).

O período moderno como um todo é marcado pelo traço fundamental de padrão matemático. No pensamento filosófico, propriamente dito, este se manifesta na filosofia cartesiana, como solo que fundamenta a instauração do *cogito*. Tradicionalmente, se aceita que a originalidade de Descartes consiste em ter iniciado sua obra estabelecendo uma ruptura com o modelo de conhecimento desenvolvido até então, propondo o estabelecimento de um novo método. Com a aplicação de tal método, o filósofo francês encontra aquele princípio indubitável que pode servir de base e fundamentação para todo o saber, princípio este que passa a ser, necessariamente, admitido como centro do pensar. A filosofia, como um todo, se apropria desse modo de reflexão e assume o questionamento acerca do conhecimento e da sua possibilidade como fundamental. O subjetivismo moderno, segundo Heidegger, coloca a questão acerca do sujeito, anteriormente à problemática acerca do mundo e tal característica é admitida como sua principal diferença frente à filosofia medieval.

Para Heidegger, entretanto, esta imagem tradicional do pensamento cartesiano não é suficiente para trazer à tona o traço característico do agir matemático que irrompe no pensar moderno. Defende o pensador:

Descartes não duvida por ser um cético, mas deve tornar-se alguém que duvida porque coloca o matemático como fundamento absoluto e procura, para todo o saber, uma base que lhe corresponda. [...] Somente onde, pela primeira vez, o pensamento se pensa em si mesmo é que ele é absolutamente matemático [...]. (HEIDEGGER, 1987, p. 106).

O procedimento cartesiano na busca por estabelecer um fundamento absoluto para o conhecimento reflete a principal característica do matemático e sua realização, através da proposta de uma *mathesis universalis*, determina o destino posterior e circunscreve a forma da filosofia moderna. De acordo com Heidegger (1987, p. 105), “O axiomático, a colocação de princípios a partir dos quais se funda tudo o que vem depois, numa sequência inteligível, pertence à essência do matemático como projeto”. Ao instituir o ego como princípio fundante de todo o conhecimento possível, Descartes opera em correspondência com o impulso matemático predominante em sua época e alcança com isso a determinação mais precisa deste operar. O *eu* que se desvela na fórmula do *cogito*, continua Heidegger, “[...] é o *subjectum* do princípio mais inicial.” (HEIDEGGER, 1987, p. 107).

O sentido de *mathesis universalis*, como aquilo que deve configurar a totalidade do saber, exige dos axiomas particulares estabelecidos que devam ser evidentes por si mesmos, característica que determina sua verdade; e, ainda, que devam expressar o seu próprio fundamento. Nas palavras de Heidegger (1987, p. 106), “o que ‘subjaz’ enquanto tal deve surgir e estabelecer-se na própria proposição originária”. A proposição cartesiana *penso, logo existo* (*cogito, ergo sum*), corresponde às duas exigências necessárias para sua consideração como princípio absolutamente primeiro, na medida em que possui a propriedade de *colocar, instituir* aquilo que enuncia, o sujeito (*subjectum*). A própria noção de *sujeito* assume contornos mais específicos a partir do pensamento de Descartes. Conforme o pensador alemão:

Até Descartes, tinha valor de “sujeito” qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o “eu” torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu “sujeito” (o eu), tais coisas são essencialmente aquilo que, em relação ao “sujeito”, permanece como um outro, que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas tornam-se “objetos”. (HEIDEGGER, 1987, p. 108).

Ao retornar o pensar em direção a si mesmo, nisto que consiste o voltar-se sobre si do cogito, continua Heidegger, “todo o pensar, é um ‘eu-penso’ sobre o que pode ser enunciado e sobre o sentido em que o pode ser”. (HEIDEGGER, 1987, pp. 106-107). O *eu* se torna a partir de então o elemento caracterizador, aquilo que *subjaz*, que se dá antecipadamente a qualquer modo específico do pensar; justamente por isso, deve determinar o sentido daquilo que encontra, o objeto. O que não se refere a alguma propriedade contingente de um homem em particular, algo assim como uma dúvida subjetiva; antes, se deve à realização de uma radicalização extrema e determinada da pretensão matemática presente no período moderno do pensamento.

Afora as dificuldades em se apresentar uma demarcação plena do significado atribuído por Heidegger a tal pretensão, se acredita que a tentativa de expor o novo horizonte através do qual as questões passam a ser admitidas na modernidade e, ainda, o próprio sentido que estas assumem no pensamento científico e filosófico da época, de acordo com uma leitura heideggeriana, já nos possibilita uma imagem geral que circunscreve a relevância do tema. Isto será de grande importância para compreender a crítica dirigida por Husserl a tal pretensão, ou, como denominará Husserl, a tal atitude.

### 3.3 CRÍTICA DE HUSSERL AO CONCEITO MODERNO DE MUNDO: REFUTAÇÃO DO EMPIRISMO E DO IDEALISMO

De acordo com as exposições iniciais deste capítulo pode-se afirmar que as concepções modernas das noções de *mundo*, *sujeito* e *conhecimento* apresentam como característica comum a postulação da existência de dois pólos, exteriormente ligados, que concorreriam para a realização da experiência. Sob esta perspectiva, sujeito e mundo se refeririam a esferas que, embora, separadas e, em certo sentido, distintas, estariam, em última instância, constituídas de modo análogo e submetidas a um princípio universal de causalidade, de acordo com o qual haveria um privilégio do método objetivo-natural na explicitação e investigação de ambas as esferas. Privilégio este alcançado através do sucesso obtido pelas ciências matemáticas da natureza ao considerar “[...] o intuitivamente dado como uma simples aparição subjetivamente relativa [...]” (HUSSERL, 2008, p. 13) e estabelecer como regra a passagem metódica para a explicação *exata* dos fenômenos naturais. A ciência moderna, afirma Husserl (2008, p. 13), “[...] ensina a investigar a própria natureza supra-subjetiva (a Natureza ‘Objetiva’) numa aproximação sistemática segundo seus elementos e leis incondicionadamente gerais”. As qualidades subjetivas que compõem a experiência passam a ser compreendidas como dados limitados que não fornecem a figura *verdadeira* do mundo, apenas desvelada pelo método matemático de investigação.

O sujeito racional teria como tarefa a decifração do mundo, o qual se apresenta, na experiência direta, de modo disperso e desordenado. A relação entre estes seria sempre indireta, pois se daria através dos dados de consciência<sup>56</sup> que a subjetividade formula a partir dos estímulos recebidos do exterior. O pensamento aparece assim como algo exclusivamente privado e a consciência como algo fechado que apenas teria contato direto com seus próprios estados mentais, os quais devem remeter, para serem explicados de modo exato, ao âmbito físico-natural, que proporciona tal explicação por intermédio da Física e Química (Cf. HUSSERL, 2008, p. 13).

---

<sup>56</sup> Como se tentou enfatizar no decorrer do texto, de acordo com a concepção amplamente assumida na modernidade, na experiência empírica aquilo de que o sujeito tem consciência imediatamente não é o objeto físico propriamente dito, mas são dados de consciência, que, por sua vez, realizam a referência desta (a consciência), aos objetos que lhe são exteriores. Neste sentido, a consciência não tem acesso direto aos objetos, mas apenas a dados atômicos internos que mediam sua relação à objetividade. Os termos utilizados para definir estes dados variam em cada autor; entre estes, pode-se citar: idéia, representação, impressão, estados mentais, etc.

Tais teses em conjunto configuram, de acordo com Husserl, o paradigma moderno segundo o qual mundo representa tudo aquilo que está *fora* de si e, embora a razão se relacione com este, essa é uma relação desigual, pois, na medida em que o conhecimento deva ser algo objetivo, o próprio esclarecimento sobre o sujeito detentor da razão deverá estar subordinado ao método objetivo-natural das ciências naturais, que postulam uma *práxis* exata de experimentação e determinação dos fatos.

Husserl, analogamente a Heidegger, afirma pertencer a Descartes a melhor decodificação da questão na modernidade, quando este, a partir de uma leitura atenta das transformações que vinham ocorrendo em sua época, a expressa sob a forma de uma problemática acerca da possibilidade do conhecimento objetivo<sup>57</sup>. Tal interpretação cartesiana do problema estaria vinculada, entretanto, segundo o fenomenólogo, à modificação do conceito de mundo efetuada já por Galileu (Cf. HUSSERL, 1970, p. 27). A este respeito afirma Moura (2001, p. 164):

Ao considerar o mundo a partir da geometria, Galileu abstraía dele tudo o que se referia aos sujeitos, e era dessa abstração que resultavam as “puras coisas corpóreas”; e era essa nova idéia de natureza que determinava uma alteração na significação antiga de “mundo”. [...] A revolução galileiana não se limita assim a fundar uma nova física: sob o fundo da nova concepção de natureza é a própria significação “mundo” que se altera e o dualismo cartesiano que se antecipa.

De acordo, ainda, com a interpretação heideggeriana, Husserl reconhece que o artifício, desenvolvido na modernidade, que permite a separação entre razão e mundo faz com que estas instâncias assumam uma nova significação e passem a ser compreendidas como sujeito e objeto: *subjectum* indicando aquilo que subsiste, ou seja, o *fundamento* e *objectum* se referindo àquilo *que está colocado diante de* um sujeito. Se é a partir do pensamento moderno, porém, que se pode falar propriamente em *sujeito do conhecimento* e *objeto do conhecimento*, segundo Husserl, é justamente o objetivismo, enquanto produto dessa concepção, que se torna causa da crise de fundamentos que aflige, desde então, as ciências específicas<sup>58</sup>. Tal objetivismo será descrito por Husserl como doutrina oriunda da tese dualista, instaurada a partir da concepção galileiana de um mundo de coisas em si distinto da subjetividade que conhece e consolidado com a filosofia cartesiana, segundo a qual o mundo passa a ser

<sup>57</sup> As referências de Husserl a Descartes, no tocante à questão da colocação do problema do conhecimento através do paradigma do dualismo das substâncias, aparece em vários momentos da obra do pensador. Pode-se citar, como textos diretamente ligados a essa problemática, as *Meditações Cartesianas*, 2001b, e ainda *A crise das ciências européias e a filosofia transcendental*, 1970.

<sup>58</sup> Neste sentido, se pode ler no texto introdutório às *Meditações* (HUSSERL, 2001b, p. 22): “É verdade que, após terem se desenvolvido de forma brilhante durante três séculos, essas ciências [as ciências positivas] se vêem hoje bloqueadas em seu progresso pela obscuridade que reina em seus próprios fundamentos”.

concebido como um âmbito que se divide em duas esferas: a da subjetividade frente à objetividade.

Para Husserl, a filosofia cartesiana é louvável enquanto esta objetiva alcançar um fundamento absoluto para o conhecimento. Contrariamente, contudo, à interpretação heideggeriana, Husserl censura a postulação, efetuada por Descartes, do *ego* como *princípio axiomático* que serve de base absoluta a todo um sistema dedutivo. Tal postulação se configura, de acordo com o fenomenólogo, como pressuposição de uma continuidade entre o modelo metodológico das ciências positivas e a filosofia e contribui ainda mais para a ascensão da tentativa de universalização do método exato de experimentação. Afirma o fenomenólogo:

O próprio Descartes inicialmente se propusera um ideal científico, o da geometria, ou, mais exatamente, o da física matemática. [...] Parecia natural a Descartes que a ciência universal devesse ter a forma de um sistema dedutivo [...]. O axioma da certeza absoluta do *eu* e de seus princípios axiomáticos inatos desempenha em Descartes, em relação à ciência universal, um papel análogo àquele dos axiomas geométricos na geometria. (HUSSERL, 2001b, p. 26).

A crítica dirigida por Husserl a Descartes se refere ao fato de este, embora propor, na *Primeira Meditação*, uma recusa de todo conhecimento pré-dado (Cf. DESCARTES, 1973, pp. 93-97), manter como ideal de racionalidade científica o modelo operatório de uma *mathesis universalis*. Neste sentido, afirma Moura (1989, pp. 26-27): “A *mathesis* fará então com que ciência e filosofia pertençam a um mesmo a-priori, encarregado de fornecer a sintaxe de todo discurso racional”. Tal atitude cartesiana, de acordo com Husserl, seria não apenas errônea, como também, injustificada, mesmo que compreensível, na medida em que surge incitada pelo sucesso da física galileana que, ao aplicar o método matemático de conhecimento à ciência natural, se institui como exemplo máximo de racionalidade. Ao realizar, porém, a transposição, ao âmbito da subjetividade, do modelo metodológico das ciências naturais matematizadas, Descartes extrapolaria o sentido dessa racionalidade. De acordo com Husserl, a idéia, presente no pensamento cartesiano, de uma *matemática universal*, que constitui modelo exemplar de *qualquer* conhecimento autêntico, se configura como um pressuposto inaceitável à filosofia, entendida como ciência universal, visto que não leva em consideração nem os tipos essenciais segundo os quais se pode conhecer, nem tão pouco as singularidades eidéticas que definem a objetividade analisada.

Husserl apresenta duas razões para sustentar tal acusação. Primeiramente, o fato de tal pressuposição se opor ao *radicalismo do ponto de partida* que consiste no ideal de não “[...]”

reconhecer uma norma reguladora da estrutura considerada natural e própria de uma ciência verdadeira como tal [na medida em que] isto resultaria em outorgar de antemão todo um sistema lógico e toda uma teoria das ciências [...]” (HUSSERL, 2001b, p. 25)<sup>59</sup>. Em segundo lugar por que pressupor uma continuidade entre o discurso filosófico e o científico caracteriza uma tentativa, por princípio, absurda quando se leva em consideração a peculiaridade própria que constitui o âmbito da subjetividade pura, ao qual deve se dirigir a filosofia, em seu sentido universal como fenomenologia (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 154-163)<sup>60</sup>.

Para Husserl, ao mesmo tempo em que o cartesianismo é louvável por inaugurar a problemática da possibilidade do conhecimento, este se torna motivo de censura ao não manter a exigência de radicalidade, adotando o dualismo como pressuposto fundamental de seu pensamento. Como consequência, Descartes, embora detenha o mérito de descortinar o âmbito transcendental de fundamentação absoluta do conhecimento através da postulação do *cogito*, se engana a respeito do sentido verdadeiro do *ego* puro e interpreta a questão a partir de um prisma *natural* (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 41-42 e 97-99). Segundo Moura (2001, p. 165):

Uma vez incorporada a teoria dualista, o cartesianismo identifica a imanência à esfera psíquica e a transcendência à *res extensa* exterior a ela. A partir de então, a análise dos modos pelos quais o *ego* chega a formular um conhecimento objetivo é identificada à investigação de como se chega a um conhecimento “que transcende metafisicamente o ego”.

A problemática sobre a possibilidade do conhecimento, no modo como foi formulada por Descartes, que se concentra em saber como o interior psíquico pode transgredir a si mesmo e alcançar o exterior, o extrapsíquico, delata a profunda influência da concepção dualista no pensamento filosófico da época moderna e aponta, de acordo com Husserl, para a ingenuidade presente neste modo de atuação. Afirma o pensador: “[...] o título generalíssimo para esta ingenuidade é *objetivismo*, enformado nos diversos tipos do naturalismo, da naturalização do espírito.” (HUSSERL, 2008, p. 41). Tal naturalização do espírito consiste, segundo o fenomenólogo, na equiparação, mesmo que sutil, do âmbito subjetivo ao âmbito

<sup>59</sup> Afirma Husserl nas *Meditações* (2001b, p. 41): “Descartes tinha a firme vontade de se desfazer radicalmente de qualquer prejulgamento. Mas sabemos, graças a pesquisas recentes e sobretudo aos excelentes e profundos trabalhos de Gilson e Koyré, quantos ‘prejulgamentos’ não esclarecidos, herdados da escolástica, as *Meditações* ainda contêm”.

<sup>60</sup> Sobre tais distinções, afirma Husserl (2006, p. 163): “É apenas preconceito que induz em erro achar que a metodologia das ciências a priori dadas historicamente, que são inteiramente ciências ideais *exatas*, tenha de ser, sem mais, nem menos, modelo para cada nova ciência e, mais ainda, para nossa fenomenologia transcendental – como se pudesse haver somente ciências eidéticas de um único tipo metódico, o da ‘exatidão’. A fenomenologia transcendental, como ciência de essência descritivas, pertence, porém, a uma *classe fundamental de ciências eidéticas totalmente diferente* das ciências matemáticas”.

físico. Descartes é acusado por Husserl de cometer este equívoco naturalista ao aproximar, ao menos em certo sentido, as duas instâncias, pois, embora o filósofo francês tenha se empenhado em estipular uma distinção real entre alma e corpo, acaba criando uma analogia entre estas ao denominar a ambas de *res*, mesmo que se distingam enquanto *res extensa* e *res cogitans*. Neste sentido, afirma Moura ao interpretar o §64 da obra de Husserl, *A Crise das ciências européias e a filosofia transcendental*<sup>61</sup>:

Descartes permanece naturalista ao caracterizar a alma como *substância*, como se fossem a mesma coisa ontologia da natureza e ontologia da psique, ambas em continuidade grande o suficiente para serem passíveis do mesmo mapeamento categorial. Se nas *Meditações* o corpo e a alma são igualmente qualificados de substância, essa comunidade de conceitos já é suficiente para equipará-los como realidades *no mesmo sentido* [...]. (MOURA, 2001, p. 176).

O pensamento moderno, de modo correlato, passa a compreender o âmbito subjetivo a partir do modo de pensar científico-natural. Afirma Husserl (2008, p. 43): “Na atitude circum-mundana (*Umwelt*), na que é constantemente objetivista, todo o espiritual aparecia como que sobreposto na corporalidade”. Ao admitir o subjetivo como uma esfera determinável realisticamente, este passa a ser entendido como algo fundado na corporalidade. Tal compreensão, descreve o fenomenólogo, sob o signo de uma apreensão psicofísica do subjetivo, constitui a base imediata da concepção dualista do mundo. Continua o pensador: “A mesma causalidade, apenas duplamente cindida, abarca o mundo uno, o sentido do esclarecimento racional é por todo lado o mesmo, mas de tal modo que o esclarecimento do espírito, se quiser ser único e, com isso, filosoficamente universal, reconduz de novo ao físico.” (HUSSERL, 2008, p. 44). Instaurado o dualismo psicofísico o saber e a explicação sobre o subjetivo, para que seja aceito como exemplo de um conhecimento racional, válido universalmente, deverá conduzir ao plano físico, ou seja, objetivo. A afirmação de dependência do âmbito subjetivo ao físico e a negação de um domínio próprio de explicação e fundamentação à subjetividade, de acordo com a fenomenologia, se configura como traço determinante da ingenuidade característica do objetivismo moderno. Nas palavras de Husserl (2008, p. 45), “[...] ingenuidade com que a ciência objetivista torna aquilo que ela designa como mundo objetivo pelo universo de todo o ser, sem com isso atentar que a subjetividade operante na ciência não pode, por direito, comparecer em nenhuma ciência objetiva”.

Com a sobreposição da natureza idealizada à subjetividade que conhece e a aplicação do método objetivo-natural de conhecimento a ambos os domínios, a dificuldade mais

---

<sup>61</sup> Designada doravante, no presente trabalho, de *A crise*.

imediatamente que se coloca consiste na irreduzível relatividade das qualidades sensíveis que compõem concretamente o processo de experimentação dos corpos. Na tentativa de solucionar tal dificuldade, se desenvolve o que se pode denominar de uma *matematização indireta*: as qualidades sensíveis passam a ser admitidas como *índice* de transformações no âmbito físico, o que estabelece o laço de causalidade universal na natureza, postulando a possibilidade de que esta seja conhecida de modo exato-objetivo em todos os seus aspectos. Este consiste em ser o papel realizado pela distinção entre qualidades primárias e secundárias.

A aplicação metódica da matemática aos aspectos formais dos corpos e a explicação do âmbito sensível como signo de transformações de algo apreendido exato-objetivamente, deve ser interpretado, conforme sugere Husserl, como duas faces do mesmo processo de *idealização* da natureza. Somente por esta via tal procedimento pode ser compreendido em sua verdadeira extensão. Na medida em que apenas o âmbito formal (espaço-temporal) dos corpos pode ser matematizado de modo direto, por referência a idealidades, uma determinação unívoca daquilo que continuamente aparece de forma discordante, de acordo com a relatividade do ponto de vista individual, somente será alcançada neste âmbito, o único que permitirá a atribuição de objetividade. As qualidades sensíveis passam a ser admitidas como índices psicológicos de variações numa esfera objetiva de dados, os quais estariam aquém da relatividade subjetiva. Destacando as qualidades sensíveis do *ser objetivo*, este assume a forma de um *em-si* delas determinante, donde a tarefa do investigador consistirá na descrição dos fatos dessa esfera objetiva, em relação à qual o âmbito sensível tornar-se-á simplesmente *efeito*. Segundo Husserl, o *objetivismo* consiste nisto: investigação que busca “a ‘verdade objetiva’ desse mundo, o que é válido incondicionalmente para esse mundo aos olhos de todo ser racional, em suma: o que é em-si” (HUSSERL, 1970, pp. 79-80).

A crítica husserliana ao objetivismo, se bem compreendida, se dirige sobretudo à tentativa moderna de aplicação do método científico-natural ao âmbito da subjetividade, o que representa fundamentalmente, segundo o fenomenólogo, uma *falsificação* da noção de consciência por meio de uma *aproximação* desta à realidade física. Aproximação que concebe a subjetividade como equiparável, *em algum sentido*, ao âmbito sensível (Cf. MOURA, 2001, p. 175). Husserl não nega as conquistas e utilidades técnicas que as ciências específicas da natureza trouxeram e trazem ainda à vida prática e aos diferentes âmbitos da sociedade. Pode-se ler em vários textos seus esse esclarecimento, como, por exemplo:

A ciência matemática da natureza é uma técnica maravilhosa para fazer induções de uma capacidade operativa, de uma probabilidade, de uma precisão, de uma computabilidade que nunca antes puderam ser sequer imaginadas. Enquanto

realização, ela é um triunfo do espírito humano. No que respeita, porém, à racionalidade dos seus métodos e teorias, ela é uma realização completamente relativa. Pressupõe já uma abordagem ao nível do fundamental que carece, ela própria, de uma efetiva racionalidade. Na medida em que o mundo circundante intuitivo, este mundo simplesmente subjetivo, é esquecido na temática científica, é também esquecido o próprio sujeito que trabalha e o cientista não se torna nunca um tema. (HUSSERL, 2008, p. 46).

De acordo com Husserl, ao realizar uma abstração dos dados intuitivos imediatos, que compõem a experiência subjetiva, a ciência exata matemática se esquece que tem sua origem fundada exatamente neste mundo circundante. O método de abstração que permite transformar objetos experienciados em objetos idealizados não é, neste sentido, submetido à crítica, permanecendo sem fundamentação clara (Cf. HUSSERL, 2008, p. 45). Esquecendo-se das bases que dão sentido a seus questionamentos, bem como a seus métodos e procedimentos, se perde de vista, conseqüentemente, a compreensão radical de que o objetivismo é uma *realização* da ciência moderna, que *transforma* o mundo intuitivo circundante imediatamente dado na experiência subjetiva, num mundo idealizado. Deste modo, as ciências exatas nunca abandonam ou descartam o mundo que constitui a sua base, antes *se apóiam* neste como solo exclusivo de possibilidade para o advento de suas *realizações*.

Para o pensador, falta às ciências específicas o esclarecimento último de seus fundamentos<sup>62</sup>, na medida em que estas se dedicam ao conhecimento dos objetos, do mundo, da natureza sem se colocar o problema da sua possibilidade. O conhecimento produzido pelas ciências objetivas já pressupõe tal possibilidade, a qual somente poderia ser esclarecida a partir de um retorno à subjetividade criadora do conhecimento<sup>63</sup>. O erro crucial presente na atitude natural científica moderna consiste em trilhar o caminho contrário a este, tentando fundar o esclarecimento da subjetividade no âmbito empírico-físico e aplicando àquela o método objetivo de conhecimento. Ao recusar um método e um âmbito de conhecimento próprio à subjetividade, forçando a universalização de sua metodologia objetivista, as ciências

<sup>62</sup> Já em 1913, no texto da segunda edição das *Investigações*, Husserl afirmava a necessidade de uma ciência filosófica que pudesse fornecer os fundamentos últimos para as ciências específicas. Esta deveria se designar *doutrina das ciências*. De acordo com o pensador: “Ainda que as ciências [...] nos tenham conduzido a um domínio sobre a natureza, jamais antes imaginado, não podem nos satisfazer teoreticamente. Não são teorias cristalinas, donde se resulte plenamente compreensível a função de todos os conceitos e proposições e estejam analisados exatamente todos os pressupostos, de modo a elevar o todo acima de toda dúvida teórica.” (HUSSERL, 1929, p. 40).

<sup>63</sup> Husserl acusa às ciências particulares de caírem em um círculo vicioso, onde o próprio problema a ser resolvido é pressuposto como base para os questionamentos desenvolvidos. Nesse sentido, afirma o fenomenólogo: “[...] o investigador da natureza não torna para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento – ao fim e ao cabo, um trabalho subjetivo – é o mundo circundante da vida, que este é constantemente pressuposto como solo, como esse campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento. Onde é, agora, submetido à crítica e à clarificação o método, essa peça poderosa que conduz do mundo intuitivo circundante até as idealizações da Matemática e sua interpretação como ser objetivo?” (HUSSERL, 2008, p. 45).

específicas acabam promovendo uma *crise* no sentido de sua racionalidade própria, ou seja, a violação dos limites aos quais se restringe sua aplicação coloca em xeque as próprias verdades adquiridas, enquanto realizações válidas e fundamentadas. Afirma Husserl (2008, p. 48):

Jamais a situação poderá melhorar, porém, enquanto o objetivismo, proveniente de uma atitude natural dirigida para a circum-mundaneidade, não for posto a nu na sua ingenuidade e enquanto não irromper o reconhecimento de que é uma incoseqüência a concepção dualista do mundo, na qual Natureza e Espírito têm de valer como realidades de sentido similar, se bem que causalmente edificadas uma sobre a outra.

Husserl propõe que com a *epoché* fenomenológica todas as teorias científicas e, mesmo as doutrinas filosóficas universalmente reconhecidas sejam suspensas, ou seja, não tenham validade ou influência alguma sobre qualquer dado ou determinação de princípio que a fenomenologia possa estabelecer. As constatações efetuadas pela ciência fenomenológica deverão estar isentas de qualquer tipo de dependência com relação à tradição e, principalmente, no que diz respeito à filosofia, haja visto a maneira controversa e suspeita como esta vem sendo desenvolvida historicamente (Cf. HUSSERL, 2006, p. 59). Somente será admitido como válido aquilo que possa ser *diretamente dado na intuição* e que esteja, conseqüentemente, sujeito a comprovação por meio de constatação imediata. Qualquer controvérsia que possa surgir diante de alguma tese específica, poderá facilmente se resolver, na medida em que sua resolução independe “[...] de qualquer *ciência* filosófica, independe [...] de se estar de posse de sua idéia e de seu conteúdo doutrinal pretensamente fundado.” (HUSSERL, 2006, p. 60).

Como forma de corresponder ao ideal de radicalidade absoluta, fundamentando em intuições plenamente evidentes toda e qualquer distinção estabelecida a partir do exercício da fenomenologia, Husserl realiza, no § 7 de *Idéias I*, uma separação entre o que denomina *ciências de fatos* (*Tatsachenwissenschaft*) e *ciências de essências* (*Wesenswissenschaft*). Por meio desta separação, o fenomenólogo pretende demonstrar a diferença de princípio existente entre a ciência fenomenológica pura, enquanto uma ciência eidética, e as ciências positivas ou fáticas.

De acordo com tal distinção as ciências de fatos (*Tatsachen*) teriam como objeto de estudo a natureza física, no sentido da realidade natural (*Realitäten*). Husserl as denomina ainda de ciências empíricas, na medida em que se referem a *realidades*, ou seja, a eventos que se caracterizam por possuírem existência efetiva se inserindo no mundo espaço-temporal (Cf. HUSSERL, 2006, p. 28). Já as ciências de essências seriam responsáveis por investigar as

essências (*Wesen*) gerais, às quais corresponde uma série de indivíduos possíveis, que são sua individuação contingente. As ciências de essências ou ciências eidéticas, contrariamente às ciências empíricas, não aludem a fatos, mas pretendem estabelecer exclusivamente conhecimentos de essências.

Como apresentado no capítulo anterior, existe uma conexão, um nexó entre cada objeto individual que o liga a sua respectiva essência. A característica fundamental que define o objeto individual, sua contingência (*Kontingenz*), deve ser interpretada como uma necessidade eidética deste: embora se apresente sempre a partir de *um modo específico*, faz parte de sua essência a possibilidade de se apresentar segundo *modos distintos* (Cf. Husserl, 2006, p. 34). Depreende-se disso que todo objeto individual possui um fundamento (*Bestand*) eidético e este define sua especificidade, isto é, seus *predicáveis essenciais*. Afirma Husserl (2006, p. 42):

O nexó (ele mesmo eidético) que ocorre entre objeto individual e essência, segundo o qual cada objeto individual tem uma composição eidética como *sua* essência, assim como, inversamente, a cada essência correspondem indivíduos possíveis que seriam suas singularizações fáticas, funda uma referência recíproca correspondente entre ciências de fato e ciências de essência.

As ciências de fatos são essencialmente dependentes das ciências eidéticas, pois, se a cada objeto individual corresponde uma essência própria que determina suas especificidades essenciais, o conhecimento pleno deste está necessariamente vinculado ao conhecimento da *essência da objetividade em geral*. A referência recíproca entre os dois tipos de ciências, à qual Husserl se refere no trecho citado acima, se define na constatação desta dependência unilateral, na medida em que não se aplica ao seu oposto, ou seja, as ciências eidéticas são, por princípio, independentes de toda ciência empírica. Isto se deve à distinção fundamental existente entre o objeto enquanto *eidós* e o objeto visado como *coisa natural*, o que justifica, ainda, a diferença de perspectivas assumida por ambos os tipos de ciência. As ciências de essências tratam dos fenômenos enquanto gêneros essenciais, os quais não possuem qualquer índice de realidade ou determinação espaço-temporal, já as ciências empíricas lidam com singularizações efetivas, fatos contingentes determinados, fundados de acordo com as especificidades de seu gênero essencial.

A metodologia empregada também se distingue conforme se distingue o sentido atribuído aos objetos de investigação. As ciências eidéticas são puras de quaisquer posições de fatos, ou seja, nelas o cientista se exime de efetuar qualquer experiência (*Erfahrung*) enquanto posicionamento de existência, de modo que nenhuma experiência efetiva pode assumir a

função de fundamentação (Cf. HUSSERL, 2006, p. 42). Em contrapartida, nas ciências de fatos a experiência empírica, enquanto observação e manipulação dos dados é fundamental. O cientista natural, segundo Husserl, (2006, p. 42) “[...] constata *existência* de acordo com a experiência, *experimentalizar é para ele ato fundante* [...]”.

O naturalismo empirista, que se enquadra dentro do esquema conceitual que define uma ciência de fatos, surge, garante Husserl, como um radicalismo cognitivo-prático que deve ser, ao menos a princípio, abertamente exaltado (Cf. HUSSERL, 2006, p. 60). Ao propor o abandono da tradição, das superstições, enfim, de todo modo de conhecimento pré-estabelecido em prol de uma investigação racional autônoma, a doutrina empirista aponta efetivamente para um início original e verdadeiro para o conhecimento, contudo não o mantém ao longo de seu desenvolvimento. A afirmação naturalista de que “Formular racional ou cientificamente juízos sobre coisas significa [...] orientar-se pelas *coisas mesmas* [...] voltar dos discursos e opiniões às coisas mesmas, interrogá-las na doação originária de si e pôr de lado todos os preconceitos estranhos a elas.” (HUSSERL, 2006, p. 61), coincide com o lema empirista segundo o qual toda ciência tem de partir da experiência e que todo conhecimento mediato deva se fundar na experiência imediata, constitui, segundo a fenomenologia, um equívoco ingênuo.

Para o empirismo, ciência autêntica e ciência empírica devem possuir o mesmo significado. Afinal, a tarefa da ciência, segundo tal concepção, é investigar e analisar eventos reais, passíveis de experimentação. Aquilo que não se pode experimentar empiricamente, não constitui ocupação científica. Algo como uma idéia ou uma imaginação deve remeter, para se tornar tema de conhecimento válido, a um fato psíquico, portanto, seu exame deve ser realizado pela psicologia, na medida em que esta trata desses fatos enquanto dados psicofísicos. Este tipo de evento não pode, porém, como pretende a fenomenologia, instituir conhecimentos originais sobre objetividades ideais, muito menos fundar um âmbito independente de conhecimento científico ideal.

A crítica husserliana dirigida à concepção empirista se refere exatamente ao fato de esta, embora sugerir o abandono de todo e qualquer tipo de preconceito ou pressuposto, realizar as mesmas falhas que propunha superar sob a rubrica de um *radicalismo cognitivo-prático*. Ao identificar o ideal de retorno às coisas mesmas com a exigência de fundamentação de todo conhecimento na experiência, afirma Husserl, o empirismo comete um *erro de princípio*, justamente aquele tipo de engano que tanto criticou na tradição (Cf. HUSSERL, 2006, p. 61). Tal erro seria incitado pela concepção naturalista, adotada sem questionamento pelo empirismo, que restringe a investigação ao âmbito das *coisas cognoscíveis*, ou seja, ao

âmbito da realidade natural. Segundo tal concepção, o único ato que dá as coisas em si mesmas é a experiência, contudo, para o fenomenólogo, adotar como verdade que “[...] coisas sejam coisas naturais, que, no sentido habitual, efetividade seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que chamamos *experiência* se refira somente à *efetividade natural*.” (HUSSERL, 2006, p. 61) é o mesmo que admitir uma tese que nega diferenças evidentes, dadas diretamente a partir da natureza dos próprios dados em questão, ou seja, é o mesmo que postular a validade de um pré-conceito infundado. A este respeito, afirma o pensador alemão:

*Afirmar* incontinentemente que *todos* os juízos admitem, e mesmo exigem, fundação na experiência, sem ter antes submetido a *estudo* a essência dos juízos em todas as suas variedades fundamentalmente diferentes e sem ter antes ponderado se essa afirmação não é, afinal, um *contra-senso*: eis uma “construção especulativa a priori”, que não se tornará melhor porque desta vez provém do lado empirista. (HUSSERL, 2006, p. 62).

A fenomenologia afirmará que o método realmente livre de preconceitos, conforme exposto acima (no segundo capítulo deste estudo), será aquele fundado exclusivamente em *intuições originariamente doadoras*, as quais devem focalizar a essência própria dos dados avaliados ou do estado-de-coisas (*Sachverhalt*) em questão (Cf. HUSSERL, 2006, p. 62). Somente a observação rigorosa e a análise imparcial destas intuições poderão prescrever os tipos de juízos correlativos a cada tipo de objetividade, bem como a metodologia correta que deve ser aplicada ao conhecimento destas, de acordo com seus predicáveis essenciais correspondentes. De tal modo, a *visão*, enquanto apreensão imediata da autodoação (*Selbstgegebenheit*) de algo, não deve se restringir ao âmbito empírico físico, mas deve abranger todo dado passível de intuição, independentemente de sua espécie. Conforme Husserl (2006, p. 62):

Se vemos um objeto em plena clareza, se efetuamos a explicação e a apreensão conceitual fundados puramente na visão e no âmbito do que se apreende vendo efetivamente, então vemos (numa nova maneira de ‘ver’) como é a índole do objeto, e o enunciado que o exprime fielmente ganha sua legitimidade.

Apenas a *visão plena e clara* de um objeto pode fundar e legitimar um enunciado que o exprima; portanto, a *descrição* fiel do objeto intuído deve se constituir como fundamento exclusivo e originário de qualquer afirmação racional, ou seja, de todo conhecimento universalmente válido. Ao substituir o conceito de experiência pelo de intuição, conforme prescrito pelo método fenomenológico, se recusa a identificação de ciência em geral com

ciência empírica, salvaguardando um conhecimento originário e verdadeiro do âmbito ideal, que, em consequência de sua essencialidade própria, é fundamentalmente independente do âmbito sensível.

Podemos encontrar desenvolvida, já no texto das *Investigações*, a discussão estabelecida por Husserl em torno aos fundamentos da doutrina empirista (Cf. HUSSERL, 1929, pp. 75-93). Naquela ocasião, o fenomenólogo abordava tais teses a partir de suas similaridades com o psicologismo de caráter naturalista, muito difundido no âmbito científico e filosófico. Segundo o texto husserliano, o que aproxima as duas correntes é justamente a recusa ao âmbito ideal de fundamentação dos princípios gerais do conhecimento, o que leva ambas a se tornarem modos de ceticismo. Para o pensador, toda teoria que negue a fundamentação de seus princípios gerais em evidências ideais, passíveis de serem apreendidas racionalmente, se nega a si mesma, ou seja, anula a possibilidade de sua própria legitimação e fundamentação absoluta.

No caso específico da doutrina empirista, que defende a fundação exclusiva do conhecimento na experiência individual, diante do questionamento pela fundamentação de suas teses gerais, se acaba sempre implicando num contra-senso, pois de experiências individuais só se podem apreender fatos individuais. Na medida em que a experimentação direta permite apenas constatações de singularidades, os princípios gerais ficam por ser radicalmente fundamentados e mesmo a alegação de que as proposições gerais seriam obtidas a partir do método indutivo não se sustentam seguramente, visto que pressupõem a validade geral dessa verdade (Cf. HUSSERL, 2006, p. 63).

Com a demonstração de que as teses basilares que constituem a concepção empirista do conhecimento não possuem fundamentação radical, Husserl pretende destacar as insuficiências ainda encobertas sob o lema empirista de um retorno radical à *experiência*, evidenciando a importância de se manter, desde a origem, uma discussão e clarificação crítica, verdadeiramente isenta de pressupostos ou influências de qualquer índole. Esta consiste em ser a única garantia de que apenas aquilo que seja originariamente dado na intuição sirva como fonte de legitimação do conhecimento.

Segundo o fenomenólogo, no que concerne à doutrina idealista, no sentido como esta foi apresentada em vários momentos da história da filosofia, se pode verificar a ocorrência de uma rejeição à tese empirista que identifica *objeto em geral* com *objeto empírico-físico*. Tal rejeição, contudo, não isenta essa doutrina de incorrer em outras pressuposições infundadas e não clarificadas plenamente. Afirma Husserl (2006, p. 65):

Aceita-se, é verdade, um pensar puro, um “pensar apriorista” e, com isso, rejeita-se a tese empirista, mas não se chega reflexivamente à consciência clara de que há algo como uma intuição pura, enquanto espécie de doação na qual as essências são dadas como objetos, exatamente como realidades individuais são dadas na intuição empírica [...].

Conforme o fenomenólogo, falta clareza às teses fundamentais do idealismo tradicional, na medida em que estas não admitem as essências enquanto *objetividades a-prióricas* que, como se tentou demonstrar no segundo capítulo, se constituem como correlato de uma intuição pura, do mesmo modo que objetos físicos são intuídos numa experiência perceptiva, por exemplo. Segundo o idealismo tradicional, a própria noção de evidência judicativa (*urteilenden Einsehen*) estaria vinculada, não a uma espécie de intuição pura, na qual as essências são dadas, mas, antes, a um *sentimento (Gefühl)* de convicção, que caracterizaria a apreensão de uma verdade geral, no caso, judicativa. Tal suposição, de acordo com a qual a percepção da evidência se caracterizaria por uma *coloração emotiva* diferenciada daquela específica da percepção não evidente, se configura, segundo Husserl, como um construto teórico, unicamente possível se ainda não se aprendeu a “[...] analisar os tipos de consciência em visão pura e na forma de essências [...]” (Cf. HUSSERL, 2006, p. 65). Ou seja, o caráter de evidência não deve ser buscado na essência psicológica do juízo, a qual não pode justificar uma teoria sentimental da evidência. Antes, tal caráter deverá remeter ao âmbito da vivência de uma *adequação* entre uma *intenção significativa* e uma *intuição clara e evidente* da objetividade ou do *estado-de-coisas* presente (Cf. HUSSERL, 2006, p. 65).

Nos *Prolegômenos às Investigações*, Husserl apresentava, para refutar a teoria sentimental da evidência, a tese do caráter primitivo da verdade face à evidência. Segundo tal abordagem, afirma Husserl,

A evidência não é um sentimento acessório, que se acrescente a certos juízos de um modo acidental ou como sujeição a certas leis naturais. Não é um caráter psíquico, suscetível de acompanhar simplesmente qualquer juízo [...]. A evidência não é outra coisa que a “vivência” da verdade. E a verdade não é vivida, naturalmente, num sentido distinto daquele em que, em geral, um objeto ideal pode ser vivido num ato real.

O caráter ideal da verdade, de acordo com o fenomenólogo, estaria vinculado à vivência real da evidência, o que excluiria qualquer interpretação psicológica que justificasse a hipótese sentimental da evidência. Neste sentido, acrescenta Nabais (1998, p. 36): “A verdade é [compreendida por Husserl como] uma propriedade do juízo enquanto idealidade, independentemente da sua efetuação por uma consciência. E a evidência é unicamente a

‘vivência’ (*Erlebnis*) dessa verdade”. Tal interpretação garante a independência da verdade em relação às condições subjetivas que possibilitam sua apreensão.

Conforme Nabais, a distinção fundamental entre a versão apresentada nos *Prolegômenos* e a versão das *Idéias I* quanto à figura da evidência, se refere ao fato de, neste último texto, a realização da *epoché* fenomenológica, enquanto método de ascensão ao campo das vivências transcendentais do *ego*, se tornar indispensável para a realização da vivência de uma evidência (Cf. NABAIS, 1998, pp. 37-38). Tal diferenciação se refere ao fato de, no texto das *Idéias*, Husserl relacionar a figura da evidência à *vivência* da adequação entre o objeto intuído e o ato que o antecipa na intenção de significação, o que exige a conversão do olhar ao campo imanente das experiências puras. Somente por este meio, “[...] a vivência da doação tem a idealidade de uma essência. Ela torna-se objeto de uma evidência eidética, uma ‘visão intelectual’ (*Einsicht*) [...]” (NABAIS, p. 38).

A circunscrição do âmbito transcendental como tema específico ao qual se dirige a fenomenologia pura, ciência eidética que possui peculiaridade própria, determina sua distinção de princípio frente aos idealismos tradicionais. Para Husserl, o que distancia a fenomenologia das figuras históricas do idealismo é exatamente a permanência destes na atitude natural de consideração. O idealismo fenomenológico transcendental não é constituído como um jogo de argumentos que se oporia, conseqüentemente, a qualquer tipo de realismo (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 101).

A consideração sincera e imparcial das espécies de objetos e, além disso, de suas respectivas essências é o que falta, afirma Husserl, às doutrinas *ditas* empíricas ou idealistas. Se estas assumirem tal espírito de radicalidade e buscarem estabelecer o sentido de suas teses exclusivamente a partir da descrição fiel dos dados intuídos originariamente, atitude que exige do filósofo um posicionamento prévio a qualquer teoria pré-estabelecida, as equivocidades e contradições abater-se-iam por si e uma verdadeira crítica do conhecimento estaria, afinal, por começar.

### 3.4 NOÇÃO DE MUNDO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

A natureza objetivamente concebida, que surge com o advento das ciências modernas, dá ensejo à criação da idéia de que tal esfera natural objetiva corresponde ao *mundo*

*verdadeiro*, enquanto seu oposto, o âmbito das *qualidades sensíveis secundárias*, seria meramente uma projeção subjetiva daquele. O mundo descrito pelas ciências exatas, entendido como *omnitude realitatis*<sup>64</sup>, seria a expressão da realidade e, em contrapartida, os dados subjetivos da experimentação consistiriam em ser apenas construtos psíquicos produzidos por reação biológica dos sentidos em contato com os estímulos físicos recebidos, ou seja, *fatós* que remetem, em última instância, ao todo da realidade espaço-temporal. A fenomenologia é contrária a tal concepção e pretende tornar clara a ingenuidade subjacente à afirmação desta tese como fundamento do conhecimento do mundo através de uma análise rigorosa da estrutura essencial que configura os diferentes modos por meio dos quais se constitui o experienciar mundano.

No tópico anterior se buscou demonstrar que a tese de um mundo físico exato, independente da subjetividade e passível de ser plenamente descrito pela ciência moderna matematizada, serve de pretexto às teorias que postulam a divisão radical entre mundo objetivo e mundo subjetivo, com a primazia do primeiro frente ao segundo. A argumentação husserliana será construída de forma a evidenciar a necessidade de se levar em consideração a relatividade de tais teses. O método exato de investigação servirá de modo adequado para os fins específicos da ciência físico-geométrica da natureza; não consiste, contudo, num procedimento eficiente de investigação ao âmbito puramente subjetivo, justamente porque este é, invariavelmente, pressuposto por aquele como a base da qual partem suas indagações e que fundamenta seu modelo de racionalidade. De acordo com o fenomenólogo, nem mesmo a Psicologia, enquanto ciência geral e fundamental do espírito, do subjetivo, alcança o verdadeiro âmbito da subjetividade, antes o pressupõe. Nas palavras de Husserl (2008, p. 46), “Os psicólogos não notam [...] que necessariamente se pressupõem já de antemão [...], enquanto homens comunalizados do seu mundo circundante e do seu tempo histórico, pelo próprio fato de quererem obter a verdade em si enquanto válida em geral para qualquer um”. Os métodos desenvolvidos pelas ciências específicas partem de um mundo já dado, estão fundadas nesta esfera de ser originária que inclui as criações culturais e a vida cotidiana em suas diferentes formas. A necessidade de obtenção da *exatidão* científico-natural, imposta na modernidade, não reflete uma característica universal do conhecimento; ao contrário, delata

---

<sup>64</sup> Segundo Husserl (2006, p. 33), para a atitude teórica de consideração, *mundo* corresponde ao horizonte total de investigações possíveis e, de acordo com tal concepção, os conceitos de *ser verdadeiro*, *ser efetivo* e *ser real* coincidem, na medida em que todos se referem à unidade espaço-temporal do mundo. Como afirma o fenomenólogo, conforme esta compreensão, “O mundo é o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de ser conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto.” (HUSSERL, 2006, p. 34).

tal exigência como uma necessidade *criada* em correspondência às necessidades específicas de um determinado momento histórico. Segundo Sokolowski (2004, p. 158):

As ciências exatas são uma transformação da experiência que temos diretamente das coisas no mundo; elas empurram essa experiência ao nível mais alto de identificação, e correlativamente transformam os objetos que experienciamos em idealizados, objetos matemáticos. [...] elas provêem uma maior precisão em nosso trato com as coisas, mas nunca abandonam ou descartam o mundo que é a sua base.

O *mundo circundante* ou *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*) a que Husserl se refere como horizonte sobre o qual assenta o operar científico não diz respeito, entretanto, ao mundo pré-científico concebido pela atitude natural. Conforme descrito no primeiro capítulo deste estudo, o modo de operação inscrito na atitude natural, enquanto consideração do mundo como algo que está sempre *ai*, *disponível* à tematização, já se configura também numa forma dependente e relativa de procedimento. De acordo com o que foi apresentado, o conceito de atitude não diz respeito a um tipo de comportamento específico diante do aparecer mundano, mas, antes, determina o próprio sentido do horizonte de encontro entre uma instância que se auto-compreende como subjetiva com outra objetiva, definindo, concomitantemente, o significado das objetividades que possam surgir neste horizonte. A atitude natural, concebida enquanto o estar diante de um mundo que aparece como puro ser *em si*, consiste em ser um modo *relativo de atuação*, *constituído* a partir da experiência originária de encontro. Este modo de comportamento se enquadra nos moldes de uma atitude mais geral, a *atitude teórica*, que pode ser definida como tipo de atuação em que a existência de um âmbito objetivo é um dado prévio, cabendo ao sujeito apenas dirigir-lhe o operar explicativo. O sentido desta consideração, de acordo com Alves, deve ser buscado na própria atitude que lhe dá acesso, como a constituindo e constituindo a possibilidade de tal determinação objetiva. Afirma o intérprete:

A atitude teórica é justamente aquela que faz aparecer o ente em cada caso dado no espaço de um experienciar como *coisa aí presente* para um olhar que a verifica e diz naquilo que ela é em si mesma. [...] E este “em si” irrompe justamente porque, no quadro da atitude teórica e como seu sentido imanente, tudo o que se manifesta o faz como “coisa diante”, como *objeto*, na medida em que o comportar-se que assim a faz aparecer se auto-limita à neutralidade de um olhar intelectual que se deve quedar naquilo que “objetivamente” – isto é, *fora* de qualquer outro comportamento que não seja este puro inspecionar desinteressado – “a coisa” em si própria e por si própria é. (ALVES, 2001, p. 18).

Segundo a fenomenologia, este modo de atuação do interesse teórico, definido como interesse explicativo dirigido ao ente que aparece como dado objetivo, se estabelece sobre a

base de um âmbito originário, no qual se constitui a forma primeira da auto-compreensão do subjetivo como partícipe de uma vida (*Leben*)<sup>65</sup>. Tal âmbito possui a configuração de uma esfera em que *mundo* e *vida subjetiva* estão auto-referidos, concorrendo para a gênese da concepção originária de si enquanto *vida no mundo*. De acordo com Alves (2001, p. 20), “A ‘natureza aparente’ no horizonte de um primeiro autocompreender-se da vida é a natureza tal como surge por referência ao ter-se imediato da subjetividade enquanto ela se compreende como *humana* [...]”. A forma primitiva de auto-compreensão do subjetivo não diz respeito a uma auto-concepção de si enquanto mero ser percipiente diante um mundo natural ou cientificamente elaborado, nem, também, a uma reflexão objetificante que ao se auto-referir contemplativamente já se revela como olhar teórico que objetiva. Antes, o âmbito originário de compreensão do subjetivo se desvenda como âmbito “em que há *relação a si mesmo* e *relação ao ente encontrado no espaço aberto dessa primária relação a si*.” (Alves, 2001, p. 19). A partir do auto-relacionar primitivo, o subjetivo constitui a originária apreensão de si como *humano*, como subjetividade que vive no horizonte comunitário de um mundo, mundo este que surge primariamente livre de qualquer teoria, referido de modo essencial ao subjetivo (Cf. HUSSERL, 2008, p. 12). O *mundo-da-vida* se refere a um âmbito essencial, o qual fundamenta todas as outras formas de atitude e está implicado necessariamente naquelas como fonte de sua possibilidade. Neste sentido, conforme Alves (2001, p. 23):

O eclodir do mundo não é a pura luminescência de um aparecer-diante. O *estar-presente* para uma consciência *presente*. O mundo não se dá como puro espetáculo oferecido a um olhar contemplador. A instância que aqui se recolhe sobre si mesma num simples contemplar compreendeu-se já de antemão e *de outra maneira no horizonte do mundo*, e essa outra auto-compreensão é a base sobre a qual a atitude teórica se ergue, mesmo quando ela, por força da sua dinâmica imanente, a deve perder completamente de vista. Se algo caracteriza a atitude teórica como forma derivada é, assim, a *perda* do mundo.

O mundo que *aparece* nessa originária relação com a vida subjetiva não corresponde ao mero ser objetivo visado pelo *olhar teórico contemplador*. Se a auto-compreensão do subjetivo se vincula ao horizonte mundano enquanto *vida-no-mundo*, o sentido atribuído ao ente que *aparece* reenvia necessariamente à própria concepção que o sujeito tem de si a partir do horizonte de suas possibilidades. A compreensão deste horizonte se vincula ao interesse característico da *atitude pessoal*, que jaz na base originária dos modos de comportamento da

---

<sup>65</sup> Vida (*Leben*), no contexto fenomenológico, não tem o sentido fisiológico corrente; ao contrário, como afirma Husserl no texto *Crise* (2008, p. 12), “A palavra *vida* não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade”.

vida subjetiva e se determina por uma práxis. A natureza *surge* determinada por tal interesse, fundada na auto-apreensão da subjetividade como um *viver-em-situação* e no projetar-se constante desta no horizonte de uma tarefa (Cf. ALVES, p. 21). Aquilo que *aparece*, *aparece* instituído sobre tal *horizonte prático-utilitário*, ou seja, o objeto *surge* na primitiva relação com o subjetivo com o sentido de algo *por fazer*, contrariamente ao modo como é visado na atitude teórica em que é entendido como *coisa diante, em si*. Vida se refere sempre ao horizonte de um projetar-se *ativo* e o objeto encontrado surge com sua configuração determinada a partir desse horizonte. Conforme Alves (2001, p. 22), o objeto “[...] não é a simples ‘coisa’ jacente numa pura presença que se abra a um olhar perscrutador, mas aquilo que está ‘à mão’, que está dado no horizonte envolvente de um fazer, é o ser-coisa determinado por referência ao seu ‘préstimo’ [...]”.

A partir da argumentação acima, se torna lícito questionar: se o objeto não é, originariamente, uma instância objetiva subsistente, que independe da subjetividade, à qual cabe meramente intuir e representar, como se constitui o ente que assim *aparece*, aquilo que se *encontra* como *dado* ao olhar temático percipiente? Se *objeto* não é algo puramente *em si*, algo que se doa numa relação de exterioridade com o sujeito, qual seu estatuto essencial? E, ainda, se a experiência será sempre a experiência de um individual, de um objeto determinado, como se constitui a *consciência de mundo*, enquanto horizonte global de experiências de um ego e que está implicada no sentido de cada experiência individual?

Buscar-se-á as respostas para estas questões nas análises, realizadas por Husserl, dos atos perceptivos de base, na medida em que, como já mencionado anteriormente, estes são admitidos como *atos doadores originários*<sup>66</sup>. Husserl distingue entre a percepção de objetos imanentes, que ocorre na forma de uma reflexão, pois se dirige aos atos ou às vivências imanentes ao sujeito que os vive, da percepção transcendente, que se dirige aos vividos de outros sujeitos ou, ainda, a *objetos materiais*<sup>67</sup>. Esta última se caracteriza por consistir em ter o sentido de *aparência de algo* que, em sua própria constituição, possuiria uma existência independente do sujeito que as percebe. A sua presença, embora originariamente dada, é necessariamente incompleta, se estabelece por meio de perspectivas ou perfis, os quais estão interligados no modo da auto-referência<sup>68</sup>. A experiência perceptiva de uma objetividade determinada alcança apenas evidências imperfeitas, pois a plenitude do objeto material supera sempre o que dele se manifesta; implica, porém, a possibilidade de prolongar-se a experiência

<sup>66</sup> Conforme p. 43, nota 28 e p. 76.

<sup>67</sup> De acordo com o exposto nas páginas 60-62.

<sup>68</sup> Conforme as discussões apresentadas no capítulo dois, pp. 55-62.

deste mediante um encadeamento indefinidamente aberto de novas percepções. Afirma Husserl (2001b, p. 62), “[...] em toda percepção exterior, os lados do objeto que são ‘realmente percebidos’ remetem aos que ainda não o são e que somente são antecipados na expectativa de maneira não intuitiva como aspectos ‘que estão por vir’ na percepção”. Na percepção de um livro, por exemplo, não se tem um ato unitário que o apresente de maneira completa; a visada se dirige a uma determinada página, de acordo com certa perspectiva individual. O livro, no seu *todo*, somente pode ser dado através de uma série de experiências concordantes. Para além dos aspectos visualizados há particularidades, detalhes ainda desconhecidos, que uma experiência ulterior conduziria a uma percepção atual. A vivência perceptiva de um *mesmo objeto* implica uma margem de possibilidades, possui um sentido implícito e a explicitar que extrapola aquilo que é e pode ser dado numa experiência individual. Esta *protensão contínua*, como denomina o fenomenólogo, é uma característica essencial da percepção de objetos materiais e está vinculada ao *horizonte intencional do objeto* percebido, enquanto este se institui como um *pólo de identidade* (Cf. HUSSERL, 2001, p. 63). Tal horizonte, denominado por Husserl de *horizonte interno*, se refere à constituição do objeto concreto e diz respeito à coesão de seus nexos estruturais. A noção de horizonte, segundo este aspecto, exprime a *antecipação essencial* a toda experiência, a qual é inseparável de cada um dos objetos tomados em sua singularidade. Esta *indução originária* deve ser entendida como um modo de intencionalidade que, visando para além do núcleo do que é dado, antecipa novas determinações objetivas.

O fato de um objeto material não poder ser percebido totalmente por uma simples visada do sujeito, mas segundo perspectivas que entre si se articulam, implicando indefinidamente outras novas, se refere a uma especificidade própria à estrutura da vivência perceptiva; justamente aquela que diz respeito à constituição do *horizonte*. A explicitação de tal horizonte de determinação deve ser realizada por uma *análise intencional* que, de acordo com Husserl (2001b, p.66),

Como intencional, [...] *ultrapassa os estados singulares que são objetos de análise*. Explicando seus horizontes correlatos, [...] coloca os estados anônimos extremamente variados no campo daqueles que desempenham um papel “constitutivo” para a formação do sentido objetivo do *cogitatum* em questão. Trata-se, portanto, não somente dos estados vividos atuais, mas também dos estados *potenciais*, que estão *implicados, desenhados, pré-traçados* na intencionalidade dos estados atuais e carregam o caráter evidente de explicitar o sentido implícito delas.

Há que se levar em consideração ainda que nenhum objeto *surge* de modo isolado, mas inserido num conjunto que lhe serve de *plano de fundo* sobre o qual aparece em relevo,

tornando possível a experiência. Como afirma Husserl (2006, p. 87), “O apreender é um destacar, todo percebido se dá sobre um fundo de experiência”. Em toda a apreensão da atenção existe um campo de inatenção implicado. Aos primeiros se vincula a consciência explícita e, aos segundos, a consciência implícita, potencial. Tal *campo intuitivo* constitui parte essencialmente inerente ao ato perceptivo, pois está contido na vivência perceptiva como elemento co-intuído (*mitgeschauten*) e, neste sentido, a possibilidade de se converter a consciência implícita, em consciência explícita e vice-versa também constitui momento essencial do vivido.

Estas determinações não dizem respeito exclusivamente às vivências perceptivas, mas a todos os tipos de vividos, como os da imaginação ou lembrança, ou, ainda, os do querer e do sentir, que, por representarem modos de consciência fundados naqueles, implicam numa configuração mais complexa de tais relações. De acordo com o fenomenólogo, “[...] é da essência do fluxo de vivido de um eu desperto que a cadeia continuamente em curso das *cogitationes* seja constantemente circundada por um meio de inatualidade, que está sempre prestes a passar ao modo da atualidade, assim como, inversamente [...]” (HUSSERL, 2006, pp. 88-89). Na medida em que essa antecipação transcende o objeto dado com todas as possibilidades antecipadas de futuras determinações, remetendo para outros que lhe estão próximos ou apenas vinculados através do plano de fundo da percepção, se evidencia que os entes percebidos, em articulação com seu próprio horizonte interno, possuem ainda outro horizonte, o *horizonte externo*. Este aparece como infinitamente aberto, implicando sempre novas cadeias potenciais de experimentação. Em outras palavras, a percepção será sempre de *objetos no mundo e estar no mundo* pertence essencialmente ao sentido do ente percebido.

Pode-se depreender que, embora a experiência perceptiva seja definida exclusivamente como intuição de uma singularidade individual, determinada, o *sentido* da objetividade apreendida na percepção está *perpassado* pelo significado de uma objetividade que é fundamentalmente um *objeto mundano*, ou seja, este apenas *surge plenamente* como algo *destacado* de um horizonte prévio de sentido que é o mundo. Como afirma Alves (2001, p. 24),

[...] uma ‘coisa’ é, segundo o seu sentido, não apenas uma singularidade que está já sempre colhida num horizonte de co-doação causal, mas também uma singularidade que se recorta a partir da sua inscrição no elemento primeiro do mundo e que só na medida em que constantemente para ele remete pode dar-se na plenitude de seu sentido.

Se toda percepção implica essencialmente tal horizonte global de experiências que é o mundo, na medida em que este penetra cada objetividade enquanto elemento inerente de seu sentido objetivo, emergindo, desta forma, na esfera da vivência perceptiva, que significa, afinal, mundo? O conceito de *horizonte*, utilizado por Husserl para defini-lo, sugere que este não seja concebido como um sistema neutro de relações, mas que o mesmo se estrutura em função de um ponto central no qual se estabelece o ente percebido, variando, por conseguinte, de acordo com o ente a considerar e com a disposição do sujeito que percebe. O mundo, contudo, só aparece como *plano de fundo*, como contexto para todas as *coisas*, mas jamais pode ser dado como um *objeto* (*Gegenstand*) entre outros (Cf. WALTON, 1997, pp. 1-3). Pode-se constatar que o modo como se *constitui* a experimentação de mundo é radicalmente diferente do modo como se constitui a percepção de uma objetividade individual. Segundo Alves (2001, p. 26), “O que é mais próprio da doação do mundo é [...] este movimento de *se retirar*, de [...] ‘sair de cena’, de ser uma ‘presença’ que é paradoxalmente um ausentar-se, e um ausentar-se que justamente faz aparecer o ser individual como um “isto-aqui-agora presente””. O mundo jamais se dá de forma direta numa percepção, embora permaneça como âmbito prévio que, independentemente de sua presença ser tematizada ou expressa numa proposição, torna possível toda e qualquer experiência individual.

A percepção tem, necessariamente, o sentido de uma experimentação de objetos *no* mundo, entendido enquanto totalidade. Conforme Sokolowski (2004, p. 53), “Nunca poderemos ter o mundo dado para nós como um item entre muitos, nem mesmo como um item singular: ele é dado somente como abrangendo todos os itens. Contém tudo, mas não como um recipiente global”. Toda e qualquer experiência se desenvolve *no* horizonte unitário do mundo, entretanto, o tipo de identidade que caracteriza propriamente tal horizonte é distinta daquela de um conjunto, pois não é algo como a *soma* de todos os objetos. Husserl caracteriza o mundo como correlato global da vida de consciência. Segundo Alves (2001, p. 27):

O sentido autêntico desta caracterização liminar não está decididamente em que o mundo venha a ser entendido como soma integral de toda doação objetual [...]. O mundo não se “obtem” num apreender idealmente acabado de “todas” as coisas mundanas. O mundo não é objeto nem hiper-objeto. E, sobretudo, ele não é um último [...]. Ele dá-se na *unidade e coerência* globais que fecham a multiplicidade da vida de consciência *numa única e mesma experiência*.

Os objetos não se vinculam uns nos outros de maneira arbitrária. Aprender algo implica, concomitantemente, visualizar suas relações. Mesmo que essa visão se dê apenas sob o modo de implicação, como algo que se dispõe em torno do foco da percepção. Segundo

Husserl, cada objetividade possui uma *estrutura típica*, explicitável através dos seus *horizontes de determinação*. Por mais que a análise destes horizontes intencionais possa variar, estará limitada aos elementos últimos de determinação que garantem a consciência de identidade da objetividade em questão (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 68-69). Tal síntese de unidade é *constituída* a partir de uma *atividade* da consciência, a qual é determinada por condições *essenciais*. Husserl descreve tal atividade como um conjunto ordenado em que os estados intencionais operam de acordo com uma *regra de estrutura essencial*. Afirma o pensador (2001b, p. 70), “[...] o objeto, [...] designa uma regra universal para outras possibilidades de consciência do mesmo objeto e de possibilidades predeterminadas na essência”. Pode-se afirmar que não há experiência de objetos isolados, mas apenas de objetividades que, em sentido próprio, estão vinculadas num tecido de remissões que configuram o *plano de fundo* da experimentação. Dito de outra forma, a redução ao indivíduo enquanto indivíduo se revela impossível, uma vez que a experiência individual implica um horizonte aberto de possibilidades de outras vivências.

Em última instância, a operacionalidade desta rede de implicações remete a uma *síntese constitutiva universal*. Esta não poderá mais ser subsumida sob a forma de uma síntese ativa, antes se apresentará no modo de uma *síntese passiva*. A questão da unidade da vida subjetiva<sup>69</sup> aparece na fenomenologia como produto de uma síntese universal originária, pois, como afirma Husserl (2001b, p. 61), “[...] cada estado individual que podemos conceber só emerge sobre o fundo de uma consciência global, unificada, que ele pressupõe sempre”. Esta consciência global envolve de maneira sintética cada vivido concreto e tem implicações a título de sentido quanto ao horizonte universal em que se desenvolve a vida subjetiva em sua unidade e totalidade. Tal operação sintética que produz a consciência da unidade universal da vida, ultrapassando e envolvendo seus momentos singulares, se caracteriza por uma operação puramente passiva (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 60-61). A idéia de mundo, enquanto horizonte universal que dá unidade à experiência, é correlata à unidade do fluxo em que se desenvolve a vida subjetiva. De acordo com Alves (2001b, p. 25):

---

<sup>69</sup> Vale lembrar que as considerações fenomenológicas constituem, sob todos os aspectos, considerações eidéticas, portanto, válidas incondicionalmente para qualquer consciência possível. Conforme apresentado no capítulo dois, pp. 66-71, *todo fato pode ser considerado como exemplo de uma possibilidade pura* (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 87). Neste sentido, as experiências analisadas acima, enquanto atos constituintes de objetividades, são descrições de *tipos gerais* de atos, privados de qualquer relação com fatos, ou seja, dizem respeito à universalidade do *eidós* experiência possível. Isto significa ainda que os próprios horizontes intencionais, implicados em cada tipo de experiência, se tornam horizontes de relações eideticamente pré-figurados. Segundo Husserl (2001b, p. 87), “[...] toda constituição de uma possibilidade realmente pura, entre outras possibilidades puras, implica, a título de horizonte, *um ego possível* [...]”.

O mundo, como formação subjacente de sentido, não tem [...] nas formas da constituição *ativa* o lugar da sua formação. Na verdade, se todo o apresentar se dirige para o que é coisa e se este ser-coisa supõe a capa prévia da doação do mundo, este não ficará, portanto, constituído em um qualquer ato, mas subjaz a toda a esfera da constituição ativa como uma pré-doação.

Como explicitado, ao se dirigir a atenção para uma singularidade, o olhar temático a destaca, tornando-a *tema*, correlato de uma intenção específica. Enquanto correlato, tal objetividade se constitui de modo determinado de acordo com o caráter posicional e a qualidade do ato, pois, no próprio visar algo já operam os elementos *ativos* do *voltar-se para* e do *apreender*. A apreensão do mundo, ao contrário, somente se realiza como percepção de um *plano de fundo*, com o sentido de uma presença prévia, pré-constituída a qualquer ato perceptivo no qual o objeto se constitui como um *particular*, um *individual*. Tal apreensão mundana, contudo, não é possível senão através de objetividades singulares. Com o objeto dado e no seu ser dado, aparece conjuntamente, de modo originário, o mundo sob a forma de *horizonte*. Pode-se extrair disto que: o horizonte está fundado sobre o objeto singular, na medida em que para percebê-lo é necessário um individual dado. Desvelando-se o horizonte intencional implicado na apreensão, a objetividade singular enraíza-se nele, de modo a evidenciar uma *relação recíproca* entre *objeto* e *mundo*. A distinção entre *horizonte externo* e *horizonte interno* deixa de ter, neste sentido, uma significação radical. De acordo com Walton (1997, p. 2,) <sup>70</sup>:

O mundo é experienciado na medida em que é mediado por coisas e, como as coisas, por sua vez, destacam-se da base do mundo, uma mediação recíproca do mundo e das coisas acaba por ser aquilo que é dado como “imediatamente ali” na inseparabilidade de uma experiência. Reflete-se nisto o fato de que, por um lado, os horizontes são possibilitados por um ato intencional e que, por outro lado, o horizonte é pressuposto pela intencionalidade-do-ato.

O mundo, como horizonte pré-constituído de experiências, tem sua unidade apreendida como coesão de um âmbito originário no qual a multiplicidade de estados intencionais subjetivos aparece enquanto unidade coerente de uma única e mesma vida. A unidade desta vida remete à identidade de um *fluxo*, ou seja, a forma como os vividos individuais se implicam mutuamente de modo concordante e refletem a unidade de um único processo. Como afirma Husserl (2001b, p. 91):

O universo do vivido que compõe o conteúdo real do ego transcendental só é compossível sob a forma universal do transcorrer, unidade em que se integram

<sup>70</sup> Esta tradução, assim como as seguintes do mesmo artigo, são de minha autoria.

todos os elementos particulares [...]. Ora, essa forma, [...] é aquela de uma motivação que liga todos os seus elementos e domina cada elemento particular.<sup>71</sup>

A vida se desenrola como um encadeamento de atividades constituintes que criam certo *estilo sintético*. Tais estilos em conjunto produzem um *sistema de constituições*, o qual é determinado e ligado pelas *leis formais da gênese universal*. Esta se refere à possibilidade de *unidade coerente de uma vida como conjunto múltiplo compossível de conteúdos particulares* (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 91-92). Segundo Alves (2001, p. 27), “Cada vivência destaca-se a partir de um tecido de remissões para outras vivências, forma com elas uma unidade atravessada por uma motivação de coerência, é nomeadamente núcleo para confirmações retrospectivas e, sedimentando-se, para formação de antecipações [...]”. A unidade de conjunto é dada como unidade de um *laço de concordância* que une cada estado individual na coerência universal de uma única vida de experiência, corroborando ou infirmando um estado anterior num processo passivo indefinido de sedimentação de uma história. As leis essenciais da gênese universal, de acordo com Husserl, determinam a compossibilidade dos estados vividos em sua coexistência e em sua sucessão. A experiência tem a forma de uma *síntese de concordância*, na qual as próprias noções de *realidade* e *verdade* estão determinadas pelo sistema de evidências concretas e possíveis de se agrupar na unidade da síntese de identidade de uma objetividade particular ou, ainda, do universal, que se refere à síntese total de experiências possíveis (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 79).

Pode-se afirmar, de modo rigoroso, que o fluxo da vida intencional subjetiva possui, ainda, a dimensão temporal, como forma determinante da coerência global que liga os momentos individuais nos modos do passado, presente e futuro. Esta dimensão é a responsável pela consciência de uma continuidade e de uma sequência de estados subjetivos que pertencem à unidade do fluxo de consciência. Uma percepção atual de um objeto apresenta-o como *presente*, ou seja, como dado no momento do *agora*. Tal percepção representa um elo da cadeia das sucessivas percepções, cada uma das quais teve ou terá a

---

<sup>71</sup> O conceito de *motivação*, utilizado por Husserl para caracterizar o modo de encadeamento intencional entre os múltiplos vividos na unidade de uma mesma vida, diz respeito às leis essenciais da *compossibilidade*, ou seja, às leis da coexistência e da possibilidade de coexistência simultânea e sucessiva de experiências em um mesmo fluxo de vividos (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 91). Isto significa que, embora o a priori universal compreenda uma infinidade de formas e tipos de atualidades e potencialidades possíveis da vida e dos objetos que aí se constituem, estas não são todas *compossíveis* em uma mesma vida nem ao mesmo tempo, nem em momentos diferentes desta (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 90). Apesar da possibilidade infinita de variação das formas segundo as quais poderia se desenvolver uma atividade específica relacionada a uma consciência teórica, por exemplo, essa variação não ocorre de modo arbitrário. Não se pode razoavelmente nem mesmo supor a possibilidade de uma atividade científica complexa se desenvolvendo, no modo da atualidade, num momento vivido de infância, pois tal operação aparece unicamente como tipo de ato potencial, passível de ocorrer unicamente num momento posterior da vida. Tais impossibilidades são determinadas eideticamente de modo que o conjunto total de experiências possíveis de uma vida forme uma unidade motivada por um nexos de coerência.

presença do seu próprio objeto. O *agora* atual é uma *forma que persiste* na mudança da matéria da apreensão (Cf. HUSSERL, 2006, p. 186). Podem-se distinguir, atrelados à apreensão atual de uma objetividade, duas dimensões temporais: por um lado, um passado imediato ou remoto e, por outro, o futuro imediato ou distante. A apreensão atual está configurada pela lembrança do passado, tanto como pelo esperar dos dados futuros, ou seja, a percepção encontra-se sempre rodeada por um horizonte de retrospectção e de prospecção, numa dinâmica de abertura e progressão de horizonte em horizonte, de modo que o *agora* só é possível sobre um fundo de temporalidade. O caráter temporal exprime uma forma de vinculação necessária entre os vividos, produzindo a unidade de motivação universal da experiência, a qual emerge como elemento envolvente, previamente dado, do mundo enquanto horizonte total de experiência. Conforme Alves (2001, p. 28):

O ser-presente objetual sempre emerge e toma forma num tecido de conexões e de implicações que fazem *comparecer o todo* no sobrelevar de cada parte (sem que o todo seja uma simples soma de ‘objetos’). Essas conexões de fundo tornam aparente esse todo como *pressuposição de sentido* apontando para um fazer-experiência guiado pelo *telos* da concordância [...].

Retomando o exemplo citado acima, se pode afirmar que o livro apreendido como *este livro aberto* sobre a mesa de trabalho *aparece* com o sentido da *intimidade* (*Vertrautheit*). A sua percepção atual está conectada a uma longa série de atos objetivantes, ou melhor, à sedimentação desses atos no fluxo contínuo de uma vida. As objetividades constituídas na atividade sintética como unidades *permanecem como aquisições* na *duração* da vida consciente como correlatas de estruturas fixas conhecidas. Há ainda aqueles objetos que, mesmo não tendo sido originariamente intuídos, isto é, dados numa percepção, podem ser antecipados em sua estrutura formal na medida em que, enquanto objetos possíveis de um mundo existente, possuem uma configuração geral presumível (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 95). Estes últimos compõem, juntamente com os primeiros, o sentido de um *âmbito íntimo de experiências* (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 84).

Distingue-se, deste modo, o horizonte de objetos conhecidos daquele de objetos desconhecidos, ou seja, qualquer horizonte é necessariamente limitado por outro mais vasto. Aquilo que é concebido como *existente* para o sujeito, em geral, se refere às objetividades intuídas no modo originário da percepção. Todo dado novo é interpretado por transposição àqueles que já foram anteriormente experienciados. Ao considerar o mundo como horizonte de todos os objetos individuais, a diferença estrutural entre conhecido e desconhecido se converte numa diferença relativa entre generalidade indeterminada e singularidade

determinada. O mundo, enquanto meio-circundante que subjaz no modo permanente da continuidade, constitui-se com o sentido genérico subjetivo de *intimidade* (*Vertrautheit*) indeterminada. Como horizonte total de experiências é horizonte do não conhecido, do indeterminado, porém determinável, em oposição às singularidades individuais já experienciadas. Tudo o que se revela como ente, como objeto, constitui-se como algo mundano, compartilhando dessa *intimidade genérica* em meio à qual se torna possível realizar quaisquer diferenciações como, por exemplo, entre objetividade conhecida ou desconhecida. Conforme Alves (2001, p. 27):

Esta unidade perpetuamente se edificando, e edificando-se de modo não ativo, mas como laço entre as múltiplas intencionalidades objetivantes, este tecido de vivências entrando em unidade de concordância é justamente o lugar onde se forma essa coerência global da vida de consciência em que cada vivência, ao emergir, se inscreve *eo ipso* na unidade de uma única formação global de sentido sedimentado e forma, por aí, uma única e só experiência.

Os horizontes de dados determinados e progressivamente a determinar estão necessariamente rodeados por horizontes desconhecidos e indeterminadamente abertos de entes conectados àqueles através da configuração geral da estrutura articulada de uma experiência. Tal configuração remete à possibilidade de progressão de um âmbito atual de experiência para outro, o que sempre ocorre de modo gradativo. Segundo Husserl (2006, p. 13), “Toda experiência atual aponta para além de si, para experiências possíveis, as quais também apontam para novas experiências possíveis e assim *in infinitum*”. O ponto de referência é a vivência atual do sujeito, a qual implica um maior grau de vivacidade às variações possíveis de realização a partir dos vividos co-intuídos como *plano de fundo* da atualidade. Grau que vai progressivamente diminuindo de acordo com a proximidade ou distância do vínculo até atingir uma zona liminar de vivacidade nula. Tal estrutura, enquanto configuração da forma de intuição do individual, permanece ao longo da duração da experiência, entretanto sua matéria se altera à medida que esta progride. Em outras palavras, conforme se preenchem intuitivamente as intenções das zonas mais próximas do horizonte de determinação da objetividade, se ligam ao núcleo perceptivo novos elementos objetivos, o que provoca, simultaneamente, uma alteração das pré-configurações dos horizontes restantes. Aquilo que estava distante se torna mais próximo, o mediatamente próximo se transforma em *agora* de percepção. Neste movimento de variação, contudo, se mantém constantemente uma zona liminar nula como forma estrutural de uma experiência qualquer, a qual tem seu conteúdo modificado à medida que a zona liminar anterior se transforma em penúltima e,

assim, sucessivamente. Dentro desta estrutura articulada no modo de horizontes se revela essencial a oposição dinâmica entre o remoto e o próximo, em que o primeiro apresenta o limite zero como fronteira superior. Para além desse limite zero, se anuncia um horizonte de indeterminação determinável, o qual se pode gradualmente alcançar através de uma infinidade de experiências concordantes.

Ao se tomar como fio condutor a estrutura formal da experiência descrita acima, nota-se que os horizontes das diferentes objetividades se encontram tacitamente implicados uns nos outros. Implicações estas que se constituem de modos cada vez mais complexos, indicando, como limite último, o horizonte total. Pode-se afirmar que mundo, para a fenomenologia, se refere a este horizonte total, denominado *horizonte de horizontes*. Todo ato dirigido a um objeto se constitui no âmbito de um horizonte e pressupõe o mundo como horizonte total. Este caráter de horizonte vale fundamentalmente para todas as *formas* de mundo e níveis correlativos: o mundo prático, de valores, etc. (Cf. HUSSERL, 2006, pp. 73-75).

Segundo este aspecto, o horizonte diz respeito à *situação vital*: é um horizonte de *interesse*. Interesse que remete, em última instância, ao horizonte total de experiências no qual se mantém a atividade de uma vida que se desenvolve, originariamente, como o *realizar de uma tarefa*. O sujeito se encontra sempre numa certa *situação*, envolvido por um horizonte pré-dado que atua permanentemente como base de validade de tudo o que conhece (Cf. ALVES, 2001, pp. 22-23). A partir desse horizonte primitivo global, se desvelam todos os outros, pois o mundo está continuamente *aí*, como sentido implícito ao objeto a considerar ou ao próprio ato de considerá-lo. Se a execução da vida naturalmente orientada ocorre numa multiplicidade de situações, se pode afirmar que esta se configura, de modo geral, como *situação de todas as situações*, ou *horizonte de todos os horizontes* (Conf. LUFT, 2004, p. 203). A estrutura *noético-noemática* que designa a correlação *a priori* entre consciência e mundo em sua forma universal, contudo, não é tematizada desde uma perspectiva natural. Somente a partir da reflexão radical imposta pela fenomenologia se torna patente que a relação essencial entre mundo e vida consciente, a qual Husserl denomina correlação ao *mundo-da-vida*, circunscreve o modo no qual este, o *mundo-da-vida*, é o horizonte para todo tipo de ação ou interesse, ou seja, aquilo que justamente se oculta no comportamento cotidiano da *atitude natural*. Mundo se revela, contrariamente à aceção positivo-natural, como sendo relativo à experimentação subjetiva, ou seja, como não *absoluto*, pois, embora toda experiência seja mundana, o mundo é sempre um mundo experimentado, vivido e que somente neste sentido se torna um mundo que é, liminarmente, caracterizado como *válido*. Em outras palavras, o mundo adquire o caráter de *validade* na medida em que se constitui como

formação adjacente de sentido, isto é, como unidade de uma experiência concordante universal. A fenomenologia pode estabelecer, deste modo, uma distinção entre o *mundo*, entendido como o *horizonte dos horizontes*, e a *natureza*, concebida pela atitude natural como independente de todo o sujeito da experimentação. Este *modus operandi* ilustra a ingenuidade desta atitude que, ao não se dar conta desta relativização subjetiva presente na própria constituição de seu operar mundano, vive na crença da consideração do mundo como natureza objetiva e realidade *em-si*.

A apreensão do mundo como horizonte de cada um dos atos e, conseqüentemente, dos correlatos objetivos correspondentes, revela que o mesmo não pode ser dado como um recipiente global ou, ainda, como um hiper-objeto. O mundo aparece como *contexto originário*, possibilitando e configurando toda forma de experiência. De acordo com Alves (2001, p. 28):

O assomar do mundo na vida perceptiva não o condena a ser um novo e impossível *perceptum*, mas é a própria vida de percepção que está perpassada por uma outra forma da intencionalidade e se recorta a partir dela. Em vez de reenviar para um outro regime de constituição, a doação do mundo é antes um elemento omnipresente e fundante *no próprio seio da intencionalidade perceptiva*, algo de que esta sempre carece para poder se efetivar.

A experiência perceptiva exigirá sempre esse campo prévio de co-doação a partir do qual algo pode se tornar alvo de um olhar temático e constituído segundo um ato específico de apreensão ou de interesse. Tal campo aparece sempre como *pronto, pré-constituído*, eliminando a possibilidade de ser *produto* de qualquer *ato específico*. Por seu sentido intrínseco, o âmbito universal de doação objetual, enquanto horizonte possível de experiências quaisquer, surge exclusivamente como obra de uma síntese passiva. Conforme Husserl (2001b, p. 94), “[...] a estrutura da atividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade, que recebe o objeto e o encontra como algo pronto de antemão; ao analisá-lo, vemo-nos diante da constituição por meio da gênese passiva”. Tal camada consiste em ser um elemento constitutivo da auto-compreensão da subjetividade, não consistindo, contudo, na plenitude de seu sentido que já sempre ultrapassou tal momento primitivo e originário (Cf. ALVES, 2001, p. 33). A apreensão perceptiva de um mundo puramente natural, no qual a subjetividade primitivamente se compreende como inserida, enquanto parte dessa natureza, constitui um momento básico que permite a edificação e a efetivação plena dos outros modos de compreensão desta. Segundo Alves (2001, pp. 33-34):

Mais fundamental que aquela variação de “atitudes” que faz irromper um sujeito teórico, pragmático ou axiológico, mais fundamental que esse modo de surgimento pelo qual a coisa é sucessivamente um *pragma*, um *axioma* ou um *teorema*, há esta constituição de *pura coualidade* como base sobre a qual uma variação de atitude é possível e, por essa via, também uma múltipla modulação do sentido com que algo, *como coisa*, pode aí surgir.

Os objetos temáticos, constituídos a partir de atos individuais, aparecem para a consciência como produtos de uma síntese ativa. Como exemplos, podem-se citar, de acordo com o fenomenólogo (2001b, p. 93), “[...] no ato de coligir, o conjunto, no ato de numerar, o número, na divisão, a parte, na predicação, o predicado ou o ‘estado-de-coisas’, no ato de concluir, a conclusão, etc.”. Tais constituições resultam em *estruturas típicas determinadas* de acordo com cada objetividade e criam para a consciência o que Husserl denomina de *habitus*, permanecendo como dados adquiridos e fixados aos quais se pode retornar sempre<sup>72</sup>. Essa *atividade*, entretanto, pressupõe uma camada pura de dados, que remete para o horizonte objetivo de pré-doação passiva, no qual o objeto surge simplesmente como *ser-objeto*, livre de todos os predicados que uma *atividade interessada* qualquer possa lhe atribuir. Conforme o pensador:

O que na vida se apresenta a nós, de qualquer forma, como acabado, como coisa real que não passa de *coisa* (abstração feita de todos os predicados que o espírito pressupõe e caracterizam a coisa como martelo, mesa, produto da atividade estética), é mostrado de maneira original e como “ele mesmo” pela síntese da experiência passiva. (HUSSERL, 2001b, p. 94).

O que se desenvolve neste âmbito fundante de apreensão passiva é um puro perceber do que é objeto como *simples objeto*, sem que este *perceber* se realize sob a forma *espontânea* de um ato configurador que determine o próprio sentido do que aparece. Husserl caracteriza tal modo de intuição, a percepção, como forma mais baixa de atividade e o descreve como forma da *receptividade* (Cf. ALVES, 2001, p. 29). Receptividade que se exprime como um simples *tomar, aceitar* o dado que *surge* constituído na passividade de uma síntese percepto-associativa, a qual não remete a nenhuma formação prévia e espontânea de sentido determinada a um fim prático, teórico ou axiológico. Este âmbito objetivo que o subjetivo unicamente alcança como *pronto*, segundo a forma da passividade, não sugere a pré-existência, para a fenomenologia, de uma esfera de objetividade *em si*, que não tenha nenhuma relação com a subjetividade constituinte. De acordo com Alves (2001, p. 35), “[...] tal

<sup>72</sup> Como afirma Walton em relação a tal tese husserliana: “Além de ser pólo de identidade, [o *ego*] possui propriedades permanentes porque seus atos não desaparecem, mas se sedimentam na forma de habitualidades. O ego se constitui como substrato de habitualidades, em virtude de emergir nele disposições como resultado da sedimentação da experiência passada [...]” (WALTON, 2001, pp. 11-12, tradução minha).

significa que o sentido próprio da constituição perceptiva é precisamente este estar ancorado na esfera da passividade e o fazer surgir do seu objeto *sem conexão* com uma qualquer espontaneidade judicativa, valorativa ou práxica anterior”.

O objeto puro e simples situado no horizonte da síntese passiva constitui a *matéria* sobre a qual se fundam as atividades relativas ao apreender interessado da subjetividade, que sempre já se compreendeu segundo um modo específico de comportamento ativo. Como *campo de fundo* para a tematização objetiva, o âmbito da síntese passiva permanece em desenvolvimento, apresentando a unidade da *coisa* segundo formas de leis associativas, independentemente da *atividade* que a modifica, explicitando detalhes e particularidades do dado intuído (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 94). O objeto singular, ao ser destacado tornando-se tema de um interesse qualquer, constitui-se necessariamente como correlato objetivo de um ato específico e determinado segundo os caracteres de tal atividade temática. Com o progresso da experiência, se torna possível apreendê-lo como pólo que permanece idêntico afora a diversidade de mudanças de perspectivas e modos de apreensão possíveis de se desenvolver mantendo-se a unidade do mesmo. O conjunto destas sínteses é constituído pela totalidade de implicações determinativas de sua estrutura típica e pelos vínculos estruturais pertencentes essencialmente aos horizontes intencionais da objetividade determinada. O horizonte passa a substrato do dado objetivo tomado individualmente e o mundo, enquanto *sentido omni-englobante* absoluto, o impregna com o sentido de algo que se destaca de um tecido prévio de remissões, dando-lhe uma conotação determinada de *objeto mundano*. Mundo se desvela âmbito puro do sentido objetivo, de modo que a própria configuração de um campo objetivo de pré-doação deve remeter necessariamente ao *elemento de sentido prévio do mundo*. Conforme Alves (2001, p. 30),

É por referência ao mundo que algo como um “campo” passivamente constituído se pode configurar; é no seio desse campo, instituindo-se como pré-doação apenas porque é emergência primeira do mundo, que a percepção, como ato, pode destacar algo e constituí-lo tematicamente como coisa aí-presente.

A constituição de algo individual se realiza sempre sobre um fundo passivo de pré-doação e tal fundo se configura como *forma primitiva de irrupção do mundo*, entendido como *sentido objetivo omni-envolvente*. Toda a consciência não consiste apenas em ser *consciência de...*, mas, em última instância, é *consciência de mundo (Weltbewusstsein)*, mundo esse que, no sentido fenomenologicamente mais primitivo, se refere ao *sentido objetivo universal*,

*enquanto uma idéia infinita* que se relaciona com infinitudes de experiências concordantes na unidade de uma mesma experiência. De acordo com Walton (1997, pp. 6-7):

Somente como esta totalidade ideal pode o mundo ter um sentido cognitivo pleno para nós. Este sentido surge na consciência quando nossas experiências se fundem em uma estrutura unitária que é continuamente confirmada porque os conflitos e as decepções pressupõem uma harmonia mais profunda que prevalece sobre o não-cumprimento de intenções vazias.

Cada objeto possui a sua estrutura de determinação, estabelecida segundo leis essenciais, que garantem a sua existência para a consciência enquanto uma unidade objetiva possível. Tais estruturas de determinação compõem um sistema particular que compreende todas as evidências que se referem a tal objetividade, as quais estão unidas sob a forma de uma *evidência total*. Esta se configura como a evidência absolutamente perfeita que daria o objeto na plenitude de suas perspectivas espaço-temporalmente determinadas e segundo os infinitos modos do seu ser dado como o mesmo (Cf. HUSSERL, 2001b, pp. 79-80). A realização de tal evidência exigiria a elucidação de seus horizontes intencionais implícitos e a explicitar e que, em última instância, levaria a uma explicitação do horizonte total de experiências possíveis e compossíveis na unidade de uma mesma vida. A tarefa desta descrição é, portanto, uma tarefa infinita. A apreensão da *unidade* do sistema de determinações de cada sentido objetivo idêntico é, contudo, possível na forma de uma *idéia*. Tal idéia, em sentido kantiano, remete à intuição de uma totalidade que, embora tenha a determinação adequada de seu conteúdo como uma operação inatingível, possui uma função regulativa em relação ao adequado dar-se das objetividades (Cf. HUSSERL, 2006, p. 188)<sup>73</sup>. De acordo com Husserl (2006, p. 317), “[...] o dado perfeito é [...] prescrito como idéia (no sentido kantiano) – um *contínuo de aparições* determinado a priori [...], inteiramente regido por uma firme legalidade eidética [...]”.

Se cada objeto singular é constituído enquanto uma *idéia* coerente que tem sua estrutura de evidenciações própria e plenamente determinada e, ainda, se todas estas estão vinculadas umas às outras através de seus horizontes intencionais internos e externos, os quais são prescritos eideticamente, o mundo deverá ser entendido como *idéia da totalidade de experiências compossíveis na unidade da experiência universal*. A idéia de mundo

---

<sup>73</sup> Segundo Walton (1997, p. 8), “Em termos kantianos, uma dedução subjetiva fenomenológica mostra como a função regulativa das idéias é realizada na síntese da multiplicidade das intuições dadas sob a forma do tempo”. De acordo com o intérprete, as distintas caracterizações de mundo como horizonte universal, representação-mundo, todo, forma, idéia e fundamento possuem como cerne o elemento da *temporalidade* (Cf. WALTON, 2006, tradução minha).

corresponde a uma *idéia infinita*, a qual engloba e abarca cada elemento individual objetivo como componente insuprimível de seu sentido, entrelaçando-os, deste modo, na unidade de um todo absoluto que deve ser considerado como unidade concreta da experiência possível, horizonte universal de configuração para as diferentes objetividades tomadas particularmente e que se encontram mutuamente articuladas num complexo vínculo infinito de concordância e sedimentação de sentido. A idéia de mundo, antes de representar qualquer totalidade enquanto soma total de objetos, remete à *unidade plena de sentido de experiências compossíveis na unidade de uma vida*. Tal unidade de sentido não é arbitrariamente fixada, antes é constituída de acordo com leis prescritas eideticamente em conformidade com o *telos* da concordância e sedimentação coerente.

## CONCLUSÃO

A questão sobre o estatuto do mundo na fenomenologia husserliana, no modo como esta é instituída, a partir da elaboração de *Idéias I*, um *idealismo transcendental*, impõe como condição para sua clara compreensão a análise do sentido inédito de alguns elementos presentes na investigação fenomenológica como um todo, a saber: consciência e *epoché*. Tais foram os elementos priorizados no desenvolvimento do presente estudo.

Como ficou claro no decorrer do texto, a noção de consciência é elaborada de forma fundamentalmente original por Husserl. Afora a assumida influência do pensamento cartesiano na formulação de tal conceito, é nitidamente visível o distanciamento que a noção de consciência intencional husserliana toma da *res cogitans* de Descartes. Pode-se apontar como uma das principais distinções entre as duas o fato de que, para a primeira, a própria existência de uma instância objetiva e independente, que se relaciona de modo exterior com a subjetividade, representa um *absurdo*, um *contra-senso* (*Widersinn*). A característica fundamental da consciência de ser sempre *consciência de...*, ou seja, de referir-se necessariamente a *seu* objeto corresponderá, para o fenomenólogo, a uma forma de correlação dada *a priori*. A tese defendida por Husserl é de que *ter consciência de algo* não significa, em última instância, *representar psicologicamente imagens ou idéias* que remetem a dados sensíveis apreendidos através dos sentidos. A relação da consciência com seu objeto correlativo é uma relação direta, o que se esclarece através da análise dos diversos atos segundo os quais objetividades são constituídas como unidades intencionais passíveis de serem dadas por uma variedade de modos distintos para uma consciência correspondente.

O alcance deste âmbito *apriórico* de correlação somente será possível através do método da *epoché* fenomenológica, o qual permitirá investigar a estrutura ideal da intencionalidade da consciência e descrever os atos de constituição dos correlatos objetivos desta. A aplicação do método permite a compreensão de que nem o domínio objetivo da ciência, nem a esfera das realidades circum-mundanas admitidas ingenuamente segundo seu caráter de disponibilidade, não correspondem a tal âmbito originário, objeto da análise fenomenológica. Este será constituído exclusivamente por *idealidades*, dos quais os fatos empíricos representam meros casos exemplares. Ao operar a *epoché*, suspendendo o caráter de realidade do mundo, torna-se possível desvendar a estrutura essencial de cada objetividade faticamente dada, às quais correspondem sistemas, pré-determinados eideticamente, compostos pelas infinitudes possíveis de evidenciações de um mesmo *eidós*. As leis que

configuram tais sistemas de determinações não são leis arbitrariamente instituídas; antes, na medida em que os limitam pela necessidade de se manter a identidade do objeto intencional, se constituem como leis *essenciais*.

A correlação originária *noese-noema*, que corresponde ao âmbito infinitamente aberto de possibilidades de experiências configuradas em sujeitos-possíveis e objetos-possíveis, entretanto, ainda não esclarece a significação de mundo para a fenomenologia. A multiplicidade de experiências de um mesmo objeto deve ser *compossível* na *unidade de uma vida*, ou seja, a identidade dos objetos, mantida afora a infinidade de modos de seu ser dado, não é suficiente para determinar a unidade do fluxo de consciência que o apreende. A amplitude do campo universal de experiências será limitada pelas exigências de concordância e sedimentação que garantam a possibilidade destas em *uma única e mesma vida*.

Deste modo, pode-se afirmar que a noção fenomenológica de mundo não corresponde, como se concebeu na modernidade, a uma esfera objetiva separada, por princípio, da subjetividade; um *em si* que, independentemente de serem ou não experienciada por uma subjetividade, compreende todas as objetividades passíveis de ser dadas em uma experiência possível. Para a fenomenologia, mundo deve ser entendido como uma idéia infinita que se relaciona com infinitudes de experiências concordantes (Cf. HUSSERL, 2001b. p. 79), ou seja, com o sentido *omni-englobante* que envolve cada experiência singular determinando sua possibilidade. Sentido esse que se constitui como necessidade de que todas estas se constituam de acordo com o *telos* de uma experiência universal motivada de modo coerente com um todo: a unidade de uma vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Pedro Manuel Santos. *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- BRENTANO, Franz. *Psicologia desde um ponto de vista empírico*. Tradução: José Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1935.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da Alma; Cartas*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3º Ed. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DÓXICO. In: HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p.1082.
- GALILEI, Galileu. *Dois novas ciências*. Tradução: L. Mariconda e P. R. Mariconda. 2ª Ed.. São Paulo: Ched Editorial/ Nova Stella/ Instituto Italiano di Cultura, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Il saggatore*. Milão: Feltrinelli, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa*. Tradução: Carlos Mourão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- HUSSERL, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução e introdução: Pedro Manuel Santos Alves. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/husserl\\_edmund\\_crise\\_da\\_humanidade\\_europeia\\_filosofia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf)>. Acesso em 24 de junho de 2010.
- \_\_\_\_\_. *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Conferências de Paris*. Tradução: Antonio Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana, V.II. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950a.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950b.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie: Tome premier – Introduction a La phenomenology pure*. Tradução: Paul Ricouer. Paris: Gallimard, 1950.

- \_\_\_\_\_. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas*, 1 e 2. Tradução: Manuel Garcia Morente e José Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1929.
- \_\_\_\_\_. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Tradução: Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Logical Investigations*. Tradução: J. N. Findlay. London: Routledge, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001b.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- LUFT, Sebastian. Husserl's theory of the phenomenological reduction: between life-world and cartesianism. *Research in phenomenology*, Netherlands, vol.34, n.1, p.198-234, 2004.
- MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução: Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol.3, n.1, p.195-218, 1998. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/33.pdf>>. Acesso em: 13 de maio de 2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- \_\_\_\_\_. Husserl: significação e existência. In: *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001, p. 159-183.
- \_\_\_\_\_. Husserl: significação e fenômeno. *Dois pontos*, Curitiba/São Carlos, v.3, n.1, p.37-61, abril, 2006. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/5172/3889>>. Acesso em: 13 de maio de 2010.
- NABAIS, Nuno. *A evidência da possibilidade – a questão modal na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Relógio D' Água, 1998.
- OLIVEIRA, Ivo. Perceptum, fictum, e imaginatum – A imaginação física em Husserl. *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, v.18, n.36, p.315-364, outubro, 2009. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/perceptum\\_fictum\\_](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/perceptum_fictum_)>. Acesso em: 23 de agosto de 2010.

- ONATE, Alberto Marcos. Interesse e desinteresse na fenomenologia husserliana. In: Souza, Ricardo Timm; Oliveira, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 13-25.
- \_\_\_\_\_. Consciência imaginativa, fantasia e método em Husserl. *Revista de filosofia Aurora*, Curitiba, v.22, n.31, p. 347-378, jul./dez., 2010. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=4486&dd99=view>>. Acesso em: 30 de dezembro de 2010.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Northwestern University Press: Evanston, 1967.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Tradução: A. Lorencini. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução: Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica antipsicologista de Husserl e a idéia da lógica pura*. Braga: Livraria Cruz, 1973.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Tradução: Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª Ed. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.
- WALTON, Roberto J. La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad em las figuras del yo. *Natureza Humana*, São Paulo, v.3, n.1, p.9-49, jan-jun, 2001. Disponível em: <[http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop\\_publish/?tac=Vol.\\_3-N.1\\_%282001%29](http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop_publish/?tac=Vol._3-N.1_%282001%29)>. Acesso em: 25 de setembro de 2010.
- \_\_\_\_\_. World-experience, World-representation, and the World as an Idea. In: *Husserl Studies*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 1-20.
- \_\_\_\_\_. Worldliness in Husserl's late manuscripts on the constitution of time. *Veritas*, Porto Alegre, v.51, n.2, p.141-158, junho, 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1853/1383>>. Acesso em: 25 de setembro de 2010.