



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Allan Josué Vieira

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL COMO FENOMENOLOGIA EM HUSSERL

FLORIANÓPOLIS

2021

Allan Josué Vieira

O idealismo transcendental como Fenomenologia em Husserl

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Vieira, Allan Josué

O idealismo transcendental como fenomenologia em
Husserl / Allan Josué Vieira ; orientador, Roberto Wu,
2021.

281 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Idealismo
transcendental. 4. Teoria do conhecimento. 5. Husserl. I.
Wu, Roberto. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Allan Josué Vieira

O idealismo transcendental como Fenomenologia em Husserl

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Pedro Manuel dos Santos Alves
Universidade de Lisboa

Profª. Dra. Cláudia Pellegrini Drucker
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Marcos José Müller
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Roberto Wu
Orientador

Florianópolis, 11 de agosto de 2021.

Dedico este trabalho, fruto de cinco laboriosos anos, às duas pessoas sem as quais ele não seria, em absoluto, possível: minha amada companheira Libiane, cujo amor, paciência, dedicação e apoio irrestritos me resgataram nos momentos em que os caminhos pareciam se fechar; e minha mãe, dona Lourdes, cuja força e presença de espírito foram inspirações constantes de uma vida. Amo vocês!

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho contou com a ajuda de tantas pessoas, direta e indiretamente, que me seria praticamente impossível nomeá-las todas ou expressar em simples palavras minha gratidão. Espero, neste breve espaço, poder fazer jus ao menos àquelas sem cujo auxílio, prestimoso e providencial nos mais variados níveis, esta tese seria absolutamente irrealizável.

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto Wu, por todo o auxílio, acadêmico ou para além deste, sem o qual, provavelmente, esta etapa não teria sido concluída. Sou grato pela confiança, paciência e amizade dos últimos anos.

Agradeço aos professores Pedro Manuel dos Santos Alves, Cláudia Pellegrini Drucker e Marcos José Müller pela solicitude demonstrada ao aceitarem fazer parte da banca de avaliação deste trabalho, pela leitura atenta e caridosa do texto, e pelas acertadas, enriquecedoras e mais que bem vindas observações e sugestões sobre os resultados desta pesquisa.

Aos irmãos que ganhei durante este percurso, e com os quais pude aprender e desfrutar da mais elevada forma de amizade, aquela alimentada pela comunhão de ideais e valores: meus amigos Italo Lins Lemos, Gabriel Geller Xavier e Raquel Cipriani Xavier. Sem vocês, o caminho teria sido intransponível. Meus mais sinceros e amorosos agradecimentos.

Aos demais amigos da ‘Quinta Sagrada’, sempre dispostos a compartilhar aqueles momentos salutares e enriquecedores que tornam a rotina mais palatável: Jean Herpich, André Ramalho da Silveira, Luan Corrêa e Cedric Steinlein.

Aos muito queridos amigos Cláudio Reichert do Nascimento e Gustavo Silvano Batista, com quem tive o prazer e a honra de fazer florescer uma amizade das mais verdadeiras, não obstante o pouco convívio.

Também agradeço aos professores Nazareno de Almeida, Celso Braidá, Jaimir Conte e Marina dos Santos pelo aprendizado, dentro e fora da sala de aula, nestes anos de pós-graduação. Este agradecimento também precisa ser estendido à Irma Iaczinski e à Jacinta Vivien Gomes, por toda a paciência e atenção aos problemas mais variados (e, por vezes, sem sentido) com os quais, volta e meia, eu chegava à secretaria da Pós-graduação.

Não posso deixar de expressar minha eterna gratidão aos colegas e professores que estavam bem lá no início, na nossa querida UFFS, quando um ‘jovem senhor’ há muito afastado dos estudos acreditou ser possível ainda recomeçar, embalado pela paixão pelas ideias das grandes figuras da história da Filosofia e pelo desejo de tentar compreendê-las (o

que permanece, obviamente, em estado de desiderato – o que não significa que aquela paixão não possa ser um fim em si mesma). Meu muito obrigado aos amigos para a vida: Jean Frare, Neyha Dariva, Itamar Belebom e Michaela Bernardes; e aos eternos professores: Clóvis Brondani, Juliano Caram, Ediovani Gaboardi e Élsio Corá.

Também é preciso agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela concessão da bolsa de estudos CAPES-DS, sem a qual, certamente, a realização da presente pesquisa ficaria inviabilizada.

Quero agradecer, ainda, à minha família, pelo amor, encorajamento e suporte fundamentais: meu pai João Borges Vieira, meus irmãos Sandro, Vítor e Solimar, minha tia Rosa Canci e meu primo Douglas Walker.

Por fim, não posso deixar de expressar meu reconhecimento ao presidente Luís Inácio Lula da Silva e à presidenta Dilma Rousseff, responsáveis diretos pela maior atenção já dada à Educação, em geral, e às Humanidades, especificamente, na história deste país. Aqui está a prova viva de que a oportunidade de estudo pode mudar a vida de uma pessoa.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo investigar o sentido do idealismo transcendental assumido por Husserl como idêntico à sua Fenomenologia. A partir da constatação de uma variada gama de posições adscritas a Husserl na tradição de comentários sobre seu idealismo, buscamos encontrar uma via de leitura que escapasse às dificuldades que tais interpretações enfrentam quando cotejadas com os textos husserlianos, ao mesmo tempo em que pudesse se coadunar com a letra de Husserl. Para tanto, procuramos, num primeiro momento, reconstruir o horizonte próprio de sentido que condiciona a emergência do idealismo fenomenológico-transcendental como resposta a um problema filosófico específico, a saber, o da possibilidade do conhecimento. Nesse estágio de nosso itinerário, os textos mais relevantes foram os dos cursos do período do ‘giro transcendental’, *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*, de 1906/07, e *A Ideia da Fenomenologia*, de 1907. Num segundo passo, detivemo-nos na análise da ‘Consideração fenomenológica fundamental’ da obra fundante da Fenomenologia em seu registro propriamente transcendental, as *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Este texto, responsável por instaurar as teses fundantes do idealismo husserliano, mostrou-se como o local privilegiado para desemaranhá-lo daquilo que constitui o cerne das disputas entre as interpretações aludidas – se ele se deixaria traduzir ou não em alguma tese de ordem metafísica. Em *Ideias*, assim como nos textos dedicados ao tema do idealismo reunidos no volume *Transzendentaler Idealismus* da *Husserliana*, podemos testemunhar a irrupção de um idealismo legitimamente fenomenológico, traço inalienável que lhe permite passar ao largo das leituras tradicionais, ao mesmo tempo tornando mais compreensíveis, a nosso ver, várias das afirmações de Husserl que caracterizam sua posição.

Palavras-chave: Fenomenologia. Idealismo transcendental. Teoria do conhecimento. Metafísica. Intencionalidade.

ABSTRACT

This research aims to investigate the meaning of transcendental idealism assumed by Husserl as identical to his Phenomenology. Based on the acknowledgement of a wide range of positions ascribed to Husserl in the tradition of commentaries on his idealism, we sought to find a way of reading it that would escape the difficulties that such interpretations face when compared with the Husserlian texts, while at the same time being able to fit altogether with Husserl's assumptions. In order to accomplish this goal, we sought, at first, to reconstruct the proper horizon of meaning that conditions the emergence of transcendental-phenomenological idealism as a response to a specific philosophical problem, namely, the problem of the possibility of knowledge. At this stage of our itinerary, the most relevant texts were the courses from the 'transcendental turn' period, *Introduction to Logic and Theory of Knowledge*, from 1906/07, and *The Idea of Phenomenology*, from 1907. Secondly, we concentrate on the analysis of the 'Fundamental Phenomenological Consideration' of the founding work of Phenomenology in its proper transcendental level, *Ideas for a Pure Phenomenology and for a Phenomenological Philosophy*. This text, responsible for establishing the founding theses of Husserlian idealism, proved to be the privileged spot to unravel it from what constitutes the core of the disputes between the aforementioned interpretations – whether or not it could be translated into some sort of metaphysical thesis. In *Ideas*, as well as in the texts dedicated to the theme of idealism gathered in the volume *Transzendentaler Idealismus* from the *Husserliana* series, we can witness an eruption of an idealism that is legitimately phenomenological, an inalienable trait that allows it to bypass traditional readings, while making more understandable several of Husserl's statements that characterize his position.

Keywords: Phenomenology. Transcendental idealism. Theory of knowledge. Metaphysics. Intentionality.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

As seguintes siglas e abreviaturas serão utilizadas, via de regra, no corpo do texto para indicar as obras filosóficas citadas no trabalho. No caso das obras de Husserl, encontra-se abaixo, ainda, a indicação do volume da *Husserliana* em que os textos foram publicados (as indicações estão sob a sigla ‘Hua’, seguida do volume em algarismos romanos).

Obras de Husserl:

- CM* *Cartesianische Meditationen*, Hua I (Meditações Cartesianas)
- IP* *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II (A Ideia da Fenomenologia)
- Ideen* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1 (Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Livro primeiro: Introdução Geral à Fenomenologia Pura)
- Nachwort* *Nachwort zu meinen “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”*, Hua V (Posfácio às Ideias)
- Krisis* *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI (A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental)
- EPI* *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Hua VII (Filosofia primeira. Primeira parte: História crítica das ideias)
- EP II* *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII (Filosofia primeira. Segunda parte: Teoria da redução fenomenológica)
- FTL* *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII (Lógica formal e Lógica transcendental)
- Prolegomena* *Logische Untersuchungen. Erstes Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Hua XVIII (Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegômenos à Lógica pura)
- LU* *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/1-2 (Investigações Lógicas. Segundo volume: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do

conhecimento)

- ELE* *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Hua XXIV (Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento. Lições 1906/07)
- PSW* *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV (A Filosofia como Ciência de Rigor)
- VBL* *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Hua XXVI (Lições sobre a teoria da significação. Semestre de verão de 1908)
- TI* *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua XXXVI (Idealismo transcendental. Textos do espólio (1908-1921))

Obras de outros filósofos:

- Teet* Platão, *Teeteto*
- KrV* Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão pura)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
INTRODUÇÃO: ELABORAÇÃO DO PROBLEMA DIRETOR DA INVESTIGAÇÃO	18
1 O PROBLEMA MOTOR DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO	49
1.1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: O ‘ENIGMA DA TRANSCENDÊNCIA’	49
1.1.1 1.1.1 O ‘enigma’ e seus pressupostos: naturalismo e psicologismo	52
1.1.2 O problema do conhecimento e a ausência de pressupostos	56
1.2 FENOMENOLOGIA E CRÍTICA DO CONHECIMENTO	59
1.3 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E AS MUDANÇAS NA TEORIA DA INTENCIONALIDADE.....	63
1.3.1 A conquista da imanência intencional	64
1.3.2 A intencionalidade e a imanência fenomenológica: comparação com as <i>LU</i>	70
1.3.3 Ausência de pressupostos, intencionalidade e ‘giro transcendental’	81
1.4 O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO NO HORIZONTE DE <i>IDEEN</i>	85
1.4.1 A ‘ausência’ do problema epistemológico em <i>Ideen</i>	86
1.4.2 O problema do conhecimento e a ideia de Filosofia fenomenológica.....	88
1.4.3 A presença do problema epistemológico em <i>Ideen</i>	89
1.4.4 Crítica a alguns pressupostos epistemológicos.....	93
1.4.5 Indicações sobre a relação entre Fenomenologia e crítica do conhecimento	96
1.5 RESULTADOS PRELIMINARES (I): CRÍTICA ÀS LEITURAS DEFLACIONÁRIAS.....	99
2 O ASPECTO SISTEMÁTICO: FENOMENOLOGIA PURA E FILOSOFIA	

	FENOMENOLÓGICA	104
2.1	O SISTEMA DE DISCIPLINAS FILOSÓFICAS EM 1906/1907 E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO	105
2.1.1	O problema da <i>Evidenz</i>	109
2.1.2	O ‘enigma’ como dificuldade fundamental para o projeto husserliano	112
2.1.3	Teoria do conhecimento e Fenomenologia do conhecimento	121
2.2	TEORIA DO CONHECIMENTO E METAFÍSICA	130
2.2.1	A precedência da crítica do conhecimento	131
2.2.2	A Teoria do conhecimento e as ‘interpretações errôneas sobre o ser’	134
2.3	RESULTADOS PRELIMINARES (II): PRIMEIRA CRÍTICA ÀS LEITURAS METAFÍSICAS E AO CORRELACIONISMO EPISTÊMICO	143
2.4	<i>IDEEN</i> E O PROJETO DE UMA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA	147
2.4.1	A ideia husserliana de Filosofia e a universalidade do idealismo fenomenológico	154
2.4.2	A ideia husserliana de Filosofia e a autofundação da Fenomenologia	156
3	EM DIREÇÃO AO IDEALISMO: A <i>FUNDAMENTALBETRACHTUNG DE IDEEN</i>	161
3.1	AUSÊNCIA DE PRESSUPOSTOS E DESCRIÇÃO PURA	162
3.1.1	A exigência da ausência de pressupostos: o ‘enigma’ do conhecimento e a Fenomenologia como Filosofia primeira	162
3.1.2	Conquistando a ausência de pressupostos: o método descritivo	164
3.1.3	A descrição e a ‘perspectiva’ fenomenológica	171
3.2	CONSCIÊNCIA E MUNDO: ABSOLUTO E RELATIVO <i>FENOMENOLÓGICOS</i>	181
3.2.1	Descrição e unidade essencial da consciência	181
3.2.2	A descrição e o recurso às experiências imanente e transcendente. As análises eidético-fenomenológicas	189
3.2.3	“O mero ser fenomenal do transcendente, o ser absoluto do imanente” enquanto determinações fenomenológicas	200
3.2.4	A descrição fenomenológica e a inultrapassabilidade da correlação consciência-objeto de consciência	204
3.2.4.1	<i>Possibilidades fenomenológicas ideais e reais</i>	205
3.2.4.2	<i>A correlação consciência-objeto e o único mundo do qual podemos falar</i>	210

3.2.5	O ‘aniquilamento’ do mundo da experiência: idealismo transcendental e redução fenomenológica	215
3.2.6	O sentido <i>fenomenológico</i> da dependência do mundo.....	219
3.2.7	O sentido <i>fenomenológico</i> do ser absoluto da consciência	225
4	A FENOMENOLOGIA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA E O PROBLEMA DE SUA AUTOFUNDAÇÃO	233
4.1	DESCRIÇÃO, FENOMENOLOGIA E REDUÇÃO TRANSCENDENTAL....	233
4.2	O INÍCIO DA FENOMENOLOGIA: UM CÍRCULO?.....	242
4.3	FENOMENOLOGIA, AUTOFUNDAÇÃO E FILOSOFIA PRIMEIRA	246
4.4	COMPLEMENTOS: O IDEALISMO HUSSERLIANO COMO IDEALISMO <i>FENOMENOLÓGICO</i>	249
4.4.1	Um idealismo a partir da ‘perspectiva’ fenomenológica.....	249
4.4.2	O idealismo fenomenológico não é ‘meramente’ um idealismo epistemológico..	253
4.4.3	O idealismo fenomenológico e a ‘revolução copernicana’ de Husserl.....	259
4.4.4	O idealismo e as pretensões metafísicas da Fenomenologia.....	266
	CONCLUSÃO	269
	REFERÊNCIAS	273

APRESENTAÇÃO

“A Fenomenologia” – assim o lemos nas *Meditações cartesianas* – “é, *eo ipso*, *idealismo transcendental*”¹. A Fenomenologia *in totum* – é isso que nos diz essa insigne passagem – é uma forma de idealismo, e essa identificação total, anunciada em tom solene na obra de 1931, e já adiantada nas famosas *Conferências de Paris*, dois anos antes, não deve ser menosprezada por qualquer tentativa honesta de compreender o pensamento de Husserl. O objetivo de nosso trabalho, longe de se apresentar como uma empreitada *a priori* infrutífera de um comentário exaustivo, é traçar um quadro a respeito do idealismo que possa ser, a um só tempo, uma leitura aceitável, que dê maior inteligibilidade à posição de Husserl, bem como uma contribuição para a discussão do estatuto desse idealismo. Desse modo, a fim de nos engajarmos em tal tarefa, faz-se imperioso apresentar algumas ideias norteadoras de nossa pesquisa.

É bem conhecida a afirmação platônica, numa das memoráveis passagens do *Teeteto*, que assinala a experiência do maravilhar-se (*tò thaumázein*), do espanto diante de uma dificuldade, como o marco fundante de toda investigação filosófica². Orientando-nos por tal divisa, cuja nobreza genealógica nos religa aos próprios alicerces da atividade filosófica, gostaríamos de apontar qual seria o *espanto*, o *estranhamento*, o *maravilhar-se* a desencadear nossa investigação. A identificação entre idealismo transcendental e Fenomenologia, não obstante seu anúncio solene ocorrer somente nas páginas das *Meditações cartesianas*, pode ser rastreada até o período do chamado ‘giro transcendental’ de Husserl, em 1906/1907, vindo a encontrar sua primeira manifestação perante o grande público em 1913, com o aparecimento das célebres *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. É nesse texto que nos deparamos com as teses que viriam a se tornar objeto de repulsa por parte dos alunos, e, posteriormente, dos epígonos do movimento fenomenológico durante o século XX: a afirmação do caráter absoluto da consciência, alçada ao posto de fundamento da totalidade da realidade espaço-temporal, a qual restaria, então, privada do estatuto metafísico que lhe pertenceria *de jure*, tornando-se tributária de uma relação de dependência diante da consciência absoluta.

¹ HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 128. Também utilizamos o volume da coleção *Husserliana*: HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 118. No texto abaixo, as referências das citações se dispõem da seguinte forma: entre parênteses, indicamos o ano de publicação e a página da tradução para o português (quando esta existe), e, entre colchetes, o volume respectivo da *Husserliana* (em algarismos romanos), seguido da paginação correspondente.

² Cf. PLATÃO, 2010, p. 212 [*Teet*, 155d].

Dada essa caracterização – ainda bastante geral e inicial – do idealismo da Fenomenologia, é forçoso reconhecer que várias maneiras de abordá-lo podem se delinear perante o intérprete: *genética*, procurando reconstruir o desenvolvimento do pensamento de Husserl que teria conduzido à adoção de uma postura idealista; *comparativa*, procurando enfatizar as semelhanças e diferenças em relação aos idealismos tradicionais da história da Filosofia; ou mesmo *polêmica*, buscando no confronto com interpretações já estabelecidas um caminho para uma caracterização da posição husserliana. Cada uma das possibilidades predelineia, a nosso ver, um curso específico para a problematização, a investigação e a exposição dos resultados relativamente ao tema do idealismo no pensamento de Husserl. No entanto, não adotaremos nenhuma dessas possibilidades, seja pela razão de que excelentes estudos sobre o desenvolvimento histórico do pensamento husserliano já somam bom número; seja porque queremos evitar a importação de uma ‘régua’ estranha à Fenomenologia para compreendê-la (ou mesmo julgá-la criticamente) – o que, a nosso ver, constituiria uma violência contra os motivos fundamentais da filosofia de Husserl; seja porque uma confrontação satisfatoriamente exaustiva com interpretações já dadas seria impossível no âmbito de nossa exposição. Contudo, importa notar que essas perspectivas não estarão completamente ausentes, surgindo nos momentos em que tais considerações se mostrem oportunas. Elas apenas não constituirão o vértice de nossas análises.

Queremos esboçar, então, em caráter meramente introdutório, um itinerário diverso para nosso estudo, à medida que ele será resultado do *thaumázein* próprio que lhe dá origem. Qual, então, o espanto diante do tópico do idealismo transcendental de Husserl – que não aquele da simples assunção de tal posição, já francamente tomada como caduca desde a época de sua enunciação, como o testemunha a recusa decidida por parte dos próprios pupilos do mestre – capaz de impulsionar um estudo a seu respeito? Trata-se de nada menos que o assombro diante da enorme profusão de interpretações distintas às quais o idealismo husserliano já foi submetido ao longo de pouco mais de um século de comentários. Com efeito, surge como no mínimo notável que Husserl já tenha sido lido tanto como um idealista ‘delirante’, quanto como um defensor do realismo metafísico – ocorrendo, no hiato que se estende de uma posição a outra, uma miríade de leituras, as quais iremos, no que se segue, situar em dois grandes grupos: as *metafísicas* (em sentido tradicional), que veem em Husserl algo semelhante a um berkeleianismo/fenomenalismo, e as *deflacionárias*, que buscam no texto husserliano elementos que não redundem numa forma de idealismo metafísico, o que tornaria a postura de Husserl mais palatável, livrando-a de todo possível ônus acarretado pela velha e bem conhecida querela realismo-idealismo. Ora, é precisamente essa multiplicidade

de apreciações que nos espanta em primeiro lugar – impossível não vivenciar, no sentido do *erleben* de Husserl, certo ‘mal-estar hermenêutico’ diante de tal situação. Seria a letra husserliana portadora de uma equivocidade tal que a tornaria propensa a tantas e tão diferentes leituras? Não poderia se tratar, em vários casos, de um esforço, talvez exegeticamente insustentável, de ‘salvar’ Husserl de si mesmo? Ou, antes, não revelaria essa polifonia, por vezes gritantemente desarmônica, algo como uma insuficiência, ou mesmo uma inadequação das categorias empregadas na análise dos textos husserlianos; inadequação esta que encontraria seu remédio na atenção a certos detalhes da letra de Husserl que poderiam indicar o caráter *sui generis* de seu idealismo?

É a constatação desse fato da história da exegese dos textos husserlianos que se constituirá como o propulsor da investigação que se segue, o que delimitará a pergunta específica que deve condensar sob si o problema indicado. E essa pergunta, por sua vez, inspirará a abordagem que pretendemos colocar em andamento.

Assim, nossa questão diretora pode ser brevemente enunciada da seguinte forma: *qual o sentido do idealismo transcendental da Fenomenologia husserliana?* Em primeiro plano, é preciso destacar que formular desse modo nosso problema não significa, conforme ao que já indicamos acima, que nos deteremos num confronto minucioso com cada uma das leituras que serão citadas abaixo. A ‘polifonia desarmônica’ das interpretações, bem como sua inadequação à letra de Husserl, servirão somente como *leitmotiv* para pôr em funcionamento as engrenagens de nosso estudo. Nesse sentido, consideramos que nossa pergunta se coloca na antessala de uma possível discussão sobre as leituras metafísicas e as deflacionárias, perfazendo, num último olhar, uma *conditio sine qua non* para que se possa mesmo atestar a pertinência desse litígio. Isso não quer dizer que os resultados aqui alcançados não tenham ressonâncias sobre as interpretações aludidas. Com efeito, uma das consequências da leitura que iremos propor é a verificação da incongruência, de modo geral, das categorias que dão lastro a tais compreensões da posição filosófica de Husserl. Em segundo lugar, também importa indicar algo que se tornará mais claro na seção introdutória de nossa exposição, a saber, a enunciação de nossa questão norteadora como sendo referente ao *sentido* do idealismo husserliano. Ao empregarmos tal expressão, pretendemos que seu uso e compreensão sejam propriamente *fenomenológicos* – algo que, além de se manter fiel ao espírito da Fenomenologia de Husserl no que concerne a sua necessária autorreferencialidade (filosófica e metodológica), também possibilitará um entendimento mais amplo daquilo que o exame do idealismo transcendental-fenomenológico exigirá em termos da construção de sua problemática e da abordagem requerida a partir daí.

Nossa tese, que emergirá, sobretudo, do estudo da “Consideração fenomenológica fundamental”³ de *Ideen – locus* privilegiado da irrupção do idealismo da Fenomenologia, e, notoriamente, berço das disputas a seu respeito – pode ser manifesta de maneira bastante simples; simplicidade esta que, acreditamos, está em proporção inversa à originalidade da posição de Husserl e à distância que ela guardará das interpretações aludidas. Afirmamos, então que *o idealismo de Husserl é, antes de mais nada, fenomenológico*. A nosso ver, o idealismo husserliano não é tributário de, e tampouco redundante em, uma tese metafísica – que se entenda por esse termo, aqui, algo de ordem tradicional, como relativo à disciplina filosófica que se ocupa da determinação das categorias últimas do ser, especificamente do ser real (espaço-temporal). Por outro lado, isso não significa que queiramos nos jogar nos braços de alguma variante das leituras deflacionárias, as quais, seja na forma de um idealismo epistemológico, de um idealismo semântico, ou da caracterização da Fenomenologia como uma espécie de análise de sentido, procuram tornar a posição husserliana algo de metafisicamente inofensivo (talvez mais domesticável para fins de uma interpretação analítica da Fenomenologia de Husserl). Nossa aposta, conforme já indicado, será a de que se trata de um idealismo eminentemente *fenomenológico*. O que essa aparente tautologia – ou mera reafirmação das palavras do próprio Husserl – implica, conceitual e filosoficamente, é algo que só poderá se mostrar ao longo de nosso estudo. O que se pode adiantar é que não estamos, em absoluto, perante uma tese metafísica *tout court*, de uma afirmação substancial *de re*. Mas também não se trata de uma tese que se funde numa abstração, cujo núcleo de inteligibilidade envolva uma nítida separação entre as ordens do *ser* e do *aparecer* (que se compreenda, aqui, esta última expressão sob a mais vasta caracterização – metafísica, epistemológica ou semântica), e que resultaria, então, na tradução do idealismo husserliano em algo que ‘resta’, uma vez que se tenha operado uma ascese de todo e qualquer peso metafísico. O que emergirá de nossa tese é a constatação de que as regras segundo as quais o jogo entre as interpretações é disputado não são as apropriadas para a apreensão do sentido do idealismo transcendental-fenomenológico. O lugar em que sua caracterização precisa ser assentada é outro que aquele demarcado e repisado pelas leituras que iremos indicar.

³ “*Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*”. Cf.: HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976a, p. 56. Utilizaremos, no mais das vezes, a tradução para o português: HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. Trata-se do título da segunda seção de *Ideen*, que estabelece os fundamentos do idealismo husserliano nos umbrais do domínio fenomenológico. De modo geral, em nosso texto, ela será indicada como ‘*Fundamentalbetrachtung*’.

INTRODUÇÃO: ELABORAÇÃO DO PROBLEMA DIRETOR DA INVESTIGAÇÃO

Esta seção introdutória de nosso estudo tem como meta oferecer uma visão panorâmica sobre o problema que conduzirá nossos esforços. Desse modo, será necessário indicar os paradigmas interpretativos concernentes ao idealismo husserliano, estopim do ‘mal-estar hermenêutico’ aludido acima, bem como o ponto sobre o qual, via de regra, eles discordam. A partir daí, para além do dissenso entre as leituras aludidas, queremos assinalar certas dificuldades que elas encontram quando confrontadas com os textos de Husserl, o que torna no mínimo problemática a aceitação tácita de qualquer uma delas. Surgirá como necessário, então, dar um passo atrás em relação a elas, o que significa formular nosso problema de um modo que consideramos mais a fim com a própria Fenomenologia (portanto, tanto com o desiderato husserliano, quanto com o espírito de sua letra). A pergunta pelo *sentido* do idealismo fenomenológico-transcendental ganhará maior clareza e consistência, o que, por sua vez, indicará certo percurso a ser desenvolvido, de modo a nos mantermos concordantes com o significado da questão proposta.

Como passo inicial, queremos dedicar nossa atenção às palavras do próprio Husserl, a fim de delimitar as teses fundantes de sua posição, em particular de acordo com sua emergência nas densas, complexas, e por vezes pouco claras páginas de *Ideen*.

O núcleo do idealismo transcendental-fenomenológico

O idealismo transcendental da Fenomenologia de Husserl pode ser determinado em suas linhas mestras por meio de duas teses: (i) a realidade espaço-temporal, tomada em toda sua extensão, é dependente da consciência (pensada como subjetividade transcendental, não empírica); (ii) a consciência, por seu lado, não é dependente de qualquer outra instância – portanto, é algo de absoluto, perfazendo aquilo ao qual – em consonância com a primeira tese – toda a realidade deve ser, por essência, referida.

Essas duas teses, expostas de maneira pungente nas *Ideen*, constituem o núcleo do que será repetido quase duas décadas depois nas *CM* (§ 41), e que servirá de base à identificação entre Fenomenologia e idealismo transcendental. Com efeito, na obra de 1913, testemunhamos afirmações contundentes, de inegável sabor idealista:

Nenhum ser real, nenhum ser que se exiba e ateste por aparições à consciência, é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo de vivido).

*O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla “re” indiget ad existendum*¹.

Por outro lado, o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual (HUSSERL, 2006, p. 115 [III/1, p. 104], grifo do autor).

Tanto uma tese quanto a outra são reiteradamente proclamadas, num exercício que aparentemente poderia fazer o próprio Berkeley se sentir moderado em seu *Principles*². A respeito da relatividade do ser real à consciência, Husserl assinala que “a coisa no espaço [...] nada mais é que uma unidade intencional” (HUSSERL, 2006, p. 102 [III/1, p. 89]), o que o leva a concluir, logo adiante:

Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’. Unidades de sentido [Sinneseinheiten] pressupõem [...] uma consciência doadora de sentido, a qual, por sua vez, é absoluta e não novamente por meio de uma doação de sentido (HUSSERL, 2006, p. 128 [III/1, p. 120], grifo do autor).

O ritmo frenético segundo o qual a realidade espaço-temporal se torna tributária da consciência encontra seu ápice quando não somente a coisa individual, mas o próprio mundo é posto sob a tutela da subjetividade transcendental. Com efeito, extraindo as conclusões mais agudas das análises empreendidas na *Fundamentalbetrachtung*, vemos Husserl afirmar:

Todo o mundo espaço-temporal, no qual o homem e o eu humano se incluem como realidades individuais subordinadas, é, segundo seu sentido, mero ser intencional, portanto, tal que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser para a consciência. Ele é um ser de que a consciência põe a existência em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como o idêntico de multiplicidades de aparições motivadas de modo coerente – mas, além disso, um nada (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 106], grifo do autor).

A realidade [*Realität*], tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso) desprovida de independência. Ela não é algo em si 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 de forma consciente, um algo que aparece (HUSSERL, 2006, p. 117 [III/1, p. 106], grifo do autor, tradução modificada).

Embora a expressão ‘idealismo’ não seja utilizada em parte alguma de *Ideen* para designar a posição de Husserl, o caráter nada equívoco de suas asserções deixa pouco espaço

¹ “Não carece de coisa alguma para existir”, em latim no original.

² O famoso *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* contém a insigne afirmação que tornaria notável o idealismo ou imaterialismo berkeleyano: “Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi* [seu ser é ser percebido], e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebem” (BERKELEY, 2010, p. 59, grifo do autor). Utilizamos a tradução para o português: BERKELEY, George. **Obras filosóficas**. São Paulo: Unesp, 2010.

para se questionar a orientação idealista da Fenomenologia aí exposta³. Com efeito, o próprio Husserl reconhece que nessa obra a decisão pelo idealismo já fora tomada⁴. O pendor idealista também se revela nas observações sobre a natureza da consciência sob cuja égide a própria existência do mundo é posta. A dependência essencial da realidade frente à consciência, que se revela como um ser anterior, prepara a integração da transcendência na imanência da subjetividade transcendental. A realidade não é algo que limitaria a consciência desde fora, desde um exterior (pensado ou não a partir da analogia espacial); a consciência pura constitui um todo fechado em si mesmo, que absorve em si todo outro ente, ela é a “*esfera de ser [Seinssphäre] das origens absolutas*” (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 121], grifo do autor, tradução modificada). Nesse sentido, Husserl enfatiza não somente a referência essencial de todo objeto real à consciência, mas, acima de tudo, o encerramento desta última em si mesma, como sinal determinante de sua absolutez:

a consciência, considerada em sua “pureza”, tem de valer como *uma concatenação de ser fechada por si [ein für sich geschlossener Seinszusammenhang]*, como uma concatenação de *ser absoluto [ein Zusammenhang absoluten Seins]*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapar; que não tem nenhum lado de fora espaço-temporal e não pode estar em nenhum nexos espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade de coisa alguma, nem exercer causalidade sobre coisa nenhuma – supondo-se que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, enquanto relação de dependência entre realidades (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 105], grifo do autor).

[O] domínio das vivências [...] é firmemente fechado em si mesmo e, no entanto,

³ No entanto, há um fato histórico sobre o texto de *Ideen* que indicia certa tensão a que essa aparente univocidade está sujeita. Trata-se da famosa controvérsia sobre o índice para a 2ª edição da obra, de 1923, elaborado por Gerda Walther, no qual constava uma série de remissões a passagens que serviriam como argumentos ora a favor, ora contra o *phänomenologischer Idealismus* (HUSSERL, 1976a, p. 386-388). Contudo, Husserl se mostrou insatisfeito com este índice, o qual acabou substituído por outro, redigido por Ludwig Landgrebe para a 3ª edição de 1928. O motivo fundamental para a insatisfação de Husserl seria a pouca compreensão que Walther, segundo sua opinião, teria sobre sua Filosofia (cf. a introdução dos editores da *Husserliana* XXXVI: ROLLINGER; SOWA, 2003, p. XI, nota 1). No novo índice de Landgrebe, a entrada ‘*phänomenologischer Idealismus*’ ainda é encontrada, embora constem aí somente as passagens em que a posição idealista de Husserl, de acordo com Landgrebe, seria mais visível; os supostos argumentos contra o idealismo não são indicados (cf. HUSSERL, 1976a, p. 442-443).

⁴ No *Nachwort* de *Ideen*. Cf.: HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, p. 150. A esse respeito, Schuhmann (1971, p. XXXVss) vê uma ambiguidade, que de modo algum permitiria afirmar que em *Ideen* a decisão pela posição idealista já estaria contida. Esta ambiguidade residiria no fato de que, seguindo o índice de Landgrebe, embora a expressão ‘idealismo’ não apareça na obra como caracterização da posição aí alcançada, haveria uma série de passagens que poderiam ser lidas como idealistas (cf. HUSSERL, 1976a, p. 442). A pergunta que Schuhmann faz, então, é se tais passagens *deveriam* ser lidas como idealistas; e sua resposta é enfática: “claramente não” (*offenbar nicht*), pois, em *Ideen*, em se tratando da Fenomenologia pura, não caberia lidar com tais questões metafísicas (SCHUHMAN, 1971, p. XXXVI, tradução nossa). No entanto, entendemos que o idealismo que Schuhmann procura reconhecer em *Ideen* é claramente uma posição *metafísica* (SCHUHMAN, 1971, p. XXXVII) – e tal opção, efetivamente, não está nas páginas da obra de 1913. O idealismo que emerge do texto de Husserl, como pretendemos mostrar, é fenomenológico; é por este que Husserl se decide.

sem limites que o possam separar de outras regiões. Pois aquilo que o delimitaria ainda teria de partilhar com ele uma comunidade de essência. Ele é, porém, o todo do ser absoluto no sentido preciso salientado por nossas análises. Ele é, por essência, independente de todo o ser mundano, natural, e também não precisa dele para sua *existência*. A existência de uma natureza não *pode* condicionar a existência da consciência, uma vez que ela mesma se mostra como correlato da consciência; ela somente *é* enquanto se constitui em nexos regrados de consciência (HUSSERL, 2006, p. 119 [III/1, p. 108-109], grifo do autor, tradução modificada).

Aquilo que começara como uma descrição pura, “anterior a toda ‘teoria’” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 60]), parece ter avançado, de forma irrefreável e irreversível, até os limites de uma metafísica manifestamente idealista. No entanto, a fim de não cometermos qualquer equívoco prematuro, imputando a Husserl uma posição que pode não ser (e, a nosso ver, efetivamente, não será) a sua, é preciso atentar para o significado das expressões utilizadas para qualificar a relação entre consciência e realidade. Trata-se, aqui, dos usos de ‘absoluto’ e ‘relativo’, estreitamente vinculados aos de ‘independente’ e ‘dependente’, ‘concreto’ e ‘abstrato’. Tais expressões remetem ao sentido técnico que Husserl lhes dá ao menos desde 1894, passando pelas *LU*⁵ – notadamente na bem conhecida Terceira Investigação, ‘Para a doutrina dos todos e das partes’ –, e retomado brevemente no § 15 de *Ideen*, o que exige que se evite toda especulação que ultrapasse os limites daquilo que pode ser extraído nesse estágio de nossa exposição⁶.

Nos *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, de 1894⁷, a distinção capital se dá entre conteúdos (*Inhalte*) independentes (*selbständige*) e dependentes (*unselbständige*). Os

⁵ HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984a. No mais das vezes, utilizamos a tradução para o português: HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

⁶ O conceito de ‘absoluto’ em Husserl nos remete invariavelmente ao clássico texto de Boehm, *Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl*. Partindo da analogia com a definição cartesiana da substância, contida no § 51 dos *Princípios da Filosofia* (DESCARTES, 1953, p. 594), que Husserl assumiria ao se valer da expressão ‘*nulla re indiget ad existendum*’, Boehm vê no ‘absoluto’ da consciência uma tese metafísica, demarcada pela absolutez da evidência em que a consciência está presente a si mesma, a qual, por sua vez, fundar-se-ia no próprio modo de ser do ser absoluto (1959a, p. 222-223). Com isso, a consciência não demandaria nenhum ser real para sua existência (1959a, p. 225, p. 238-239). Além disso, Boehm também fala de um segundo sentido, transcendental, do ‘absoluto’: a consciência seria condição necessária para a doação e para o ser da realidade, mas não uma condição suficiente (1959a, p. 237-238). Assim, abrir-se-ia espaço para um ‘absoluto’ ainda anterior, o que, por sua vez, indicaria o lugar de uma teologia no pensamento husserliano (1959a, p. 238-239). No entanto, Boehm não explora a teoria de todos e partes para extrair o sentido técnico que Husserl dá aos termos empregados nas descrições de *Ideen*. Nesse ponto, seguimos o não menos clássico texto de De Boer (1978, p. 341-350), e também o excelente estudo de Moura (1989, p. 191-197), que preferem alocar a tese do idealismo sob tal sentido técnico. A nosso ver, essa estratégia permite evitar todo pré-julgamento sobre o caráter preciso da posição husserliana, além de se adequar ao texto de *Ideen*: “Não fossem os vividos de consciência pensáveis sem entrelaçamento com a natureza, *da mesma maneira que* cores não são pensáveis sem extensão, não poderíamos considerar a consciência como uma região absolutamente própria por si, no sentido que temos de fazê-lo” (HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 108], grifo do autor).

⁷ Contido no volume XXII da *Husserliana*: **Aufsätze und Rezensionen** (1890-1910). The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979, p. 92-123.

primeiros são aqueles que se mostram “‘separáveis’, ‘representáveis por si’”, ao passo que os segundos são “‘inseparáveis’, ‘não representáveis por si’”⁸ (HUSSERL, 1979, p. 92, tradução nossa)⁹. Isso significa que os conteúdos independentes poderiam permanecer aquilo que são, a despeito da variação, ou mesmo da ausência de outros conteúdos representados em conjunto; e, no caso dos conteúdos dependentes, teríamos a relação inversa, pois somente permaneceriam sendo o que são em sua ligação necessária com outros conteúdos¹⁰. Essa delimitação conceitual permite a Husserl articular as ideias de conteúdos *concretos* (*Konkretum*) e *abstratos* (*Abstraktum*): os primeiros são independentes das demais partes disjuntas de um todo correspondente; os segundos, dependentes. Nesse sentido, um conteúdo concreto é um pedaço (*Stück*), pelo que nada fica ainda decidido sobre sua dependência ou não de um todo mais amplo (dado que o todo relativamente ao qual ele é independente pode ser, por sua vez, um momento abstrato de outro complexo maior)¹¹. Agora, um concreto que não seja dependente em relação a nenhum outro conteúdo, com o qual ele necessariamente

⁸ “[...] ‘abtrennbare’, ‘für sich vorstellbare’ [...] ‘unabtrennbare’, ‘für sich nicht vorstellbare’”.

⁹ Todas as citações das obras de Husserl, quando extraídas diretamente do original, são de nossa tradução. A exceção são as obras citadas que possuem tradução para o português. São elas: *Investigações Lógicas, primeiro volume: Prolegômenos à Lógica pura*; *Investigações lógicas, segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*; *Investigações lógicas, segundo volume, parte II: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento*; *A Ideia da Fenomenologia*; *Lições sobre a Teoria da Significação*; *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica, livro primeiro: Introdução geral à Fenomenologia pura*; *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*; *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia transcendental*.

¹⁰ “Nós chamamos dependente um conteúdo em relação ao qual temos a evidência de que a alteração ou supressão de ao menos um dentre os conteúdos dados conjuntamente (à exceção daqueles incluídos nele) deveria alterar ou suprimir ele próprio; independente, um conteúdo em que esse não é o caso; neste, não contém nenhum absurdo o pensamento de que a supressão de todos os conteúdos simultâneos o deixaria intocado. Também se pode dizer que nos conteúdos do primeiro tipo nós temos a evidência de que eles, assim como são, só são pensáveis como partes de um todo mais abrangente, enquanto nos conteúdos do segundo tipo falta essa evidência” (HUSSERL, 1979, p. 95)*.

* (“Einen Inhalt, in betreff dessen wir die Evidenz haben, daß die Änderung oder Aufhebung mindestens eines unter den mitgegebenen (nur nicht in ihm eingeschlossenen) Inhalten ihn selbst ändern oder aufheben müsse, nennen wir unselbständig; einen Inhalt, bei dem dies nicht der Fall ist, selbständig; bei diesem schließt der Gedanke, daß die Aufhebung aller gleichzeitigen Inhalte ihn selbst unberührt ließe, keine Absurdität ein. Bei Inhalten der ersten Art haben wir, so kann man auch sagen, die Evidenz, daß sie, so wie sie sind, nur als Teile umfassenderer Ganzen denkbar sind, während bei Inhalten der zweiten Art diese Evidenz fehlt”).

¹¹ “Por partes disjuntas nós compreendemos, como é de costume, aquelas que não possuem partes em comum (também não a si mesmas). Agora, dois casos são possíveis: ou uma parte considerada é independente relativamente a todas as partes disjuntivas a ela correspondentes do todo, ou não. No primeiro caso, falamos de *pedaços*, no último, de partes *abstratas* (*abstractis*) do todo [...] Se o próprio todo, de cuja partição nós aqui falamos, é somente uma parte abstrata de um outro ou não, sobre isso não determinamos nada. Com efeito, ambos [os casos] ocorrem [...]” (HUSSERL, 1979, p. 97, grifo do autor)*. Cf. também o § 13 da Terceira Investigação Lógica, “*Independência e dependência relativas*”.

* (“Unter disjunkten Teilen verstehen wir, wie üblich, solche, die keine identischen Teile (auch nicht sich selbst) gemein haben. Nun sind zwei Fälle möglich: Entweder ein betrachteter Teil ist mit Beziehung auf alle ihm zugehörigen disjunkten Teile des Ganzen selbständig oder nicht. Im ersteren Falle sprechen wir von *Stücken*, im letzteren von *abstrakten Teilen* (*abstractis*) dieses Ganzen [...] Ob das Ganze, von dessen Teilung wir hier sprechen, selbst nur ein abstrakter Teil eines anderen ist oder nicht, darüber haben wir nichts bestimmt. Wirklich kommt beides vor [...]).

formaria a unidade de um todo maior, chama-se um concreto *absoluto*¹².

A ideia da inseparabilidade e da separabilidade representativa como critério para os conteúdos dependentes e independentes, respectivamente, permanece intocada nas *LU* (HUSSERL, 2012a, p. 194-195, p. 198-200 [XIX/1, p. 233-234, p. 238-240]), embora Husserl enfatize o caráter objetivo de tal delimitação, tentando livrá-la de toda conotação psicologista, uma vez que, ao lado dos momentos que “dão unidade às vivências psíquicas ou partes de vivências”, tem-se também “os momentos *objetivos* de unidade, que pertencem aos objetos *intencionais*, e são, em geral, não psíquicos” (HUSSERL, 2012a, p. 198 [XIX/1, p. 237], grifo do autor)¹³. As noções de pedaço e de parte abstrata (agora chamada de momento) se mantêm conceitualmente inalteradas, o mesmo se passando com a ideia mais relevante para nossos fins, a de absoluto¹⁴: “Um elemento concreto, que não é abstrato (edição B: segundo nenhuma direção), pode ser chamado *elemento concreto absoluto*” (HUSSERL, 2012a, p. 228 [XIX/1, p. 274], grifo do autor). Um conteúdo que configura um concreto absoluto seria, então, pensado objetivamente (‘em si e por si’), totalmente independente de qualquer outro conteúdo que pudesse ser dado conjuntamente.

No § 15 de *Ideen*, as determinações concernentes aos todos e partes são brevemente retomadas, concentrando-se, sobretudo, nas relações entre essências. A partir daí, Husserl estabelece que uma essência dependente configura um abstrato; uma essência independente, um concreto. Por sua vez, uma instância (um ‘isto-aqui’, ‘*Dies-da*’) de uma essência material que se configura como um concreto é chamada de indivíduo (*Individuum*). A teoria de todos e partes, elaborada, portanto, ao menos desde 1894, deve servir como a ‘Pedra de Roseta’ para a compreensão do que Husserl afirma sobre a relação consciência-mundo em *Ideen*: é a partir dela, como resultado das análises aí empreendidas, que “se inverte o sentido comum do discurso sobre o ser [*Seinsrede*]. O ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo, ou seja, ele é o que é somente em ‘referência’ ao primeiro” (HUSSERL, 2006, p. 116-117 [III/1, p. 106]). A consciência, por uma necessidade apriorística – portanto, incondicionada, pois

¹² “Um concreto, que não é ele mesmo abstrato, nós chamamos um *concreto absoluto*” (HUSSERL, 1979, p. 98, grifo do autor)*.

* (“*Ein Konkretum, das selbst nicht abstrakt ist, nennen wir ein absolutes Konkretum*”).

¹³ Já na Segunda Investigação lemos, a esse respeito: “Conteúdos ‘*abstratos*’ são conteúdos *dependentes*, conteúdos ‘*concretos*’ são conteúdos *independentes*. Pensemos estas distinções determinadas objetivamente; por exemplo, de tal modo que os conteúdos concretos, segundo sua natureza própria, poderiam ser em e por si mesmos, enquanto os abstratos só são possíveis em ou junto de conteúdos concretos” (HUSSERL, 2012a, p. 183 [XIX/1, p. 220], grifo do autor). E, logo adiante, na Terceira Investigação: “Diferenças como esta, o fato de um objeto [...] poder ser em e por si, enquanto um outro só pode ser em ou junto de um outro, não dizem respeito ao nosso pensar subjetivo. São diferenças que dizem respeito à própria coisa” (HUSSERL, 2012a, p. 202 [XIX/1, p. 242]).

¹⁴ Cf. *LU III*, § 17.

estamos no domínio das essências materiais e dos juízos sintéticos *a priori* (HUSSERL, 2012a, p. 213-214 [XIX/1, p. 256-257]) –, seria independente da realidade espaço-temporal, a qual, por sua vez, não seria nada mais que um momento abstrato do absoluto onipresente da consciência, algo de dependente em relação a esta. O ponto central se torna mais evidente se considerarmos a definição de *todo* oferecida a partir da de *fundação*: “Por um *todo* entendemos um conjunto de conteúdos que se tornam abrangentes por meio de *uma fundação unitária* e, na verdade, sem o auxílio de conteúdos posteriores” (HUSSERL, 2012a, p. 234 [XIX/1, p. 282], grifo do autor)¹⁵. Nesse sentido, a ideia de *todo* pode ser evitada, pensando-se, em seu lugar, a noção da “*existência em conjunto de conteúdos*” (HUSSERL, 2012a, p. 234 [XIX/1, p. 282], grifo do autor). Ora, é precisamente essa ‘existência em conjunto’ que se mostrará desnecessária para o ser da consciência, pois, conforme vimos acima, a consciência é um ser que “*por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum*” (HUSSERL, 2006, p. 115 [III/1, p. 104], grifo do autor). O *todo* do *continuum* espaço-temporal só poderia existir como um momento abstrato, dependente do absoluto (a consciência, o fluxo de vividos), no qual ele encontraria sua fundação, numa relação que não seria simétrica, pois não haveria, pelo lado da consciência, a necessidade de que algo a fundasse.

Desse modo, as análises eidéticas empreendidas nas tortuosas passagens da *phänomenologische Fundamentalbetrachtung* da segunda seção de *Ideen* – que será vista com maior detalhe adiante – resultam na afirmação da dupla tese do idealismo transcendental-fenomenológico: não somente por uma constatação factual, mas por uma necessidade essencial, a consciência é o absoluto, por referência ao qual somente a realidade pode ser aquilo que é – tanto em sua *quididade*, em seu ‘ser-assim’, quanto no que concerne àquilo que expressamos pelo sentido existencial de ‘é’¹⁶.

‘O idealismo se diz de muitos modos’

O segundo passo para uma elaboração mais acurada de nosso problema diretor exige que testemunhemos, até onde nos for possível, a multiplicidade de compreensões às quais o idealismo de Husserl já foi submetido desde o giro transcendental de 1906/1907. Com efeito,

¹⁵ O conceito de fundação capta formalmente as relações de dependência/independência: um conteúdo dependente é *fundado* em outro; um independente, não. Na *LU III*, temos a definição: “Se, de acordo com leis essenciais, um α enquanto tal só pode existir numa unidade abrangente que o enlaça com um μ , dizemos que *seria necessário a um α enquanto tal a fundação por meio de um μ* , ou também que um α enquanto tal necessita de um complemento por meio de um μ ” (HUSSERL, 2012a, p. 223 [XIX/1, p. 267], grifo do autor). O texto, aqui, é o da 2ª edição, que não altera substancialmente o da 1ª.

¹⁶ Cf. LAVIGNE, 2005, p. 38ss.

mostrar-se-á no mínimo curioso o fato de a posição de Husserl já ter sido lida sob várias lentes, por vezes discrepantes; o que, em dados momentos, parece indicar algum tipo de esquizofrenia filosófica por parte do Pai da Fenomenologia, uma vez que as interpretações encontram, deve-se reconhecer, algum lastro em seus textos.

Grosso modo, podemos alocar as interpretações sob dois grandes grupos¹⁷: as tradicionais ou *metafísicas*, que veem em Husserl, ora velada, ora abertamente, em maior ou menor medida, uma posição coincidente com o sentido comum que a expressão ‘idealismo’ possui na história da Filosofia; e as *deflacionárias*, que buscam, por outro lado, reduzir os impactos metafísicos de afirmações como as que acabamos de indicar na seção anterior. As primeiras podem ser rastreadas até a época do giro transcendental da Fenomenologia – veja-se, por exemplo, a reação de assombro (e mesmo de horror) dos discípulos às lições de *IP*¹⁸ e às *Ideen*¹⁹; as que caem sob a segunda orientação o fazem a partir de perspectivas distintas, e se tornam proeminentes a partir da segunda metade do século passado²⁰. Obviamente, as diversas leituras procedem em vários estágios, acentuando, em suas argumentações, ora um, ora outro aspecto do pensamento husserliano. Não é nossa intenção oferecer um inventário de todas as posições já defendidas e dos argumentos que as sustentam. Nesse sentido, nossa exposição será necessariamente seletiva, dado o objetivo de exemplificar os paradigmas que moldam as diferentes maneiras de se compreender as teses do idealismo transcendental. Em que pese essa seletividade, os traços que determinam cada um dos grupos de interpretações podem ser delineados de modo a capturar o que há de essencial entre elas. Para tanto, mostrar-se-á útil a

¹⁷ Utilizamos, aqui, a terminologia apresentada por Allais (2015, p. 7) para sumariar a disputa interpretativa acerca de um dos tópicos centrais ligados ao tema do idealismo transcendental em Kant, a distinção entre fenômenos e coisas em si. A ideia da contraposição entre leituras metafísicas e deflacionárias nos pareceu apropriada para captar a diferença e o ponto de disputa entre as interpretações do idealismo de Husserl. Com efeito, essa terminologia é adotada por Zahavi (2017, p. 60ss) no contexto da discussão das relações entre Fenomenologia transcendental e Metafísica.

¹⁸ HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie**. Fünf Vorlesungen. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. Utilizamos, em geral, a tradução para o português: HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

¹⁹ Ainda em 1907, como resultado da nova orientação, exposta nas bem conhecidas ‘Cinco Lições’ de *IP*, os alunos que até então compreendiam a Fenomenologia num registro realista, como uma análise de essências, não podiam deixar de expor sua surpresa e contrariedade. O próprio Husserl indica tal relutância e incompreensão: “Era um novo começo, infelizmente não compreendido nem aceite pelos meus discípulos, como eu esperava. As dificuldades eram também demasiado grandes e não podiam ser superadas logo à primeira tentativa” (HUSSERL *apud* BIEMEL, 2008, p. 13). Sobre a não aceitação dos alunos, cf. SPIEGELGERG, 1971, p. 170; GADAMER, 1976, p. 143-144; ROLLINGER; SOWA, 2003, p. X-XI. Ver, ainda, o relato de Ingarden em: HUSSERL, E. **Briefe an Roman Ingarden**. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968, p. 109, p. 113.

²⁰ O embrião de algumas leituras deflacionárias que serão indicadas abaixo se encontra já em FOLLESDAL (1969). A leitura do conceito de noema aí desenvolvida prepara o terreno para compreensões menos carregadas metafisicamente. Por outro lado, uma interpretação declaradamente não metafísica do idealismo husserliano, independente da posição de Follesdal, e que geraria debate nos anos subsequentes, é a de HOLMES (1975).

taxonomia oferecida por Sebold²¹ a respeito das “*variações e excentricidades do idealismo transcendental de Husserl*” (SEBOLD, 2014, p. 171, tradução nossa, grifo nosso)²². Embora elaborada a partir matizes analíticos, as definições oferecidas por esse autor captam adequadamente aquilo que subjaz às diversas perspectivas sobre o idealismo transcendental-fenomenológico. Como veremos – e isso já fica delineado pela separação estabelecida acima –, essas leituras divergem fundamentalmente acerca dos compromissos e implicações metafísicos supostamente atrelados à posição husserliana.

O ponto de dissensão é mais bem apreendido se tivermos em mente o que efetivamente está em jogo quando usamos o termo ‘idealismo’. Não se trata, em absoluto, de negar a existência do mundo – como seria o caso em Berkeley, se seguirmos o bem conhecido juízo de Kant sobre o caráter dogmático de seu idealismo²³. O próprio Husserl rechaça expressamente tal possibilidade:

É necessário agora, no entanto, tornar expressamente clara a diferença fundamental entre o idealismo transcendental-fenomenológico e aquele que é combatido pelo realismo como o opositor que o exclui. Acima de tudo: o idealismo fenomenológico não nega a existência efetiva do mundo real (e, em primeiro lugar, da natureza), como se ele dissesse que ela é uma pura aparência, à qual o pensamento natural e o positivo-científico estariam sujeitos, embora inapercebidamente²⁴ (HUSSERL, 1971, p. 152).

Não a negação ou a afirmação da existência do mundo, mas o *modo* dessa existência – se dependente ou independente da consciência – é o que estará em jogo nas discussões em que a expressão ‘idealismo’ entra como um de seus termos²⁵. Por conseguinte, a dissonância entre as leituras residirá, como veremos, no modo de se conceber a *correlação*²⁶ afirmada

²¹ SEBOLD, Richard. **Continental Anti-realism: A Critique**. London/New York: Rowman & Littlefield, 2014.

²² “[...] *varieties and vagaries of Husserl’s transcendental idealism*”.

²³ Cf. KANT, 2010, p. 243 [KrV B/274].

²⁴ “*Es ist nun aber auch nötig, ausdrücklich den grundwesentlichen Unterschied des transzendental-phänomenologischen Idealismus gegenüber demjenigen klarzumachen, der vom Realismus als sein ausschließender Gegensatz bekämpft wird. Vor allem: der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), als ob er meinte, daß sie ein Schein wäre, dem das natürliche und das positivwissenschaftliche Denken, obschon unvermerkt, unterläge*”.

²⁵ O que é assinalado já por Ingarden: “A controvérsia entre realistas e idealistas concernente à existência do mundo real não é sobre a questão de se o mundo real, o mundo material em particular, existe em geral (mesmo Berkeley protestaria energicamente se alguém lhe dissesse que ele afirmara a não-existência do mundo material), mas sobre o modo de existência do mundo e o que é sua relação existencial com os atos de consciência nos quais os objetos pertencentes a esse mundo são conhecidos” (INGARDEN, 1975, p. 5, tradução nossa)*.

* (“*The controversy between realists and idealists concerning the existence of the real world is not about the question whether the real world, the material world in particular, exists in general (even Berkeley would protest energetically if somebody told him that he affirmed the non-existence of the material world), but about the mode of the world’s existence and what its existential relation is to acts of consciousness in which objects belonging to this world are cognized*”).

²⁶ A noção de correlação condensada por Meillassoux é instrutiva para as discussões subsequentes: “Por

entre os vividos intencionais (e, *a fortiori*, a consciência transcendental) e os objetos por eles visados. Tentemos, então, apreender o que está contido essencialmente nos modelos interpretativos sob os quais caem tais leituras. As concepções metafísicas sobre o idealismo fenomenológico podem ser agrupadas numa única grande categoria; as deflacionárias se dividem em semânticas, epistemológicas, e o que poderíamos chamar de ‘idealismo das idealidades’. Vejamos:

(a) *Idealismo metafísico*: Considerando a definição oferecida por Sebold, o idealismo, compreendido sob uma chave metafísica, equivaleria à dependência *existencial* do mundo espaço-temporal em relação à consciência:

Considerada metafisicamente, a correlação entre o mundo objetivo e a subjetividade é uma de dependência existencial do primeiro em relação à última. A consciência é um fundamento ontológico para a existência do mundo, o qual não pode vir a ser sem um sujeito de algum tipo (SEBOLD, 2014, p. 185, tradução nossa)²⁷.

A segunda cláusula do idealismo metafísico é logo anexada à primeira, de um modo que realmente parece fazer eco àquilo que lemos em *Ideen*: “A correlação metafísica, então, é um exemplo perfeito de idealismo metafísico. O mundo é dependente da consciência, a qual é a única coisa que é ontologicamente autônoma” (SEBOLD, 2014, p. 186, tradução nossa)²⁸. Esse tipo de entendimento poderia ser remetido, *prima facie*, a passagens do *corpus* husserliano como as que indicamos anteriormente. Tal leitura, em que pesem as diferenças de perspectiva e de ênfase, pode ser adscrita a um representante insigne dentro da tradição fenomenológica como Ingarden, que tornaria a controvérsia realismo-idealismo o grande foco de sua atividade filosófica²⁹. Ela também possui

‘correlação’ nós temos em mente a ideia segundo a qual nós sempre temos acesso somente à correlação entre pensamento e ser, e nunca a um termo separado do outro. Nós chamaremos, de agora em diante, correlacionismo qualquer corrente de pensamento que sustente o caráter inultrapassável da correlação assim definida” (MEILLASSOUX, 2008, p. 5, grifo do autor, tradução nossa)*.

* (“By ‘correlation’ we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call correlationism any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined”).

²⁷ “Considered metaphysically, the correlation between the objective world and subjectivity is one of existential dependence of the former on the latter. Consciousness is an ontological ground for the existence of the world, which cannot come into being without a subject of some kind”.

²⁸ “Metaphysical correlation is then a perfect example of metaphysical idealism. The world is metaphysically dependent on consciousness, which is the only thing that is ontologically autonomous”.

²⁹ Cf. INGARDEN, 1979, p. 4. Que a interpretação que Ingarden impinge ao idealismo husserliano seja metafísica, é algo apontado por Gadamer (1976, p. 151). As críticas ingardenianas a Husserl têm como pano de fundo, em vários de seus pontos, uma filosofia própria, cuja robustez conceitual é digna de nota, e a respeito da qual não poderíamos fazer justiça numa exposição sumária como pretendemos. Contudo, os elementos que permitem uma leitura metafísica podem ser isolados da ontologia de Ingarden: a crítica à redução fenomenológica e à consequente dissolução dos objetos reais em correlatos noemáticos dos atos intencionais.

representantes nas últimas décadas, que apresentam ora tons mais fenomenalistas, como é o caso de Philipse (1995) e Smith (2003)³⁰; ora mais cartesianos (MORAN, 2005)³¹; ora, ainda, mais afins com o espírito e a letra husserlianos (LAVIGNE, 2005; 2009³²; MELLE, 2010³³; LOIDOLT, 2015³⁴). Não obstante, é possível trazer à luz o fato de que, de modo geral, elas se deixam compreender sob as linhas mestras da definição do idealismo metafísico: a consciência seria um ser absoluto, do qual a realidade, tanto em seu ‘que é’, quanto em seu ‘o que é’, seria dependente.

(b) *Idealismo semântico*: Como uma forma de correlacionismo semântico, o idealismo de Husserl equivaleria à seguinte delimitação:

Para Ingarden, Husserl teria tomado uma “decisão metafísica” ao adentrar o domínio aberto pela redução fenomenológica (INGARDEN, 2010, p. 209), aí permanecendo indefinidamente, o que faria do expediente metodológico da redução um movimento definitivo em sua filosofia, e não um estágio a ser superado por um retorno ‘às coisas mesmas’, num sentido realista (INGARDEN, 1975, p. 12-13, p. 27-28, p. 39, p. 41-42; 2001b, p. 191-193). O objeto ‘em si’ seria despido de todo o seu peso ontológico e metafísico, convertido arbitrariamente num mero objeto intencional, correlato dependente da consciência (INGARDEN, 1975, p. 12, p. 21, p. 26-28, p. 66-69; 2001a, p. 153-159).

³⁰ De acordo com Philipse (1995, p. 280, p. 285), Husserl afirmaria a existência absoluta da consciência no sentido de uma substância cartesiana, da qual o mundo seria dependente (PHILIPSE, 1995, p. 250). Os objetos reais não seriam mais que ‘projeções’ da consciência a partir dos dados sensíveis reais (*reell*) contidos nos vividos intencionais (PHILIPSE, 1995, p. 255-256, p. 266, p. 276, p. 283). Desse modo, Husserl seria uma espécie de fenomenalista, cuja posição seria próxima à de Berkeley (PHILIPSE, 1995, p. 266, p. 286-287). No caso de Smith (2003), Husserl é lido como um idealista absoluto, que negaria toda independência metafísica a supostas coisas-em-si (SMITH, 2003, p. 179), uma vez que fatos e objetos físicos seriam totalmente redutíveis a fatos experienciais, numa relação de superveniência (SMITH, 2003, p. 183, p. 185). Embora essa última leitura não possa ser considerada uma forma de fenomenalismo *tout court*, concordamos com Zahavi (2017, p. 99) quando este afirma que tal modelo de dependência dos objetos frente à consciência resulta, não obstante, num tipo sofisticado de fenomenalismo.

³¹ Embora sua compreensão pareça ambígua em certos pontos (falaremos sobre isso em seguida), Moran enfatiza aspectos que considera metafísicos no pensamento de Husserl: o ser e o sentido do mundo como realizações cognitivas da subjetividade (MORAN, 2005, p. 178); as afirmações metafisicamente carregadas sobre a dependência da realidade (MORAN, 2005, p. 197); o sentido existencial do caráter absoluto da consciência, fundamento da existência do mundo (MORAN, 2005, p. 231); os resquícios de uma metafísica de estilo cartesiano (MORAN, 2005, p. 241).

³² Lavigne apresenta sua interpretação em duas obras bastante detalhadas sobre a filosofia husserliana: uma, sobre o desenvolvimento do idealismo no pensamento de Husserl (cf. LAVIGNE, 2005); outra, sobre o modo como o idealismo é construído nas páginas de *Ideen* (cf. LAVIGNE, 2009). Em ambas, vemos uma leitura metafísica (e crítica) acerca da posição husserliana: esta se traduziria numa forma de transcendentalismo mais radical que o kantiano, o que faria do idealismo de Husserl uma tese metafísica (LAVIGNE, 2005, p. 21, p. 39, p. 46, p. 87; 2009, p. 11), pois todo ente seria reduzido a uma unidade de sentido constituída pela consciência – seu ser ‘em si e por si’ seria absorvido em sua fenomenalidade, em seu poder-ser-conhecido, e uma fenomenologia do advento desse sentido equivaleria, por fim, a uma metafísica (LAVIGNE, 2005, p. 43, p. 46-47, p. 75; 2009, p. 13).

³³ De acordo com Melle (2010, p. 93), nos textos de *TI* dedicados à ‘prova’ do idealismo, Husserl extrairia as consequências metafísicas do método da redução fenomenológica. Cf. MELLE, 2010, p. 105-106.

³⁴ A recente leitura de Loidolt enfatiza dois aspectos ligados às implicações metafísicas do idealismo husserliano. Primeiro, além de somente poder atestar sua validade *na* consciência, a *Realität* transcendente manteria, segundo sua existência, uma relação de superveniência a partir de uma consciência atual, o que caracterizaria a posição de Husserl como uma forma forte de correlacionismo (LOIDOLT, 2015, p. 122, p. 131). Em segundo lugar, o idealismo transcendental husserliano não representaria, como em Kant, um limite para a especulação metafísica (LOIDOLT, 2015, p. 123-124). Isso faria com que Husserl fosse, a um só tempo: (i) um realista empírico; (ii) um idealista transcendental; (iii) um idealista metafísico.

Se ser é ser correlacionado com a consciência [...] e “ser” não for interpretado metafisicamente, então “ser” quer dizer “o que significa ser real”. O correlacionismo semântico, assim, é formulado como *o que significa ser real é ser correlacionado com a experiência (possível)* [...] Em outras palavras, não há sentido de realidade sem subjetividade, isto é, a última é condição de possibilidade do primeiro (SEBOLD, 2014, p. 198, grifo do autor, tradução nossa)³⁵.

O que se tornaria dependente da atividade constitutiva da consciência não seria a realidade, mas o que *significa* ‘ser real’. De fato, essa perspectiva parece encontrar algum apoio nos textos de Husserl, quando ele fala, por exemplo, em *Ideen*, sobre a “doação de sentido” (*Sinngebung*) por parte da “consciência doadora de sentido” (*sinngebendes Bewußtsein*) (HUSSERL, 2006, p. 128 [III/1, p. 120]), e quando qualifica o idealismo transcendental, nas *CM*, como uma “explicitação de sentido” (*Sinnesauslegung*) (HUSSERL, 2010, p. 128 [I, p. 118-119]). Essa interpretação semântica do correlacionismo ainda pode ser pensada sob uma forma ‘forte’ – a consciência seria produtiva, no sentido de ser responsável pelo conteúdo intensional das afirmações existenciais sobre a realidade transcendente (SEBOLD, 2014, p. 206) – e outra ‘fraca’ – a consciência seria condição necessária, porém não suficiente para que haja sentido, tornando-se somente o *locus* de sua manifestação (SEBOLD, 2014, p. 206-207, p. 237)³⁶. Como exemplos de leituras semânticas da posição husserliana, podemos citar Sokolowski (1970)³⁷, Carr (1999)³⁸ e Crowell (2001)³⁹; além de, com certas ressalvas, Moran (2005)⁴⁰.

³⁵ “If to be is to be correlated with consciousness [...] and ‘being’ is not interpreted metaphysically, then ‘to be’ means ‘what it means to be real’. Semantic correlationism is thus formulated as what it means to be real is to be correlated with (possible) experience [...] In other words, there is no sense of reality without subjectivity, i.e., the latter is a condition of possibility of the former”.

³⁶ Vale assinalar duas consequências que uma compreensão semântica do idealismo implicaria. No caso do correlacionismo semântico ‘forte’, haveria o risco de subrepticamente retornarmos a uma versão metafísica, pois, ao equacionar o sentido de proposições existenciais (e, de modo geral, referidas a uma realidade objetiva) com o de proposições sobre verificação experiencial – o que implicaria uma espécie de teoria verificacionista do sentido –, a interpretação ‘forte’ acarretaria o *nonsense* do realismo metafísico, rumando, então, para os braços de sua contraparte, o idealismo metafísico (SEBOLD, 2014, p. 198-200, p. 236-237). De outra parte, a forma ‘fraca’ do idealismo semântico resultaria em sua própria trivialidade (a manifestação dos sentidos implica algo para o qual eles ‘aparecem’), além de sua compatibilidade com o realismo metafísico (SEBOLD, 2014, p. 206-207, p. 237). No entanto, ressaltamos que Sebold não vê na compatibilidade com o realismo um problema, mas uma virtude. Voltaremos a esse ponto ainda nesta introdução.

³⁷ Em seu clássico *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*, Sokolowski defende uma leitura semântica ‘fraca’, segundo a qual o que seria dependente da subjetividade é o sentido da realidade. A consciência, no entanto, não seria causa suficiente, mas somente necessária para a emergência desse sentido, o que faria com que a posição de Husserl não devesse ser compreendida de modo demasiadamente idealista. Cf. SOKOLOWSKI, 1970, p. 129, p. 138-139, p. 159, p. 191.

³⁸ Carr advoga uma forma de idealismo estritamente metodológico para Husserl, e não metafísico. O que dependeria da consciência é o *sentido de ser* do mundo, e a *epoché* fenomenológica permitiria investigar o mundo *como se* ele não fosse nada além de sentido, embora não se afirme que ele não é nada para além dos fenômenos. Cf. CARR, 1999, p. 74, p. 80, p. 110, p. 112, p. 133-134, p. 137.

³⁹ Para Crowell, o idealismo husserliano seria, assim como para Carr, somente metodológico (CROWELL, 2001,

(c) *Idealismo epistemológico*: A interpretação do idealismo transcendental como uma espécie de correlacionismo epistemológico figura como outra tentativa de ‘deflacionar’ suas feições (supostamente) metafísicas. Vejamos de que se trata:

A formulação original do correlacionismo, ser é ser correlacionado com a consciência, é [...] uma abreviação para a *correlação epistêmica: ser assumido ou ser considerando como sendo real é ser o correlato de experiência (possível)*. Isso conta como idealismo transcendental porque é somente por meio do sujeito que os objetos e eventos podem ser determinados como objetivamente reais. Assim, a subjetividade é condição necessária como árbitro do conhecimento (SEBOLD, 2014, p. 208, grifo do autor, tradução nossa)⁴¹.

O correlacionismo epistêmico afirma que ser *justificado* como sendo real é ser correlacionado com a experiência. Isso significa que, enquanto uma realidade objetiva pode ser metafisicamente independente da experiência, porquanto a consciência não é sua condição causal, e o seu sentido pode não fazer referência ao seu ser experienciada, ser epistemicamente assegurado em acreditar que ela é real envolve ela ser o objeto de uma experiência direta ou indireta. Isto é, deve haver evidência para que se aceite algo como real (SEBOLD, 2014, p. 237, grifo do autor, tradução nossa)⁴².

O idealismo transcendental-fenomenológico, entendido como idealismo epistemológico, afirma, portanto, que aquilo que depende da experiência – por conseguinte, em linguagem husserliana, dos atos ou vividos de consciência – é a *justificação* para nossa crença na existência de um mundo objetivamente válido. Assentada numa clara separação

p. 236). A filosofia transcendental, de modo geral, distinguiria entre os *entes* e o *sentido dos entes*, ocupando-se do segundo; tratar-se-ia, então, de uma filosofia do sentido (CROWELL, 2001, p. 5). Desse modo, o idealismo husserliano seria uma investigação do “espaço do sentido” (*space of meaning*), do “sentido do ser” (*meaning of being*) (CROWELL, 2001, p. 173, tradução nossa).

⁴⁰ Embora Moran tenha sido indicado acima como exemplo de uma interpretação metafísica do idealismo fenomenológico, ele é apontado por Sebold (2014, p. 197) também como defensor de um correlacionismo semântico. Com efeito, o texto de Moran dá margem para essa ambiguidade, pois ele fala, por vezes, não de uma dependência existencial da realidade face à consciência, mas somente do sentido de um ‘em si’ do qual o mundo seria portador: “Ele [Husserl] nega que esteja advogando a dissolução do mundo em um fluxo de aparências, ou que esteja tratando o mundo como uma ‘ficção’. Há realmente um ‘ser em si’ do mundo, e, na verdade, de todas as objetividades. O ponto é apreender *como* esse ser em si mesmo surge; como ele adquire seu sentido? Husserl acredita ter determinado o *sentido correto* do mundo: o mundo somente tem o sentido de algo que recebeu sua ‘doação de sentido’ da consciência” (MORAN, 2005, p. 200, grifo do autor, tradução nossa).*

* (“He denied that he was advocating the ‘dissolution’ of the world to a stream of appearances or treating the world as a ‘fiction’. There really is a ‘being in itself’ of the world and indeed of all objectivities. The point is to grasp how this being in itself arises; how does it get its sense? Husserl believes he has determined the correct sense of world: the world only has the sense of something that has received its ‘sense bestowal’ from consciousness”).

⁴¹ “The original formulation of correlationism, to be is to be correlated with consciousness, is thus an abbreviation of epistemic correlation: to be taken or counted as being real is to be the correlate of (possible) experience. This counts as transcendental idealism because it is only through the subject that objects and events may be determined to be objectively real. Thus, subjectivity is the necessary condition as arbiter of knowledge”.

⁴² “Epistemic correlationism claims that to be justified as being real is to be correlated with experience. This means that while an objective reality may be metaphysically independent of experience, in that consciousness is not its causal condition, and its sense may make no reference to it being experienceable, to be epistemically warranted in believing it to be real involves it being the object of a direct or indirect experience. That is, there must be evidence to accept something as real”.

entre o ser e o conhecer, essa concepção permitiria compatibilizar a posição de Husserl com o realismo metafísico (SEBOLD, 2014, p. 211) – o que, obviamente, inocentaria o Pai da Fenomenologia de qualquer acusação de ser defensor de uma forma delirante e inaceitável de idealismo metafísico. Essa leitura pode encontrar alguma sustentação em uma indicação contida no § 47 de *Ideen*: aí, vemos Husserl discutir o que ele chama de “experiência de atestação”, que constituiria “a medida de todos os enunciados racionais sobre essa transcendência [da coisa visada no vivido intencional]” (HUSSERL, 2006, p. 112 [III/1, p. 101]). O que vemos aparecer aqui é um conceito explorado por Husserl em *TI*, o chamado “princípio da atestabilidade” (*Prinzip der Ausweisbarkeit*): este declara que a posição (*Ansetzung*) de algo só é legítima (*rechtmäßig*) ou racional (*vernünftig*) se for remetida à possibilidade de sua atestação (*Ausweisung*) na experiência⁴³ – o que Husserl chama, no excerto acima, de ‘experiência atestatória’. Ou seja, aquilo que seria dependente da consciência é a *legitimidade* da asserção ‘é, e é assim’, relativa a algum objeto real, e não sua existência *tout court*, ou o conteúdo semântico que determina sua inteligibilidade⁴⁴. Como representantes desse modelo interpretativo, pode-se apontar Holmes (1975)⁴⁵, Wallner (1987)⁴⁶, Bernet (2004)⁴⁷, Tengelyi (2010)⁴⁸, Hardy (2013)⁴⁹ e o próprio Sebold

⁴³ Cf. a introdução dos editores da *Husserliana* XXXVI, p. XV.

⁴⁴ O ‘Princípio da atestabilidade’ é discutido por Husserl em estreita ligação com a ‘prova’ que ele aduz em favor do idealismo fenomenológico em vários dos textos de *TI*. Há várias formulações ao longo destes textos, mas uma das mais claras é a seguinte, de 1913: “A proposição ‘A existe’ e a proposição ‘Há que se construir um caminho para a atestação possível da existência de A’, ‘Existe a possibilidade ideal e compreensível para tal atestação’ são proposições equivalentes” (HUSSERL, 2003)*. Cf. ainda outras expressões do mesmo princípio: HUSSERL, 2003, p. 15, p. 41, p. 59, p. 65, p. 117, p. 146.

* “*Der Satz ‘A existiert’ und der Satz ‘Es ist ein Weg möglicher Ausweisung der Existenz des A zu konstruieren’, ‘Es besteht die ideale und einsehbare Möglichkeit solcher Ausweisung’ sind Äquivalenzen*”.

⁴⁵ O idealismo epistemológico seria a tese de que a consciência é o único meio de acesso àquilo que é aceito como existindo. Assim, a Fenomenologia de Husserl seria epistemologicamente idealista, mas metafisicamente neutra, pois não se comprometeria com a tese adicional de que a consciência cria seus objetos (HOLMES, 1975, p. 98, p. 101). As afirmações husserlianas sobre a dependência da realidade não trariam em si nenhum peso metafísico, pois seriam todas realizadas após a *epoché* e a redução fenomenológica (HOLMES, 1975, p. 105).

⁴⁶ Segundo a autora, a prioridade concedida ao sujeito no idealismo husserliano seria somente epistemológica, pois o que Husserl pretenderia é somente clarificar e justificar os objetos possíveis de conhecimento, incluindo-se aí seu sentido existencial ‘para nós’ (WALLNER, 1987, p. 7, p. 9). A redução fenomenológica, então, serviria para separar nitidamente a ordem do conhecer da ordem do ser, dando prioridade à primeira (WALLNER, 1987, p. 10, p. 33). Assim, a dependência da realidade frente à consciência não poderia ser existencial, mas somente cognitiva; a prioridade da subjetividade seria epistemológica, e as afirmações que indicam aquela dependência e o caráter absoluto da consciência pertenceriam todas ao âmbito delimitado pela efetuação da redução (WALLNER, 1987, p. 10).

⁴⁷ Conforme Bernet, o que dependeria de um ato perceptivo seriam as condições para a posição de algo (nesse caso, um objeto real) como existente (BERNET, 2004, p. 2). O idealismo de Husserl, por conseguinte, seria epistemológico, preocupado somente com a correlação entre o conhecer e o conhecido (BERNET, 2004, p. 10).

⁴⁸ De acordo com Tengelyi, o idealismo husserliano seria meramente metodológico, e não metafísico. Ele partiria do “fato originário” (*Urfaktum*) da consciência, para então questionar a existência dos objetos reais a partir do ponto de vista da constituição; e, na própria consciência, mostrar-se-ia um nível originário de ser que independe do processo constitutivo (TENGEIYI, 2010, p. 151, tradução nossa). Nesse sentido, o ‘ponto de vista

(2014)⁵⁰.

(d) *‘Idealismo do ideal’*: Essa compreensão da natureza do idealismo husserliano se ancora no estatuto dos *noemata*, pensados como mediadores da relação intencional com um (suposto) objeto ‘em si’. O noema seria uma unidade intensional, uma entidade ontologicamente distinta do objeto visado intencionalmente, e o idealismo da Fenomenologia não seria nada mais que a análise dos *noemata*, que funcionariam como mediadores na relação dos atos intencionais com os objetos. Isso, no entanto, nada diria sobre qualquer dependência dos objetos relativamente aos vividos de consciência – portanto, não se trataria de um idealismo em sentido tradicional. Elaborado a partir da famosa interpretação de Folesdall (1969)⁵¹ acerca do estatuto do noema, esse ‘idealismo’ foi apresentado, em sua versão canônica, por Hall (1982; 1989)⁵². Mas, essa leitura já fora pré-figurada por Smith e McIntyre (1971) e retomada posteriormente, de maneira expressa,

da constituição’ seria aquele do ‘princípio da atestabilidade’ (TENGEYI, 2010, p. 143ss).

⁴⁹ “O que é dependente da consciência não é a existência das coisas, mas a justificação com a qual nós afirmamos sua existência. Assim, é possível que as coisas existam à parte de qualquer consciência delas, embora não seja possível que asserir sua existência seja justificado à parte de alguma consciência delas” (HARDY, 2013, p. 192, tradução nossa).*

* (“*What is dependent upon consciousness is not the existence of things, but the justification with which we posit their existence. Thus it is possible that things exist apart from any consciousness of them, although it is not possible that asserting their existence is justified apart from some consciousness of them*”).

⁵⁰ Sebold (2014, p. 208-214) opta por uma leitura epistemológica porque isso permite conciliar a posição de Husserl com o realismo metafísico – todo o trabalho de Sebold, afinal, é uma tentativa de defender o realismo contra as formas de antirrealismo desde Kant. Ainda, a compreensão epistemológica permitiria manter intacto o que Sebold considera o pendor realista da filosofia de Husserl, a saber, a distinção traçada expressamente entre vividos de consciência e objetos, bem como a intenção de não distorcer o sentido que nossas afirmações possuem na atitude natural (SEBOLD, 2014, p. 208). Sobre esses dois pontos, cf. HUSSERL, 2006, p. 87 [III/1, p. 71]; 2010, p. 186 [I, p. 177].

⁵¹ A interpretação de Follesdal, bastante conhecida, defende a ideia de que o noema seria uma entidade intensional, de natureza ideal/abstrata, e distinta das entidades espaço-temporais (FOLLESDAL, 1969, p. 684). O noema nada mais seria que uma generalização, para todos os atos de consciência, da noção de significação desenvolvida por Husserl nas *LU* (FOLLESDAL, 1969, p. 681). Sendo diferente dos objetos aos quais os atos seriam referidos, o noema desempenharia, então, o papel de mediador entre a vivência intencional e seu objeto (FOLLESDAL, 1969, p. 682). A interpretação de Follesdal viria a se tornar bastante influente nas décadas seguintes, dando origem ao que se convencionou chamar de interpretação ‘fregiana’ do noema. Esta também ficaria conhecida como interpretação ‘*West Coast*’, pois defendida, sobretudo, por intérpretes da ‘Escola da Califórnia’, como o próprio Follesdal, Dreyfus (1982) e Smith & McIntyre (1971; 1982). Para uma apresentação sucinta dessa perspectiva, bem como de sua rival, a interpretação ‘*East Coast*’, ver ZAHAVI, 2003a, p. 58ss.

⁵² De acordo com Hall, a postura de Husserl não configuraria nenhum idealismo em sentido estrito; ‘idealismo’ seria somente um título para a investigação do domínio das idealidades (os *noemata*) (HALL, 1982, p. 172-174); e o próprio uso da expressão seria um equívoco cometido por Husserl (HALL, 1982, p. 184; 1989, p. 437-438). A consciência seria absoluta porque constituinte das conexões entre as unidades ideais de significação, e não dos objetos (HALL, 1982, p. 179-180; 1989, p. 440-441). Nenhum desses fatores comprometeria Husserl com alguma forma de idealismo, a não ser num sentido estritamente técnico (HALL, 1982, p. 181; 1989, p. 442), qual seja, enquanto um tipo próprio de análise de sentido. O ‘idealismo’ de Husserl, assim, poderia permanecer metafisicamente neutro (HALL, 1982, p. 170, p. 175-177, p. 186, p. 190), pois o sucesso (ou não) da referência objetiva dos atos intencionais permaneceria fora do escopo da Fenomenologia, constituindo uma questão pela qual seu ‘idealismo’ não se interessaria (HALL, 1982, p. 185; 1989, p. 435, p. 437).

por Smith (2007)⁵³. O idealismo transcendental de Husserl, sob essa chave de leitura, seria uma espécie de ‘análise de sentido’, demarcada pela redução fenomenológica, que levaria o olhar do fenomenólogo para longe dos objetos de consciência, concentrando-o nos sentidos que perfazem o *medium* para a referência objetiva.

Dificuldades para as interpretações

Tratando-se da tradição exegética dos textos de Husserl, o lapso temporal que abrange as diferentes interpretações mostra não somente o caráter centrífugo de suas orientações, como também o pendor quase nulo para um consenso. De um lado, tem-se um idealismo metafísico cuja *hybris* filosófica flerta perigosamente com o berkeleianismo/fenomenalismo. De outro, a tendência para evitar esse resultado indesejado, procurando ver em Husserl, por caminhos mais ou menos engenhosos, uma postura algo mais amena. Mas, para além da dificuldade que a própria dissensão representa para uma tentativa de interpretação da posição husserliana, gostaríamos de indicar (nesse ponto de nossa pesquisa, brevemente) algumas dificuldades que confrontam os paradigmas interpretativos expostos, a partir dos próprios textos de Husserl, bem como de elementos centrais ao seu pensamento:

Contra (a): As leituras que veem em Husserl, em maior ou menor medida, algo como um fenomenalismo, ou um idealismo *à la* Berkeley, esbarram nas constantes advertências de Husserl acerca do caráter inédito de sua postura⁵⁴, além das firmes críticas sobre o

⁵³ Smith e McIntyre (1971) defendem que sua compreensão do idealismo husserliano a partir da interpretação de Follesdal sobre o estatuto do noema (SMITH; McINTYRE, 1971, p. 559-561) permitiria uma ontologia que comporte três grandes gêneros de objetos: *egos*, *noemata* e objetos reais. É essa conclusão que Smith expressará anos mais tarde, ao afirmar que a Fenomenologia husserliana teria como pano de fundo uma ontologia realista, pois não implicaria nenhuma dependência dos objetos em relação à consciência (SMITH, 2007, p. 170, p. 173, p. 174). O idealismo transcendental de Husserl seria uma espécie de “perspectivismo intencional” (*intentional perspectivism*) (SMITH, 2007, p. 173, tradução nossa), o que significa, nas palavras do autor: “A doutrina central do idealismo transcendental de Husserl é este princípio de que a intencionalidade é sempre direcionada *via uma significação ideal*, ‘*transcendental*’. Desse modo, minha intenção voltada a qualquer objeto é dependente do conteúdo ideal de minha experiência” (SMITH, 2007, p. 173-174, grifo do autor, tradução nossa)*.

* (“*The core doctrine in Husserl’s transcendental idealism is this principle that intentionality is always directed via an ideal, ‘transcendental’ meaning. In this way my intention of any object is dependent on the ideal content in my experience*”).

⁵⁴ Lemos em *Ideen*: “A alguém que, diante de nossas explicações, objeta que isso significa converter todo o mundo em ilusão (*Schein*) subjetiva e se lançar nos braços de um ‘idealismo berkeleiano’, podemos apenas replicar que ele não apreendeu o *sentido* dessas explicações (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 120], grifo do autor). Nas *CM*, o alerta é ainda mais expresso: “A Fenomenologia é, *eo ipso*, *idealismo transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo; não no de um idealismo psicológico, nem no de um idealismo que, a partir de dados sensuais carecidos de sentido, quer derivar um mundo pleno de sentido. Ele não é também um idealismo kantiano, que, pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a

contrassenso inerente aos idealismos tradicionais⁵⁵. As leituras metafísicas cometem, a nosso ver, não obstante o cuidado com as afirmações do próprio Husserl, o erro de compreendê-las num nível que não se eleva além do psicológico, o que pressupõe a consciência como uma região do mundo⁵⁶, uma *coisa*, algo análogo a uma *res cogitans* de estilo cartesiano⁵⁷ – ou, no mínimo, a partir de uma compreensão de teor mais metafísico/substancialista do que Husserl pretende. No entanto, como veremos nas análises dedicadas à *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*, nada mais afastado daquilo que Husserl apresenta nesse texto fundante da Fenomenologia transcendental e de seu idealismo.

Contra (b) e (c): As interpretações deflacionárias, sejam as que defendem abertamente a compatibilidade do idealismo husserliano com o realismo, sejam as que somente deixam tal possibilidade em aberto, veem suas teses contrariar a opinião de Husserl sobre toda forma de realismo filosófico: a de que este constitui um legítimo contrassenso⁵⁸. Ora, parece-nos altamente improvável que após acusar tão duramente uma tese filosófica, Husserl ainda deixasse subsistir algum hiato através do qual sua posição pudesse ser pensada como desfrutando de uma amigável vizinhança com algo que é descartado de

possibilidade de um mundo de coisas-em-si” (HUSSERL, 2010, p. 128 [I, p. 118], grifo do autor). Alguns anos antes, nas lições de *EP II*, Husserl afirmara que o idealismo transcendental da Fenomenologia seria “*a primeira forma rigorosamente científica desse idealismo*” (HUSSERL, 1959, p. 181, grifo do autor)*.

* (“[...] die erste streng wissenschaftliche Gestalt dieses Idealismus”).

⁵⁵ No *Nachwort*, Husserl critica aqueles que acham que ele cairia no mesmo erro dos idealismos tradicionais, que fariam do mundo uma simples ilusão, bem como aponta o contrassenso dos idealismos psicologistas, que mantêm na indistinção as subjetividades psicológica e transcendental, tomando a primeira como um absoluto (HUSSERL, 1971, p. 152-154). O *psychologistischer Idealismus* também é alvo de repreensões em *FTL*, por cometer o erro do psicologismo – em seu sentido mais amplo, a psicologização de qualquer forma de objeto –, no qual tanto Berkeley quanto Hume cairiam. Cf.: HUSSERL, E. **Formale und transzendente Logik**. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, p. 177-178. Esse psicologismo ainda pode resultar num entrecruzamento com o fenomenalismo, que confunde o objeto da visada intencional com dados sensíveis realmente (*reell*) contidos na vivência – ponto já criticado nas *LU*. Cf. HUSSERL, 2012a, p. 307-308 [XIX/1, p. 370-371]; 2007a, p. 231-232 [XIX/22, p. 762-764]. No § 7 da Quinta Investigação, na 1ª edição, Berkeley e Hume são efetivamente criticados como fenomenalistas, uma vez que a doutrina defendida por ambos “reduz os corpos aparentes a feixes de ‘ideias’” (HUSSERL, 2012a, p. 307 [XIX/1, p. 370]).

⁵⁶ Algo que, implicitamente, podemos extrair da posição de Ingarden (2013, p. 76), pois ele considera a Fenomenologia husserliana, enquanto doutrina *a priori* da experiência pura, uma ontologia ao lado de outras.

⁵⁷ Cf. MORAN, 2005, p. 231, p. 241. A esse respeito, basta indicar os avisos que Husserl nos dá nas *CM*: “Não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodítico, *tenhamos salvado um pedacinho do mundo*” (HUSSERL, 2010, p. 72 [I, p. 63], grifo do autor); “O eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo” (HUSSERL, 2010, p. 73-74 [I, p. 65]). E, ainda, sobre a mistura de uma Psicologia da consciência com a Fenomenologia transcendental, o tom do alerta se faz mais grave: “Trata-se, aqui, de um desses detalhes, aparentemente insignificantes, que decidem, porém, dos caminhos e descaminhos filosóficos”, uma vez que essa confusão “caracterizará o psicologismo transcendental, que torna impossível a Filosofia em sentido autêntico” (HUSSERL, 2010, p. 79 [I, p. 70-71]).

⁵⁸ “Eu considero toda forma habitual de realismo filosófico, tanto agora como antes, um contrassenso de princípio” (HUSSERL, 1971, p. 151)*.

* (“[...] *ich nach wie vor jede Gestalt des üblichen philosophischen Realismus für prinzipiell widersinnig halte*”).

forma tão inequívoca⁵⁹. Além disso, o domínio fenomenológico (filosófico) teria que ser delimitado, para fins de sua inteligibilidade, a partir de uma tese metafísica aceita de antemão, ao menos como possibilidade de princípio (no caso que estamos indicando, o realismo). Entretanto, isso contraria a dimensão autorreferencial que Husserl vê como *conditio sine qua non* de uma verdadeira Filosofia primeira⁶⁰. Outro ponto problemático, a nosso ver, é que algumas das interpretações dependem da afirmação de que o idealismo somente seria válido no âmbito restrito delimitado pela redução fenomenológica. No entanto, veremos que a dupla tese do idealismo, em *Ideen*, já é afirmada inequivocamente *antes* da redução⁶¹, constituindo, na verdade, o fundamento da possibilidade de sua execução e da necessidade filosófica de sua adoção⁶². Ademais, as leituras deflacionárias deixam num estado de indecisão o problema filosófico fundamental ao qual o idealismo visa responder⁶³, tornando inócuas as mudanças operadas por Husserl na teoria da intencionalidade após a publicação das *LU*.

Contra (d): Além da inadequação à letra de Husserl implicada pela compatibilidade com o realismo metafísico, o ‘idealismo das idealidades’, em nossa opinião, ainda tem que confrontar duas outras dificuldades: (i) por um lado, a aceitação cada vez menor que a interpretação ‘fregeana’ do noema vem experimentado nos anos recentes, pois se trata de

⁵⁹ E essa ‘política da boa vizinhança’ poderia ser estendida à possibilidade de a Fenomenologia ser compatível com diferentes quadros metafísicos, como o idealismo subjetivista. Tal dificuldade é apontada por Zahavi (2017, p. 63-64), o que o leva a afirmar que se o que se pretende é livrar o idealismo husserliano de uma leitura fenomenalista, deve-se procurar em outro lugar que aquele demarcado pelas leituras de estilo deflacionário (ZAHAVI, 2017, p. 64-65).

⁶⁰ Em *Ideen*, vemos Husserl afirmar que a Fenomenologia, devido às suas “completa ausência de pressupostos e absoluta evidência reflexiva sobre si mesma”, ostentaria legitimamente “o direito de reivindicar ser ‘Filosofia primeira’” (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]). A capacidade de autojustificação última da Fenomenologia a respeito da abertura de seu domínio próprio e de seu proceder metodológico seria o reflexo de um traço que lhe seria peculiar, a saber, “a remissão essencial da Fenomenologia a si mesma” (HUSSERL, 2006, p. 146 [III/1, p. 139]). Em *EP I/II*, vemos Husserl discorrer sobre o papel fundante da Filosofia primeira para todas as outras disciplinas filosóficas, bem como sobre seu caráter autofundacional. Cf.: HUSSERL, E. **Erste Philosophie (1923/24)**. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956, p. 5, p. 13; HUSSERL, E. **Erste Philosophie (1923/24)**. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 3. Essa Filosofia anterior a toda outra não seria nada menos que a própria Fenomenologia transcendental (HUSSERL, 1956, p. 6; 1959, p. 3-4). Cf. ainda: HUSSERL, E. **Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 298-299. Em relação à importância da autojustificação da Fenomenologia enquanto Filosofia primeira, cf. FISETTE, 2003, p. 161-162; LUFT, 2010, p. 107-109. Voltaremos a esse tópico abaixo, nos capítulos 2 e 4.

⁶¹ Cf. *Ideen*, §§ 42, 47, 49, 50. Sobre o § 50, note-se que, no texto da *Husserliana* III/1, página 106, o idealismo é afirmado inequivocamente entre as linhas 11 e 22. A redução, por seu turno, ao encontrar a justificação de sua efetuação na verdade da tese do idealismo fenomenológico, somente é realizada expressamente nas linhas 31-32, como resultado das análises precedentes no texto.

⁶² Nesse ponto, concordamos com as minuciosas análises de Lavigne (2009, p. 20-29).

⁶³ Cf. abaixo, capítulo 1.

um entendimento sobre esse conceito, central em Husserl, pouco adequado⁶⁴. No entanto, não precisamos nos valer somente dos *scholars*, mas podemos recorrer ao próprio Husserl:

Dizer que a consciência se “relaciona”, por meio de seu sentido noemático imanente (respectivamente, do polo de sentido X em suas determinações noemáticas e seu modo posicional como ente), com um objeto transcendente, é um discurso duvidoso, e, tomado a rigor, falso. Compreendida desta forma, [esta] nunca foi minha opinião. Eu me surpreenderia se esse modo de falar se encontrasse em “Ideias”, que, então, no [seu] contexto, certamente não teria, na verdade, esse sentido (HUSSERL *apud* ZAHAVI, 2003a, p. 64-65, p. 153, tradução nossa)⁶⁵.

Além disso, (ii) na leitura canônica dessa interpretação, Hall defende que todas as afirmações que denotam um teor metafísico no idealismo de Husserl seriam asseridas *após* a redução fenomenológica, o que eliminaria tal sentido (HALL, 1982, p. 176; 1989, p. 437-438); e Husserl não veria necessidade de alertar continuamente o leitor sobre esse fato (HALL, 1982, p. 188). Ora, conforme indicado acima, e como veremos com maior detalhe adiante, as teses idealistas – ao menos em *Ideen* – já se fazem presentes *antes* da efetuação da redução, o que indica sua validade já antes que o expediente metodológico maior da Fenomenologia entre efetivamente em cena.

Consideradas as observações acima, gostaríamos de adicionar ainda uma palavra sobre um traço geral que nos parece perpassar as interpretações sumariadas anteriormente (especialmente as deflacionárias). A fim de delimitar o entendimento sobre o idealismo husserliano, e mesmo para estabelecer a inteligibilidade do domínio da Fenomenologia – o que, via de regra, funda a condição de possibilidade (para falarmos, de modo análogo, kantianamente) dos respectivos códigos conceituais que regem suas construções –, as leituras dependem, de modo mais ou menos explícito, de uma separação entre a ordem do *ser* e a ordem do *aparecer*⁶⁶ – que se permita, aqui, uma extensão generalizada dessa última

⁶⁴ Cf. a observação de Staiti (2015, p. 3). Para críticas dessa leitura, cf. SOKOLOWSKI, 1987; DRUMMOND, 1990, p. 104-141.

⁶⁵ “Zu sagen, daß das Bewußtsein sich durch seinen immanenten noematischen Sinn (bzw. den Sinnespol X in seinen noematischen Bestimmungen und seinem Setzungsmodus als seiend) auf einen transzendenten Gegenstand ‘beziehe’, ist eine bedenkliche und, genau genommen, falsche Rede. Ist so verstanden nie meine Meinung gewesen. Ich würde mich wundern, wenn diese Wendung sich in den ‘Ideen’ fände, die im Zusammenhang dann sicher nicht diesen eigentlichen Sinn hätte”. O manuscrito, de 1922, permanece inédito: “Noema und Sinn. Gegebener Sinn und Noema”. Valemo-nos, aqui, da indicação de Zahavi (2003a, p. 64-65).

⁶⁶ A ideia geral por trás dessa afirmação está em ZAHAVI, 1994, p. 53; 2003b, p. 14-15; 2017, p. 69. Com efeito, essa oposição ameaça reinserir, no coração da Fenomenologia de Husserl, uma “teoria dos dois mundos” (*two-world theory*), decorrência da “possibilidade uma distinção principial entre o mundo tal como compreendido por nós e o mundo tal como é em si mesmo”; entretanto, “é justamente essa possibilidade e essa distinção que ele [Husserl] rejeita” (ZAHAVI, 2017, p. 59, tradução nossa)*.

* (“[...] possibility of a principled distinction between the world as it is understood by us and the world as it is in itself [...] it is exactly this possibility and this distinction that he rejects”).

expressão, sob os registros semântico, epistemológico, ou do ‘idealismo das idealidades’. Ora, desconsiderar esse caráter inerente às leituras deflacionárias é ignorar a própria especificidade do proceder fenomenológico, em que ser e aparecer não podem ser contrapostos a não ser fenomenologicamente – ou seja, no interior da própria consciência dos objetos. Para utilizar a bela expressão de Benoist (1997, p. 239, grifo do autor, tradução nossa), “não se descreve senão o que há na consciência [...] Mas *tudo* está na consciência”⁶⁷. A descrição fenomenológica se caracteriza por ser uma exploração pura da correlação vivido intencional/modos de doação/objeto de consciência⁶⁸. Mas, essa correlação não pode ser concebida como portadora de alguma cisão na qual a relação ao objeto fosse a remissão (possível ou efetiva) a algo metafisicamente independente dos modos de doação e, conseqüentemente, dos vividos. E é apenas se tal visão for adotada que se torna possível determinar o domínio da Fenomenologia como *somente* semântico ou *somente* epistemológico, como se com essa terminologia e conceitualização se traçasse uma linha (chamemo-la de ‘limite deflacionário’) capaz de separar, num espaço de discurso metafísico em sua origem, ser a aparecer, livrando, assim, o idealismo assumido por Husserl de toda leitura ‘comprometedora’. Com isso, também não deixa de transparecer a possibilidade de criticar a tendência das leituras metafísicas: estas só podem acusar Husserl de alguma ‘decisão metafísica’ injustificada, ou de um suposto berkeleianismo/fenomenalismo, se, de saída, assumirmos um estatuto metafísico (ao menos possivelmente) positivo para o(s) objeto(s) de consciência – e, no limite, para o mundo –, que, num *presto* proclamado por Husserl, teria sua independência existencial solapada em favor da consciência⁶⁹.

Com isso, torna-se possível adiantar muito de nossa tese, quando afirmamos que o idealismo de Husserl é primacialmente *fenomenológico*. Esse aparente truísmo esconde o fato de que, do ponto de vista fenomenológico/descritivo, os objetos são dependentes da

⁶⁷ “*On ne décrit que ce qu’il y a dans la conscience [...] Mais tout est dans la conscience*”. Cabe observar que a afirmação de Benoist se dirige ao contexto das *LU*. No entanto, o modo como ele compreende o alcance da intencionalidade e o sentido do método descritivo da Fenomenologia nos leva a concordar com a apreciação de Zahavi (2017, p. 46), que vê no texto de Benoist elementos de uma leitura transcendental das *LU*.

⁶⁸ Segundo Tugendhat (1970, p. 172), o que é específico da Fenomenologia e de seu procedimento descritivo é a exploração da correlação existente não entre vivido e objeto, mas entre vivido e modos de doação. No entanto, preferimos expandir essa definição, pois é preciso evitar toda sugestão de que o objeto reste como algo ‘fora’ da correlação. Como Husserl explica em *Ideen*, o objeto é um momento interno ao noema, seu ponto central, enquanto ‘puro X’ que funciona como vértice de uma multiplicidade noemática (HUSSERL, 2006, p. 290-293 [III/1, p. 301-304]).

⁶⁹ Essa crítica poderia ser endereçada, por exemplo, a Ingarden: é somente por assumir um estatuto ontologicamente independente aos objetos reais que a recondução destes aos atos intencionais pode ser considerada algo ilegítimo. Mas, essa objeção só faz sentido se, *a priori*, equipararmos aquilo que é uma diferença nos modos de doação a uma diferença nos modos de ser dos objetos. O coração dessa crítica a Ingarden se encontra no excelente estudo de Limido-Heulot (2001, p. 67ss).

consciência – em seu ‘é’, e em seu ‘é assim-e-assim’ – ‘apenas’ em sentido fenomenológico, isto é, *enquanto algo que aparece*. E, por outro lado, é também da perspectiva fenomenológica-transcendental que o objeto aparecerá, *para a atitude natural*, como algo que é independente dos vividos a ele dirigidos, como um ‘em si’ indiferente ao seu ser visado intencionalmente ou não⁷⁰. Ora, a linguagem do ‘apenas’ não deve nos dar a falsa impressão de que recairíamos em alguma variante dos deflacionismos apresentados acima: o ‘apenas fenomenológico’ se mostrará como nada mais que uma ‘escada de Wittgenstein’, um expediente a ser abandonado tão logo se tenha alcançado a perspectiva desejada (a fenomenológica-transcendental); um ‘ponto de vista’, fornecido pela própria Fenomenologia, que reflete o modo como ela é invariavelmente compreendida a partir da atitude natural. Uma vez adentrado o âmbito da Fenomenologia, pretendemos mostrar como Husserl pode acusar o contrassenso de realismos e idealismos tradicionais a partir ‘de dentro’ do domínio fenomenológico. Isso significará mostrar que não há um ‘fora’ daquilo que é descrito pela Fenomenologia; e, portanto, estabelecer a universalidade e o caráter ilimitado de seu idealismo transcendental-*fenomenológico*⁷¹.

O problema do *sentido* do idealismo husserliano

Alcançado este ponto, em que certas inadequações dos paradigmas interpretativos se tornaram visíveis, devemos ensaiar uma delimitação mais clara do problema diretor da investigação que se seguirá. Com efeito, diante do que chamamos de ‘mal-estar hermenêutico’, resultante da discrepância entre as leituras e das dificuldades que elas enfrentam diante dos textos husserlianos, parece-nos justificado que questionemos, conforme já adiantamos anteriormente, pelo *sentido* do idealismo transcendental da Fenomenologia. Mas, o que queremos dizer ao perguntarmos pelo *sentido* desse idealismo? Gostaríamos, aqui, de fazer uso do conceito propriamente husserliano de sentido – o que, parece-nos, reflete um intento de fidelidade não somente à letra do Pai da Fenomenologia, mas ao próprio espírito de sua filosofia, que exige nada menos que uma autofundação fenomenológica da própria

⁷⁰ Cf. HUSSERL, 2006, p. 95 [III/1, p. 81].

⁷¹ “O idealismo transcendental-*fenomenológico* não é uma tese filosófica particular e uma teoria entre outras, mas, antes, a Fenomenologia transcendental como ciência concreta é, mesmo quando nenhuma palavra é dita sobre o idealismo, em si mesma *idealismo universal*, levado a efeito como ciência” (HUSSERL, 1971, p. 152, grifo do autor)*. Ainda: “Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível” (HUSSERL, 2010, p. 126 [I, p. 117]).

* (“*Der transzendental-phänomenologische Idealismus ist nicht eine philosophische Sonderthese und Theorie unter anderen, sondern die transzendente Phänomenologie als konkrete Wissenschaft ist, auch wenn kein Wort über Idealismus gesagt wird, in sich selbst universaler Idealismus, als Wissenschaft durchgeführt*”).

Fenomenologia. Veremos que o conceito fenomenológico de sentido apresenta elementos que sugerirão importantes fios condutores para nossa investigação.

O tratamento mais conhecido de Husserl sobre o tema do sentido (ou significação)⁷² certamente é aquele contido nas *LU*. Aqui, o que mais nos interessará não é a famosa idealidade das significações – refúgio husserliano contra o psicologismo lógico –, mas a ideia de que o sentido é, relativamente à generalidade dos atos intencionais, aquilo que determina o “como-o-quê” (*als was*) da visada intencional (HUSSERL, 1985, p. 72 [XIX/2, p. 623]); ou melhor, ele é o próprio ‘como-o-quê’, a determinação objetiva segundo a qual o objeto do ato intencional é visado⁷³. Podemos dizer que o sentido é o núcleo de inteligibilidade que assenta a maneira em que o objeto é intentado de uma forma determinada. Trata-se daquilo que Husserl, de modo geral, chama de matéria do ato intencional, ou “sentido da apreensão” (HUSSERL, 2007a, p. 100 [XIX/2, p. 622])⁷⁴. A esse respeito, já nas *LU* a matéria (significação) é pensada como “*o objeto, tal como [wie] é intencionado*” (HUSSERL, 2012a, p. 344 [XIX/1, p. 414], grifo do autor), o que nos remete para o lado objetivo da noção de significação, tendência que se cristalizará nas análises das estruturas noético-noemáticas em *Ideen*⁷⁵. Nessa obra, o sentido é mostrado como o núcleo do noema⁷⁶; e, de modo geral, como o visado enquanto tal⁷⁷. O ‘o quê’ (*das “Was”*) da visada intencional, a matéria, ganha seu correlato objetivo⁷⁸: “O ‘sentido’, de que reiteradamente falamos, é esse ‘objeto’ noemático no seu ‘como’”, isto é, o “*objeto no como de suas determinidades*” (HUSSERL, 2006, p. 292 [III/1, p. 303], grifo do autor).

⁷² Nas *LU*, Husserl não distingue entre sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*) (cf. HUSSERL, 2012a, p. 31, p. 41ss [XIX/1, p. 43, 56-57]). Posteriormente, em *Ideen*, uma distinção sutil é traçada: Husserl guarda o termo ‘significação’ para o nível noético-noemático das expressões linguísticas, e utiliza ‘sentido’ para todas as demais esferas de vividos de consciência (HUSSERL, 2006, p. 376 [III/1, p. 285]).

⁷³ No contexto da *LU VI*, Husserl está discutindo o caráter dos atos em geral. Na *LU I*, dedicada primacialmente ao conceito fenomenológico de significação atrelado às vivências nas quais se faz uso de expressões linguísticas, o âmbito é, na maior parte das vezes, mais restrito.

⁷⁴ O sentido é a “matéria da apreensão: se o objeto está representado neste ou naquele ‘sentido’, por exemplo, significativamente, por meio de significações distintas, representando o mesmo objeto, mas determinando-o distintamente” (HUSSERL, 2007a, p. 102 [XIX/2, p. 624]). Sobre o conceito de matéria como o “sentido da apreensão objetual” (HUSSERL, 2012a, p. 356 [XIX/1, p. 430]), ver *LU V*, § 20.

⁷⁵ Ainda na 1ª edição das *LU*, lemos que a matéria equivale ao “objeto intencional, tal como é visado” (HUSSERL, 2007a, p. 97 [XIX/2, p. 618]). De fato, Husserl reconhece, no prefácio à 2ª edição, em 1913, que o conceito noemático de significação já era tomado em conta em diversas formulações das últimas Investigações, embora o acento fosse invariavelmente posto sobre o conceito noético. Cf.: HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Primeiro volume: Prolegômenos à Lógica pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. XVIII. Utilizamos, também, o volume da *Husserliana*: HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. XVIII, p. 14.

⁷⁶ Cf. *Ideen*, § 91, § 129, § 132.

⁷⁷ Cf. HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209 [III/1, p. 203, 209].

⁷⁸ Cf. HUSSERL, 2006, p. 288 [III/1, p. 298].

Com base nessa primeira determinação do conceito fenomenológico de sentido, poderíamos, então, indicar uma primeira formulação de nossa questão diretora? Cremos que sim. Afinal, então, falando fenomenologicamente: ‘*Como-o-quê*’ o idealismo husserliano nos aparece a partir da leitura de seus textos, especificamente, no caso de *Ideen*? Qual *sentido* emerge para esse idealismo desde uma consideração, que se pretenda atenta, da letra husserliana?

A esse respeito, há ainda outros aspectos ligados ao conceito husserliano de sentido capazes de enriquecer a formulação de nosso problema – e, conseqüentemente, de iluminar o caminho de nossa investigação. Referimo-nos, aqui, à noção fenomenológica de *horizonte*. Esse conceito emerge na filosofia husserliana em torno de 1908, quando da revisão que Husserl impõe à noção de significação, decorrente do giro transcendental de seu pensamento. Nas *Lições sobre a teoria da significação*⁷⁹, Husserl começa a extrair, para o âmbito das significações, as conseqüências da expansão do domínio fenomenológico proporcionada pela descoberta da correlação noético-noemática. A significação não é mais pensada apenas como o correlato ideal de um momento contido realmente (*reell*) no ato intencional – a significação noética, chamada, nessas lições, de significação *fânsica* ou *fenológica*–, mas ganha, agora, seu correlato objetivo, elaborado sob a rubrica de significação *ôntica* ou *fenomenológica*⁸⁰. É nesse contexto que vemos Husserl iniciar a elaboração da noção fenomenológica de *horizonte*.

Nas *VBL*, Husserl utiliza várias expressões – “horizonte” (*Horizont*), “horizonte vivo” (*lebendigen Horizont*), “halo” (*Hof*), “halo de consciência” (*Bewußtseinshof*)⁸¹ (HUSSERL, 2007b, p. 261 [XXVI, p. 218], tradução modificada) – para indicar a mesma ideia geral: todo dado atual (que é sempre dado segundo certo sentido ou ‘como-o-quê’) é invariavelmente rodeado por um fundo de indeterminação, por um ‘a mais’ que permanece sempre em aberto (HUSSERL, 2007b, p. 246, p. 251 [XXVI, p. 207, p. 211]). Ou seja, o objeto que se dá “é posto aí enquanto aquilo que aparece autenticamente **de tal e tal modo** e é **co-visado de outro modo** (o isto contém indeterminação)” (HUSSERL, 2007b, p. 250 [XXVI, p. 210], negrito nosso). O horizonte, atrelado inseparavelmente ao que é representado aqui e agora, remete a novas representações, que, por sua vez, remetem para sempre novas representações, e assim por diante (HUSSERL, 2007b, p. 261 [XXVI, p. 218]). Isso quer dizer que o sentido

⁷⁹ HUSSERL, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987a. (Husserliana XXVI). Utilizamos, também, a tradução para o português: HUSSERL, E. *Lições sobre a teoria da significação*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007b.

⁸⁰ Cf. *VBL*, capítulo 2 (HUSSERL, 2007b, p. 37-51 [XXVI, p. 25-38]).

⁸¹ Embora sejam usadas de modo intercambiável nas *VBL*, já em *Ideen* Husserl irá diferenciar entre horizonte, halo e fundo (*Hintergrund*). Enquanto o primeiro terá um papel transcendental em todo aparecer dotado de sentido, os outros dois podem desempenhar tal papel, mas não necessariamente. Cf. GENIUSAS, 2012, p. 50ss.

do dado atual possui a cada vez um ‘excesso’, um ‘a mais’ de significação. A indeterminação intrínseca a toda doação faz ressoar um contexto mais amplo de sentido, o que nos conduz à ideia de que ao sentido de algo que aparece de modo determinado também pertence “um sentido vago, dirigido para a conexão [*Zusammenhang*]; e este excesso é a significação de algo, o ‘sentido’ dirigido para algo que se esquia à doação” (HUSSERL, 2007b, p. 210 [XXVI, p. 181]). Desse modo, o sentido não se esgota na atualidade significativa temática, mas remete *a priori* para um quadro mais amplo, para toda uma ‘teia’ de significações interligadas; por outras palavras, em uma formulação quase lacônica das *VBL*, “ao sentido pertence também o halo do que é intencionado de forma indeterminada”⁸² (HUSSERL, 2007b, p. 211 [XXVI, p. 182], tradução modificada).

O horizonte é uma estrutura universal de todo aparecer – que é sempre um aparecer com sentido. É invariavelmente sobre esse contexto mais ou menos indeterminado – mas rico de determinação possível – que o ‘como-o-quê’ se destaca, vem à doação segundo a inteligibilidade que lhe é própria⁸³. Mas, ainda mais que isso: o horizonte se revela como uma estrutura propriamente *transcendental* – em seu clássico sentido kantiano, como condição de possibilidade –, a partir da qual somente o sentido atual, o ‘como-o-quê’ determinado que se apresenta *hic et nunc*, ganha seu conteúdo próprio. O sentido temático, que se destaca frente ao halo sobre o qual se dá, é dependente do sentido pleno daquilo que é visado, de seu sentido total⁸⁴.

⁸² Nas *CM*, Husserl explica que há um “sentido objetual [*gegenständlichen Sinn*] que está implicitamente visado, em cada *cogito* atual, apenas num certo grau de indicação” (HUSSERL, 2010, p. 91 [I, p. 82], grifo do autor). A respeito desse ‘a mais’ de conteúdo significativo, é interessante atentar para a explicação de Fraiso (2008, p. 53, tradução nossa): “É preciso distinguir precisamente entre a aparição – o componente do sentido para o qual há, atualmente, uma síntese de recobrimento, e, assim, um preenchimento intuitivo – e o sentido completo, que implica também o halo (ou os halos) como abertura de potencialidades. O sentido mostra, assim, um caráter excedentário em relação à simples aparição, que é suscetível de receber um acréscimo de determinação e de determinidade”*.

* (“*Il faut distinguer précisément entre l’apparition – la composante du sens pour laquelle il y a, actuellement, une synthèse de recouvrement et donc un remplissement intuitif – et le sens entier qui implique aussi le halo (ou les halo) comme ouverture de potentialités. Le sens montre ainsi un caractère excédentaire par rapport à la simple apparition, qui est susceptible de recevoir un accroissement de détermination et de détermination*”).

⁸³ Sobre a universalidade da estrutura de horizonte, ver HUSSERL, 2006, p. 74, p. 87, p. 104 [III/1, p. 57, p. 71, p. 91]. Sobre esse ‘fundo’ (*Hintergrund*) constituir o quadro a partir do qual o sentido atual se destaca, ver HUSSERL, 2006, p. 87, p. 190 [III/1, p. 71, p. 188-189].

⁸⁴ “Aquilo que ‘propriamente’ aparece não pode ser separado da coisa como uma coisa por si; **seu correlato de sentido constitui uma parte dependente no sentido pleno da coisa**, e essa parte dependente só pode ter uma unidade e independência de sentido num todo que abriga componentes vazios e componentes indeterminados” (HUSSERL, 2006, p. 307 [III/1, p. 319], itálico do autor, negrito nosso). Já nas *VBL* Husserl nos diz que o sentido, o objeto no seu ‘como’, só é, justamente, um objeto no seu ‘como’, no nexa (*Zusammenhang*) mais amplo da experiência (HUSSERL, 2007b, p. 262 [XXVI, p. 217]), ou seja, por remissão *a priori* a uma gama mais ampla de significação. Sobre o caráter transcendental da intencionalidade de horizonte, cf. FRAISOPI, 2008: nesse estudo, o autor interroga a transformação que a noção de horizonte sofreu no pensamento husserliano, até atingir um de seus pontos altos no § 19 das *CM*, no qual a remissão entre atualidade e

Tomando em consideração, agora, a estrutura de horizonte implicada em todo sentido, segundo o conceito husserliano explorado até aqui, podemos indicar uma segunda – e decisiva – faceta de nossa questão diretora: Qual *horizonte* perfaz o pano de fundo a partir do qual somente o idealismo husserliano ganha seu *sentido*, isto é, adquire seu ‘como-o-quê’ próprio, sua significação *sui generis* enquanto posição filosófica? É a partir desse quadro que nossa investigação ganhará importantes fios-condutores, capazes de orientar o caminho da pergunta pela significação própria do idealismo husserliano.

Em primeiro lugar, como consequência da imbricação ineludível entre os conceitos fenomenológicos de *sentido* e de *horizonte*, nossa abordagem resulta na indicação de que uma série de elementos, constitutivos de um plano mais amplo de inteligibilidade, terá de ser perscrutada, se quisermos trazer à tona o sentido do idealismo transcendental da Fenomenologia. A esse respeito, pensamos que um caminho bastante frutífero nos pode ser renunciado pela inquirição a respeito do *problema* ao qual o idealismo de Husserl vem se oferecer como resposta, pensando-o como um primeiro ingrediente de seu horizonte de sentido. Afinal, nosso esforço será *interpretativo*, e, por conseguinte, parece adequado adotarmos, ainda que de modo lato e somente no que diz respeito ao seu *insight* mais geral, a lógica hermenêutica da ‘pergunta e resposta’⁸⁵. Queremos iniciar questionando pelo problema que traz à emergência o idealismo transcendental-fenomenológico enquanto tese filosófica, a pergunta à qual ele pretende se oferecer como resposta⁸⁶ (capítulo 1). Esse modo de proceder

potencialidade é mostrada como uma das estruturas essenciais da consciência de algo. Ainda sobre o papel fundamental desempenhado pela noção de horizonte na determinação do sentido, podemos citar Geniusas (2012, p. 7, grifo do autor, tradução nossa): “Em sua determinação mais ampla, o horizonte, como uma noção filosófica, pode ser caracterizado como *o que a consciência co-intenciona, de tal modo que o que é co-intencionado determina o sentido das objetividades aparentes*. Pode-se dizer que o horizonte abarca aquilo de que se é consciente de um modo não-temático. Em si mesmo permanecendo não temático, o horizonte mantém aberto o espaço para a emergência de cada e todo tema. O horizonte é uma estrutura de determinação que pré-delineia o alcance dentro do qual cada e todo fenômeno aparece”*. A respeito do horizonte como uma dimensão transcendental de toda vivência intencional, cf. ainda GENIUSAS, 2012, p. 50ss.

* (“*In its broadest determination, the horizon, as a philosophical notion, can be characterized as what consciousness co-intends in such a way that what is co-intended determines the sense of appearing objectivities. One could say that the horizon embraces what one is conscious of in a non-thematic way. Itself remaining non-thematic, the horizon keeps the space open for the emergence of each and every theme. The horizon is a structure of determination that predelineates the purview within which each and every phenomenon appears*”).

⁸⁵ Sobre a ‘lógica da pergunta e da resposta’, ver GADAMER, 1997, p. 544-556. De modo sumário, o que essa perspectiva nos coloca é a ideia de que “somente compreendemos, quando compreendemos a pergunta para a qual algo é resposta” (GADAMER, 1997, p. 551).

⁸⁶ Em relação à importância dada, aqui, ao problema que o idealismo de Husserl procura responder, devemos reconhecer a inspiração nas observações de González Porta (2014). Este autor enfatiza o problema como o momento essencial do modo filosófico de pensar, e sua compreensão como condição para a compreensão de uma filosofia (GONZÁLEZ PORTA, 2014, p. 28-33). Nesse sentido, situando a apreensão de uma tese filosófica em relação à de seu problema correlato, o autor nos diz que “querer entender a tese filosófica sem o problema é [...] algo assim como querer entender a resposta sem a pergunta. A tese filosófica é, originária e essencialmente, resposta; ela só pode ser entendida em correlação com a pergunta à qual responde” (GONZÁLEZ PORTA, 2014,

nos levará – segundo o que é próprio à noção fenomenológica de horizonte – a novas articulações implicadas pelo próprio problema – seu próprio *horizonte*⁸⁷ –, e isso delineará o percurso posterior de nossa investigação. Seremos levados a indagar pelo *tópos* sistemático dessa pergunta filosófica no plano de uma Filosofia fenomenológica, e compreender como ela se insere no coração do projeto husserliano; o que, por sua vez, nos permitirá vislumbrar a centralidade da tese do idealismo transcendental para Husserl (capítulo 2). Por fim, veremos que esse problema e seu lugar filosófico-sistemático demandam uma abordagem própria, dadas suas especificidades enquanto problema filosófico; e isso, por sua vez, nos possibilitará compreender o itinerário traçado na *Fundamentalbetrachtung de Ideen*, o ‘caminho de tijolos amarelos’ que conduz da familiaridade da atitude natural aos extremos de um idealismo incrustado no âmago da atitude fenomenológica – passagem árdua, que, como pretendemos mostrar, contém todo o ‘mistério’ do sentido do idealismo transcendental-fenomenológico (capítulos 3 e 4).

A esse respeito, é preciso que seja ressaltada ainda a importância, capital para o que pretendemos, da lógica da progressão do texto de *Ideen*, especialmente no percurso delineado pela *Fundamentalbetrachtung*, que ocupa toda a segunda seção da obra – e cujos pontos fulcrais para a irrupção do idealismo se estendem pelos §§ 27 a 50. A preocupação com os passos iniciais que introduzem a orientação de pensamento própria à Fenomenologia nesse texto fundamental não é algo fortuito, remetendo para o ponto de partida de nossa exposição. Não poderíamos nos manter fiéis ao imperativo hermenêutico invocado acima, mesmo que minimamente, se não levássemos em conta o sentido – enquanto *direção* – do qual a própria pergunta pelo sentido do idealismo husserliano é tributário⁸⁸. Nossa pergunta pelo sentido do idealismo husserliano não é posta a partir de um puro nada. Ela tem sua (de)limitação, os pressupostos que lhe subjazem – e não nos seria possível perguntar puramente pelo sentido do

p. 35). Cabe observar que estamos usando, aqui, ‘problema’ e ‘pergunta’ como intercambiáveis, o que não quer dizer que não haja, aí, uma fina distinção. Como bem observa, ainda, González Porta (2014, p. 33), nem toda pergunta é, por si mesma, já uma pergunta filosófica, e nem toda pergunta é capaz de fixar suficientemente um problema. Podemos dizer que ambos se identificam somente na medida em que a formulação de uma pergunta seja capaz de arregimentar os elementos que causam a tensão originada de um problema filosófico.

⁸⁷ Como Husserl explica, nos §§ 19 e 20 das *CM*, toda atualidade tem suas potencialidades, e cada avanço na clarificação de algo dado na forma do covisado enquanto parte do horizonte (ou seja, a explicitação da potencialidade, trazendo-a para a atualidade) remete *a priori* para novos horizontes.

⁸⁸ “Poderíamos dizer [...] que somente compreendemos, quando compreendemos a pergunta para a qual algo é resposta, e é verdade que o compreendido dessa maneira não permanece destacado, em sua intenção de sentido, de nossa própria intenção. *A reconstrução da pergunta, a partir da qual o sentido de um texto se compreende como uma resposta, converte-se [geht... über], antes, em nosso próprio perguntar.* Pois o texto tem que ser entendido como resposta a um verdadeiro perguntar” (GADAMER, 1997, p. 551, grifo nosso). Ou seja, nossa pergunta pelo sentido do idealismo de Husserl, com os pressupostos que a perpassam, orienta nossa abordagem dos textos husserlianos, incluindo-se, aí, toda tentativa de reconstrução do problema que esse idealismo tenta responder.

idealismo fenomenológico sem nos vermos já marcados pela sombra daquilo de onde tal pergunta emergiu. Com efeito, o ‘mal-estar hermenêutico’ que constatamos nas chaves de leitura analisadas anteriormente nasceu de certa tendência pendular que se desenvolve entre elas: ora em direção a um idealismo metafísico, ora a algum outro modelo deflacionário que escape a tal consequência (indesejada pelos intérpretes). Nesse sentido, torna-se inevitável que tais pressupostos permaneçam, ora de modo mais velado, ora menos, pairando sobre os desenvolvimentos de nossa investigação. Essa direção, fixada ainda que inadvertidamente, mas como uma necessidade de essência – para falarmos como Husserl – em nosso problema diretor, ressurgirá com força nos dois últimos capítulos de nossa investigação, pois testemunharemos, aí, que a arena na qual somente aquela contenda em forma de pêndulo pode ser disputada *fenomenologicamente* é o terreno da passagem entre as atitudes natural e fenomenológica⁸⁹.

Por esse ângulo, julgamos que uma ‘tradução fenomenológica’ do núcleo da discórdia entre as interpretações se faz necessária, por mor de fidelidade à letra husserliana. Afinal, o próprio Pai da Fenomenologia não sentia por toda parte a necessidade, ainda quase ao fim de sua vida, de chamar a atenção para a situação de que suas palavras deveriam ser tomadas no contexto próprio à Fenomenologia?

Aqui à entrada, exijo somente que se mantenham fechados no peito os seus preconceitos [...] o pretendo saber de antemão o que querem dizer as expressões: Fenomenologia, transcendental, idealismo (como idealismo transcendental-fenomenológico etc.), por mim dotadas com um sentido inteiramente novo, e que provisoriamente, é claro, se recuse na discussão todo o recurso a eles, todas as argumentações que deles fazem uso, assim como todo o saber filosófico adquirido [...] Há que começar por ouvir e ver o que é exposto, por acompanhar onde isto pode conduzir e o que é assim feito (HUSSERL, 2012b, p. 363 [VI, p. 440]).

Com isso em mente, o dilema dos *scholars* se traduz, para nós, ao percorrermos o texto da *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*, na seguinte alternativa fundamental: (i) ou o realismo entretecido necessariamente com a atitude natural seria absorvido pela consciência, resultando, obviamente, num idealismo de cunho irremediavelmente metafísico; (ii) ou, por algum subterfúgio mais ou menos engenhoso, a Fenomenologia passaria ao largo desse realismo, deixando-o intacto ou inquestionado, delimitando, com isso, uma problemática própria, alheia a essa camada fundamental da atitude natural (opção que, a nosso ver, capta o espírito das leituras deflacionárias)⁹⁰.

⁸⁹ Esse ponto será mais bem elaborado abaixo, no terceiro capítulo.

⁹⁰ A ideia de que, fenomenologicamente, esse ‘dilema fundamental’ se resolve no decurso da

O que veremos, ao acompanhar a progressão do texto de *Ideen* em sua primeira investida rumo ao domínio fenomenológico – que resulta, conforme já aludimos, no idealismo transcendental –, é que as três notas características próprias ao horizonte de sentido do idealismo husserliano – o problema que ele visa solucionar, o lugar filosófico-sistemático de tal problema e da própria Fenomenologia, e os expedientes metodológicos exigidos nesse contexto – se articularão e ressoarão em conjunto, permitindo uma compreensão do idealismo de Husserl como propriamente fenomenológico; ou melhor, como um idealismo *fenomenológico-transcendental*. E, como consequência, podemos já adiantar que o solo sobre o qual se efetua a passagem entre as atitudes (natural e transcendental) se mostrará bastante refratário à fixação dos esteios conceituais sobre os quais as leituras pretendem se estabelecer.

Ainda uma última observação sobre a elaboração de nosso problema diretor. Ao considerarmos o fato de que um horizonte é sempre um limite inultrapassável⁹¹, pois ele recua sempre mais à medida que avançamos, eludindo qualquer tentativa de determinação exaustiva, nosso trabalho deve reconhecer, de antemão, seu relativo fracasso. Seria um contrassenso concernente à própria pergunta diretriz de nossa pesquisa almejar qualquer tipo de delimitação definitiva do significado do idealismo husserliano. Assim como o horizonte funciona como um ‘de onde’ do qual emerge toda possibilidade de sentido, ele também projeta sempre e necessariamente uma rede mais ampla de significações que se subtraem a qualquer investida com pretensões totalizantes. Nesse sentido, cremos que teremos alcançado nossos objetivos se pudermos traçar um novo olhar sobre o idealismo transcendental-fenomenológico – um novo horizonte, se quisermos nos manter nos marcos conceituais delimitados até aqui; um que possa sugerir uma perspectiva diversa daquelas que se veem presas num circuito em que ora a posição de Husserl seria uma tese metafísica delirante, ora pouco mais que um truísmo incapaz de resolver os problemas com os quais o pai fundador da Fenomenologia se viu confrontado.

Fundamentalbetrachtung de *Ideen* é inspirada no estudo de Lavigne (2009, p. 11-15). Abaixo, em nosso terceiro capítulo, esse ponto será pormenorizado.

⁹¹ Cf. HUSSERL, 2006, p. 104 [III:1/91-92]. Analisando o sentido que o termo ‘horizonte’ possui na linguagem ordinária, Geniusas encontra, a esse respeito, fatores que fazem parte de seu sentido filosófico e especificamente fenomenológico: “*Quanto mais me aproximo dele [o horizonte], mais ele retrocede; quanto mais eu avanço em sua direção, mais ele se afasta de mim [...]* Devido a sua inerradicável plasticidade, o horizonte se mostra como um limite *inultrapassável*. Sendo assim, não importa quanto nós possamos tentar alargar nosso campo de visão, conhecimento, ou experiência, o campo em questão, não obstante, permanece limitado [...] *O horizonte é um limite que é, em princípio, inultrapassável*” (GENIUSAS, 2012, p. 2, grifo do autor, tradução nossa)*.

* (“[...] the more I approach it, the more it recedes; the more I advance toward it, the more it distances itself from me [...] *Due to its ineradicable plasticity, the horizon shows itself as an unsurpassable limit*. Such being the case, no matter how much we can try to enlarge our field of vision, knowledge, or experience, the field in question nonetheless remains limited [...] *the horizon is a limit that is in principle unsurpassable*”).

Os textos

Seria absolutamente irrealizável, e certamente contraproducente, projetar um estudo exaustivo e um comentário de todos os volumes já publicados da *Husserliana* que, em maior ou menor medida, poderiam contribuir para uma investigação sobre o idealismo transcendental de Husserl. Com efeito, as obras já publicadas congregam algumas dezenas de milhares de páginas – sem contarmos a imensidão de manuscritos que permanecem ainda inéditos. Assim, torna-se imperativo delimitar o escopo de nossa investigação. No entanto, não pretendemos uma demarcação arbitrária, mas uma que possa circunscrever textos significativos da elaboração e sedimentação da orientação idealista da Fenomenologia husserliana.

Em primeiro lugar – algo que já deve ser perceptível, pelo curso de nossa introdução –, temos o texto de *Ideen*. Embora, aí, conforme já indicamos acima, a palavra ‘idealismo’ não seja utilizada uma única vez para designar a posição alcançada pela Fenomenologia em seu registro transcendental, as afirmações contidas na grande obra de 1913 formam o alicerce sobre o qual as exposições sistemáticas do período tardio – *FTL* e *CM*⁹² – estabelecem a Fenomenologia como uma forma de idealismo⁹³.

Em segundo lugar, *Ideen* segue sendo até hoje, via de regra, o texto mais citado e debatido sobre o estatuto do idealismo de Husserl⁹⁴. Novamente, embora a expressão ‘idealismo transcendental’ só passe a ser utilizada com maior frequência e sem reservas a

⁹² Cf. *FTL*, §§ 94-99, § 103, § 104; *CM*, § 41.

⁹³ Nesse ponto, concordamos com as análises de Lavigne (2005, p. 86-94), com exceção da natureza metafísica que ele vê nas afirmações de Husserl. Segundo este autor, “O texto de *Ideen...I* revela, assim, uma *estrita e completa identidade* das concepções de Husserl em 1913 (primeiro volume das *Ideen...*) e em 1929 (*Lógica formal e lógica transcendental, Meditações cartesianas*), no que concerne à estrutura lógica e ao conteúdo doutrinário do que ele nomeia mais tarde como o ‘idealismo transcendental’ da Fenomenologia. Este fato atesta que a tese metafísica fundamental da Filosofia fenomenológica *não deve nada às análises aprofundadas dos anos do pós-guerra*. Enquanto as novas investigações fenomenológicas de detalhe, empreendidas por Husserl no decurso dos anos 1915-1928 tenham enriquecido consideravelmente o conteúdo e corroborado a tese essencial de sua concepção metafísico-fenomenológica geral, esta estava *já fixada*, em relação a seus pontos essenciais e seus fundamentos metódicos, *desde 1913*” (LAVIGNE, 2005, p. 93, grifo do autor, tradução nossa).*

* (“*Le texte d’Ideen... I révèle donc une stricte et complète identité des conceptions de Husserl em 1913 (premier volume des Ideen...) et en 1929 (Logique formelle e logique transcendante, Méditations cartésiennes), en ce qui concerne la structure logique et le contenu doctrinal de ce qu’il nomme plus tard l’ ‘idéalisme transcendantal’ de la phénoménologie. Ce fait atteste que la thèse métaphysique fondamentale de la philosophie phénoménologique ne doit rien aux analyses approfondies des années d’après-guerre. Tandis que les nouvelles recherches phénoménologiques de détail entreprises par Husserl au cours des années 1915-1928 ont considérablement enrichi le contenu et corroboré la thèse essentielle de sa conception métaphysico-phénoménologique générale, celle-ci était déjà fixée, pour ses articles essentiels e ses fondements méthodiques, dès 1913*”.

⁹⁴ Além das várias leituras indicadas anteriormente, podemos citar, também, trabalhos recentes como os de Yoshimi (2015), Alves (2016) e Jansen (2017).

partir de 1918⁹⁵, e só ganhe o grande público com as obras já citadas acima – como “*phänomenologischer Idealismus*” em *FTL*, e como “*transzendentaler Idealismus*” nas *CM*⁹⁶ –, quando estes textos são citados, trata-se das mesmas teses já apresentadas em *Ideen*⁹⁷.

Além do texto de *Ideen*, os escritos do período do giro transcendental também nos auxiliarão em nossa investigação. Referimo-nos, aqui, especialmente às já bem conhecidas lições de 1906/07, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*⁹⁸; às não menos famosas ‘Cinco lições’ de *Die Idee der Phänomenologie*, de 1907; e aos textos compostos entre 1908 e 1913 (especificamente, os textos 1 a 5) coligidos no volume XXXVI da *Husserliana*, *Transzendentaler Idealismus*⁹⁹, dedicado especificamente à temática do idealismo transcendental. A articulação da apresentação do idealismo em *Ideen* com o programa e os problemas filosóficos discutidos nesses textos nos permitirá explorar aquele horizonte, indicado anteriormente, que perfaz a condição de inteligibilidade do idealismo transcendental-fenomenológico. Afinal, trata-se do período em que ocorrem o surgimento, a elaboração e a cristalização da postura idealista que Husserl identificará à própria Fenomenologia nas páginas das *CM*. Obviamente, outros textos serão objeto de nossa pesquisa, na medida em que a referência a eles auxilie a compreensão de elementos presentes nos escritos já indicados. Serão eles, sobretudo: o volume de complementos às *Ideen* (que contém as anotações de Husserl às margens de seus *Handexemplaren* da obra, além dos manuscritos de sua preparação, redigidos entre 1912-1913, bem como as páginas inseridas por Husserl naqueles exemplares, que procuram clarificar muito do que está no texto de 1913, e que foram escritas entre 1913 e 1929)¹⁰⁰, *Logische Untersuchungen/Ergänzungsband I*¹⁰¹, *Erste Philosophie I*, e *Nachwort zu meinen ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

⁹⁵ Cf. a introdução à *Husserliana* XXXVI: ROLLINGER; SOWA, 2003, p. IX. Ver, ainda, o texto em que, ao menos supostamente, Husserl faz o primeiro uso da expressão: HUSSERL, 2003, p. 146. Como bem indicam os editores do volume, ao utilizar o termo ‘idealismo transcendental-fenomenológico’, Husserl está fazendo referência à tese da correlatividade entre ser e consciência (ROLLINGER; SOWA, 2003, p. IX, nota 4) – exatamente o que determina o idealismo apresentado em *Ideen*.

⁹⁶ Cf. HUSSERL, 1974, p. 178; 1950, p. 118.

⁹⁷ Por exemplo, entre as leituras indicadas acima, cf. HOLMES, 1975, p. 107-109; HALL 1982, p. 175-176; PHILIPSE, 1995, p. 239, p. 241; SMITH, 2003, p. 179-182.

⁹⁸ HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07**. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984b. (Husserliana XXIV).

⁹⁹ HUSSERL, E. **Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. (Husserliana XXXVI).

¹⁰⁰ HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte (1912-1929). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b. (Husserliana III/2).

¹⁰¹ HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen. Ergänzungsband**. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002a. (Husserliana XX:1).

Philosophie'.

Sobre a remissão de elementos presentes em *Ideen* a outros textos, cabe destacar o papel que o volume *Transzendentaler Idealismus* desempenhará em nossa exposição. Os escritos aí reunidos contêm uma estratégia argumentativa a favor da tese idealista da dependência do ser real frente à consciência – e que é utilizada um tanto quanto *en passant* em *Ideen* – que seria modificada por Husserl nos textos tardios. No entanto, essa primeira estratégia nos parece bastante relevante para a compreensão do caráter eminentemente fenomenológico do idealismo husserliano. Ela se desenvolve de maneira independente da realização da redução fenomenológica, sendo chamada por Husserl de ‘prova’ (*Beweis*) do idealismo fenomenológico, e procura demonstrar a impossibilidade da existência de objetos reais, e, no limite, de um mundo, à parte de sua relação com uma consciência atual¹⁰². Por outro lado, posteriormente Husserl não falará mais de uma *Beweis* do idealismo, mas de uma *Erweis* – que poderíamos chamar de ‘demonstração’; não no sentido de uma conclusão que se segue logicamente de um argumento, mas como uma ‘manifestação’, um ‘mostrar’ intuitivo da verdade do idealismo transcendental a partir do desenvolvimento gradativo das próprias análises fenomenológicas realizadas *após* a redução transcendental¹⁰³.

Uma vez que os textos centrais para nossa investigação estão concentrados no período de 1906/07 a 1913, são necessárias, por fim, algumas observações a respeito da eventual remissão a textos do período posterior do pensamento de Husserl, especialmente *CM*, *FTL* e *Krisis*. Em primeiro plano, o uso de tais textos somente ganhará lugar na medida em que suas ideias não representem nenhuma alteração em relação ao conteúdo do idealismo fenomenológico já encontrado em *Ideen* e nos demais textos referidos acima. Desse modo, as passagens indicadas deverão servir somente como complemento ou explicitação de teses já apresentadas no período 1906/07-1913 – observando-se, obviamente, o contexto de sua expressão e sua congruência com a assunção original da posição idealista de Husserl. Nesse sentido, procuraremos a todo custo evitar uma possível distorção das concepções presentes em 1906/07-1913, devido à projeção anacrônica de elementos que sejam estranhos às ideias apresentadas nesse primeiro momento da Fenomenologia como Filosofia transcendental.

¹⁰² Cf. ROLLINGER; SOWA, 2003, p. IX.

¹⁰³ A respeito dessa diferença no modo como Husserl procura defender seu idealismo, entre uma *Beweis* e uma *Erweis*, cf. ROLLINGER; SOWA, 2003, p. XXXVI-XXXVII.

1 O PROBLEMA MOTOR DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO

Iniciemos, agora, nossa inquirição a respeito dos elementos que compõem o horizonte do idealismo de Husserl, apontados anteriormente – a saber, o problema ao qual ele pretende responder, o lugar filosófico-sistemático de tal questão, e as demandas que se impõem para seu tratamento adequado. Nesse sentido, a função do presente capítulo é explorar o primeiro de tais tópicos. Embora nas páginas de *Ideen* esse problema se faça presente de forma ora mais, ora menos velada, é inegável que ele se constitui como uma preocupação fulcral para Husserl. Nosso objetivo, assim, será examinar a natureza da dificuldade que, como veremos, confronta e põe em causa o próprio projeto filosófico representado pela fenomenologia husserliana. Trata-se do problema relativo à *possibilidade do conhecimento objetivo*. Ao analisar este problema e o modo como o idealismo procura lhe dar uma resposta, esperamos poder indicar como algumas das interpretações da posição husserliana são oneradas por certas insuficiências relativas a tal questão, visto que não são capazes de considerar o peso que o problema apresenta no giro idealista-transcendental da Fenomenologia, deixando a dificuldade num estado de indecisão – algo que, como veremos, não traduz o juízo de Husserl acerca do tema.

1.1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: O ‘ENIGMA DA TRANSCENDÊNCIA’

Um olhar, ainda que panorâmico, sobre a obra de Husserl, permite facilmente entrever o sem número de temas sobre os quais o filósofo deitou sua atenção. Fundamentação da Lógica e das ciências empíricas – entre elas, a Psicologia –, significação, Filosofia da História, intersubjetividade, consciência do tempo, questões epistemológicas... Todos estes configuram tópicos a respeito dos quais Husserl elaborou extensas e minuciosas análises ao longo de sua vida. No entanto, é possível circunscrever um problema filosófico que Husserl reiteradamente enfrentou, em sempre renovadas discussões, que ganharam sutileza e cresceram em profundidade ao longo dos anos – um problema que, com veremos, possuía primazia no horizonte filosófico perseguido pelo Pai da Fenomenologia¹. Trata-se do problema relativo à *possibilidade do conhecimento objetivo*. É a este problema, em sua expressão a mais fundamental e canônica, que o idealismo transcendental da Fenomenologia

¹ Essa precedência filosófica será central em nosso 2º capítulo, especialmente na seção 2.1.

vem se apresentar como resposta².

É notório que os problemas concernentes a uma Teoria do conhecimento tomaram cada vez mais a atenção de Husserl no trajeto que vai das *LU* às *Ideen*³. Mas, em que consiste precisamente a dificuldade epistemológica capital que tanto preocupou Husserl, e que ele chamava de ‘enigma’ (*Rätsel*)⁴, ou, ainda, identificava como “a esfinge do conhecimento” (HUSSERL, 1984b, p. 397)?⁵ Nada outro que aquilo que viria a ser tornar conhecido na literatura como o ‘enigma da transcendência’ (*das Rätsel der Transzendenz*)⁶. A transcendência do objeto frente aos atos cognitivos é o que faz do conhecimento algo de enigmático; é ao nos demorarmos sobre ela que nos damos conta de que “a possibilidade e o sentido da validade objetiva do conhecimento em geral são, para nós, um mistério” (HUSSERL, 1984b, p. 177)⁷.

Em dois textos do período da conversão idealista, os cursos de *ELE* e *IP*, Husserl formula algumas das expressões mais conhecidas do modo como a dificuldade se delineava em vista de suas preocupações filosóficas:

Admitamos que as coisas sejam verdadeira e efetivamente. E, obviamente, esta hipótese nos parece suficiente. Não nos ocorre enunciá-la. As coisas são, e são por si. Por outro lado, o pensamento se aproxima delas, pensa-as, conhece-as, é certo de seu ser ou as supõe, põe-nas como ser com a mais alta probabilidade. A mais óbvia situação do mundo: há algo mais trivial que estas questões de fato? Desafortunadamente, é o destino da Filosofia ter de encontrar nas maiores trivialidades os maiores problemas. Como o pensamento, em suas múltiplas formas (para cada uma a pergunta é, afinal, a mesma), alcança as coisas, porquanto elas são, no entanto, coisas que são por si? Como ele se encontra, na forma do conhecimento legítimo, com a natureza das coisas? As coisas são, no entanto, o que e como elas são, por si. O conhecimento as apreende e as introjeta na subjetividade? Ou ele

² Cf. DE BOER, 1978, p. 397-406; MOURA, 1989, p. 11-37; LAVIGNE, 2005, p. 15-16. É relevante ainda destacar que os textos contidos no volume XXXVI da *Husserliana* que, a partir de 1908, exploram a posição idealista alcançada entre 1906-1907 – em especial, os textos 1 a 4 –, ocupam-se, em grande medida, das chamadas teorias inferenciais (*Schlussfolgerung*) da percepção, que procuram alcançar a transcendência do objeto de conhecimento por meio de uma inferência a partir dos dados da consciência, que funcionariam, então, como imagens ou signos do objeto ‘em si’. Cf. HUSSERL, 2003, p. 3-72.

³ Isso se deixa notar, sobretudo, na preocupação com a delimitação dos problemas epistemológicos e da essência da Teoria do conhecimento no curso *Allgemeine Erkenntnistheorie*, de 1902-1903, e no bem conhecido curso de 1906-1907, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (que discutiremos adiante). Cf. HUSSERL, 1984b, p. 116-242; 2001, p. 5, p. 6, p. 19, p. 59-60, p. 75-85. A preponderância dos problemas epistemológicos nesse período também é indicada por González Porta (2013, p. 61, p. 132-133). Em sua introdução à *Ideen*, Schuhmann (1976, p. XV-XVI) afirma que o vínculo fundamental existente entre as obras de 1901 e 1913 seria a tentativa de uma crítica do conhecimento.

⁴ “A pretensão de legitimidade do conhecimento em geral é um enigma” (HUSSERL, 1984b, p. 186);* “A doação dos objetos cognitivos no conhecimento, óbvia para o pensamento natural, torna-se um enigma” (HUSSERL, 2008, p. 40 [II, p. 20]); “A possibilidade do conhecimento em toda parte se torna um enigma” (HUSSERL, 2008, p. 42 [II, p. 21]).

* (“*Der Rechtsanspruch der Erkenntnis überhaupt ist ein Rätsel*”).

⁵ “*Die Sphinx der Erkenntnis*”.

⁶ Cf. MELLE, 1984, p. XXIII. Husserl usa exatamente esta expressão em *IP* – cf. HUSSERL, 2008, p. 67, p. 87 [II, p. 43, p. 60].

⁷ “[...] *uns Möglichkeit und Sinn der objektiven Geltung der Erkenntnis überhaupt ein Mysterium ist*”.

figura as coisas, traz em si uma imagem, que, no caso do conhecimento válido, reflete fielmente a natureza das coisas? (HUSSERL, 1984b, p. 150)⁸.

A obviedade trivial de que as coisas são em si e nós somente a elas nos juntamos e as apreendemos, vemos, fazemos asserções sobre elas etc. torna-se um mistério. Saber a respeito de coisas em si significa ter uma vivência subjetiva, que se chama “saber”, e, se as coisas não são ao mesmo tempo algo que ocorre numa consciência humana, como um sentimento, uma sensação, e assim por diante, então todo o discurso sobre o saber parece ser uma ficção. Nenhum saber pode ir além de si mesmo. Ele é exatamente um saber, é consciência, e não algo que não seja consciência (HUSSERL, 1984b, p. 153, grifo do autor)⁹.

É diante destas dificuldades que Husserl pode afirmar, afinal, que “a *transcendência do conhecimento é o que me deixa perplexo*” (HUSSERL, 1984b, p. 398, grifo do autor)¹⁰. Como o vivido intencional pode estar certo de atingir o objeto visado, o qual, por sua vez, não é, ele mesmo, um vivido ou uma ‘parte’ sua? O que assegura, afinal, a pretensa legitimidade de todo ato cognitivo?

O conhecimento é, em todas as suas configurações, uma vivência psíquica: é conhecimento do sujeito que conhece. Perante ele estão os objetos conhecidos. Mas, como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objetos? A doação [*Gegebenheit*] dos objetos cognitivos no conhecimento, óbvia para o pensamento natural, torna-se um enigma. Na percepção, a coisa percebida deve imediatamente ser dada. Aí está a coisa diante dos meus olhos que a percebiam; vejo-a e agarro-a. Mas a percepção é simplesmente vivência do meu sujeito, do sujeito que percebe. Igualmente são vivências subjetivas a recordação e a expectativa, todos os atos intelectuais sobre elas edificados em virtude dos quais se chega à posição mediata de um ser real e ao estabelecimento de quaisquer verdades sobre o ser. De onde sei eu, o cognoscente, e como posso eu saber confiadamente que não só existem as minhas vivências, estes atos cognitivos, mas também que existe o que elas conhecem, mais ainda, que, em geral, existe algo que haveria que pôr frente ao conhecimento como seu objeto? (HUSSERL, 2008, p. 40-41 [II, p. 20], tradução modificada).

⁸ “*Nehmen wir an, Sachen seien in Wahrheit und Wirklichkeit. Und selbstverständlich dünkt uns diese Annahme genug. Es fällt uns nicht ein, sie auszusprechen. Sachen sind und sind für sich. Andererseits kommt das Denken an sie heran, denkt sie, erkennt sie, ist ihres Seins gewiß oder vermutet sie, setzt sie mit höchster Wahrscheinlichkeit als seiend an. Das selbstverständlichste Verhältnis der Welt: Gibt es etwas Trivialeres als diese Tatsachen? Leider ist es das Schicksal der Philosophie, in den groten Trivialitäten die größten Probleme finden zu müssen. Wie kommt das Denken in seinen mannigfachen Gestaltungen (bei jeder ist die Frage schließlich dieselbe) an die Sachen, da sie doch für sich seiende Sache sind, heran? Wie trifft es in Form der berechtigten Erkenntnis mit der Natur der Sachen zusammen? Die Sachen sind, was und wie sie sind, doch für sich. Faßt sie die Erkenntnis und holt sie <sie> in die Subjektivität hinein? Oder malt es die Sachen ab, trägt es in sich ein Bild, im Fall der triftigen Erkenntnis die Natur der Sachen getreu widerspiegelnd?*”.

⁹ “*Die triviale Selbstverständlichkeit, daß Sachen an sich sind und wir nur dazukommen und sie anfassen, ansehen, über sie Aussagen machen usw., verwandelt sich in ein Mysterium. Von Sachen an sich wissen heißt, ein subjektives Erlebnis, genannt ‘Wissen’, haben, und sind die Sachen nicht zugleich ein im menschlichen Bewußtsein selbst Vorkommendes, wie ein Gefühl, eine Empfindung u. dgl., dann scheint die ganze Rede vom Wissen eine Fiktion zu sein. Über sich hinaus kann kein Wissen. Es ist eben Wissen, ist Bewußtsein und nicht etwas, das nicht Bewußtsein ist*”.

¹⁰ “*Die Transzendenz der Erkenntnis ist das, was mich verwirrt*”.

Se examinarmos mais de perto o que é tão enigmático e nos lança na perplexidade nas reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua transcendência. Todo o conhecimento natural, tanto o pré-científico como também já o científico, é conhecimento que objetiva transcendentemente; põe objetos como existentes, pretende atingir cognoscitivamente estados de coisas que não estão nele “dados no verdadeiro sentido”, não lhe são “imanescentes” (HUSSERL, 2008, p. 58 [II, p. 34-35]).

Esse ‘enigma’, a aparente inultrapassabilidade da consciência em relação a si mesma, num movimento que procura alcançar um objeto cognitivo que, por sua vez, é ‘em si’, configura, segundo Husserl, o modo como o problema fundamental da Teoria do conhecimento teria se estabelecido filosoficamente desde a Modernidade, chegando ao período contemporâneo basicamente sob a mesma formulação. Da imanência da consciência, com seus dados que seriam os únicos de cuja existência poderíamos estar certos, parece não haver passagem possível ao conhecimento das coisas ‘em si’.

Como posso ir além do meu próprio eu, dado a mim de modo absoluto, até a posição legítima do restante da natureza; como eu chego, a partir da existência do eu, a única assegurada imediatamente para mim através do *cogito*, à admissão de um mundo exterior? Este, no entanto, é o erro capital que a Filosofia da Modernidade, e não menos a Filosofia do presente, sempre novamente cometeu (HUSSERL, 2005, p. 51, grifo do autor)¹¹.

O problema, embora de simples compreensão, possui, para Husserl, vastas consequências para uma Teoria do conhecimento, e, conseqüentemente, para as pretensões de toda e qualquer Filosofia. Uma vez que as reflexões epistemológicas vacilam diante do ‘enigma’, a própria *possibilidade* do conhecimento é posta em causa – o que implicaria, então, o risco da capitulação diante do ceticismo (HUSSERL, 1984b, p. 180-182, p. 397; 2008, p. 19, p. 42 [II, p. 3, p. 21]).

1.1.1 O ‘enigma’ e seus pressupostos: naturalismo e psicologismo

Uma vez identificado o problema filosófico ao qual o idealismo transcendental de Husserl procura responder, vejamos quais pressupostos estão envolvidos em sua própria formulação – que, como veremos, configura-se como um erro, e mesmo um contrassenso.

¹¹ “*Wie komme ich über mein eigenes mir absolut gegebenes Ich hinaus zur berechtigten Setzung der übrigen Natur, wie komme ich von der mir durch das cogito allein unmittelbar gewährleisteten Ichexistenz zur Annahme einer Außenwelt? Das aber ist der Kardinalfehler, den die Philosophie der Neuzeit und nicht minder die Philosophie der Gegenwart immer wieder gemacht hat*”.

Especificamente no período do pensamento husserliano que nos interessa, os dois pilares sobre os quais o ‘enigma’ se constitui são o *naturalismo* e o *psicologismo*. Ambos estão estreitamente ligados, pois seriam os naturalistas que, ao não compreenderem o sentido próprio dos problemas epistemológicos, entendem-nos como problemas psicológicos, pertencentes, portanto, ao âmbito da Psicologia (HUSSERL, 1984b, p. 215). Nesse contexto, o naturalismo e o psicologismo aparecem como resultado de uma tendência (equivocada) mais geral, a saber, a de colocar à saída da formulação dos problemas epistemológicos representações de ordem metafísica, as quais acabam por determinar as perguntas e a forma das respostas que elas demandam¹² (HUSSERL, 2001, p. 84).

A preocupação husserliana com o naturalismo, como avatar desse equívoco filosófico mais geral, não é fortuita; afinal, o naturalismo se mostrava, à época, como a tendência hegemônica de pensamento, chegando a surgir como a única opção efetiva para conduzir uma reforma científica da Filosofia (HUSSERL, 1984b, p. 238; 1987b, p. 7-8). No conhecido texto de *PSW*, de 1911¹³, temos um dos mais vigorosos manifestos antinaturalistas expressos por Husserl. Aí, temos a definição clara do que significa o naturalismo:

O naturalismo é uma consequência da descoberta da natureza no sentido de uma unidade do ser espaço-temporal segundo leis naturais exatas [...] O naturalista, então [...] não vê outra coisa que a natureza, e, antes de mais nada, a natureza física. Tudo o que é ou é ele mesmo físico, pertence ao nexu unitário da natureza física, ou é, na verdade, psíquico; mas, então, é uma simples variável dependente do físico, no melhor dos casos um “fato concomitante paralelo”, secundário. Todo ente é natureza psicofísica, o qual é univocamente determinado segundo uma legalidade fixa (HUSSERL, 1987b, p. 8-9)¹⁴.

Ao conceber a natureza (natureza física) como o estrato fundamental da efetividade espaço-temporal, o naturalismo conseqüentemente transforma a consciência em algo derivado dela – ao máximo, uma espécie de epifenômeno emergente dessa camada fundante do todo do ser. Isso é o que Husserl identifica como a “naturalização da consciência”¹⁵: a consciência não seria nada mais que uma ‘coisa’ entre outras no mundo, uma realidade inserida no nexu

¹² Trataremos dessa tendência adiante, na seção 2.2.2.

¹³ Contido no volume XXV da *Husserliana*: HUSSERL, E. **Aufsätze und Vorträge (1911-1921)**. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987b, p. 3-63.

¹⁴ “*Der Naturalismus ist eine Folgeerscheinung der Entdeckung der Natur, der Natur im Sinne einer Einheit des räumlich-zeitlichen Seins nach exakten Naturgesetzen [...] Der Naturalist also [...] sieht nichts anderes als Natur und zunächst physische Natur. Alles, was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloße abhängige Veränderliche von Physischem, bestenfalls eine sekundäre ‘parallele Begleitatsache’. Alles Seiende ist psychophysischer Natur, das ist nach fester Gesetzlichkeit eindeutig bestimmt*”.

¹⁵ “*Naturalisierung des Bewußtseins*” – cf. HUSSERL, 1987b, p. 9, p. 12.

unitário da natureza (HUSSERL, 1987b, p. 13) – o que quer dizer, então, uma compreensão que acaba por “coisificar a consciência” (HUSSERL, 1987b, p. 26)¹⁶. A implicação imediata que podemos extrair daí, para fins de consideração da problemática epistemológica, é a de que a relação cognitiva é concebida como uma relação de interação causal entre duas realidades (*Realitäten*), entre duas coisas reais (*Realen*). Essa consequência não é nada outro que aquilo que Husserl chama, em 1903¹⁷, de “problema metafísico da possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, 1979, p. 206)¹⁸, eivado de pressuposições já dadas como certas a partir das ciências naturais: a distinção entre eu e não-eu, entre os eventos psíquicos e um mundo exterior etc. Ora, isso nada mais é que incorrer num erro fundamental a respeito das questões crítico-gnosiológicas, denunciado por Husserl: o de recorrer a “substruções metafísicas”, a fim de resolver os problemas próprios a uma Teoria do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 174, p. 176)¹⁹. Pois, além da naturalização da consciência, também está dado, como seu pressuposto, a assunção de um ‘ser em si’, um “*Ansichsein*” do objeto cognitivo – e da relação entre este e o conhecimento emerge todo o enigma (HUSSERL, 2005, p. 46). Para a ciência natural, o ‘eu’ e a coisa podem ser inícios legítimos, mas não para uma Teoria do conhecimento (HUSSERL, 2005, p. 53). O que estas suposições e confusões fazem é denunciar os contrassensos da formulação naturalista e psicologista do problema do conhecimento, que, ao fim, acaba por se enredar num círculo, uma vez que pressupõe uma série de conhecimentos natural-científicos, ao passo que, pela própria posição do problema, tudo isto tenha que ser marcado sob o selo do problemático (HUSSERL, 1987b, p. 12-15).

A naturalização da consciência, decorrência inalienável do naturalismo²⁰, coloca-nos, então, às portas de uma teoria psicologista do conhecimento²¹. É aqui que nos deparamos com o segundo pressuposto envolvido na formulação do ‘enigma da transcendência’, o psicologismo. O psicologismo, como uma forma de naturalismo psicológico, fundante para as Teorias do conhecimento de matiz psicologista²², é o grande alvo de Husserl no tocante às questões epistemológicas no período do giro transcendental, passando por *PSW* e chegando às

¹⁶ “[...] *das Bewußtsein verdinglichen*”.

¹⁷ No famoso terceiro artigo, de 1903, entre os que compõem o *Bericht über Deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99*. Os artigos estão coligidos no volume XXII da *Husserliana*: HUSSERL, E. **Aufsätzen und Rezensionen (1890-1910)**. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979, p. 162-258.

¹⁸ “[...] *metaphysischen Problems der Möglichkeit der Erkenntnis*”.

¹⁹ “[...] *metaphysische Substruktionen*”.

²⁰ Cf. HUSSERL, 1987b, p. 9.

²¹ Cf. HUSSERL, 1987b, p. 17.

²² Cf. HUSSERL, 1987b, p. 40-41.

*Ideen*²³. Com a naturalização da consciência, o que temos é a identificação da consciência com a psique mundana, com a ‘alma’ (*Seele*), o que representaria “o pecado especificamente epistemológico, o pecado contra o espírito sagrado da Filosofia” (HUSSERL, 1984b, p. 176, grifo do autor)²⁴, pois acarretaria, ao mesmo tempo, a confusão entre Teoria do conhecimento e Psicologia (HUSSERL, 1984b, p. 176). É essa indistinção entre consciência e psique, conseqüentemente, entre Teoria do conhecimento e Psicologia, levaria à tendência equivocada de fundar aquela nesta última – engano que, afinal, conduziria a “um psicologismo fundamentalmente errôneo” (HUSSERL, 1984b, p. 176)²⁵. Trata-se, aqui, não somente de tomar a consciência por sua contraparte naturalizada, a ‘alma’ no mundo, mas também de, a partir disso, atribuir-lhe incorretamente a questão a respeito da relação entre imanência e transcendência. Esta indistinção de princípio entre problemas psicológicos e problemas críticos estaria à base do psicologismo, configurando o grande pecado da Filosofia desde Descartes (HUSSERL, 2001, p. 63). Como explicita Gonzáles Porta (2013, p. 126-127), a soma destes dois fatores – identificação da consciência com a psique, atribuição a esta de questões epistemológicas – conduz ao *psicologismo epistemológico* ou *transcendental*, a forma mais fundamental e universal de psicologismo, pois concernente a todas as objetualidades possíveis, tanto reais quanto ideais²⁶. É graças a essa confusão e suas implicações danosas às questões epistemológicas que Husserl afirma que o maior problema posto à entrada de uma Teoria do conhecimento é o de suas relações com a Psicologia (HUSSERL, 1984b, p. 174). É da confusão entre uma e outra que acaba por se perder o

²³ Falamos do psicologismo vinculado ao naturalismo como o alvo das preocupações husserlianas no período indicado, pois aquele não necessita necessariamente de uma teoria naturalista plenamente desenvolvida para se apresentar como um problema filosófico. Com efeito, Husserl remete o psicologismo já à Teoria do conhecimento elaborada por Locke (HUSSERL, 1962, p. 248, p. 287; 1987b, p. 40-41), embora ainda não possamos falar propriamente, aí, de um naturalismo e de uma conseqüente Psicologia espelhada no método da ciência natural como encontramos a partir da segunda metade do século XIX, e que configura o foco dos ataques de Husserl ao psicologismo, especialmente em *PSW*. Não obstante, podemos indicar que, ao menos a partir da década de 1920, Husserl via, já desde Descartes e Hobbes, a tentativa de uma nova fundação da Psicologia, análoga à da ciência da natureza (HUSSERL, 1962, p. 3-4). De todo modo, a respeito do período que aqui nos interessa, não vemos motivo para não seguir o que observa González Porta (2013, p. 129): a partir de 1911, a polarização central para Husserl se estabelece como aquela entre Fenomenologia transcendental e naturalismo, e o psicologismo passa a ser pensado primariamente sob o âmbito deste.

²⁴ “Die spezifisch erkenntnistheoretische Sünde, die Sünde gegen den Heiligen Geist der Philosophie”.

²⁵ “[...] *einen grundirrigen Psychologismus*”.

²⁶ O termo “psicologismo epistemológico” (*erkenntnistheoretische Psychologismus*) é utilizado ao menos desde 1911 (HUSSERL, 1987b, p. 13). Quanto ao que ele designa, trata-se da forma de psicologismo criticada em *ELE*, em 1906-1907 (ver as citações indicadas no texto). Já a expressão “psicologismo transcendental” (*transzendentalen Psychologismus*) passa a ser utilizada ao menos desde meados da década de 1920 (cf. HUSSERL, 1962, p. 265). Em geral, Husserl usa as duas expressões como intercambiáveis (cf. HUSSERL, 1974, p. 160-161). Em *FTL*, Husserl indica o conceito mais geral de psicologismo, como psicologização de qualquer objeto em geral, e manifesta o caráter universal desta forma a mais fundamental que é o psicologismo epistemológico. Cf. HUSSERL, 1974, p. 160-161, p. 177-178, p. 259-261. De modo geral, estes pontos são discutidos por González Porta (2013, p. 126-135, p. 139-140).

sentido genuíno dos problemas relativos ao conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 177). E é dessas más compreensões que resulta o ‘enigma’, o qual torna a transcendência do objeto de conhecimento um problema não apenas de difícil solução, mas também, por princípio, erroneamente formulado – ‘coisificar’ (*verdinglichen*) a consciência é o que está à base de todas as elaborações equivocadas da problemática epistemológica (HUSSERL, 1987b, p. 26). O sentido da transcendência dos objetos de conhecimento é colocado sob os termos da oposição entre um ‘interior’ e um ‘exterior’, entre um objeto ‘para mim/para nós’ e um objeto ‘em si’. A questão, então, é saber como a consciência poderia sair de si mesma e alcançar essa exterioridade absoluta.

Esses dois pressupostos do ‘enigma’ nos mostram porque a superação do naturalismo filosófico – a “visão de mundo fundada em ciência natural” (HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 108]), como nos dirão as *Ideen* – se configura como um problema fundamental para Husserl. É ele que preconiza a exaustão da totalidade do ser na natureza física e no psíquico, como algo secundário e derivado, o que, por sua vez, determina que o método filosófico – se é que há um – tem de se espelhar nas ciências da natureza, a fim de proceder a uma crítica da razão. É o naturalismo que dá forma à Psicologia da época, e, conseqüentemente, às confusões que originam os tratamentos psicologistas dos problemas epistemológicos²⁷. É para evitar toda sorte de má compreensão e de formulação errônea destes problemas – o que, invariavelmente, só poderia resultar em soluções igualmente equivocadas – que Husserl nos alerta que somente ultrapassando as pré-concepções naturalistas uma abordagem adequada das questões epistemológicas pode se mostrar frutífera: “Deve-se precisamente romper com os pensamentos, supostamente tão óbvios, que resultam do pensamento natural, segundo os quais todo dado é ou físico ou psíquico” (HUSSERL, 1984b, p. 242)²⁸.

1.1.2 O problema do conhecimento e a ausência de pressupostos

Não resta claro, portanto, que a formulação naturalista-psicologista do problema do conhecimento como ‘enigma da transcendência’ apresenta uma série de pressupostos, em especial, de ordem metafísica? Pois o naturalismo, na forma como exposto, repousa sobre um

²⁷ Cf. HUSSERL, 1984b, p. 238. Em *PSW*, ao discutir a ideia de uma suposta fundação da Filosofia na Psicologia experimental, esta assentada numa doutrina psicofísica de matriz naturalista – o que se apresentaria, à época, como a única opção para uma Filosofia verdadeiramente científica –, Husserl imediatamente associa essa tendência ao psicologismo epistemológico em Teoria do conhecimento. Cf. HUSSERL, 1987b, p. 12-13.

²⁸ “*Mit dem aus dem natürlichen Denken stammenden, vermeintlich so selbstverständlichen Gedanken, daß alles Gegebene entweder Physisches oder Psychisches ist, muß man eben brechen*”.

realismo metafísico de fundo, mais ou menos explícito, que advoga certa estrutura da realidade: a *res extensa* é, a princípio, um ‘em si e por si’, que fundamenta os demais estratos da realidade natural, e esse quadro, com todas as suas implicações, abriga em si as condições para que o ‘enigma’ seja pensado da forma que o é. Aqui, o que importa a Husserl é combater uma “interpretação absurda” a respeito da efetividade natural, interpretação que “advém de uma absolutização *filosófica* do mundo” (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 120], grifo do autor) – qual seja, a absolutização naturalista do mundo material, com a conseqüente naturalização da consciência, a qual, em sua inserção no mundo, não é mais capaz de prestar contas de sua relação cognitiva com os objetos de conhecimento. Se seguirmos neste ponto Kern (1964, p. 187-188), podemos dizer que essa absolutização – a qual, segundo o mesmo autor, diria respeito ao conhecimento empírico-científico, conseqüentemente, ao ser que é aí conhecido, sendo fruto do positivismo reinante a partir da metade do século XIX – seria o grande entrave com o qual se vê confrontada a tentativa husserliana de levar a termo uma autêntica crítica da razão.

Husserl é enfático ao chamar a atenção para o fato de que uma verdadeira crítica do conhecimento, uma Teoria do conhecimento que queira operar de modo conseqüente ao sentido de seus problemas, não pode pressupor nenhum conhecimento como válido, não pode partir de nenhum saber tomado como ‘óbvio’. Todo conhecimento, uma vez que a própria possibilidade deste é posta em causa, encontra-se marcado com o estigma da problematicidade:

Tão logo comecemos a refletir epistemologicamente [...] abismos de dificuldades se abrem, e nós temos que reconhecer: *a pretensão de legitimidade do conhecimento em geral é um enigma*. Tanto quanto o enigma não for solucionado, tanto quanto a essência, possibilidade, objetividade do conhecimento não forem clarificadas, o sentido da objetualidade cognoscível e conhecida não for esclarecido, todo conhecimento pré-dado e determinado aparece marcado com um grande ponto de interrogação. É incompreensível em que sentido se deve reconhecer sua pretensão, em que sentido o ser nele apreendido deve ser interpretado. Portanto, esta é *a tomada de posição crítico-gnosiológica*. (Tudo está em questão, tudo é um problema. Nenhum conhecimento, por tão óbvio que seja, deve ser aceito, mas também nenhum deve ser negado. Cada um é, na mesma medida, problemático, isto é, pertencente ao problema da Teoria do conhecimento) (HUSSERL, 1984b, p. 186, grifo do autor)²⁹.

²⁹ “*Aber sobald wir erkenntnistheoretisch zu reflektieren beginnen [...] Abgründe von Schwierigkeiten öffnen sich und wir kommen zum Eingeständnis: Der Rechtsanspruch der Erkenntnis überhaupt ist ein Rätsel. Solange das Rätsel nicht gelöst, solange Wesen, Möglichkeit, Objektivität der Erkenntnis nicht aufgeklärt, der Sinn der erkennbaren und erkannten Gegenständlichkeit nicht aufgeheilt ist, solange erscheint alle vorgegebene und bestimmte Erkenntnis mit einem großen Fragezeichen behaftet. Unverständlich ist, in welchem Sinn ihr Anspruch anzuerkennen, das in ihr erfaßte Sein zu interpretieren ist. Also dies ist die erkenntniskritische Stellungnahme. (Alles ist in Frage, alles ist Problem. Keine noch so selbstverständliche Erkenntnis ist*

Ao encetar a crítica do conhecimento, importa, pois, adjudicar o índice da *questionabilidade* a todo o mundo, à natureza física e psíquica e, por fim, também ao próprio eu humano, juntamente com todas as ciências que se referem a estas objetualidades. Seu ser, sua validade, ficam por decidir (HUSSERL, 2008, p. 51 [II, p. 29], grifo do autor, tradução modificada).

Aqui, estamos diante de uma ideia que Husserl enuncia ao modo de um princípio epistemológico geral: “O que uma ciência põe em questão não pode por ela ser utilizado como fundamento previamente dado” (HUSSERL, 2008, p. 55 [II, p. 33-34]). Isso significa, então, no caso da Teoria do conhecimento, que uma legítima crítica da razão deve se instaurar a partir da mais absoluta ausência de pressupostos – o que já figurava como uma das demarcações metodológicas centrais das *LU*, sob o nome de “princípio da ausência de pressupostos nas investigações gnosiológicas” (HUSSERL, 2012a, p. 17 [XIX/1, p. 24]). A Teoria do conhecimento, desde que se pretenda verdadeiramente filosófica, e não caia nos contrassensos de uma Psicologia do conhecimento que queira fazer o papel de disciplina filosófica fundamental, demanda tal ausência de toda e qualquer pressuposição que poderia ser aceita como ‘óbvia’. Toda tentativa se alicerçar uma crítica da razão numa abordagem naturalista/psicológica está fadada ao fracasso, pois, em sua falta de atenção a seus próprios pressupostos, cai num contrassenso de princípio:

Basta uma consequência rigorosa na manutenção do nível desta problemática <a epistemológica> (uma consequência que, certamente, faltou a toda Teoria do conhecimento até hoje) para ver o contrassenso de uma “Teoria do conhecimento científico-natural”, logo, também o contrassenso de toda Teoria do conhecimento psicológica. Se, falando em geral, certos enigmas são por princípio imanentes à ciência natural, então obviamente suas soluções, conforme a suas premissas e resultados, são-lhe por princípio transcendent. Querer esperar da própria ciência natural a solução de todo problema que está vinculado à ciência natural enquanto tal – portanto, que a ela se vincula de ponta a ponta, do início ao fim –, ou simplesmente pretender que ela possa contribuir com alguma premissa para a solução de um problema desse tipo, é mover-se num círculo absurdo (HUSSERL, 1987b, p. 15)³⁰.

zuzugestehen, aber auch keine zu leugnen. Jede ist in gleichem Maß problematisch, d. h. zum Problem der Erkenntnistheorie gehörig.”

³⁰ *“Es bedarf nur strenger Konsequenz in der Festhaltung des Niveaus dieser Problematik (einer Konsequenz, die freilich allen bisherigen Erkenntnistheorien gefehlt hat), um den Widersinn einer ‘naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie’ einzusehen, also auch den jeder psychologischen. Sind, allgemein gesprochen, gewisse Rätsel der Naturwissenschaft prinzipiell immanent, so sind ihr selbstverständlich deren Lösungen nach Prämissen und Ergebnissen prinzipiell transzendent. Die Lösung eines jeden Problems, das der Naturwissenschaft als solcher anhaftet – also ihr durch und durch, von Anfang bis Ende anhaftet –, von der Naturwissenschaft selbst erwarten zu wollen oder auch nur zu meinen, daß sie für die Lösung eines derartigen Problems irgendwelche Prämissen beisteuern könne, das heißt, sich in einem widersinnigen Zirkel bewegen”.*

Essa consequência inaceitável para os propósitos de uma crítica do conhecimento fiel ao sentido de seus problemas é um exemplo do que Husserl chamará, mais tarde, de ‘círculo epistemológico’ ou ‘círculo transcendental’³¹: na própria posição do problema já estão pressupostos pontos que, a serem admitidos, só poderiam (talvez) emergir a partir de sua solução, a saber, a existência de um mundo ‘em si’, exterior à consciência, o qual esta deveria de algum modo alcançar. Resulta, então, que a elaboração da problemática epistemológica da transcendência do objeto de conhecimento em termos de uma exterioridade, ou seja, nos moldes indicados pelo ‘enigma’, mostra-se um contrassenso, uma formulação equivocada da problemática crítica.

Evitar tais contrassensos só seria possível com uma fidelidade radical ao sentido das questões epistemológicas, isto é, estabelecer a crítica do conhecimento a partir da proclamada ausência de pressupostos. Essa exigência, por sua vez, só poderá ser atendida pelo recurso à Fenomenologia: somente ela seria capaz de nos colocar num ponto “*anterior a toda ‘teoria’*” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 60], grifo do autor), independente “de um ponto de vista filosófico previamente dado”, de “doutrinas filosóficas recebidas e mesmo universalmente reconhecidas” (HUSSERL, 2006, p. 59 [III/1, p. 39]), assegurando, desse modo, a abstenção epistemologicamente requerida em relação a todo pré-juízo³².

1.2 FENOMENOLOGIA E CRÍTICA DO CONHECIMENTO

Dadas a delimitação do problema crítico-gnosiológico fundamental a ser tratado pela Fenomenologia, bem como a identificação de sua formulação equivocada e dos pressupostos que a condicionam; e, ainda, a exigência de uma postura que evite toda pressuposição que possa viciar a própria colocação dos problemas; quais seriam, então, as tarefas que Husserl vê como atribuições próprias a uma crítica do conhecimento radical e conseqüente ao seu sentido filosófico mais profundo?

³¹ Husserl emprega as expressões nas diferentes versões elaboradas para o artigo da *Encyclopaedia Britannica*, em 1927. No primeiro esboço, Husserl fala do “círculo epistemológico” (*erkenntnistheoretischer Zirkel*) (HUSSERL, 1962, p. 249); nas segunda e quarta versões, a expressão utilizada é “círculo transcendental” (*transzendentaler Zirkel*) (HUSSERL, 1962, p. 273, p. 290, p. 292). Em 1929, em *FTL*, Husserl volta a falar do mesmo problema – a remissão de questões transcendentais à subjetividade psicológica, logo, à Psicologia –, mas usa apenas o termo ‘círculo’ para indicar o contrassenso de uma Teoria do conhecimento psicológica que toma para si o que são tarefas propriamente transcendentais (HUSSERL, 1974, p. 260).

³² Dois pontos ligados a esse tópico serão explorados mais adiante em nosso trabalho. Falaremos das dificuldades emergentes da abordagem das questões epistemológicas que as mistura com questões metafísicas (capítulo 2, seção 2.2), e também dos procedimentos metodológicos encarregados de pôr ao alcance da Fenomenologia a exigida ausência de pressuposições (capítulo 3, seção 3.1, e capítulo 4, seção 4.1).

Em primeiro lugar, temos uma atribuição negativa à crítica do conhecimento. Ela deve apontar os contrassensos que possam se imiscuir na própria formulação dos problemas epistemológicos, evitando toda investigação enviesada que perca o sentido correto de sua problemática:

A tarefa da Teoria do conhecimento ou crítica da razão teórica é, antes de mais, uma tarefa crítica. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envencilha a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, *ergo*, tem de refutar as teorias abertas ou ocultamente céticas sobre a essência do conhecimento mediante a demonstração do seu contrassenso (HUSSERL, 2008, p. 42-43 [II, p. 22], grifo do autor).

A tarefa negativa da crítica do conhecimento tem como objetivo ‘limpar o terreno’ para uma discussão consequente das questões epistemológicas. Nesse sentido, então, a Teoria do conhecimento tem como incumbência expor aqueles problemas que, afinal, não passam de “pseudoproblemas” (*Scheinprobleme*) (HUSSERL, 2001, p. 19) ou “problemas equivocados” (*verkehrte Probleme*) (HUSSERL, 1987b, p. 189). Como resultado, teríamos o afastamento do ceticismo que surgira com a primeira reflexão natural sobre a possibilidade do conhecimento. Mas, note-se, Husserl não irá procurar responder às teorias céticas a partir das regras que elas mesmas impõem, mas, antes, a exemplo do que é tentado em *Ideen*³³, buscará desarmar os pressupostos que conduzem à formulação por princípio equivocada do ‘enigma da transcendência’, o que, por sua vez, seria suficiente para minar o ceticismo que se edifica sobre tal compreensão do problema epistemológico fundamental. A ‘refutação’ de Husserl, aqui, não tem o sentido tradicional que se poderia esperar, ao modo de uma demonstração de como a consciência sairia de sua própria imanência em direção à transcendência absoluta (e metafísica) do objeto conhecido; mas, sim, o de um desarme das condições mesmas para as dificuldades céticas, uma vez que o ceticismo, em última instância, não seria nada mais que a expressão sintomática da “*falta de clareza a respeito do sentido e da possibilidade do conhecimento no que concerne à sua validade objetiva e operatividade*” (HUSSERL, 1984b, p. 181, grifo do autor)³⁴.

Nesse sentido, os fundamentos dos contrassensos a serem desmascarados, e que saltam para o primeiro plano desta tarefa – especialmente no caso de *Ideen* – são, conforme procuramos apontar acima, o naturalismo e o psicologismo transcendental. Pois somente ao

³³ Sobre este ponto, ver abaixo, seção 1.4.

³⁴ “[...] Unklarheit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Geltung und Leistung”.

liberar o terreno para o questionamento consequente de uma autêntica crítica da razão é que seus problemas legítimos podem ser formulados. Afinal, nos momentos em que se desdobram “as ‘viragens’ decisivas para o avanço da Filosofia”, estamos diante de situações nas quais “a investigação, sempre novamente, volta-se para os verdadeiros inícios, as formulações decisivas dos problemas, o método correto” (HUSSERL, 1987b, p. 6)³⁵. Nesse sentido, uma das tarefas da Fenomenologia – senão sua tarefa principal – é proporcionar a correta formulação dos problemas filosóficos; o domínio fenomenológico constitui o âmbito no qual “em um trabalho sóbrio, a ser conduzido no espírito da mais radical cientificidade, todos os problemas pensáveis da Filosofia devem gradualmente chegar à sua autêntica formulação originária e à sua solução” (HUSSERL, 1971, p. 138)³⁶ – o que inclui, *a fortiori*, os problemas epistemológicos (HUSSERL, 1987b, p. 189-190). A verdadeira questão a ser formulada e respondida por uma crítica do conhecimento é aquela da *correlação* entre o ato cognitivo e o objeto de conhecimento, e não uma malfadada pergunta pela ‘saída’ da consciência rumo a seu exterior:

Mostra-se [...] que efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ser vistas; mas que esse “meramente existir” são certas vivências de estrutura específica e mutável; que existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predicação etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou num recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas, as quais não podem de modo algum encontrar-se realmente [*reell*] naquelas vivências. O “estar dado das coisas” é *exibir-se* (ser representadas) de tal e tal modo em tais fenômenos [...] Mostra-se, pois, por toda a parte, esta admirável correlação entre o *fenômeno do conhecimento* e o *objeto de conhecimento* [...] É fácil falar em geral da correlação, mas muito difícil elucidar o modo como se *constitui* no conhecimento um objeto cognitivo. E a tarefa é, agora, dentro do âmbito da evidência pura ou o dar-se a si mesmo [*Selbstgegebenheit*], *rastrear todas as formas do dar-se e todas as correlações* e exercer sobre todas elas a análise esclarecedora (HUSSERL, 2008, p. 30-31 [II, p. 12-13], grifo do autor, tradução modificada).

A partir da compreensão adequada da problemática epistemológica, delinea-se já o caminho para a atribuição positiva da crítica do conhecimento: a clarificação da *essência* do conhecer, da correlação entre objeto e consciência de objeto. Conforme Husserl indica de modo programático: “Há que se estudar tudo isto, e estudá-lo na esfera da evidência pura, para elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da *correlação de conhecimento e objetualidade de conhecimento* [*Erkenntnisgegenständlichkeit*]”

³⁵ “Die für den Fortschritt der Philosophie entscheidenden ‘Umwendungen’ [...] Immer aufs neue richtet sich die Forschung auf die wahren Anfänge, die entscheidenden Problemformulierungen, die rechte Methode”.

³⁶ “[...] in einer nüchternen, im Geiste radikalster Wissenschaftlichkeit fortzuführenden Arbeit alle erdenklichen Probleme der Philosophie stufenweise zur ursprungsechten Formulierung und Lösung kommen müssen”. Cf. ainda: HUSSERL, 1979, p. 141.

(HUSSERL, 2008, p. 105 [II, p. 75], grifo do autor, tradução modificada). A imbricação dos dois momentos da crítica da razão é exposto ainda em formulações mais claras, também do período do giro transcendental:

“Refutações” do ceticismo, mostrar as contradições que se inserem nas teorias (contanto que explicitamente na tese seja negado aquilo que a teoria correspondente, enquanto teoria do seu tipo, pressupõe, e pressupõe segundo o seu sentido), mostrar falhas isoladas, erros, confusões, e assim por diante, não é o suficiente [...] É preciso, manifestamente, uma Teoria do conhecimento positiva (HUSSERL, 1984b, p. 397, grifo do autor)³⁷.

A tarefa da Teoria do conhecimento não é refutar o ceticismo, mas sim eliminar as dificuldades em que cai o conhecimento na reflexão sobre sua própria possibilidade, e clarificar essa possibilidade, a essência do conhecimento e as correlações com o objeto a ela pertencentes. Com isso, na verdade, são removidos todos os motivos que impelem ao ceticismo, enquanto o ceticismo aí está como um contrassenso para aquele que o vê, o que não impede que ele não seja refutável (HUSSERL, 1984b, p. 405, grifo do autor)³⁸.

Por outro lado, a sua tarefa [da Teoria do conhecimento] é resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento. Entre estes problemas encontra-se também a patenteação do sentido essencial da objetualidade em geral: do sentido que lhe está prescrito *a priori* (isto é, segundo sua essência), em virtude da correlação de conhecimento e objetualidade do conhecimento (HUSSERL, 2008, p. 43 [II, p. 22], grifo do autor).

O ponto mais importante a se notar na conjugação entre as atribuições negativa e positiva da crítica gnosiológica é que a pergunta pelo conhecimento – considerado sempre em generalidade de essência – não será mais compreendida como uma relação exterior entre duas ‘coisas’; o conhecer não busca alcançar um objeto ‘fora’ de si mesmo, em algum ‘além’ da objetualidade que se dá nos fenômenos. A correlação a ser investigada em generalidade essencial é a do conhecer com o próprio objeto dado no fenômeno do conhecimento, e *enquanto aí dado*. A transcendência do objeto é dada em seu próprio aparecer, em seu ‘estar conscientizado’ no vivido cognitivo. É, portanto, algo de constituído, como Husserl enuncia nas *CM* ao identificar a Fenomenologia ao idealismo transcendental (HUSSERL, 2010, p. 126 [I, p. 117]). Trata-se, portanto, de uma “transcendência na imanência” (HUSSERL, 1973b, p.

³⁷ “‘Widerlegungen’ des Skeptizismus, Aufweisung der in den Theorien steckenden Widersprüche (*sofern explizit in der These das geleugnet wird, was die betreffende Theorie als Theorie ihres Typus voraussetzt und ihrem Sinn nach voraussetzt*), Aufweisung einzelner Sprünge, Verirrungen, Verwechslungen u. dgl. genügen nicht [...] Es bedarf offenbar einer positiven Erkenntnistheorie”.

³⁸ “Die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist es nicht, den Skeptizismus zu widerlegen, *sondern die Verlegenheiten, in die die Erkenntnis durch Reflexion über ihre eigene Möglichkeit gerät, zu beheben, und diese Möglichkeit, das Wesen der Erkenntnis und der zu ihr gehörigen Korrelationen mit dem Gegenstand, klarzulegen. Damit werden allerdings die Motive, die zum Skeptizismus dringen, beseitigt, während der Skeptizismus als Widersinn dasteht für den <jenigen>, der einsieht; was nicht hindert, daß er nicht widerlegbar ist*”.

165)³⁹.

Especificamente em relação a esta segunda incumbência, a positiva, é importante ressaltar que a ideia de uma exploração da essência do conhecimento não quer simplesmente dizer que, para a crítica do conhecimento, bastaria evitar a remissão à relação entre subjetividade e objetualidade de conhecimento no plano fático, por recurso à intuição de essência e à redução eidética. Como Husserl alerta em *Ideen*, a Fenomenologia é, sim, uma ciência que opera no nível eidético, mas não se trata do simples estabelecimento de uma nova eidética, como a geometria o seria em relação ao espaço fático da natureza. A ‘região’ a ser explorada pela Fenomenologia é, como toda região, um domínio de ser individual (HUSSERL, 2006, p. 43 [III/1, p. 67]). A questão chave é compreender que estes indivíduos que caem sob leis eidéticas não são instâncias reais, coisas dadas no mundo; mas, sim, os fenômenos transcendentalmente reduzidos (HUSSERL, 2006, p. 28-29 [III/1, p. 6-7]; 2008, p. 106 [II, p. 75-76]). A essência do conhecimento a ser explicitada pela crítica do conhecimento, portanto, diz respeito à correlação transcendental entre vividos de consciência e objetualidades de consciência (HUSSERL, 1984b, p. 403, p. 404; 2008, p. 104, p. 105 [II, p. 74, 75])⁴⁰. A simples passagem do fato ao *eidōs* não livra a Fenomenologia dos perigos do psicologismo epistemológico (ou transcendental). Como veremos adiante, o que é preciso é acessar o que Husserl chamará de “intuição transcendental” (HUSSERL, 1962, p. 295)⁴¹ – a compreensão de que os objetos de conhecimento são constituídos na correlação inultrapassável entre consciência e objeto –, bem como assegurar a orientação adequada para a exploração sistemática desta ‘intuição’, por meio da redução propriamente transcendental.

1.3 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E AS MUDANÇAS NA TEORIA DA INTENCIONALIDADE

Embora nosso foco não seja a tradicional questão acerca da continuidade (ou não) entre as *LU* e as *Ideen*, não podemos deixar de abordar um tema fundamental para a solução fenomenológica, encontrada por Husserl, para o problema do conhecimento. Trata-se da mudança em sua teoria da intencionalidade, ocorrida no período entre a publicação das *LU* e o

³⁹ “[...] *Transzendenz in der Immanenz*”.

⁴⁰ “*Conhecimento é um título para diferentes fenômenos e correlações fenomenais, cuja essência, cujos nexos necessários eu quero estudar*” (HUSSERL, 1984b, p. 404, grifo do autor)*.

* (“*Erkenntnis ist ein Titel für verschiedene Phänomene und phänomenale Korrelationen. Deren Wesen, deren Notwendigkeitszusammenhänge will ich studieren*”).

⁴¹ “[...] *transzendente Anschauung*”.

‘giro transcendental’.

1.3.1 A conquista da imanência intencional

Um dos passos fundamentais – senão mesmo o passo fundamental – para a adoção de uma forma de idealismo transcendental como autointerpretação de Husserl sobre sua Fenomenologia radica na conquista do que é chamado, em *IP*, de *imanência intencional*. Este é o movimento decisivo para a superação do ‘enigma da transcendência’. Nesse sentido, trata-se de uma (re)compreensão da noção de intencionalidade da consciência – especificamente, do alcance da *imanência fenomenológica*, ou seja, daquilo que constitui tema legítimo das análises intencionais. No caso da noção de intencionalidade adotada a partir do giro transcendental, veremos que o próprio objeto, que configura o termo *ad quem* do vivido de consciência, está nele contido – não como uma ‘ideia’ ou ‘representação’, um conteúdo realmente (*reell*) inserido no ato cognitivo, mas como o *correlato* da visada intencional. A nosso ver, é este o fator determinante da passagem ao idealismo: o ganho da imanência em sentido intencional, cujo papel decisivo estaria, então, intimamente conectado à descoberta da redução em sua forma transcendental⁴². A redução, embora seja de fulcral significado para a conservação do estatuto próprio das análises fenomenológicas – portanto, para a realização concreta do idealismo fenomenológico enquanto ciência –, não é, no entanto, a pedra de toque para a irrupção inaugural do idealismo, ao menos não nos anos da aceitação, por parte de Husserl, da autointerpretação idealista de sua filosofia, tampouco nos movimentos cruciais do texto de *Ideen*. A redução mostrar-se-á, em nosso estudo⁴³, como o aparato metodológico necessário para garantir a pureza da imanência fenomenológica, livrando-a de toda *metabasis* capaz de distorcer seu sentido legítimo. Mas, o avanço decisivo, segundo nossa compreensão,

⁴² Embora normalmente se assuma que as análises correlacionais e o idealismo sejam decorrência da descoberta e da aplicação do método da redução fenomenológica (MOHANTY, 1995, p. 56ss; MORAN, 1995, p. 174; ZAHAVI, 2003a, p. 43-77), entendemos que o passo decisivo radica no ganho da imanência intencional e na assimilação do objeto de conhecimento na correlação com a consciência. Especificamente no caso de *Ideen*, conforme veremos (capítulo 3), o idealismo efetivamente precede a redução. Além disso, em seu excelente estudo histórico sobre o surgimento do idealismo na Filosofia de Husserl nos anos entre as *LU* e as *Ideen*, Lavigne (2005) argumenta convincentemente a favor da tese de que, no curso do desenvolvimento do pensamento de Husserl, o idealismo surge antes da redução em seu registro transcendental. Além disso, podemos recorrer, aqui, a Rudolf Bernet, que, na introdução para sua edição de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, indica que a redução só ganha seu sentido propriamente transcendental a partir da absorção do objeto no domínio fenomenológico e das análises correlacionais (BERNET, 1985, p. XXXI). Isso, no entanto, só ocorre com a reestruturação da noção de intencionalidade. A esse respeito, como bem observa Lavigne (2005, p. 549), é a reformulação da imanência fenomenológica que confere ao método da redução um novo sentido, a saber, propriamente transcendental.

⁴³ Cf. Capítulo 4, seção 4.1.

é a reestruturação da concepção da intencionalidade, que passa a incluir no vivido de consciência o seu correlato, o próprio objeto, enquanto algo de absolutamente dado.

Essa integração do objeto intencional no ato de consciência, que delimita a concepção de imanência própria ao idealismo fenomenológico-transcendental, embora seja tematizada de modo mais detalhado em *IP*, já se fazia presente no curso de *ELE*. O § 38 do texto lida especificamente com este tópico: o objeto, embora seja realmente (*reell*) transcendente ao vivido cognitivo, é, no entanto, abarcado pela intencionalidade, perfazendo, ele também – em generalidade de essência – parte do domínio legítimo da Fenomenologia:

A investigação científico-fenomenológica tem em vista essências gerais e leis de essência, e, a fim de constituir a universalização de essência e efetua-la na pura imanência, o fenomenólogo considera tanto os fenômenos atuais, quanto os fenômenos presentificados intuitivamente. *E ele considera tanto os fenômenos, quanto as objetualidades que aparecem ou são visadas ao modo do pensamento nos fenômenos.* A investigação legal-essencial se estende, na verdade, a todo e cada objeto, logo, também a todo transcendente, apenas que nós não podemos efetuar nenhuma posição a respeito de uma “existência”. Ao invés de julgar acerca do ser ou não-ser do respectivo objeto transcendente, nós consideramos o conteúdo do transcendente, tal como ele nos é dado intuitivamente ou visado no fenômeno correspondente (HUSSERL, 1984b, p. 230, grifo do autor)⁴⁴.

Portanto, deve-se ter em conta, desde o início, que não é, por exemplo, a simples percepção, ou algum outro ato objetivante, que pertence à esfera da imanência, mas, antes, de certo modo, também todo objeto, a despeito de sua transcendência. Entretanto, nós deixamos em suspenso o ser do objeto; mas, possa ele ser ou não ser, e possamos nós, primeiramente, ainda estar imensamente em dúvida a respeito do sentido desse ser, evidentemente pertence à essência da percepção que ela percebe algo, um objeto, e eu posso agora perguntar em que sentido ela toma o objeto por verdadeiro (HUSSERL, 1984b, p. 231)⁴⁵.

Agora, uma vez que, no período da conversão idealista, aloca-se sob a imanência fenomenológica não somente o próprio vivido de consciência, mas também seu objeto, podemos justificadamente perguntar: qual seria o *coup de force* que habilita o fenomenólogo a

⁴⁴ “Geht die wissenschaftlich-phänomenologische Untersuchung auf generelle Wesen und Wesensgesetze, und um die Wesensverallgemeinerung zu konstituieren und in reiner Immanenz zu vollziehen, blickt der Phänomenologe hin ebensowohl auf die aktuellen Phänomene als auf die intuitiv vergegenwärtigten Phänomene. Und er blickt sowohl hin auf die Phänomene als auch auf die in den Phänomenen erscheinenden oder denkmäßig gemeinten Gegenständlichkeiten. Die wesensgesetzliche Untersuchung erstreckt sich eigentlich auf alles und jedes, also auch auf alles Transzendente: Nur dürfen wir keine Setzung vollziehen hinsichtlich eines ‘Daseins’. Statt über Sein und Nichtsein des jeweiligen Transzendenten zu urteilen, betrachten wir den Inhalt des Transzendenten so, wie er uns immanent im betreffenden Phänomen ‘intuitiv’ gegeben und gemeint ist”.

⁴⁵ “Also ist von vornherein zu beachten, daß nicht etwa bloß Wahrnehmung oder sonst ein objektivierender Akt in die Immanenzsphäre gehört, sondern auch in gewisser Weise jeder Gegenstand, trotz seiner Transzendenz. Allerdings das Sein des Gegenstands lassen wir dahingestellt; aber mag er sein oder nicht sein, und mögen wir zunächst über den Sinn dieses Seins noch so sehr in Zweifel sein, evident ist es zum Wesen der Wahrnehmung gehörig, daß sie etwas wahrnimmt, einen Gegenstand, und ich kann nun fragen, als was nimmt sie den Gegenstand für wahr”.

realizar tal movimento? A nosso ver, o que possibilita a Husserl romper a clausura tradicional da consciência – uma armadilha da qual ele mesmo fora vítima nas *LU* – é a radicalização do imperativo da ausência de pressupostos exigido em toda investigação crítico-gnosiológica. Esse ponto nos parece aflorar mais claramente no curso imediatamente posterior ao de *ELE*, as ‘Cinco lições’ de *IP*. É nesse pequeno texto que vemos o critério fenomenológico da *doação* (*Gegebenheit*) ser reconhecido em sua mais vasta e legítima significação, alcançando um nível de radicalidade metodológica e de liberdade descritiva que não eram possíveis no âmbito da obra de 1901.

Ao início do segundo tomo das *LU*, vemos Husserl anunciar que a crítica do conhecimento a ser conduzida sob a tutela da Fenomenologia opera na mais absoluta ausência de pressupostos (HUSSERL, 2012a, p. 17 [XIX/1, p. 24-25]) – o que, obviamente, condiz com a radicalidade do problema epistemológico da transcendência. No entanto, a nosso ver, essa pureza metodológica com a qual a Fenomenologia deveria balizar seu empreendimento permanece, naquela obra, mais um desiderato do que uma realização. Algumas condições para a concretização desse intento só viriam a ser realmente conquistadas com o giro transcendental e com a nova compreensão do sentido da intencionalidade da consciência. É aqui que a radicalização do critério da evidência fenomenológica, enquanto *doação*, desempenha seu papel fundamental. Como bem observa Lavigne (2005, p. 629, p. 631-632), no texto de *IP* temos uma inversão da relação entre imanência e *doação*. Se, nas *LU*, a evidência absoluta da *doação* ia a par do fato de que seus dados eram conteúdos realmente (*reell*) abarcados no vivido de consciência – o que, então, assegurava seu pertencimento ao domínio fenomenológico⁴⁶ –, em 1907 essa relação é marcada por uma sutil, porém importante recompreensão: agora será a *doação*, a *Gegebenheit*, tomada numa consideração mais ampla daquilo que efetivamente está dado no ato de consciência, que será a pedra de toque do que constitui a legítima imanência fenomenológica. Conforme observa Lavigne (2005, p. 631-632, tradução nossa), o conceito de *doação* vem “assumir a função de *novo critério de fenomenologicidade* [...] A *doação* intuitiva, assim, toma a dianteira sobre a imanência, tornando-se sua condição”⁴⁷. Nesse sentido, Husserl efetivamente chama a atenção para a importância de um correto entendimento do que está dado em si mesmo no fenômeno da *Gegebenheit*:

⁴⁶ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 20, p. 303, p. 340-345 [XIX/11p. 28-29, p. 365-366, p. 411-416].

⁴⁷ “[...] *assumer la fonction du nouveau critère de phénoménologie* [...] *La donnéité intuitive prend ainsi le pas sur l’immanence, elle en devient la condition*”.

O fundamento de tudo é a *captação do sentido da doação absoluta* [*absoluten Gegebenheit*], da *absoluta claridade do estar dado* [*Gegebensein*], que exclui toda a dúvida que tenha sentido; numa palavra: a captação do sentido da *evidência absolutamente intuitiva, que a si mesma se apreende* (HUSSERL, 2008, p. 27 [II, p. 9-10], grifo do autor).

Conforme resume exemplarmente De Boer (1978, p. 314, tradução nossa), o marco para a delimitação própria do domínio fenomenológico recebe uma nova compreensão: “O critério não é tanto a imanência quanto a doação, a possibilidade de uma ‘percepção clara e distinta’”⁴⁸.

Que o sentido próprio e o alcance do que está dado a cada momento na *Gegebenheit* necessitam de uma assimilação adequada é algo que Husserl reconhece como um alerta também para si próprio. Numa autocrítica velada, mas inequívoca para os leitores das *LU*⁴⁹, Husserl aponta que, num primeiro momento da reflexão fenomenológica, a imanência tende a ser compreendida somente como imanência real (*reell*) (HUSSERL, 2008, p. 22 [II, p. 5]), o que constituiria, no entanto, “um erro fatal” (HUSSERL, 2008, p. 59 [II, p. 36]). Considerando-se o que está dado em si mesmo em todo seu alcance – ou seja, assegurando os direitos da doação daquilo que se mostra no fenômeno –, percebe-se que também o objeto de conhecimento é algo de imanente ao ato intencional; não como conteúdo *reell*, mas como conteúdo *intencional* (HUSSERL, 2008, p. 29-30, p. 81 [II, p. 10-11, p. 55]). Ao pôr sob escrutínio o que efetivamente está dado no vivido sobre o qual se pode, a cada momento, refletir, Husserl procura refinar nosso olhar a respeito da imanência fenomenológica:

As cogitationes, que, enquanto simples dados, de modo nenhum consideramos como algo de misterioso, ocultam transcendências de toda a índole. Se olharmos mais de perto e advertirmos como, na vivência, por ex., de um som, mesmo depois da redução fenomenológica, se *opõem o aparecer e o que aparece* [*Erscheinung und Erscheinendes*], e como se opõem *no seio do dado puro, ergo*, da imanência autêntica, ficamos perplexos [...] O fenômeno da percepção de um som, e, claro, da percepção evidente e reduzida, exige uma distinção entre *o aparecer e o que aparece*, no interior da imanência. Por conseguinte, temos dois dados absolutos, o dado do aparecer e o dado do objeto, e o objeto, dentro desta imanência, não é imanente no sentido real [*reell*], não é um fragmento do aparecer (HUSSERL, 2008, p. 29 [II, p. 10-11], grifo do autor, tradução modificada)⁵⁰.

⁴⁸ “The criterion is not so much immanence as givenness, the possibility of a ‘clear and distinct perception’”.

⁴⁹ A esse respeito, De Boer (1978, p. 306) assinala que as lições de *IP* trazem uma reflexão metodológica sobre o ponto de partida das análises contidas *de facto* nas *LU*, e isso de um modo mais aprofundado do que se pode encontrar nesta obra.

⁵⁰ Importa notar que estas afirmações se referem a um estágio em que **a redução já foi realizada**. Ora, isso não cria problemas para a ideia de que a conquista da imanência intencional pode prescindir, ainda que em seus estágios incipientes, da efetuação expressa da redução? Em absoluto. Husserl está chamando a atenção para o que está dado enquanto tal, já com a redução tendo sido realizada, mas isso não significa que a imanência intencional já não estivesse ‘aí’. A redução apenas ajuda a trazê-la ao olhar e a manter o foco adequado à sua exploração. Cf. HUSSERL, 2008, p. 56-64 [II, p. 33-39]: o que antecede a exploração inicial da imanência é uma

Isso quer dizer, então, que o objeto visado intencionalmente, enquanto dado à consciência, também constitui parte do acervo de dados disponíveis a uma descrição puramente fenomenológica – ele também faz parte da ‘imanência autêntica’ (claro está, encontramos-nos na raiz daquilo que será chamado, em *Ideen*, de *noema*, o objeto intencional, o visado enquanto tal).

Para explicitar mais claramente esse ponto, Husserl propõe dois pares de conceitos abarcados sob as expressões ‘imanência’ e ‘transcendência’. No primeiro sentido, a imanência é, sim, ainda entendida sob os moldes das *LU*, enquanto imanência real (*reell*), constituída pelos conteúdos vividos (*erlebt*), mas não visados objetivamente: os dados de sensação e as apreensões objetivantes⁵¹. Como sua contraparte, a transcendência, aqui, significa tudo o que não é imanente segundo essa significação.

Olhando mais de perto, a *transcendência* tem, sem dúvida, *dois sentidos*. Pode, por um lado, querer dizer o não-estar-realmente-contido do objeto de conhecimento no ato cognitivo, de modo que por “dado no verdadeiro sentido” ou “dado imanentemente” se entende o estar realmente contido. O ato de conhecimento, a *cogitatio*, tem momentos reais [*reelle*], que realmente [*reell*] a constituem; mas a coisa que ela intenta e que supostamente percepçiona, de que se recorda etc., encontra-se na própria *cogitatio* enquanto vivência, mas não realmente [*reell*] como fragmento, como algo que efetivamente nela existe [...] *Portanto, imanente significa aqui realmente [reell] imanente na vivência cognitiva* (HUSSERL, 2008, p. 58-59 [II, p. 35], grifo do autor, tradução modificada).

No entanto, apresenta-se, agora, um novo par conceitual imanência/transcendência, que possibilita uma concepção de imanência que não é onerada pelas insuficiências das *LU*, impotentes diante do ‘enigma da transcendência’. Essa nova concepção, balizada pela legítima ausência de pressupostos, libera uma noção de doação muito mais rica e concorde com o sentido da descrição fenomenológica. Essa segunda imanência diz respeito ao alcance da *Gegebenheit*: tudo o que se dá absolutamente, que está absolutamente dado de modo inegável, também cai sob a imanência – não mais somente no sentido da inclusão real [*reell*], mas no sentido *intencional*: o que está dado, e *enquanto dado*, numa evidência que não intenta nada mais para além do que se dá *hic et nunc*, é algo a ser aceito como um dado

primeira reflexão dirigida à “meditação cartesiana sobre a dúvida” (HUSSERL, 2008, p. 52 [II, p. 30]) – a exemplo do que ocorre também no curso de *ELE* (HUSSERL, 1984b, p. 178-179, p. 184-188, p. 195-201, p. 211-214) – mas que ainda não é a realização própria da redução fenomenológica. Esta é enunciada e posta em prática **depois** das considerações sobre a imanência, a fim de evitar uma *metabasis*. Sobre este ponto, remetemos novamente ao nosso capítulo 4, seção 4.1.

⁵¹ Cf. HUSSERL, 2008, p. 22, p. 28 [II, p. 5, p. 10]; 2012a, p. 296-301, p. 321, p. 330-331, p. 340-345 [XIX/1, p. 356-363, p. 386-387, p. 398-399, p. 411-416].

absoluto, como parte da imanência disponível ao fenomenólogo. Consequentemente, a transcendência que se opõe a essa imanência é aquela implicada pelo que não se dá de modo absoluto, como algo presumido, como uma existência a se confirmar. É isso que Husserl explicita logo após a passagem acima;

Mas, há ainda uma *outra transcendência*, cujo contrário é uma imanência inteiramente diversa, a saber, o *dar-se absoluto e claro, a autodoação [Selbstgegebenheit] em sentido absoluto*. Este estar dado, que exclui toda a dúvida sensata, um ver e captar absolutamente imediato da própria objetualidade intentada e tal como é, constitui o conceito pleno de evidência e, claro, entendida como evidência imediata. É transcendente no segundo sentido todo o conhecimento não evidente, que intenta ou põe o objeto [*das Gegenständlich*], mas *não o intui ele mesmo*. Nele vamos *além do dado* em cada caso *no verdadeiro sentido, além* do que *diretamente se pode ver e captar* (HUSSERL, 2008, p. 59 [II, p. 35], grifo do autor, tradução modificada).

E, com efeito, Husserl ainda indica a maneira quase natural com que os dois pares conceituais podem se confundir: “Estas duas imanências e transcendências mesclaram-se inicialmente, antes de a meditação crítico-cognoscitiva ter ido mais fundo” (HUSSERL, 2008, p. 59 [II, p. 35]). É nesse segundo sentido da imanência que o próprio objeto intencional, o termo da visada, *está dado*, e pode ser justificadamente assumido como conteúdo descritivo da Fenomenologia, justamente *enquanto está dado*, sem que, a partir daí, passemos à posição de uma existência ‘em si e por si’, distinta daquela que se dá enquanto caráter de efetividade do objeto que aparece. Ao tomarmos aquilo que se dá em si mesmo, sem qualquer pressuposto acerca de seu estatuto metafísico, resta claro que o objeto ele mesmo está presente, dado ‘em pessoa’:

Ao considerarmos esse passo dado por Husserl, devemos ter em mente o princípio pelo qual ele foi guiado, a saber, reconhecer como dado tudo aquilo que mostra a si mesmo como dado. Bem, então, quando nós percebemos o dado de um modo livre de pressupostos, vemos que não somente as vivências subjetivas (e suas essências) são dadas, mas também os objetos correlatos. Nosso tema é *toda* a autodoação – assim, não apenas aquela dos atos e essências (DE BOER, 1978, p. 316, grifo do autor tradução nossa)⁵².

Tentemos tornar algo mais ‘concreto’ para nós o que Husserl está propondo. Pensemos: afinal, o que é que está dado, aqui e agora, diante de mim, enquanto eu olho para este livro sobre minha mesa? Descritivamente – e este é o passo decisivo –, caso eu queira

⁵² “As we consider this step taken by Husserl, we must bear in mind the principle by which he was guided, namely, to recognize as given all that shows itself as given. Well then, when we perceive the given in an unprejudiced way, we see that not only subjective experiences (and their essences) but also correlative objects are given. Our theme is all self-giveness – thus not only that of acts and essences”.

manter meu relato imaculado por qualquer pré-concepção metafísica ou epistemológica, devo forçosamente dizer: é este livro que eu tenho diante de mim, sobre minha mesa; o mesmo livro que eu posso tocar, olhar de outro ângulo, afastar de mim ou aproximá-lo – mas, em todo caso, inequivocamente, é o livro que aparece em carne e osso, *leibhaft*. É a essa pureza da descrição, e à inegabilidade de que é a própria coisa que está dada, exatamente como está dada, que Husserl apela para delimitar o novo conceito de imanência. E este constitui, para nós, um momento decisivo para a adoção do idealismo transcendental, pois é ele que vincula, de um modo inultrapassável, o objeto de conhecimento – descrito precisamente enquanto objeto *de* conhecimento, e não como uma hipóstase metafísica – ao vivido intencional no qual ele se dá em si mesmo. Conforme observa ainda De Boer (1978, p. 319, tradução nossa), “uma consequência importante da incorporação do objeto intencional à esfera fenomenológica é que as análises, agora, tornam-se correlativas”⁵³. Estamos, portanto, de posse de tudo o que é necessário para uma elucidação da essência do conhecimento, que, afinal, mostra-se como uma correlação insuprimível entre consciência *de* objeto e objeto *de* consciência.

1.3.2 A intencionalidade e a imanência fenomenológica: comparação com as *LU*

O ganho da concepção de imanência intencional pode ser mais bem compreendido se compararmos essa nova teoria da intencionalidade com aquela apresentada nas *LU*. Nesta obra, apesar da crítica à teoria brentiana dos ‘objetos imanentes’, que nos mostra que o objeto visado de um ato intencional é o mesmo que o objeto real, transcendente (HUSSERL, 2012a, p. 318-323, p. 364-365 [XIX/1, p. 384-389, 438-440]), Husserl não considera que o próprio objeto possa fazer parte do domínio fenomenológico. A imanência é somente a imanência *reell*, pois apenas esta é tomada como dada absolutamente, em evidência fenomenológica⁵⁴. Por não se preocupar com a questão metafísica da existência efetiva do objeto⁵⁵, a Fenomenologia não precisaria lidar com este. Ora, essa recusa em tematizar tal

⁵³ “An important consequence of the incorporation of the intentional object into the phenomenological sphere is that the analysis now becomes correlative”.

⁵⁴ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 20, p. 303-304, p. 340-344 [XIX/1, p. 28-29, p. 365-366, p. 411-415]. Em *Ideen*, vemos Husserl expressar um *mea culpa*: “O caminho histórico e natural da Psicologia à Fenomenologia implica que o estudo imanente dos vividos puros, o estudo de sua essência própria é quase que obviamente entendido como um estudo de seus componentes reais [*reell*]”; ao que se segue, em nota: “Esta é ainda a orientação das *Investigações Lógicas*. Mesmo que a natureza das coisas tenha ali logrado, numa medida considerável, um desenvolvimento das análises noemáticas, estas, todavia, são antes tidas como índices das estruturas noéticas paralelas: ali o paralelismo de essência de ambas as estruturas ainda não chegou à clareza” (HUSSERL, 2006, p. 286 [III/1, p. 296], grifo do autor).

⁵⁵ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 18 [XIX/1, p. 25-26].

problema, passando à margem dele, revela que Husserl cai vítima das mesmas pressuposições que pretendida evitar. A ausência do objeto de conhecimento marca sua presença como um negativo que determina a própria compreensão da Fenomenologia de então. Afinal, qual seria o motivo para não tomar como tema fenomenológico legítimo *o próprio objeto*, tal como *aparece*, tal como *disponível à descrição*, senão o resquício de certa pressuposição a respeito de seu estatuto metafísico? O que coloca o objeto além de toda descrição é certo pré-juízo (implícito) acerca de seu estatuto metafísico, e não seu estatuto *fenomenológico*⁵⁶. Fenomenologicamente, o próprio objeto está dado – ele *aparece*, e isso não requer que se assumam qualquer metafísica a fim de tomá-lo como tema de uma descrição de pleno direito fenomenológica. Por isso afirmamos, acima, que as *LU* não mantêm total fidelidade ao ‘princípio da ausência de pressupostos’ que elas propõem a si mesmas. E é desse pré-juízo que o reconhecimento da imanência intencional liberta as descrições.

A estratégia husserliana de 1901 não deixa de cobrar seu preço nos anos seguintes. Não é coincidência que o problema da transcendência se torne tema recorrente nos cursos do período posterior à publicação das *LU*. O problema, nesta obra, resta como uma dificuldade latente; dificuldade que a *LU VI* se esforça por contornar, mas sem deixar de revelar seus pontos cegos. Talvez o momento em que esta tensão se torna mais visível seja quando Husserl aborda as representações intuitivas (imaginação e percepção), que deveriam dar preenchimento às representações meramente signitivas, que visam o objeto ao modo do ‘mero pensar’. A fim de explicar como um determinado conteúdo sensível poderia desempenhar um papel na representação intuitiva de um dado objeto, Husserl afirma:

Como representante intuitivo de um objeto pode servir apenas um conteúdo que lhe seja semelhante ou igual. Expresso fenomenologicamente: *como-o-que [als was]* captamos um conteúdo (em que sentido de apreensão), é algo que não está totalmente à nossa disposição [...] O conteúdo a apreender nos coloca limites através de uma certa esfera de semelhança e de igualdade, por conseguinte, através de um conteúdo específico (HUSSERL, 2007a, p. 101 [XIX/2, p. 623], grifo do autor, tradução modificada).

Um conteúdo sensível, para que possa funcionar numa representação como conteúdo representante intuitivo – que nos dá algo da intuitividade do próprio objeto, seja na

⁵⁶ O que não significa dizer que Husserl abertamente viole os limites que impôs a si mesmo. Não se afirma a existência dos objetos transcendentais aos atos intencionais, ou seja, não há uma interferência direta e positiva deste ponto na formulação da Teoria fenomenológica do conhecimento de 1901. No entanto, o modo como o campo fenomenológico é delimitado, a nosso ver, trai o fato de que a formulação tradicional do ‘enigma’ aparece aí como um elemento determinante; e tal formulação, no mínimo sob o aspecto puramente conceitual, envolve a manutenção de um ‘em si’ no horizonte de sua própria posição enquanto problema filosófico.

imaginação (*Imagination*) ou na percepção –, precisa guardar uma relação de *semelhança* com o objeto representado. Ora, mas a semelhança é, afinal, *com o quê?* O objeto visado fora proscrito do domínio fenomenológico por força do ‘princípio da ausência de pressupostos’, o que nos deixara com os dados realmente imanentes aos atos. Como dar conta, portanto, da relação entre vivido intencional e objeto visado? Os elementos reunidos por Husserl para arquitetar as linhas mestras de sua ‘crítica da razão’ nas *LU* parecem nos levar a um beco sem saída. Em sua perspicaz leitura, Moura (1989) enfatiza esse obstáculo para as pretensões husserlianas:

A investigação da efetividade da relação entre subjetividade e transcendência, que deveria ser uma análise puramente imanente, explicitando o “encontro” entre a consciência e a objetividade unicamente em função da intuitividade interior aos próprios atos intencionais, não pode determinar essa própria intuitividade sem um recurso aos próprios objetos excluídos da investigação pelo princípio de ausência de pressupostos, e sem usar o léxico da semelhança que, ao exigir uma comparação entre o universo representativo e o universo representado, destina a Fenomenologia às mesmas dificuldades da representação por ideias-quadro anteriormente banida pelo filósofo (MOURA, 1989, p. 149).

E o problema se torna ainda mais candente quando Husserl contrapõe as representações intuitivas imaginativa e perceptiva. A imaginação, embora capaz de fornecer algum grau da intuitividade do objeto visado, “não dá o próprio objeto, nem sequer em parte, dá apenas a sua imagem que, na medida em que é imagem, nunca é a própria coisa. Esta devemos-la à percepção” (HUSSERL, 2007a, p. 122 [XIX/2, p. 646]). Ora, aqui a lógica do ‘semelhante’ retorna com ainda mais força, pois se trata da ‘coisa mesma’ que deveria aparecer. A doação perceptiva do objeto, que, tal como toda doação intuitiva, é sempre um aparecer por perfis (*Abschattungen*), também está ancorada numa relação de semelhança entre representante e representado:

Todo o perfil tem um caráter representativo e, na verdade, ele representa por semelhança, mas o modo desta re-presentação por semelhança é distinto, conforme a re-presentação conceba o conteúdo a esboçar como imagem, ou como autopresentação [*Selbstdarstellung*] (autoesboço) do objeto (HUSSERL, 2007a, p. 123 [XIX/2, p. 647], tradução modificada).

Desse modo, chega a um limite a primeira tentativa de Husserl de solucionar o ‘enigma da transcendência’. De um lado, a exigência de um desarme de toda Metafísica implicada pela colocação tradicional do problema do conhecimento conduz a que se exclua do campo de investigação os (supostos) objetos ‘em si’; de outro, no momento em que é preciso, afinal, prestar contas de como o objeto de conhecimento seria efetivamente dado ao sujeito,

essa estratégia impõe suas dificuldades, pois é preciso apelar àquilo que, por princípio, não poderia entrar na equação. É por isso que, justificadamente, Moura chega à conclusão do impasse inultrapassável da Teoria do conhecimento esboçada nas *LU*:

Nessas condições, a investigação do “encontro” entre subjetividade e transcendência transforma-se em uma tarefa irrealizável. A teoria da *Räpresentation*, ao exigir o conceito de semelhança para comentar a relação efetiva entre consciência e objeto, destina a “crítica da razão” de 1901 a um impasse completo (MOURA, 1989, p. 151, grifo do autor).

Desse modo, resta que a ‘Teoria do conhecimento’ proposta aos moldes da Fenomenologia apresentada nas *LU*, circunscrita pela impossibilidade de qualquer tipo de recurso aos próprios objetos transcendentais, recai nas armadilhas e inconsistências das teorias representacionistas – ou seja, a despeito de todos os esforços de Husserl, encontramos-nos nas raias de ‘um impasse completo’.

É possível identificar ainda outras dificuldades remanescentes desse primeiro tratamento fenomenológico do ‘enigma’. As limitações autoimpostas por Husserl também irradiam suas dificuldades quando da tentativa de elaboração de um conceito propriamente fenomenológico de *verdade*. Ainda na *LU VI*, temos o exame deste conceito a par da noção de *evidência*, o que permite a Husserl oferecer sua própria versão da concepção da verdade como *adaequatio rei et intellectus*. Esta ocorre quando uma intenção vazia (signitativa ou significativa) encontra seu preenchimento (*Erfüllung*) numa intuição que doe o próprio objeto, tal como pensado naquele primeiro ato; mais especificamente, quando tanto o ‘*o que*’ da intenção (sua matéria), quanto sua qualidade (seu caráter posicional) se recobrem com aqueles da intuição (HUSSERL, 2007a, p. 122-127 [XIX/2, p. 646-651]). Nessa relação de síntese entre os atos intencionais, delineia-se um ideal de preenchimento, que anuncia um ideal de evidência/verdade:

Onde uma intenção de representação conseguiu um preenchimento definitivo através desta percepção idealmente perfeita, aí produziu-se a autêntica *adaequatio rei et intellectus*; o *objetual (das Gegenständlich)* está efetivamente “presente” ou “dado”, *exatamente tal como foi visado*; não está mais implícita uma intenção parcial que careça de seu preenchimento. E, com isso, está *eo ipso* indicado o ideal de cada preenchimento e, assim, também do preenchimento *significativo*: o *intellectus* é aqui a intenção pensante, a da significação. E a *adaequatio* está realizada quando a objetualidade significada é dada na intuição em sentido rigoroso, e dada exatamente tal como é pensada e nomeada (HUSSERL, 2007a, p. 123 [XIX/2, p. 647-648], grifo do autor, tradução modificada).

Ora, aqui também se fazem sentir as consequências de uma abordagem

fenomenológica que jamais pode se pronunciar sobre o objeto dado, mas somente sobre seus conteúdos realmente imanentes. Pois a relação de recobrimento entre os elementos de ambos os atos (significativo e intuitivo) não se projeta – e não pode o fazer por uma questão de princípio – jamais para além, exatamente, dos próprios atos. Na mesma *LU VI*, Husserl é claro ao afirmar que a relação de conhecimento é um caráter de ato que põe em relação outros dois atos, a saber, o expressivo-significativo e o intuitivo (HUSSERL, 2007a, p. 39-40 [XIX/2, p. 559]). Ao analisar a síntese dinâmica do conhecer, isto é, uma unidade em que primeiramente há um ato significativo, depois um intuitivo, Husserl nos diz:

À expressão que, anteriormente, funcionava na forma meramente simbólica, acrescenta-se, posteriormente, a intuição (mais ou menos) correspondente. Se isto acontece, experimentamos uma particular consciência descritiva *de preenchimento*: o ato do puro significar encontra o seu preenchimento no modo de uma intenção que tende para um fim, nos atos intuitivos [...] Experimentamos o modo como na intuição *a mesma* objetualidade, que nos atos simbólicos era “meramente pensada”, está intuitivamente presente, a qual, precisamente, como determinada de tal ou tal modo, se torna intuitiva, do mesmo modo em que, primeiro, era meramente pensada (meramente significada). Trata-se apenas de uma outra expressão para tal quando dizemos que *a essência intencional do ato intuitivo convém* (de forma mais ou menos perfeita) *à essência significativa do ato expressivo* (HUSSERL, 2007a, p. 46 [XIX/2, p. 566], grifo do autor, tradução modificada).

Desse modo, o conhecer, e, *a fortiori*, a verdade (entendia como *adaequatio*), terminam por ser uma relação *entre atos intencionais*, jamais uma relação com as próprias coisas. A ‘adequação do pensamento à coisa’, afinal, é uma concordância entre *dois modos distintos de visar um objeto* – e nada mais que isso⁵⁷. Some-se a isso o impasse relativo à doação intuitiva própria à percepção, resulta que a ‘crítica do conhecimento’ das *LU* redundava num jogo que se desenrola somente entre vivências intencionais e seus conteúdos reais, passando ao largo do ‘enigma da transcendência’ – não para dissolvê-lo ou lhe dar uma resposta, mas graças a uma estratégia sobre a qual é preciso reconhecer a insuficiência para tratar de tal problema. Como dissemos acima, a transcendência se projeta como uma sombra que delimita desde fora a imanência fenomenológica.

⁵⁷ Esse comentário é tomado de Bernet (1990, p. 39, grifo nosso, tradução nossa): “O verdadeiro sentido de suas observações [de Husserl] aponta claramente na direção de **um acordo, no preenchimento, entre vários atos subjetivos**. Assim, ele aponta imediatamente na direção de um conceito de verdade orientado primariamente para a **coerência da vida cognitiva**”*. No entanto, o mesmo autor não vê aí um problema, pois o que interessaria a Husserl é somente uma análise das condições ideais para a concordância entre os atos ou entre seus objetos intencionais (BERNET, 1990, p. 40). Entretanto, a maneira como o ‘enigma da transcendência’ se insinua no horizonte filosófico de Husserl mostra que sua preocupação vai além disso, não podendo permanecer na indecisão sobre o modo como efetivamente o conhecimento alcança seu objeto.

* (“*The true sense of his remarks points clearly in the direction of an agreement, in fulfillment, between various subjective acts. It thus points at once in the direction of a concept of truth oriented primarily toward the coherence of cognitive life*”).

Como forma de perceber esse ponto mais claramente, podemos atentar para o modo como Husserl lida com a transcendência do objeto de conhecimento, dentro daquilo que lhe é permitido pela interpretação que o ‘princípio da ausência de pressupostos’ e a doação fenomenológica recebem em 1901. Como nota Lavigne (2005, p. 129ss), a despeito da limitação aos dados reais (*reellen*) da consciência, a ‘Teoria do conhecimento’ esboçada nas *LU* intentava já prestar contas, dentro de seus limites, da objetividade daquilo que é conhecido nas vivências subjetivas. Isso significava, por outras palavras, abordar a questão da transcendência do objeto conhecido.

Agora, para abordar a questão dessa transcendência dentro dos marcos estabelecidos pela imanência real, a posição de Husserl será atribuir ao objeto uma transcendência que, por questões de princípio, não pode ser uma transcendência tal que lhe outorgue qualquer estatuto metafísico próprio, enquanto algo de independente da consciência. Ou seja, trata-se de uma transcendência de ordem puramente funcional (LAVIGNE, 2005, p. 132-133). Vejamos de que se trata, analisando algumas passagens notáveis da *LU II*⁵⁸:

Não deixaremos valer, de forma alguma, os objetos das representações intuitivas, os animais, as árvores etc., e, na verdade, captados precisamente tal como nos aparecem [...] como complexos de ideias e, com isso, até mesmo como ideias. Eles não são objetos da “percepção interior” possível, como se constituíssem na consciência um conteúdo psíquico complexo e pudessem ser encontrados aí efetivamente (HUSSERL, 2012a, p. 108-109 [XIX/1, p. 134]).

Que o objeto seja transcendente ao ato de conhecimento é algo que se deixa atestar descritivamente, sem sombra de dúvida. Mas, o que Husserl tem a dizer sobre essa transcendência? Logo a seguir ao trecho citado, temos a seguinte afirmação, excluída da 2ª edição, que a complementa:

Os objetos da intuição “externa” e as suas notas características são unidades *visadas*, mas não ideias, no sentido da definição de Locke [...] Se o objeto total nos é dado apenas sob o modo de algo visado, enquanto ele, ao ser visado, não é de forma alguma real [real] no visar, então também se tornará real um visar que se dirige às notas características do objeto sem que estas, em sentido autêntico, sejam dadas, nomeadamente, sejam de novo reais no próprio visar (HUSSERL, 2012a, p. 109-110 [XIX/1, p. 135], grifo do autor).

O que Husserl está querendo apontar é que o objeto, em sua totalidade, não é senão uma *unidade ideal*, enquanto o que é efetivamente dado é somente um perfil seu (ou de uma nota característica sua), ao qual corresponde um conjunto de dados realmente imanentes no

⁵⁸ Em relação a este ponto específico, seguimos o comentário de Lavigne (2005, p. 129-143).

vivido de consciência. Agora, a respeito da compreensão defendida neste excerto da *LU II*, é interessante notar o que Lavigne nos diz:

Em nenhum momento Husserl se refere a uma qualquer dimensão ontológica do objeto: sua exterioridade ao vivido é estritamente funcional; o texto não a faz repousar *senão* sobre esta única característica, que o objeto é “uma unidade *visada*”. Husserl não se pronuncia sobre a questão de saber se a essa exterioridade relacional corresponde uma forma de *ser* (LAVIGNE, 2005, p. 133, grifo do autor, tradução nossa)⁵⁹.

Ou seja, a despeito da transcendência anunciada na forma da idealidade do objeto visado, “não se deve confundir a exterioridade puramente *funcional* do objeto intencional relativamente ao ato que o visa com a exterioridade ontológica de um ente existindo *fora da consciência*” (LAVIGNE, 2005, p. 139, grifo do autor, tradução nossa)⁶⁰. Ora, essa inatingibilidade da transcendência própria ao objeto de conhecimento, mais que deixar o projeto de uma ‘crítica da razão’ num impasse, como vimos anteriormente, parece condená-lo inapelavelmente à ruína. Com efeito, esta é a conclusão retirada por Lavigne:

A coisa percebida é *visada-como-ente*, eis aí tudo o que a “Psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* pode fundar e “elucidar”. Isso significa, então, que se deve efetivamente *renunciar a se pronunciar sobre seu ser*, falando absolutamente. No entanto, é essa existência “falando absolutamente” (“*schlechthin*”) que a percepção natural pretende alcançar e certificar com evidência. A proclamação da “transcendência” do objeto intencional na Psicologia descritiva das *Investigações* significa, então, que o objeto como *ente* não é *jamais alcançado* pela intencionalidade [...] A pretensão de dar conta, por essa via, da possibilidade do *conhecimento*, isto é, do alcançar efetivo do ente em si mesmo pelo vivido, estava *destinada ao fracasso* (LAVIGNE, 2005, p. 142, grifo do autor, tradução nossa)⁶¹.

Essa restrição aos dados da imanência real do vivido, que engessa toda tentativa de explicitar como a intencionalidade poderia ‘tocar’ seu objeto, conhecendo-o efetivamente, representa um resíduo da Fenomenologia concebida como Psicologia descritiva na primeira

⁵⁹ “À aucun moment Husserl ne se réfère à une quelconque dimension ontologique de l’objet : son extériorité au vécu est strictement fonctionnelle, le texte ne la fait reposer que sur ce seul caractère, que l’objet est ‘une unité visée’. Husserl ne se prononce pas sur la question de savoir s’il correspond une forme d’être à cette extériorité relationnelle”.

⁶⁰ “On ne doit pas confondre l’extériorité purement fonctionnelle de l’objet intentionnel par rapport à l’acte qui le vise avec l’extériorité ontologique d’un étant existant hors de la conscience”.

⁶¹ “La chose perçue est visée-comme-étant, voilà tout ce que la ‘psychologie descriptive’ des Recherches logiques peut fonder et ‘élucider’. Cela signifie donc bien aussi qu’on doit renoncer à se prononcer sur son être absolument parlant. Cependant, c’est cette existence ‘absolument parlant’ (‘schlechthin’) que la perception naturelle prétend, elle, atteindre et certifier avec évidence. La proclamation de la ‘transcendance’ de l’objet intentionnel dans la psychologie descriptive des Recherches signifie donc que l’objet comme étant n’est jamais atteint par l’intentionnalité [...] La prétention de rendre compte par là même de la possibilité de la connaissance, c’est à dire de l’atteinte effective de l’étant lui-même par le vécu, était vouée à l’échec”.

edição das *LU*, um ‘resto’ com o qual ela não pode lidar, e que trai certos pressupostos fatais, implicados no modo como se procura evitar o ‘enigma’, numa estratégia que não só é incapaz de lhe dar uma solução, como permite que sua estrutura se insinue na própria compreensão do domínio em que legitimamente poderia se desenrolar uma Fenomenologia do conhecimento. Não é à toa, portanto, que o problema da transcendência do objeto de conhecimento constitua uma preocupação sempre crescente nos anos que se seguiram à publicação das *Investigações*.

E, no entanto, a limitação do autêntico campo da Fenomenologia, em termos do que propriamente faz parte de sua imanência, ainda se fará presente, ao menos até 1905. No curso *Allgemeine Erkenntnistheorie*, de 1902-1903⁶², a Fenomenologia já é plenamente concebida como uma ciência de essências, e não de factuais empíricas⁶³. É pelo recurso à ideação e à análise de essências que Husserl pretende evitar as aporias do ‘enigma’. A partir deste registro eidético, o problema da Teoria do conhecimento será visto como aquele concernente às ideias de conhecer (*Erkennen*) e de ser (*Sein*), mas este tomado como correlato do conhecimento⁶⁴. O ser é tomado como o correlato da possibilidade ideal (ou seja, uma possibilidade fundada na pura essência) de preenchimento de uma representação, quer se trate de um objeto real ou categorial (HUSSERL, 2001, p. 139, p. 198). Ou, numa fórmula lapidar expressada por Husserl quase ao fim do curso, “Pensar e ser são inseparáveis, na medida em que se pertencem mutuamente, não realmente, mas sim idealmente falando” (HUSSERL, 2001, p. 200)⁶⁵. No entanto, esse recurso ao plano da generalidade de essência não resolve, ainda, o problema da transcendência; ao contrário, apenas o eleva ao nível eidético. Pois o

⁶² HUSSERL, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. Vorlesung 1902/03. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. (Husserliana Materialienbände III).

⁶³ “A Fenomenologia do conhecimento é, portanto, descrição puramente imanente, ou, antes, análise de essência das vivências psíquicas do pensar e do conhecer” (HUSSERL, 2001, p. 77)*. Cf. ainda: HUSSERL, 2001, p. 78, p. 79-80. Dissemos que a Fenomenologia é, aí, ‘plenamente concebida como uma ciência de essências’, porque, como bem observa González Porta (2013, p. 62), a partir de 1903, Husserl tende a fazer uma leitura anacrônica das *LU*, colocando-as já no nível de uma disciplina fundamentalmente eidética, o que não deixa de ser uma tese difícil de ser sustentada, uma vez que, na primeira edição da obra, a consciência é concebida como algo real (*real*) – o que é comprovado pelas mudanças feitas por Husserl para a segunda edição, em que as menções a ‘*real*’ foram substituídas, em sua maioria, por ‘*reell*’. Cf. Abaixo, seção 1.3.3.

* (“*Die Phänomenologie der Erkenntnis ist danach rein immanente Beschreibung oder vielmehr Wesensanalyse der psychischen Erlebnisse des Denkens und Erkennens*”).

⁶⁴ “Para a Teoria do conhecimento, o ser real vem à consideração somente de um modo hipotético geral, a saber, apenas como correlato do conhecimento e da ciência; ela somente tem que lidar com as relações de necessidade fundadas nas ideias de conhecer e de ser, e não com o que factualmente e em última instância existe” (HUSSERL, 2001, p. 9-10)*.

* (“[...] *komme das reale Sein für die Erkenntnistheorie nur in hypothetisch allgemeiner Weise in Betracht, nämlich nur als Korrelatum von Erkenntnis und Wissenschaft; nur von den in den Ideen Erkennen und Sein gründenden Notwendigkeitsbeziehungen, nicht aber von dem, was nun tatsächlich und in letztem Grund ist, habe sie zu handeln*”).

⁶⁵ “*Denken und Sein sind insofern unabtrennbar, als sie, wenn auch nicht real, sondern ideal gesprochen, zusammengehören*”.

fundamento para a abstração (ideação) que nos dá a ideia, a essência, ainda é um elemento individual concreto (HUSSERL, 2001, p. 78). Ora, e que individualidade é essa? Nada outra que aquela das vivências e de seus conteúdos reais (*reell*), puramente imanentes, que, diferentemente dos objetos para os quais estamos voltados na percepção externa, são vividos (*erlebt*), formando uma unidade com o próprio ato intencional (HUSSERL, 2001, p. 92). Com efeito, vimos, nas *LU*, que os únicos conteúdos dados em uma evidência adequada são os realmente imanentes. E é precisamente àquilo captável numa percepção adequada que Husserl propõe que a Teoria do conhecimento recorra enquanto “fonte de conhecimento” (*Erkenntnisquelle*) capaz de nos dar as respostas que buscamos nessa disciplina (HUSSERL, 2001, p. 66). É por isso que Husserl pode manter a ideia de que essa crítica do conhecimento se funda numa Psicologia descritiva – a mesma terminologia das *LU*⁶⁶ –, apenas com a diferença de que essa Psicologia, agora, é uma disciplina completamente entendida como ciência de essências, eidética (HUSSERL, 2001, p. 77)⁶⁷.

Entretanto, a dificuldade que as *LU* deixavam em aberto como um impasse, quando não um contrassenso declarado, permanece sem uma solução satisfatória. Pois a remissão da individualidade factual à sua essência, o que deveria livrar o vivido de consciência de toda conotação empírico-psicológica, ainda é um recurso apenas aos dados reais (*reellen*), a um *visar* – seja ele significativo (ao modo do ‘mero pensar) ou intuitivo (como a percepção sensível). Mesmo no registro eidético, o que temos são as ideias de um *conhecer* (enquanto puro visar, como conhecimento presumido) e de um *ser que é conhecido* (um ser que é apenas visado enquanto ser) que se fundam abstrativamente na *intentio*, no puro *cogito*, que não rompe o fechamento da imanência real.

Ainda mais instrutivo sobre o estágio da compreensão da intencionalidade pré-giro transcendental é o curso *Urteilstheorie*⁶⁸, do semestre de verão de 1905. É o curso imediatamente posterior às famosas *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna*

⁶⁶ Na primeira edição das *LU*, lemos: “A Fenomenologia é Psicologia descritiva. Por conseguinte, a crítica do conhecimento é no essencial, Psicologia ou, pelo menos, algo que só no campo da Psicologia se pode edificar” (HUSSERL, 2012a, p. 16 [XIX/1, p. 24]).

⁶⁷ “A Fenomenologia do conhecimento é, portanto, descrição puramente imanente, ou, antes, análise de essência das vivências psíquicas do pensar e do conhecer, e, nessa medida, ela é Psicologia descritiva. Esse era o sentido correto da afirmação, sempre novamente repetida, mas, por outro lado, sempre de novo contestada, de que a Teoria do conhecimento se basearia na Psicologia do conhecimento” (HUSSERL, 2001, p. 77)*.

* (“*Die Phänomenologie der Erkenntnis ist danach rein immanente Beschreibung oder vielmehr Wesensanalyse der psychischen Erlebnisse des Denkens und Erkennens, und insofern ist sie deskriptive Psychologie. Das war der gute Sinn der immer von neuem wiederholten, von anderen Seiten aber immer wieder bestrittenen Behauptung, Erkenntnistheorie beruhe auf Erkenntnispsychologie*”).

⁶⁸ HUSSERL, E. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002b. (Husserliana Materialienbände V).

do tempo⁶⁹, e o último antes do curso de *ELE* que se debruça com maior detalhe sobre problemas de Lógica e Teoria do conhecimento⁷⁰. Há várias passagens em que o caráter ainda somente real (*reell*) da intencionalidade, enquanto constituindo os únicos dados fenomenológicos, é indicado. A análise fenomenológica, puramente descritiva, detém-se sobre os atos intencionais somente na medida em que estes são vividos (*erlebt*), os quais, então, responderiam pela expressão cartesiana *cogito* (HUSSERL, 2002b, p. 36). Tudo o que ultrapassa a doação imanente da *cogitatio* é excluído da investigação como algo não fenomenológico; logo, portanto, também o objeto em vista do qual os atos são direcionados (HUSSERL, 2002b, p. 67, p. 68). E, numa expressão ainda mais clara a esse respeito, podemos ver que ainda estamos num plano da imanência puramente real, em que só contam como dados fenomenológicos os próprios atos e seus conteúdos ‘internos’, mas não seu correlato, o objeto visado:

Nós representamos, julgamos, temos prazer ou desprazer em relação às coisas, nós queremos ou evitamos. Quando nós assim o fazemos, relacionamo-nos ao objetual, precisamente no modo do representar, julgar etc.; os respectivos objetos, propriedades, relações etc. estão, com isso, para nós, diante dos olhos, ou em sentido próprio – nós os vemos, percebemo-los diretamente –, ou os vemos na fantasia, na recordação, ou os pensamos por meio de meros símbolos. Como quer que isso possa ocorrer, nós apreendemos os objetos como algo por si, e nos colocamos em relação com eles: por exemplo, no exterior estão as coisas físicas, e aqui estamos nós, e dirigimos-lhes nosso olhar, vemo-las, comparamo-las e as diferenciamos, nós nos sentimos por elas atraídos ou repelidos, e assim por diante. Mas, aí deve-se primeiramente tornar claro a si mesmo que os objetos não são nada que se possa aceitar fenomenologicamente como doações. Se eu vejo o objeto, então não estão aí, fenomenologicamente, duas espécies de coisas, o objeto e o ver, mas somente uma, o ver determinado de tal modo, a consciência perceptiva do objeto. E, se eu fantasio o mesmo objeto, então só está dada a consciência de fantasia (HUSSERL, 2002b, p. 84-85)⁷¹.

Desse modo, após afirmações tão explícitas, só podemos concluir, no que concerne

⁶⁹ HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. (Husserliana X).

⁷⁰ A respeito destes dados históricos, nossa fonte é Lavigne (2005, p. 368-369).

⁷¹ “*Wir stellen vor, wir urteilen, wir haben an Dingen ein Gefallen oder Missfallen, wir wollen oder fliehen. Indem wir das tun, beziehen wir uns eben in der Weise des Vorstellens, Urteilens usw. auf Gegenständliches; die betreffenden Gegenstände, Eigenschaften, Verhältnisse u.dgl. stehen uns dabei vor Augen entweder in eigentlichem Sinn – wir sehen sie, wir nehmen sie direkt wahr –, oder wir schauen sie in der Phantasie, in der Erinnerung, oder wir denken sie mittels bloßer Symbole. Wie immer das nun geschehen mag, wir fassen die Gegenstände als etwas für sich und setzen uns zu ihnen in Beziehung: Z.B. draußen die physischen Dinge, und hier stehen wir und richten auf sie unser Auge, wir sehen sie, wir vergleichen und unterscheiden sie, wir fühlen uns im Gemüt von ihnen angezogen oder abgestoßen usw. Da muss man sich aber zunächst klarmachen, dass Gegenstände nichts sind, was man phänomenologisch als Gegebenheiten annehmen darf. Sehe ich den Gegenstand, so ist phänomenologisch nicht zweierlei da, der Gegenstand und das Sehen, sondern nur eins, das so und so bestimmte Sehen, d.h. das Wahrnehmungsbewusstsein vom Gegenstand. Und phantasiere ich denselben Gegenstand, so ist nur gegeben das Phantasiebewusstsein”.*

aqui às nossas preocupações, juntamente com Lavigne (2005, p. 376, grifo ao autor, tradução nossa):

Impossível ser mais claro. O objeto intencionalmente visado, *mesmo* no caso em que ele é visto, portanto, dado ao modo do preenchimento como “ele mesmo presente” em sua *Selbstgegebenheit*, não é admitido na posição de *dado fenomenológico* pela Fenomenologia em vigor no verão de 1905. Essa Fenomenologia permanece, ainda nesta data, obstinadamente fiel à restrição do dado (fenomenológico) à imanência real, ao que faz parte do ato, *por exclusão, portanto, de toda objetividade*⁷².

Permanecemos inequivocamente, assim, com uma compreensão da intencionalidade que não vai além do que já tínhamos nas *LU* – o que significa, sob este aspecto, manter-se sob o jugo dos impasses que vimos que restam nesta obra. A passagem expressa ao nível das essências, enquanto análise eidética dos vividos de consciência, não rompe os impeditivos metodológicos impostos pela noção da imanência fenomenológica como imanência real ao ato intencional. É precisamente neste ponto que pensamos que a transcendência só pode restar como um limite exterior se for onerada por pressupostos *não fenomenológicos*. Na passagem ao entendimento de que o objeto, tal como se dá, pertence *de jure* à imanência intencional, vemos a aceitação da transcendência, tal como dada no aparecer fenomênico. Não há porque não assumi-la também como tema legítimo de descrições e de análises de essência, na medida em que ela for tomada *tal como dela se é consciente*, e enquanto algo *do qual se é consciente* – ou seja, como *correlato de consciência*. Somente se pensada desde ‘fora’ da esfera fenomenológica é que a transcendência pode servir como sua balizadora. O ‘enigma’, em sua formulação tradicional, constitui um impasse absolutamente não fenomenológico, e deixá-lo interferir na delimitação do campo próprio às análises é, a nosso ver, um erro, que denuncia uma postura ainda não plenamente fenomenológica.

Não é sem motivo, portanto, que já na abertura das ‘Cinco lições’ de 1907, Husserl se veja compelido a retomar o problema epistemológico da transcendência e a pensar sua solução radical. Já nas primeiras linhas, lemos que o conhecimento é conhecimento *das coisas mesmas*, é conhecimento que ‘toca’, ‘atinge’ seus objetos – claro, se, efetivamente, estivermos diante de algo que se possa chamar de conhecimento:

⁷² “*Impossible d'être plus claire. L'objet intentionnellement visé, même dans le cas où il est vu, donc donné sur le mode du remplissement comme 'present lui-même' en sa Selbstgegebenheit, n'est pas admis, par la phénoménologie en vigueur à l'été 1905, au rang de donné phénoménologique. Cette phénoménologie reste, à cette date encore, obstinément fidèle à la restriction du donné (phénoménologique) à l'immanence réelle, de ce qui fait partie de l'acte, à l'exclusion donc de toute objectivité*”.

As perplexidades em que se enreda a reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento **atinente às próprias coisas**; como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com as coisas que existem em si, de as “atingir”? Qual a preocupação das coisas em si pelos movimentos do nosso pensamento e pelas leis lógicas que os regem? (HUSSERL, 2008, p. 19 [II, p. 3], grifo nosso).

O conhecimento é, por essência, **conhecimento da objetualidade** [*Erkenntnis der Gegenständlichkeit*], e é tal em virtude do *sentido* que lhe é imanente, com o qual se *refere* à objetualidade (HUSSERL, 2008, p. 39 [II, p. 19], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

O conhecimento não é um mero visar, e não pode permanecer num estado de indecisão, ora latente, ora expresso, a respeito da referência intencional e da possibilidade da presença do objeto ‘em carne e osso’. Nesse sentido, não há saída para as dificuldades impostas pelo ‘enigma’ senão formulando e tratando o problema de modo plenamente fenomenológico. O ‘desvio’ em relação à questão, representado pelo modo como o princípio da ausência de pressuposições é compreendido ainda nas *LU*, não é uma solução viável – algo sobre o qual os impasses restantes da obra prestam testemunho. O ‘enigma da transcendência’, entretanto, não é somente um problema que ficara sem uma solução satisfatória na primeira tentativa de uma ‘Clarificação fenomenológica do conhecimento’⁷³; antes, ele constitui um problema fundamental – veremos, no capítulo seguinte, que ele é, a rigor, o problema fundamental – para as pretensões husserlianas de fundamentação das ciências, a começar pela Lógica pura, como já víamos no projeto iniciado nas *LU*.

1.3.3 Ausência de pressupostos, intencionalidade e ‘giro transcendental’

É a partir desse quadro que acreditamos que a solução husserliana de 1906/1907, que resulta no ‘giro’ transcendental, seja muito mais consequente com a constante e jamais abandonada exigência de que a Fenomenologia se constitua a partir da mais absoluta ausência de pressupostos. Nesse sentido, um exemplo de como as *LU* ainda estavam eivadas de preconceções potencialmente nocivas para o projeto husserliano é o modo como Husserl compreendia, ora implícita, ora explicitamente, a natureza da subjetividade que ele se dispunha a descrever. Os vividos de consciência, na primeira edição das *LU*, são aceitos como *reais (realen)*, eventos psíquicos dados no mundo. Embora a identificação da Fenomenologia à Psicologia descritiva procure, ainda na introdução à obra, desligar as análises que se seguem

⁷³ Que era anunciada já no título da Sexta Investigação: “Elementos para uma clarificação fenomenológica do conhecimento” (HUSSERL, 1984a, p. 531)*.

* (“*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*”).

nas Investigações de toda Psicologia genética⁷⁴ – ciência empírica de matriz explicativa, que, em sua orientação básica, pressupõe a efetividade do ser real –, há várias passagens em que o estatuto dos vividos é indicado como ‘real’, portanto, pertencente ao nexos da *realitas*. Os fenômenos nos quais as coisas aparecem são “vivências psíquicas fáticas” (HUSSERL, 2012a, p. 9 [XIX/1, p. 15], tradução modificada); ou simplesmente “vivências psíquicas” (HUSSERL, 2012a, p. 13 [XIX/1, p. 20]); e o conteúdo fenomenológico dos atos é chamado de “descritivo-psicológico, empírico-real” (HUSSERL, 2012a, p. 42 [XIX/1, p. 57]). Ora, a própria colocação de um dos problemas centrais das seis Investigações pressupõe a natureza real dos vividos de consciência⁷⁵:

[...] como a identidade do geral pode entrar, enquanto conceito ou lei, no fluxo das vivências psíquicas reais [*realen psychischen Erlebnisse*] e tornar-se, enquanto conhecimento, um patrimônio daquele que pensa [...]? (HUSSERL, 2012a, p. 7 [XIX/1, p. 13]).

Na Segunda Investigação, ao discutir essa relação entre a idealidade das significações e o caráter real do pensamento que as apreende, Husserl nos diz de modo ostensivo: “Como *real*, vale para nós tanto o ‘na’ consciência, como o ‘fora’” (HUSSERL, 2012a, p. 104 [XIX/1, p. 129, grifo do autor). Mais adiante, na Quinta Investigação, temos a caracterização do sujeito que vivencia suas vivências como “indivíduo psíquico”, expressão que Husserl substituiu, na segunda edição, em 1913, por “eu fenomenológico” (HUSSERL, 2012a, p. 301 [XIX/1, p. 363]). E, logo em seguida, lemos:

Se separarmos o eu corporal do eu empírico e se limitarmos, portanto, o eu psíquico puro ao seu teor fenomenológico, então ele reduz-se à unidade de consciência, por conseguinte, à **complexão real [*real*] de vivências** que nós (ou seja, cada um para o seu próprio eu), numa parte encontramos com evidência como disponível para nós próprios e que, na parte restante, supomos com razões fundadas (HUSSERL, 2012a, p. 301 [XIX/1, p. 363], negrito nosso).

O ‘eu psíquico puro’ não é nada outro que a ‘complexão real [*real*] de vivências’. Difícil não compreender que o estatuto dos vividos permanece como o resto de uma abstração que separou a Psicologia descritiva (a Fenomenologia) da Psicologia genética: a condição última do ato intencional ainda é o de uma realidade, embora não se fale de sua (possível) relação com o ‘mundo exterior’, não se busque uma explicação causal para seus conteúdos imanentes – os quais, no entanto, ainda são “conteúdos reais [*reale*]” (HUSSERL, 2012a, p.

⁷⁴ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 2, p. 16-17 [XIX/1, p. 6-7, p. 24].

⁷⁵ Este ponto é indicado por González Porta (2013, p. 59, p. 62).

302 [XIX/1, p. 364]).

Também a substituição de termos e passagens inteiras na segunda edição da obra é ilustrativa da tentativa de liberar o texto de toda pressuposição que pudesse restar, mesmo que implicitamente. Por exemplo, a maioria das menções que envolviam o qualificativo ‘*real*’, quando relativo aos vividos ou ao nexos destes na unidade da consciência, foi substituída por ‘*reell*’⁷⁶, menos carregado de significações metafísicas; ou as passagens foram simplesmente retiradas do texto⁷⁷. Além disso, como algo intrinsecamente ligado a este primeiro ponto, temos ainda o modo como Husserl delimita o domínio fenomenológico: por que não admitir entre os dados verdadeiramente fenomenológicos o próprio objeto, enquanto descrito, sem que nenhum compromisso tenha que ser assumido sobre seu estatuto metafísico último? Por que somente os dados *reell* seriam fruto de evidência fenomenológica? O objeto de conhecimento está dado – isto é um fato que em nada onera a postura descritiva. Por que não tomá-lo exatamente enquanto algo dado, e nos limites em que está dado? A renúncia ao objeto como tema das descrições, fruto do ‘enigma’, denuncia o destino das análises das *LU*, qual seja, o de permanecerem reféns do psicologismo em sua forma mais fundamental, o *psicologismo epistemológico* – o que o próprio Husserl não deixa de reconhecer posteriormente. No *Esboço de um prefácio* para a segunda edição das *LU*⁷⁸, temos a seguinte autointerpretação a respeito do estágio em que a obra se encontrava:

A Fenomenologia, que resultou para mim tão puramente a partir de uma imposição das coisas, eu a compreendi primeiramente – e evitei a expressão de má reputação – como um tipo completamente novo de “Psicologia racional” [...] Apenas muito mais tarde, em torno do ano de 1908, foi conquistado o importante conhecimento de que se deve proceder a uma diferenciação entre Fenomenologia transcendental e Psicologia racional, que, para o trabalho empírico individual dos psicólogos, na verdade, não entra em conta, mas é do maior significado para a Filosofia transcendental em sentido autêntico, e especialmente para a função a Fenomenologia como a verdadeira Filosofia “primeira”. Somente aí foi alcançada a superação radical do “psicologismo” em sua forma mais principal e universal (HUSSERL, 2002a, p. 323-324)⁷⁹.

⁷⁶ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 296, p. 297, p. 300, p. 306p. 314 [XIX/1, p. 357, p. 358, p. 363, p. 369, p. 379].

⁷⁷ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 302 [XIX/1, p. 364].

⁷⁸ O texto do Esboço foi publicado pela primeira vez em 1939, sob os cuidados de Eugen Fink, a partir de uma cópia do manuscrito original, conservada por Ludwig Landgrebe. Essa cópia continha várias observações de Husserl, inseridas provavelmente em 1924. Na versão publicada por Fink, há diferenças em relação ao manuscrito original, de 1913, possivelmente originadas na reelaboração de 1924. O manuscrito em seu estado original foi publicado pela primeira vez no volume XX/1 da *Husserliana*. Seguimos, aqui, a versão de Fink, que nos parece refletir já um estágio mais avançado da autoapreciação de Husserl sobre o desenvolvimento de seu pensamento. Sobre as diferenças entre os textos de origem, cf. HUSSERL, 2002a, p. 332-334.

⁷⁹ “Die Phänomenologie, die mir so rein aus dem Zwang der Sachen erwuchs, fasste ich zuerst – das übel beleumdete Wort vermied ich – als eine völlig neuartige rationale Psychologie [...] Erst viel später, etwa im Jahre 1908 wurde die wichtige Erkenntnis gewonnen, dass zwischen transzendentaler Phänomenologie und rationaler Psychologie ein Unterschied zu machen sei, der für die empirische Einzelarbeit des Psychologen zwar

A forma ‘mais principal e universal’ do psicologismo, a epistemológica, só teria sido superada a partir do ‘giro transcendental’⁸⁰, que demarca uma separação explícita entre toda forma de Psicologia – mesmo a racional, eidética – e a Fenomenologia transcendental. Isso significa, então, que a primeira edição das *Investigações* inevitavelmente se via perpassada por esse psicologismo. As *LU*, em que pese sua orientação pretensamente “puramente descritiva” (HUSSERL, 2012a, p. 2 [XIX/1, p. 6]), ainda não são capazes de emancipar a Fenomenologia então nascente dos perigos representados por suas próprias pressuposições, desapercibidas à época.

É nesse contexto que a nova compreensão do alcance da *Gegebenheit*, da doação legitimamente fenomenológica, entre 1906-1907, fornece um novo critério para a delimitação do domínio da Fenomenologia. O ato intencional, agora, ganha o correlato descritivo que lhe pertence de direito: o objeto, enquanto objeto *de consciência* – portanto, ‘contido’ na imanência intencional –, está vinculado de modo essencial à correlação com o vivido. E esse modo de trazer a transcendência da objetualidade de conhecimento para o âmbito da imanência intencional surge como uma postura autenticamente *fenomenológica*. A contraposição com o que vimos a respeito das *LU* e do período entre sua publicação e o ‘giro’ de 1906-1907 é instrutiva sobre este ponto. Evitar o problema, ‘desviando-se’ do objeto, justamente onde o ato de conhecimento deveria ‘tocá-lo’, é deixar em aberto a possibilidade de uma ‘coisa em si’, jamais alcançada pelo conhecer. Ainda que esse movimento não equivalha *ipsis litteris* a uma afirmação metafísica – o objeto *existe* ‘em si e por si’; ou, o objeto *não existe* para além do ato intencional e de seus conteúdos *reell* –, ele se instala no coração das descrições fenomenológicas como uma pressuposição cujo sentido permanece efetivo, mesmo que de modo sub-reptício, determinando desde ‘fora’ o estatuto do domínio legitimamente fenomenológico. Isso se reflete quando Husserl identifica o “ser transcendente” a um “ser fora da consciência”, a um “ser em-si” (HUSSERL, 2012a, p. 104 [XIX/1, p. 129]). Ora, o conceito de transcendência, aqui, não deixa de ser determinado metafisicamente: ser transcendente é ser ‘em-si’, ‘fora da consciência’. Embora se busque a absoluta ausência de pressupostos, esse ‘em-si’, essa transcendência, determinante para o sentido do ‘enigma’ do

nicht in Betracht kommt, wohl aber von größter Bedeutung ist für die Transzendentalphilosophie im echten Sinn, und im Besonderen für die Funktion der Phänomenologie als der wahren ‘ersten’ Philosophie. Erst damit war die radikale Überwindung des ‘Psychologismus’ in seiner prinzipiellsten und universalsten Gestaltung erreicht”.

⁸⁰ O texto citado data as reflexões decisivas ‘em torno do ano de 1908’. O manuscrito original indica a data de 1906-1907. De todo modo, isso em nada muda o principal a ser extraído da autointerpretação contida no *Esboço*, pois, em 1908, Husserl efetivamente se pôs a pensar o sentido de sua posição recém alcançada – o idealismo –, como o atestam os textos 1 a 4 da *Husserliana* XXXVI, oriundos deste ano. Cf. HUSSERL, 2003, p. 3-72.

conhecimento, permanece como um ponto limite, um balizador da esfera da imanência fenomenológica que se faz ouvir desde um lugar outro que o domínio propriamente fenomenológico.

Assim, a inclusão do objeto na esfera da imanência intencional é a instauração, absolutamente fenomenológica, da ausência de pressupostos necessária ao tratamento dos problemas de uma crítica da razão. E tal inclusão é determinante para a passagem à compreensão da Fenomenologia como uma forma de idealismo transcendental, pois o objeto é tomado descritivamente como objeto de consciência, com correlato dos vividos intencionais nos quais ele vem à doação – enquanto, justamente, objeto *de* consciência.

1.4 O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO NO HORIZONTE DE *IDEEN*

O primeiro livro das *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* traz como subtítulo “Introdução geral à Fenomenologia pura”. O fato, bastante conhecido, de que a obra perfaz somente um terço do projeto original, o qual deveria, portanto, compreender ainda os segundo e terceiro volumes, é ilustrativo do caráter introdutório que Husserl pretendia⁸¹. Com efeito, o destino estabelecido para o caminho traçado no primeiro livro das *Ideen* seria tão somente apresentar uma inaudita e revolucionária ciência, “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural” (HUSSERL, 2006, p. 25 [III/1, p. 3]), a *Fenomenologia pura*. Servindo somente como o ‘cartão de visitas’ do projeto husserliano, esse primeiro volume poderia, no entanto, sustentar-se por si mesmo, independentemente de suas conexões sistemáticas com outras disciplinas que deveriam, tendo-a como fundamento, constituir uma verdadeira *ideia* de Filosofia⁸² – o dativo exibido na segunda metade do título da obra (“*zu einer [...] phänomenologischen Philosophie*”) não é mero exercício retórico: há, por trás das análises empreendidas em *Ideen*, um todo mais amplo, a respeito do qual aquilo que é aí assentado seria nada menos que a pedra fundamental.

Nesse sentido, assim como este aspecto filosófico-sistemático é (parcialmente) abstraído, também o problema fundamental com o qual a ideia de uma Filosofia fenomenológica tem de se ver confrontada acaba permanecendo, em certa medida, implícito,

⁸¹ Cf. a introdução do editor na *Husserliana* III/1: SCHUHMANN, 1976, p. XXXII, p. XXXVIII.

⁸² “A Fenomenologia pura, cujo caminho aqui queremos encontrar, cuja posição única em relação a todas as demais ciências queremos caracterizar, e cuja condição de *ciência fundamental da Filosofia* queremos comprovar [...]” (HUSSERL, 2006, p. 25 [III/1, p. 3], grifo nosso). Como contraposição a esse desiderato expresso na introdução da obra, cf. *Ideen*, § 18, em que é indicada a independência até mesmo de uma ideia de Filosofia.

ao menos no que diz respeito à passagem ao idealismo e à introdução da redução fenomenológica na *Fundamentalbetrachtung*. Dado que o problema sobre a possibilidade do conhecimento objetivo constitui uma preocupação central para Husserl, é no mínimo curioso que a introdução geral à Fenomenologia pura, proposta em *Ideen*, não o ataque diretamente. Embora, no *Nachwort*, Husserl nos diga que o caminho de *Ideen* até a realização da redução fenomenológica – portanto, todo o decurso da *Fundamentalbetrachtung* – fora guiado por tal problemática epistemológica (HUSSERL, 1971, p. 150)⁸³, podemos destacar elementos que, em certos momentos, parecem lançar algumas sombras sobre essa afirmação.

Uma vez que nosso propósito é delimitar o sentido do idealismo husserliano, sobretudo a partir da leitura da ‘Consideração fenomenológica fundamental’ de *Ideen*; e muito desse sentido diz respeito à problemática epistemológica que constitui uma das preocupações centrais da filosofia de Husserl; importa, então, indicar como tais problemas marcam a exposição da Fenomenologia naquela obra. No entanto, não nos interessa, aqui, aprofundar certas discussões que ganharão corpo especialmente no próximo capítulo. O objetivo, por ora, é apontar a presença constante das questões epistemológicas na obra de 1913, enquanto elemento importante para a compreensão do que é aí apresentado – embora se possa, em certo sentido, falar de um jogo entre presença e ausência da problemática crítico-gnosiológica como *leitmotiv* do texto de *Ideen*.

1.4.1 A ‘ausência’ do problema epistemológico em *Ideen*

Nos manuscritos para a redação de *Ideen*⁸⁴, Husserl declara expressamente sua intenção de que a apresentação da Fenomenologia não parta de uma problematização acerca da possibilidade do conhecimento (HUSSERL, 1976b, p. 526-527, p. 542, p. 559). Ainda que aí Husserl (1976b, p. 526, p. 527, p. 528) admita o recurso àquilo que, devidamente compreendido, constitui a medida para a solução do problema⁸⁵ – e, efetivamente, esse recurso está presente no texto publicado –, não há propriamente, em *Ideen*, uma tematização explícita da dificuldade epistemológica fundamental, muito menos se as alusões que Husserl faz ao problema forem contrastadas com a elaboração e o tratamento que ele recebera nos cursos de

⁸³ Basicamente a mesma opinião é emitida nas *Amsterdamer Vorträge*, redigidas em 1928: o caminho de *Ideen* se guiaria pela preocupação com o problema transcendental (HUSSERL, 1962, p. 347).

⁸⁴ Cf. os anexos 4, 10 e 14 do volume de complementos de *Ideen* (*Husserliana* III/2), respectivamente de junho, julho e agosto de 1912.

⁸⁵ Trata-se do recurso ao puro ‘ver’, ao ‘*Sehen*’, que se traduz metodologicamente no “Princípio de todos os princípios”, enunciado no § 24 de *Ideen* (HUSSERL, 2006, p. 69 [III/1, p. 51]). Cf. HUSSERL, 1976b, p. 526-528. Trataremos deste tópico mais adiante, nos capítulos 3 e 4.

ELE e *IP*. A primeira explicação para isso radica, a nosso ver, na independência sistemática da Fenomenologia pura em relação às preocupações epistemológicas – algo que Husserl defende no período do giro idealista transcendental⁸⁶. Uma vez que o itinerário adotado para a instauração da Fenomenologia, em *Ideen*, quer evitar a remissão a qualquer ideia de Filosofia herdada da história; e, por outro lado, considerando-se o papel fundante que as questões crítico-gnosiológicas têm para o pensamento filosófico⁸⁷, resulta como algo natural que a apresentação dessa nova ciência pretenda erigi-la livre “de toda relação de dependência para com uma ciência tão controversa como é a Filosofia” (HUSSERL, 2006, p. 59 [III/1, p. 39]). A este respeito, importa notar que, se, de um lado, existe a preferência por evitar toda remissão a qualquer ideia de Filosofia legada historicamente, por outro, mesmo Husserl reconhece, refletindo sobre o itinerário seguido pelas *Ideen*, que “nem toda minha exposição anterior se encontra ‘antes de toda Filosofia’, ou, ao menos, não em todo sentido” (HUSSERL, 1976b, p. 526)⁸⁸. O trecho sob consideração nesta afirmação pertence à primeira seção da obra, na qual se defende o direito do eidético frente ao factual, especialmente ancorado na legitimidade da intuição doadora, seja de que tipo for⁸⁹ – embora essa legitimidade não seja posta em relação aos problemas epistemológicos, especialmente o da transcendência. No entanto, isso não quer dizer que o que é aí dito não tenha importância para tais questões – logo, para a própria Filosofia (HUSSERL, 1976b, p. 526-527). Assim, muito embora a ideia inicial de Husserl fosse partir de um ponto em que a remissão aos problemas filosóficos sobre o conhecimento pudesse ser posta de lado, isso não significa que o que é efetivamente exposto no texto de *Ideen* não tenha impacto sobre tais questões, bem como não se torne mais claramente inteligível através da referência a estes problemas.

Acrescente-se a isso a observação de que, embora a preocupação epistemológica seja *de facto* chave para a conversão idealista, logo, para uma compreensão correta da imanência fenomenológica – o que elaboramos acima –, isso não implica que essa compreensão não possa ser apresentada por si mesma, do mesmo modo que seus desdobramentos em investigações científicas, enquanto alojadas sob o escopo de uma ciência eidética dos vividos de consciência – a Fenomenologia pura buscada no primeiro livro das *Ideen*.

⁸⁶ Cf. HUSSERL, 1984b, p. 216-219.

⁸⁷ “[...] a crítica da razão, a qual possibilita, antes de tudo, a cientificidade filosófica” (HUSSERL, 1987b, p. 6)*. Trataremos deste ponto no capítulo 2, seção 2.1.

* (“[...] *die philosophische Wissenschaftlichkeit allererst ermöglichende Vernunftkritik*”).

⁸⁸ “*Nicht meine ganze Ausführung vorher liegt ‘vor aller Philosophie’, oder mindestens nicht in jedem Sinn*”.

⁸⁹ Em especial, os §§ 1-8 e 18.

1.4.2 O problema do conhecimento e a ideia de Filosofia fenomenológica

Não obstante essa tentativa de estabelecer a Fenomenologia independentemente de sua relação com uma ideia pré-concebida de Filosofia, também devemos lembrar que a obra anuncia como uma de suas intenções, já em suas primeiras linhas, demonstrar a condição da Fenomenologia como “ciência fundamental da Filosofia” (HUSSERL, 2006, p. 25 [III/1, p. 3]). Com efeito, a Fenomenologia é declarada resolutamente a “primeira de todas as filosofias” (HUSSERL, 2006, p. 29 [III/1 p. 8]), a ciência que deveria ocupar o lugar mais alto na hierarquia das disciplinas filosóficas como “Filosofia primeira” (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]). Assim, concordamos com Hopkins (2015, p. 119-120) quando este afirma que muito da significação filosófica da Fenomenologia se faz presente já no primeiro livro de *Ideen*, sobretudo no terceiro capítulo da segunda seção, “A região da consciência pura” (HUSSERL, 2006, p. 111 [III/1, p. 99]) – ponto em que a Metafísica realista do naturalismo é dissolvida com a instauração do idealismo fenomenológico-transcendental; ou, mais precisamente, no momento em que se revela que o absoluto é a consciência, e não o mundo natural (§ 49). A relevância filosófica desse movimento, conseqüente ao que dissemos acima, é livrar o questionamento crítico-gnosiológico das armadilhas do naturalismo, que se entrelaça com o psicologismo epistemológico. Ou seja: esse movimento pode ser lido como um elemento importante da tarefa negativa da crítica do conhecimento, pois ele mina os alicerces da compreensão que alimenta o ‘enigma da transcendência’. Embora não se trate propriamente de uma argumentação que parta dos contrassensos implicados pelo ‘enigma’ e pelas teorias céticas dele decorrentes, o que temos é uma ‘demonstração’ fenomenológica do equívoco de certa interpretação da efetividade natural, operante no sentido da posição do problema epistemológico fundamental. Conseqüentemente, retirar do caminho “as perplexidades em que se enreda a reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento atinente às próprias coisas” (HUSSERL, 2008, p. 20 [II, p. 3]); ou ainda, como o exigem as *Ideen*:

Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar e, então, apreender, em plena liberdade de pensamento, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente se nos tornarão acessíveis num horizonte totalmente desobstruído (HUSSERL, 2006, p. 27 [III/1, p. 5]).

Tudo isso se mostra como um passo importante, afinal, para o projeto de uma *Filosofia* fenomenológica. Vejamos, então, como o enigma da transcendência se deixa

perceber sob a estrutura e em certas passagens da obra fundante da Fenomenologia transcendental.

1.4.3 A presença do problema epistemológico em *Ideen*

Mesmo não constituindo o ponto de partida da introdução à Fenomenologia pura contida em *Ideen*, deve-se chamar a atenção para as referências ao problema do conhecimento ao longo do texto. Ainda antes de adentrarmos a *Fundamentalbetrachtung*, ao final das discussões críticas dos §§ 18-26, que visam afastar certos “mal-entendidos naturalistas” (HUSSERL, 2006, p. 59 [III/1, p. 39]), temos uma remissão *en passant* à dificuldade relativa à transcendência dos objetos de conhecimento como problemática de dimensão própria, que demanda uma Teoria do conhecimento; mas que não deveria, por ora, ser tomada como um obstáculo para fins da exposição que nos guiará, nas seções seguintes, à passagem entre a atitude natural e a fenomenológica ou transcendental (HUSSERL, 2006, p. 72 [III/1, p. 54-55]).

Não obstante, mais adiante, ao apelar para a experiência sensível – mais exatamente, a percepção sensível – como juiz último para se resolver as questões acerca da relação entre consciência e realidade, somos lembrados dos embaraços causados pelos problemas epistemológicos. Descrevendo o ponto de vista natural acerca da relação entre “consciência e efetividade natural” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 79]), Husserl não deixa de acentuar uma perplexidade que, considerando-se o caminho que o texto irá tomar, não esconde seu tom retórico:

Considerando-o meramente como consciência, e abstraindo do corpo e dos órgãos do corpo, o perceber, enquanto vivência cognitiva consciente, aparece então como algo inessencial em si mesmo, como um olhar vazio que um ‘eu’ vazio lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato com este de uma maneira digna de espanto (HUSSERL, 2006, p. 95 [III/1, p. 81]).

Neste ponto, é interessante notar como essa dificuldade, que nos remete imediatamente ao ‘enigma’, é derivada da ontologia naturalista: uma vez que o estrato fundante da realidade na qual o sujeito está inserido é o aspecto físico/material, a consciência, abstração feita do corpo e dos órgãos, surge como ‘algo inessencial’ (*Wesenloses*), e sua relação com seu objeto se torna ‘digna de espanto’. Aqui, a ‘esfinge do conhecimento’ está à mera distância de uma reflexão que aprofunde tais pressupostos, colocando em xeque a própria possibilidade de uma efetiva relação cognitiva.

O ‘enigma’ também se deixa sentir naquilo que pretende se configurar como sua solução: a assunção do idealismo, nos §§ 49-50, que marcam o ponto alto da segunda seção de *Ideen*, representa a pedra fundamental da solução fenomenológica para o problema. Mais: se considerarmos a problemática epistemológica à qual o idealismo vem responder, torna-se mais compreensível porque ele emerge em *Ideen*, embora, para fins do estabelecimento introdutório da Fenomenologia pura, é possível que a decisão pela postura idealista não fosse uma exigência estrita como interpretação do domínio fenomenológico. Com efeito, Husserl, no *Nachwort*, assinala que a exposição da *Fundamentalbetrachtung* poderia ser mantida em seus nexos essenciais, sem que a opção pelo idealismo fosse consumada (HUSSERL, 1971, p. 150). Essa visão é defendida num manuscrito do final dos anos 1920, pensado como parte de uma reelaboração do texto publicado em 1913⁹⁰. Mas, não se deve perder de vista que essa reelaboração envolveria uma “**limitação** do curso de pensamento a um núcleo que ainda não pré-julga a favor do idealismo transcendental” (HUSSERL, 1976b, p. 633, grifo nosso)⁹¹. Ou seja, embora *ex hypothesi* se possa destacar um núcleo da exposição, sem ainda adotar expressamente o idealismo, isso implicaria limitar o que fora apresentado originalmente.

Embora ainda necessitemos de alguns desenvolvimentos que só serão abordados no capítulo seguinte, adiantemos um pouco nossa exposição, para que se possa compreender a presença do problema crítico-gnosiológico neste ponto. No § 49, quando Husserl propõe o experimento de pensamento do ‘aniquilamento do mundo’, as duas teses do idealismo despontam como resultado. É interessante, aqui, para melhor compreendermos o recurso husserliano à assunção do idealismo, recorreremos à interpretação de De Boer (1978, p. 354-357). Segundo este intérprete, na passagem discutida, Husserl não somente demonstra que a consciência é condição *necessária* para a existência do mundo, como também é condição *suficiente* para tanto. Vejamos o que está em jogo nesta situação.

Ao afirmar que a consciência não é dependente do mundo em seu ser, o que Husserl pretende é afastar a tese contrária, que sustenta a dependência da consciência em relação ao estrato material da efetividade natural (DE BOER, 1978, p. 356) – ou seja, a tese do naturalismo. No entanto, isso também significa que a existência da consciência *per se* não implica a existência do mundo (DE BOER, 1978, p. 355-356). Haveria, portanto, outro

⁹⁰ Cf. HUSSERL, 1976b, p. 633-640. Trata-se do anexo 78 da *Husserliana* III/2, escrito por volta de 1928, e conservado no famoso *Gibson-Konvolut*. Nesse envelope, foram reunidos, em 1929, textos que Husserl redigira com a finalidade de melhorar a exposição de *Ideen*, motivados por ocasião da tradução da obra para o inglês por William R. Boyce Gibson, a qual veria a luz do dia em 1931. Cf. a introdução do editor da *Husserliana* III/1: SCHUHMANN, 1976, p. XLVII-XLVIII, p. LIV.

⁹¹ “[...] *Beschränkung des Gedankengangs auf einen Kern, der noch nicht für den transzendentalen Idealismus präjudiziert*”.

fundamento para a constituição da realidade espaço-temporal – uma realidade ‘em si’, como outro polo contraposto à consciência, necessário para a operatividade (*Leistung*) constitutiva? Com efeito, essa é a bem conhecida interpretação de Sokolowski, para quem as asserções de Husserl não deveriam ser lidas sob uma chave demasiadamente idealista, visto que a consciência seria somente causa necessária, mas não suficiente para a realidade (SOKOLOWSKI, 1970, p. 136-137, p. 159, p. 216-220).

No entanto, a esse respeito, tudo o que Husserl afirma é que a consciência, considerada segundo sua essência, não implica a existência factual do mundo (DE BOER, 1978, p. 356) – a possibilidade do curso globalmente discordante da experiência nos mostra isso. Mas, logo em seguida ao ‘aniquilamento’, Husserl propõe que consideremos que a consciência seja restaurada ao seu curso concordante de experiências, num nexos ordenado de fenômenos; e, numa espécie de *coup de grâce*, ele então pergunta: “É ainda *pensável*, e não antes um contrassenso, que o mundo transcendente correspondente *não* exista?” (HUSSERL, 2006, p. 115 [III/1, p. 105], grifo do autor). Essa ‘reconstrução’ do mundo pelo restabelecimento do nexos ordenado de aparições (ou seja, do fluxo de vividos), e o contrassenso no qual se constituiria sua contraditória, servem como ‘argumento’ para demonstrar que a consciência é não somente causa necessária para o ser do mundo, mas é também causa suficiente. Conforme explica De Boer:

Aquilo em que a prova de Husserl sobre a independência da consciência é baseado é que qualquer fato deste tipo [o aparecimento atual do mundo] é dependente de uma estrutura *atual* da consciência. Quando a consciência manifesta certa ordenação, tem lugar um mundo. Quando a consciência não o faz, nenhum mundo surge [...] No entanto, se essa harmonia de experiências ocorre (*Dei gratia!*), segue-se necessariamente a existência de um mundo. *Essa experiência ordenada é ambos, a causa necessária e o fundamento suficiente para o aparecimento de um mundo* (DE BOER, 1978, p. 356, grifo do autor, tradução nossa)⁹².

A ideia por trás desse movimento do texto, notado por De Boer, relaciona-se, a nosso ver, com o problema do conhecimento. Pois, uma vez que se abra a possibilidade de que haja outra fonte para a constituição do mundo, reinsere-se, no coração das análises fenomenológicas, a possibilidade de uma tese metafísica, a saber, o realismo, pois esse outro fundamento seria, seguindo a hipótese que surge mais à mão, uma realidade ‘em si e por si’,

⁹² “What Husserl’s proof of the independence of consciousness is based on is that any such fact is dependent on an actual structure of consciousness. When consciousness manifests a certain arrangement, a world comes about. If consciousness does not do so, no world arises [...] However, if this harmony of experiences is present (*Dei gratia!*), the existence of a world follows necessarily. This ordered experience is both the necessary and sufficient ground for the appearance of a world”.

distinta e independente da consciência⁹³. Ora, isso nada mais faz que dar novo fôlego ao ‘enigma’: afinal, como se daria a relação entre a consciência e esse ‘outro’ que concorreria para a constituição do mundo que é dado na forma do ‘é, e é assim’? Que efetivamente subsista essa possibilidade de uma apreensão não condizente com a radicalidade da tese afirmada – a constituição do mundo natural na consciência –, é algo que Husserl reconhece no tratado *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, de 1917⁹⁴: mesmo após a constatação descritiva da relatividade do mundo diante da consciência, as velhas dificuldades – o ‘enigma da transcendência’ – podem novamente ressurgir, sempre em novas formas equivocadas de posição dos problemas epistemológicos (HUSSERL, 1987b, p. 182-189). Por isso se torna premente afastar a ideia de um ‘além’ da consciência; o que se traduz, então, na assunção do idealismo transcendental, que demarca o sentido mais radical e profundo do domínio fenomenológico a ser explorado.

Este ponto pode ainda ser pensado a partir da observação de Lavigne (2009, p. 232-233), de que afirmar a clausura eidética da consciência – sua independência relativamente ao mundo material – não exclui a possibilidade de que a *realitas* ainda seja algo de absolutamente transcendente à imanência dos vividos. Segundo o autor:

Vê-se, então, que a absolutez da consciência como clausura eidética não exclui em nada, *a priori*, mas, *ao contrário*, abre a possibilidade de um outro domínio ôntico, *eideticamente* transcendente ao da consciência-de-si, isto é, *sem medida comum* com ela, nem de essência, nem de modo de ser. Consequentemente, nada se opõe, *enquanto se considera apenas a especificidade eidética própria do vivido*, a que a natureza material seja efetivamente transcendente, isto é, transcendente *em um sentido absoluto*. É isso, precisamente, que o idealismo husserliano recusa. Verifica-se, assim [...] que o idealismo transcendental não resulta unicamente da clausura eidética da consciência pura. O *outro caractere* de sua absolutez lhe é, assim, também essencial, e constitutivo da tese idealista. Ele consiste em identificar a consciência como o *todo do ser absoluto* (LAVIGNE, 2009, p. 233, grifo do autor, tradução nossa)⁹⁵.

⁹³ No entanto, Husserl reconhece a questão da facticidade da teleologia presente no curso concordante da experiência. Mas, esse tópico não é remetido à possibilidade de um mundo ‘em si’, que imponha sua ordem desde um exterior metafísico absoluto, mas a um absoluto de natureza distinta, a saber, Deus, enquanto “princípio teológico que racionalmente nela [na facticidade] se deve supor” (HUSSERL, 2006, p. 119 [III/1, p. 109]). Isso constituiria, contudo, um assunto que não apresenta importância decisiva para o que se pretende em *Ideen*: “Tudo isso, no entanto, não nos diz mais respeito aqui. Nosso propósito imediato não é teologia, mas Fenomenologia, por mais que esta possa ter mediatamente importância para aquela” (HUSSERL, 2006, p. 120 [III/1, p. 109-110]).

⁹⁴ Contido no volume XXV da *Husserliana*: HUSSERL, E. **Aufsätze und Vorträge (1911-1921)**. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987b, p. 125-206.

⁹⁵ “*On voit donc quel’absoluité de la conscience comme clôture eidétique n’exclut nullement a priori, mais ouvre au contraire la possibilité d’un autre domaine ontique, transcendant eidétiquement celui de la conscience-de-soi, c’est à dire sans commune mesure, d’essence ni de mode d’être, avec elle. Rien par conséquent ne s’oppose, tant que l’on ne considère que la spécificité eidétique propre du vécu, à ce que la nature matérielle soit effectivement transcendante, c’est à dire transcendante en un sens absolu. Ce que l’idéalisme husserlien consiste à récuser. On*

O verdadeiro caráter absoluto da consciência só se revelaria, então, com a ‘inclusão’ do mundo na consciência, ou seja, com a proclamação do idealismo transcendental. É isso que evita a hipótese de uma realidade para além da consciência, o que, conforme já sinalizamos, recoloca-nos sobre o caminho do ‘enigma’, pois restaria em aberto a questão da relação que teria que se manter entre esses dois domínios ‘em si’ para que o problema do conhecimento encontrasse sua solução.

Desse modo, se, por um lado, a apresentação da Fenomenologia como ciência com um domínio próprio poderia passar sem a afirmação do idealismo – bastaria a ‘prova’ da independência eidética da consciência pura –, por outro, o mesmo não se pode dizer a respeito do problema fundamental com o qual a Fenomenologia se vê confrontada em seu propósito de se estabelecer como Filosofia primeira. Por conseguinte, torna-se mais claro o que Husserl afirma na sequência do trecho do *Nachwort* em que ele insinua a possibilidade da não adoção aberta do idealismo. Há questões filosóficas de fundo – leia-se: o problema do conhecimento – que necessariamente nos pressionam em sua direção:

Talvez eu tivesse feito melhor, sem mudança do nexos essencial da apresentação, se tivesse deixado em aberto a decisão pelo idealismo transcendental, e apenas tornado evidente que, aqui, resultam necessariamente linhas de pensamento de significado filosófico decisivo (a saber, que impelem a um “idealismo”), que devem ser incondicionalmente consideradas a fundo; e que, a esse respeito, deve-se, em todo caso, assegurar o solo da subjetividade transcendental (HUSSERL, 1971, p. 150)⁹⁶.

1.4.4 Crítica a alguns pressupostos epistemológicos

Que o ‘enigma’ esteja no horizonte da problemática geral de *Ideen* é algo que também se deixa atestar em outros tópicos abordados. Com efeito, há duas teorias, ligadas a questões epistemológicas, com as quais Husserl se ocupa.

Em primeiro lugar, Husserl questiona a ideia comum de que a transcendência implicada pela doação da coisa no espaço, sempre por perfis, indicaria uma transcendência absoluta, no sentido de que não seria a própria coisa a ser dada, mas uma *imagem* ou *signo*

vérifie ainsi [...] que l'idéalisme transcendantal ne résulte pas iniquement de la clôture eidétique de la conscience pure. L'autre caractère de son absoluité est donc lui aussi essentiel e constitutif de la thèse idéaliste. Il consiste à identifier la conscience comme le tout de l'être absolu”.

⁹⁶ “Vielleicht hätte ich besser getan, ohne Änderung des wesentlichen Zusammenhanges der Darstellung, die endgültige Entscheidung für den transzendentalen Idealismus offenzulassen und nur evident zu machen, daß hier Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem ‘Idealismus’ hindrangende) notwendig sich ergeben und unbedingt durchgedacht werden müssen; daß man dazu jedenfalls sich des Bodens der transzendentalen Subjektivität versichern muß”.

seu (HUSSERL, 2006, p. 102 [III/1, p. 89]). Esse não seria o caso para uma percepção realizada pelo “sujeito do conhecimento absolutamente perfeito” – isto é, Deus, que “possuiria, naturalmente, a percepção da coisa em si mesma, negada a nós outros, seres finitos” (HUSSERL, 2006, p. 102 [III/1, p. 89]). A respeito desse pressuposto epistemológico, Husserl nos alerta:

Esse modo de ver é, contudo, um contrassenso. Nele está implícito que, entre transcendente e imanente, não há *diferença de essência*, que uma coisa no espaço seria um constituinte real [*reell*] na intuição divina que aí se postula, ele mesmo, portanto, um vivido, pertencendo ao fluxo de consciência e vivido divinos. O que induz nesse erro é pensar que a transcendência da coisa é a transcendência de uma *imagem* ou de um *signo*. Com frequência se combate arduamente a teoria das imagens, substituindo-a por uma teoria do signo. Tanto uma quanto outra, porém não são apenas incorretas, mas contrassensos. A despeito de sua inteira transcendência, a coisa que vemos no espaço é um percebido, algo que se dá em *carne e osso* para a consciência. No lugar dela, *não* está dada uma imagem ou um signo. Não se deve introduzir secretamente na percepção uma consciência de signo ou de imagem (HUSSERL, 2006, p. 102 [III/1, p. 89-90], grifo do autor).

A coisa dada na percepção, a coisa do ‘mundo circundante’⁹⁷, é ela mesma dada intuitivamente. A comparação com uma percepção adequada da coisa em si mesma, que pressupõe que estamos relegados à intuitividade de uma imagem ou signo, é um contrassenso, que não respeita os dados fenomenológicos apresentados em descrição imediata, e que não pode, portanto, figurar como argumento para a postulação de uma ‘coisa em si’ transcendente e distinta daquela que aparece na percepção. O ponto que Husserl parece estar querendo evitar, aqui, é uma confusão entre questões epistemológicas e metafísicas, marcada pela passagem ilegítima de uma dimensão à outra: da incompletude essencial da percepção, infere-se que deve haver um ‘em si’ do objeto, o qual seria acessível, então, a um sujeito de conhecimento com capacidades que não sofressem das mesmas limitações que as nossas.

Em segundo lugar, Husserl se opõe a uma epistemologia fundada na física, que faria da coisa percebida “mera aparição”, algo de “meramente subjetivo”; o “efetivamente percebido” deveria ser compreendido “como aparição ou como substrução instintiva de um outro, que lhe é internamente estranho e dele separado”, enquanto, por outro lado, a “coisa física” (*physikalische Ding*) seria a “causa desconhecida das aparições”, a qual “só pode ser caracterizada de modo indireto e analógico por conceitos matemáticos” (HUSSERL, 2006, p. 120 [III/1, p. 110]). Essa epistemologia seria a manifestação de um realismo de fundo, com o qual Husserl continuamente se preocuparia, pois seria a posição que originalmente herdara de

⁹⁷ “A coisa é coisa do *mundo circundante*” (HUSSERL, 2006, p. 112 [III/1, p. 101], grifo do autor).

Brentano (DE BOER, 1978, p. 402, p. 416). Trata-se, afinal, de uma teoria que opera no âmbito de outras tantas teorias do conhecimento de matiz realista⁹⁸.

Sem nos demorarmos no detalhe da argumentação de Husserl, nosso ponto é indicar como impera, aqui, uma preocupação epistemológica, essencialmente conectada com uma das derivações do ‘enigma da transcendência’: como a consciência sairia de si mesma e alcançaria a ‘coisa em si’, a coisa da física? Ou como assegurar a concordância entre os dados ‘meramente subjetivos’ e o objeto que deveria servir como sua causa?

O que Husserl faz é mostrar que a ‘coisa fisicalista’ não é algo à parte do próprio objeto que aparece, que agiria causalmente como origem desconhecida das aparições fenomênicas; antes, ela é o correlato de determinações puramente intelectuais, que invariavelmente se identifica com o objeto que aparece sensivelmente. O resultado extraído é que:

Mesmo a mais alta transcendência da coisa física não significa uma extrapolação do mundo para a consciência, isto é, para qualquer eu (individualmente ou em vínculo de empatia) operando como sujeito do conhecimento (HUSSERL, 2006, p. 123 [III/1, p. 113], grifo do autor).

Ou seja, por mais que as determinações categoriais do pensamento físico-matemático possam se insinuar como algo distante e alheio em relação ao mundo da *imaginatio* cartesiana (da percepção), elas em nada transcendem a correlação com a consciência e a remissão aos objetos da sensibilidade – o que faz com que a transcendência da coisa fisicalista não se subtraia ao experimento da ‘aniquilação’, fundamental para a demonstração da independência da consciência e da relatividade do mundo espaço-temporal. Portanto, estamos diante de mais uma passagem que se mostra conectada a, e relevante para, as preocupações crítico-gnosiológicas da Fenomenologia.

Além disso, a discussão sobre a epistemologia fundada na física também deve ser vista no contexto mais amplo de superação da visão naturalista do mundo. Conforme explicita De Boer (1978, p. 421, tradução nossa),

Ela [a física] é uma fonte importante da absolutização do mundo das coisas, especialmente na forma da assim chamada “teoria científico-natural do conhecimento”. Em tal teoria, a coisa que aparece é primeiramente tornada conteúdo da consciência, com as coisas físicas, então, sendo consideradas como causas dos fenômenos meramente subjetivos. A causalidade, que, na verdade, somente tem sentido no interior do mundo constituído, é assim transformada em uma ligação

⁹⁸ Cf. HUSSERL, 2006, p. 120-121 [III/1, p. 110-111].

mítica entre a realidade do físico e a consciência absoluta⁹⁹.

A partir daí, Husserl pode, então, condenar essa visão, pois, com ela, “imputa-se, assim, ao ser físico uma realidade mítica absoluta, enquanto não se vê de modo algum o verdadeiro absoluto, a consciência pura como tal” (HUSSERL, 2006, p. 124 [III/1, p. 114-115]). Ou seja, a teoria do conhecimento fisicalista significa negar o idealismo transcendental da Fenomenologia, pois ela adscrive à realidade, enquanto correlato do pensamento físico, um caráter absoluto, o que nos devolveria às dificuldades epistemológicas iniciais¹⁰⁰.

1.4.5 Indicações sobre a relação entre Fenomenologia e crítica do conhecimento

Nesse sentido, também temos algumas indicações sobre o papel positivo da Fenomenologia para a crítica do conhecimento. A Fenomenologia seria a ciência capaz de levar a termo uma efetiva e filosoficamente necessária crítica da razão. E é exatamente por isso que ela teria o direito de exigir ser Filosofia primeira (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]). O § 62, que nos fornece prospectivamente “indicações prévias sobre a Teoria do conhecimento” (HUSSERL, 2006, p. 140 [III/1, p. 132]), é claro a esse respeito. A Fenomenologia seria a ciência capaz de realizar a crítica das quais as ciências da atitude natural necessitam, e que, por princípio, não seriam capazes, elas mesmas, de realizar (HUSSERL, 2006, p. 140 [III/1, p. 132-133]). Ou, de modo ainda mais expresso:

O que é distintivamente próprio da Fenomenologia é abranger, na amplitude de sua generalidade eidética, tudo o que é *imediatamente evidente* em todos os conhecimentos e ciências, ou ao menos, teriam de sê-lo, caso fossem conhecimentos autênticos [...] Estão contidos na Fenomenologia todos os conhecimentos eidéticos (cuja validade, portanto, é geral e incondicional) com os quais se dá resposta aos problemas radicais acerca da “possibilidade” de quaisquer presumíveis conhecimentos e ciências. Como Fenomenologia aplicada, ela faz, portanto, a crítica que afere o valor último de toda ciência em sua especificidade de princípio e, com isso, realiza em particular a determinação do sentido do “ser” dos objetos e a clarificação de princípio do método dessa ciência (HUSSERL, 2006, p. 140-141 [III/1, p. 133], grifo do autor).

⁹⁹ “It is an important source of the absolutizing of the world of things, especially in the form of a so-called ‘natural scientific theory of knowledge’. In such a theory, the appearing things are first made contents of consciousness, with physical things then being regarded as causes of the merely subjective phenomena. Causality, which actually has meaning only within the constituted world, is thus turned into a mythical bond between the reality of the physicist and absolute consciousness”.

¹⁰⁰ Essa forma de fisicalismo também é combatida em *PSW*, em que Husserl conecta a ela as epistemologias psicologistas. Com efeito, uma vez assumidas as determinações da física como pertencentes ao ‘ser verdadeiro’, caberia à Psicologia investigar o domínio do ‘meramente subjetivo’, fundando, assim, as condições para uma crítica do conhecimento. Cf. HUSSERL, 1987b, p. 13-15, p. 25-27.

Além disso, Husserl especifica ainda mais o modo como a Fenomenologia seria capaz de levar a termo a tarefa crítico-gnosiológica, aproximando as análises constitutivas da edificação de uma nova e verdadeira Teoria do conhecimento. Situados sobre o solo legitimamente fenomenológico transcendental, os assim chamados “problemas funcionais”, relativos à correlação noético-noemática, estariam à base das questões sobre a “*constituição das objetualidades da consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 197 [III/1, p. 196], grifo do autor, tradução modificada) – estes seriam, afinal, os problemas que nos colocam à porta da “única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade de conhecimento objetivo e válido do transcendente” (HUSSERL, 2006, p. 226 [III/1, p. 228]). Ou seja, a elaboração consequente de uma teoria da constituição dos objetos de conhecimento corresponderia a uma nova Teoria do conhecimento (HUSSERL, 2006, p. 130 [III/1, p. 121]).

Ora, nesse sentido, provavelmente não haja maior indicação da relevância das questões crítico-gnosiológicas para a Fenomenologia do que a observação de que o qualificativo ‘transcendental’, adscrito tanto à consciência pura quanto ao procedimento metodológico da redução, recebe seu sentido em função destas questões:

Acrescente-se ainda a nossa terminologia o seguinte. Motivos importantes, fundados na problemática epistemológica [*erkenntnistheoretischen*], justificarão que designemos a consciência “pura”, da qual tanto se falará, também como *consciência transcendental*, da mesma maneira que designaremos como *ἐποχή transcendental* a operação por meio da qual é alcançada (HUSSERL, 2006, p. 85 [III/1, p. 68-69], grifo do autor).

O sentido filosófico mais profundo vinculado à Fenomenologia transcendental está essencialmente conectado à preocupação com as questões que acabamos de indicar. A Fenomenologia se configuraria como a única Filosofia a oferecer os meios para lidar com as dificuldades epistemológicas, algo que Husserl não deixa de pontuar reiteradamente, conforme as análises acerca das estruturas gerais da intencionalidade se desenvolvem em *Ideen*:

A designação “transcendental” aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera de vivido se baseia precisamente no seguinte: encontramos na redução uma esfera absoluta de matérias [*Stoffen*] e formas [*Formen*] noéticas, cujo tipo preciso de entrelaçamento implica, em necessidade eidética imanente, o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal [*Irrelles*], transcendente por princípio [...] A redução “transcendental” pratica *ἐποχή* em relação à efetividade [*Wirklichkeit*]: no entanto, daquilo que ela conserva fazem parte os noemas, com a unidade noemática neles contida, e, portando, o modo

como o real [*Reales*] é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência (HUSSERL, 2006, p. 225-226 [III/1, p. 228]).

A presença das preocupações epistemológicas também se reflete no próprio plano da obra. Após termos apresentados às estruturas mais gerais da correlação noese-noema, a última seção de *Ideen* aborda os problemas de uma “Fenomenologia da razão” (HUSSERL, 2006, p. 298 [III/1, p. 310]). Aqui, trata-se de investigar as operatividades nas quais se constitui um objeto em geral para a consciência, e, a partir daí, como o objeto dessa constituição ganha o caráter posicional de ‘efetivo’ (*wirklich*), o que determina o modo de consciência correlativo como racional (HUSSERL, 2006, p. 298-301 [III/1, p. 310-313]). Ou seja, o que está em jogo é a realização da referência objetiva dos atos intencionais:

Deparamo-nos finalmente com a questão de saber o que quer propriamente dizer a “pretensão” da consciência de se “referir” a algo de objetual [*ein Gegenständliches*], de “atingi-lo” efetivamente, ou como se explica fenomenologicamente, segundo noese e noema, a referência objetiva “válida” e “inválida”: pelo que estamos perante os grandes *problemas da razão* (HUSSERL, 2006, p. 286 [III/1, p. 297], grifo do autor, tradução modificada).

O que é indicado com essas linhas é a problemática fundamental – posta nos termos que Husserl acredita serem os mais adequados, ou seja, *fenomenológicos* – “para toda crítica da razão que se possa almejar” (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]), a qual representaria nada menos que a magna tarefa filosófica assumida por Husserl¹⁰¹. Essa Fenomenologia da razão deveria preceder toda outra disciplina filosófica, e, *a fortiori*, as ciências da experiência¹⁰². É a problemática do conhecimento, portanto, que constitui o mais fundamental dos problemas filosóficos (veremos porque Husserl compreende a questão dessa forma mais adiante), demarcando o início de uma legítima Filosofia¹⁰³.

¹⁰¹ O grande testamento do caráter fulcral da crítica da razão é a bem conhecida anotação pessoal de Husserl citada por Walter Biemel em sua introdução à *Husserliana* II: “Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma *crítica da razão*. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma crítica da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeira e sinceramente viver” (BIEMEL, 2008, p. 10, grifo do autor). Note-se que, a despeito da menção aos aspectos prático e valorativo da razão, aquilo que Husserl chama de ‘razão lógica’ ou ‘teorética’ possui precedência (HUSSERL, 2006, p. 311 [III/1, p. 324]).

¹⁰² Algo que Husserl indica ao menos desde as *LU*, e que se manterá inalterado na passagem ao período transcendental. Cf. HUSSERL, 2012a, p. 3-7 [XIX/1, p. 7-13]; 1979, p. 206; 1984b, p. 240-242; 2008, p. 20, p. 85 [II, p. 3, p. 58-59]; 1987b, p. 6; 2006, p. 29, p. 56-57, p. 140-141 [III/1, p. 8, p. 38, p. 132-134]. O papel sistemático desempenhado pela Fenomenologia pura, dentro de uma hierarquia de disciplinas filosóficas, será objeto do capítulo seguinte.

¹⁰³ “Com o estabelecimento dos problemas epistemológicos, inicia-se a verdadeira Filosofia” (HUSSERL, 1984b, p. 179)*.

* (“*Mit der Etablierung der erkenntnistheoretischen Probleme fangt die eigentliche Philosophie an*”).

Ainda, se atentarmos para o fato de que o pensamento filosófico, para Husserl, se caracteriza fundamentalmente pela preocupação com os problemas relativos ao conhecimento ¹⁰⁴, vemos porque o ‘enigma’ da transcendência, e a problemática epistemológica em geral, têm de permanecer no horizonte da apresentação da Fenomenologia em *Ideen*. Embora Husserl procure instituir sua nova ciência sem remissões a uma ideia pré-concebida de Filosofia, é inevitável que os problemas primordiais com os quais a Fenomenologia terá de se confrontar permaneçam como uma presença constante, cujos efeitos se fazem sentir nesta obra que pretende alicerçar, com base numa disciplina fundante, a Fenomenologia pura, o projeto de uma *Filosofia fenomenológica*.

Nossa proposta de leitura, então, tem como um componente importante a tentativa de ler o texto de *Ideen* – especificamente, certos passos contidos na ‘Consideração fundamental’ – como contendo elementos que se, de um lado, não tematizam exaustivamente o problema crítico-gnosiológico fundamental, de outro, preocupam-se em articular um cenário que evite a proliferação dos pressupostos e das dificuldades associadas ao problema. Ou seja, um quadro que já tenha em vista, como um pano de fundo que perpassa todas as discussões, o tratamento da questão fundamental de uma crítica da razão.

1.5 RESULTADOS PRELIMINARES (I): CRÍTICA ÀS LEITURAS DEFLACIONÁRIAS

Embora de modo ainda incipiente, a investigação conduzida, até aqui, sobre o problema filosófico para o qual o idealismo fenomenológico pretende encetar uma solução, já nos permite indicar o que consideramos insuficiências com as quais as leituras deflacionárias – especialmente em suas formas semântica e ‘fregeana’ – se veem oneradas.

Relembremos: em sua variante semântica (tanto a ‘forte’ quanto a ‘fraca’), o deflacionismo em relação ao idealismo de Husserl vê neste tão somente a afirmação de que o *sentido* que as coisas têm para nós é dependente da consciência, mas não sua existência ‘em si’. As leituras calcadas na interpretação ‘fregeana’ do noema, por seu lado, entendem que aquilo que é constituído pelos vividos de consciência são unidades ideais de significação, ontologicamente distintas tanto das vivências quanto dos objetos, que podem ser estendidas à

¹⁰⁴ Em *IP*, essa ligação essencial entre as preocupações epistemológicas e aquilo que caracteriza fundamentalmente a orientação filosófica de pensamento é expressa claramente: “O *pensamento natural*, da vida e da ciência, despreocupado quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento – o *pensamento filosófico*, definido pela posição perante os problemas da possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, 2008, p. 19 [II, p. 3], grifo do autor); “Só, pois, a reflexão epistemológica [*erkenntnistheoretische Reflexion*] origina a separação de ciência natural e Filosofia” (HUSSERL, 2008, p. 44 [II, p. 22-23]).

totalidade dos atos intencionais, o que levaria o idealismo husserliano para longe de toda implicação metafísica, pois o que as coisas seriam ‘em si mesmas’, e a questão do sucesso (ou não) da referência objetiva, seriam deixados de lado.

Ocorre, no entanto, que estas leituras se mostram insuficientes para dar conta do problema da transcendência do objeto de conhecimento. O problema da referência objetiva é justamente o que está em jogo no conceito husserliano de *constituição*¹⁰⁵. E este conceito só ganha seu pleno alcance se atentarmos para as mudanças na teoria da intencionalidade, especialmente com a introdução da noção de imanência intencional. Esta, liberta de toda amarra de pressuposições metafísicas, mais ou menos implícitas, do período das *LU*, traz o próprio objeto para o domínio da descrição fenomenológica – obviamente, o que não cansamos de lembrar, *enquanto objeto de consciência*. No entanto, esse movimento não significa a abstenção a respeito de um domínio de objetos ‘em si’, que restaria não tematizado pela Fenomenologia, seja por falta de interesse, seja por incapacidade de lhe dar um tratamento adequado – domínio este, então, que ficaria, quiçá, a cargo de uma Metafísica a ser construída posteriormente¹⁰⁶. Pensar desta forma é não considerar o sentido profundo do ‘giro copernicano’ promovido pela Fenomenologia husserliana, o qual envolve uma nova compreensão do que significa ‘objeto de consciência’¹⁰⁷.

Além disso, a nosso ver, o modo com estas leituras deflacionárias concebem o escopo e o *modus operandi* da Fenomenologia acaba por mantê-la, *grosso modo*, ainda ao nível das *LU*. O campo da Fenomenologia seria determinado por oposição a um mundo de coisas ‘em si e por si’ – seja este somente suposto ou não –, o problema da referência objetiva permanecendo, então, um ‘resto’, cujo tratamento se mostra espinhoso, o que, como vimos, não deixa de fazer emergir suas dificuldades ao longo da *LU VI*, por exemplo. A esse respeito, pouco importa se o noema, como correlato dos atos intencionais, é tomado em consideração como ‘somente’ o sentido que os objetos têm para nós, ou como unidade intensional abstrata que media a relação aos objetos: o resultado é que apenas se multiplica a ideia de um ‘entre’ que se interpõe na relação atos intencionais-objetos de consciência.

Assim, as leituras deflacionárias, ao pensarem a tarefa das análises fenomenológicas como voltadas à explicitação somente de como os atos intencionais adquirem sua referência objetiva, sem se preocupar se esta seria bem sucedida ou não; ou de como os objetos ganham

¹⁰⁵ Cf. acima, seção 1.4.5.

¹⁰⁶ Zahavi (2017, p. 66), no contexto da discussão mais ampla sobre se a Fenomenologia deveria constituir uma ciência somente do mundo ‘tal como é para nós’, a ser complementada por uma ciência do mundo ‘tal como é em si’ (a Metafísica), alerta para que não se caia neste erro.

¹⁰⁷ Este ponto será tratado no capítulo 4 de nosso estudo, seção 4.4.3.

seu sentido ‘para nós’ – o que de modo algum responde a mesma questão da referência intencional –, não nos conduzem, no que diz respeito à problemática epistemológica, muito além do nível já alcançado por Husserl na grande obra de 1901. Permaneceria ainda a esclarecer, desse modo, em que exatamente o giro transcendental de 1906/1907 e a adoção do idealismo, lastreados pela nova compreensão da natureza da intencionalidade, representariam algum ganho, ou mesmo alguma diferença substancial, em relação àquilo que já fora apresentado naquela obra.

Essas dificuldades apenas surgem como sintomas de certo ‘esquema’ a partir do qual as leituras compreendem a posição de Husserl. Trata-se da separação, implícita ou explícita, entre *ser* e *aparecer* – este último, nos casos agora em discussão, tomado sob um registro semântico¹⁰⁸. A dificuldade radica no fato de que manter esse quadro como horizonte de inteligibilidade do idealismo husserliano deixa em aberto o problema do conhecimento, tal qual a formulação que Husserl procura, justamente, ultrapassar. Mesmo que Husserl nos descreva o sistema de sínteses intencionais pelas quais uma multiplicidade noemática vem a constituir um objeto idêntico¹⁰⁹, e que essa intencionalidade intranoemática¹¹⁰, quando posta no nível da consciência racional, nos dê o próprio objeto como ‘objeto que é’¹¹¹, a partir do momento em que pensamos esse conjunto de determinações fenomenológicas sob o registro das leituras semânticas ou ‘fregeanas’, resta a pergunta: como, afinal, esse mosaico de sentidos, por meio do qual o objeto nos é dado, relaciona-se com o próprio objeto ‘em si’? Parece faltar, aqui, uma clarificação precisa a respeito da ‘fricção’ entre os fenômenos e a realidade¹¹². E isso significa a permanência, ora latente, ora declarada, de um problema cuja solução é fundamental para o projeto husserliano de uma Filosofia fenomenológica. A nosso

¹⁰⁸ A ideia, aqui, em seus traços gerais, é tomada de Zahavi (2003b).

¹⁰⁹ Cf. *Ideen*, §§ 128-133; *CM*, § 18.

¹¹⁰ A expressão é retirada de Lavigne (2005, p. 701-702, tradução nossa), para quem, entre noema e objeto, estabelece-se uma “relação intencional intranoemática” (“*une relation intentionnelle intranoématique*”).

¹¹¹ Cf. *Ideen*, §§ 136-145; *CM*, §§ 23-27.

¹¹² Tomamos esse modo de colocar o problema de Crowell (2001, p. 14ss). No contexto de sua discussão com o empirismo de McDowell, Crowell pretende mostrar como sua compreensão dos projetos husserliano e heideggeriano de uma Filosofia transcendental que se move no que ele chama de “espaço do sentido” (CROWELL, 2001, p. 3, tradução nossa)* poderia contribuir para lidar com os impasses a que as ideias de Sellars e Davidson, discutidas por McDowell (1996, p. xi-xxiv), teriam dado azo. O problema residiria na crítica de Sellars ao ‘Mito do dado’, que desqualificaria a experiência como um tribunal válido para o conhecimento. O impasse daí decorrente seria o seguinte: uma vez que toda justificação epistêmica ocorre no ‘espaço das razões’, determinado por relações conceituais de implicação ou probabilidade, teríamos uma das duas alternativas: (i) ou o ‘contato’ com algo fora desse espaço não é capaz de fornecer bases racionais/normativas para qualquer justificação, constituindo somente um fato bruto; (ii) ou o dado nesse ‘contato’ é interior ao ‘espaço das razões’, o que nos deixaria órfãos de toda ‘fricção’ entre pensamento e mundo (CROWELL, 2001, p. 14). Nosso ponto, aqui, é relativo a esta segunda possibilidade do dilema: é esse problema que resta pendente nas leituras deflacionárias em discussão.

* (“*Space of meaning*”).

ver, essas leituras deflacionárias, que equivalem a um ‘idealismo do sentido’, não são capazes de dar conta da questão, o que decorre de uma consideração insuficiente – ou mesmo inexistente – do problema que o idealismo vem responder.

No que concerne a esse último ponto, podemos dizer que as leituras semânticas e ‘fregeanas’, além de não resolverem o problema do conhecimento (pois supõem que uma investigação somente sobre algo como suas condições de possibilidade seriam suficientes, deixando em aberto o problema da referência objetiva), não atentam para um fator decisivo do tratamento fenomenológico do problema epistemológico fundamental. Este precisa ser diluído em sua formulação errônea, calcada em contrassensos. As leituras indicadas pensam sua versão do idealismo de forma que a estrutura equivocada do problema se mantém inalterada, pois ela acaba por balizar o entendimento da intencionalidade e do idealismo fenomenológico-transcendental. A ideia de uma transcendência metafísica absoluta permanece operante nessas interpretações, uma vez que se apresenta, mais ou menos implicitamente, como determinante do sentido e do alcance das análises fenomenológicas – ela funciona como um ponto externo de delimitação do domínio fenomenológico, e, conseqüentemente, do que as análises constitutivas deveriam ser e do que poderiam realizar.

A partir daí, a dificuldade que continuaria a espreitar o projeto filosófico husserliano é algo já detectado por Fink¹¹³, em que se deixa o flanco aberto a um último recurso por parte do realista:

O realista, então, sempre será capaz de dizer: mesmo que o existente não seja apenas contingentemente, mas necessariamente, o correlato de nossa experiência atual e possível, e, assim, somente faça sentido *em* nossa vida experienciante, ele ainda não tem seu sentido *a partir de* nossa vida experienciante, ele não é *onticamente dependente* de nossa (ou minha) existência. A relação experiencial do existente com o sujeito cognoscente não exclui, mas – corretamente compreendida – precisamente inclui a *independência ótica do existente* em relação à vida que o experiencia (FINK, 1995, p. 157, grifo do autor, tradução nossa)¹¹⁴.

Ora, é precisamente esse tipo de possibilidade que Husserl não pretende deixar em aberto, pois ela equivale a expulsar o problema pela porta da frente somente para vê-lo

¹¹³ O contexto da afirmação de Fink é o da contraposição entre o idealismo transcendental da Fenomenologia e os idealismos tradicionais. A resposta realista poderia ser voltada contra estes últimos, mas não contra o primeiro. Assim, também vemos que as interpretações deflacionárias aqui discutidas aproximam a posição husserliana de formas de idealismo que ele considera verdadeiros contrassensos (HUSSERL, 1971, p. 150).

¹¹⁴ “*But the realist will be always then able to say: even if the existent is not just contingently but necessarily the correlate of our actual or possible experience, and thus only makes sense in our experiential life, still it does not have its sense from our experiential life, it’s not ontically dependent on our (or my) existence. The experiential relationship of the existent to the knowing subject does not exclude but – rightly understood – precisely includes the ontic independence of the existent from the life that experiences it*”.

retornar sub-repticiamente pela porta dos fundos. Veremos, adiante, como esse tipo de dificuldade também se aplica às leituras deflacionárias epistemológicas¹¹⁵.

¹¹⁵ Em nosso quarto capítulo, seção 4.4.2.

2 O ASPECTO SISTEMÁTICO: FENOMENOLOGIA PURA E FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA

A sequência de nosso estudo pretende partir daquilo que foi conquistado no capítulo anterior. Vimos que o idealismo transcendental da Fenomenologia pretende se configurar como resposta ao problema da possibilidade do conhecimento objetivo, o qual se arquiteta em torno do ‘enigma da transcendência’. Agora, para darmos um passo adiante, propomos investigar esse mesmo problema a partir de um ponto de vista filosófico-sistemático, o que nos oferecerá um alargamento do horizonte aberto pela sua tematização: qual o *tópos* filosófico de tal problema? Qual seu lugar sistemático e seu papel numa arquitetura das disciplinas filosóficas, segundo Husserl? E, uma vez que tenhamos delimitado a resposta a tal questão e articulado os tópicos que a rodeiam, como isso tudo nos ajudará a avançar em nossa tentativa de delimitação do sentido do idealismo husserliano?

Veremos, sobretudo a partir do texto do curso de 1906/1907, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, como Husserl compreendia a concatenação de um conjunto de disciplinas filosóficas, as quais, reunidas e ordenadas sistematicamente, deveriam fornecer a fundação necessária às ciências positivas. Embora nesse período Husserl ainda não dispusesse do conceito claro das ontologias regionais, falando somente de uma Metafísica formal (ou Ontologia metafísica), a ordenação das disciplinas filosóficas, partindo da Lógica pura (como Apofântica e Ontologia formais), passando pela citada Metafísica formal, até uma noética correspondente a tais disciplinas, mantém-se basicamente inalterada no período de *Ideen*, como o mostra o plano das teorias constitutivas esboçado ao final da obra, bem como ainda é apresentado, sem maiores alterações, no curso de 1917-1918, *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*¹. Veremos que, nesse quadro pensado por Husserl, o problema do conhecimento desempenha um papel proeminente, e sua solução surge como algo incontornável para as pretensões husserlianas.

Com base nisso, queremos, ainda, mostrar como o lugar sistemático que o problema epistemológico ocupa, e a relação entre as tarefas de uma Teoria do conhecimento e a possibilidade de uma Metafísica, tornam problemática a ideia de que o idealismo husserliano poderia se constituir como uma tese metafísica, tampouco se instaurar a partir de uma convivência pacífica com qualquer tese desse tipo. Isso nos possibilitará, então, problematizar

¹ HUSSERL, E. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texte aus der ersten Fassung 1910/11. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996. (Husserliana XXX).

as leituras metafísicas do idealismo fenomenológico, bem como apresentar uma primeira dificuldade para as leituras estritamente epistemológicas.

Ainda, indicaremos de que modo o aspecto sistemático da Filosofia fenomenológica se insinua em *Ideen*, e como as exigências para que a Fenomenologia pura possa se constituir como Filosofia primeira lançam luz sobre certos aspectos metodológicos adotados na obra, em ligação estreita com a preocupação epistemológica.

2.1 O SISTEMA DE DISCIPLINAS FILOSÓFICAS EM 1906/1907 E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

O curso *ELE*, proferido por Husserl no semestre de inverno de 1906-1907, é bem conhecido por apresentar, pela primeira vez, a redução fenomenológica em sua versão propriamente transcendental². Isso se dá porque é aqui que temos, claramente, embora com certas oscilações, a ideia de que o domínio fenomenológico também se estende ao objeto intencional, e não somente aos conteúdos *reell* da consciência³. Além disso, é em uma das várias reflexões de Husserl sobre o andamento do curso, datada de dezembro de 1906, que temos a assunção explícita, também pela primeira vez, do núcleo da tese idealista da Fenomenologia – a dependência do objeto de conhecimento, que é afirmado como algo de constituído pelo absoluto, a consciência⁴. Associada a estes dois fatores, cuja importância para nosso estudo é manifesta, temos nestas lições uma apresentação do plano sistemático que Husserl pretendia para sua Filosofia como poucas vezes temos a oportunidade de ver. Nesse sentido, o que nos interessa é investigar sobretudo o aspecto da *ordenação* que Husserl compreendia ser necessária para um conjunto de disciplinas filosóficas. Com efeito, a exploração dessa perspectiva sistemática se mostrará bastante útil no entendimento do idealismo fenomenológico.

Toda a primeira seção de *ELE* é dedicada à circunscrição de um grupo de disciplinas

² Ver a introdução do editor da *Husserliana* XXIV: MELLE, 1984, p. XXI-XXII.

³ Sobre o caráter algo tateante da inclusão do objeto intencional na esfera fenomenológica, ver, novamente, a introdução do editor: MELLE, 1984, p. XXI-XXIII.

⁴ Refletindo acerca do que fora conquistado no curso de *ELE* até então, Husserl pondera: “De tudo isso resulta que eu ainda não determinei corretamente o sentido da Fenomenologia. Ela é uma análise absoluta do ser, que estabelece o ser absoluto, e o estabelece como ser necessário, que ‘constitui’ e traz em si todo ser de outro tipo, todo ‘ser transcendente’” (HUSSERL, 1984b, p. 388)*. Naquele que é, sem dúvida, o estudo mais exaustivo sobre o desenvolvimento do idealismo entre as *LU* e *Ideen*, Lavigne (2005, p. 549-561) aponta que este é o primeiro registro escrito das teses do idealismo fenomenológico.

* (“*Aus all dem geht hervor, daß ich den Sinn der Phänomenologie noch nicht richtig bestimmt habe. Es ist eine absolute Seinsanalyse, die auch absolutes Sein feststellt und feststellt als notwendiges Sein, das jedes Sein anderer Art, jedes ‘transzendente Sein’, in sich ‘konstituiert’ und trägt*”).

apriorísticas, às quais Husserl adscrive a tarefa de fundamentação em relação às ciências positivas (da experiência) (HUSSERL, 1984b, p. 166, p. 367)⁵. Em primeiro plano, temos a retomada da ideia de uma Doutrina da ciência⁶, já conhecida desde os *Prolegomena*⁷, dividida entre a “*Doutrina da significação*” ou “*Lógica apofântica*” – que trataria da pura forma das significações em geral (suas categorias fundamentais e as leis ideais fundadas em tais conceitos)⁸ – e uma *Ontologia formal* – que, por sua vez, enquanto correlata da Doutrina pura das significações, trataria da pura forma de um objeto em geral (e suas complexificações em estados-de-coisas)⁹. Consequentemente, o conjunto dessas disciplinas puramente lógicas resultaria numa “ciência da forma em geral” (HUSSERL, 1984b, p.106)¹⁰. Agora, diferentemente do que tínhamos nas *LU*, neste curso Husserl apresenta a ideia de outra disciplina *a priori*, mas relacionada a um domínio específico, a saber, o da realidade espaço-temporal. Essa disciplina seria o que ele chama de *Ontologia metafísica*¹¹, que se subdividiria em duas disciplinas¹². A primeira, a *Metafísica formal* ou *a priori*, teria como função investigar aquilo que pertence *a priori* a um domínio de objetos reais possíveis, a partir da determinação dos conceitos fundamentais concernentes à *realitas* – coisa, propriedade, relação real, causa e efeito etc. (HUSSERL, 1984b, p. 111-112). Husserl também se refere a esta ciência apriorística como uma ciência *formal*, pois, embora diferente da *Ontologia formal*, que se mantém absolutamente indiferente ao conteúdo das objetualidades, ela também, em certo sentido, diz respeito à pura forma de um objeto; mas, aqui, à forma de um objeto *real*. Para além dessa disciplina *a priori*, Husserl ainda fala de uma *Metafísica material* ou *a posteriori*, que trataria da determinação do sentido último do ser que é conhecido nas ciências. Ela teria como tarefa, então, “*fornecer a interpretação última das ciências empíricas da realidade*” (HUSSERL, 1984b, p. 100, grifo do autor)¹³. Ou seja, ela é uma *Metafísica a posteriori* porque depende dos resultados das ciências fáticas, a fim de estabelecer aquilo que lhe é próprio. Essa *Metafísica a posteriori* deveria ser precedida, obviamente, pela *Metafísica formal* (HUSSERL, 1984b, p. 100-101). A *metafísica a priori*, num conceito alargado da

⁵ O mesmo que é defendido em *Ideen*. Cf. primeira seção, capítulo I, especialmente os §§ 8-9, §§ 16-17. As ciências apriorísticas funcionam como disciplinas racionais relativamente às ciências de fatos.

⁶ *ELE*, § 2.

⁷ Cf. *Prolegomena*, capítulo XI (HUSSERL, 2014, p. 171-192 [XVIII, p. 230-258]).

⁸ *ELE*, § 12, § 14 e § 18a.

⁹ *ELE*, § 14, § 18c. Especialmente, ver: HUSSERL, 1984b, p. 73-74, p. 110-111.

¹⁰ “*Wissenschaft von der Form überhaupt*”.

¹¹ *ELE*, § 20.

¹² Cf. *ELE*, § 21.

¹³ “[...] die endgültige Interpretation an den empirischen Realitätswissenschaften vollziehen”.

Doutrina da ciência, pertenceria à esfera do lógico, como uma teoria fundada no “*a priori* pertencente à ideia de realidade como tal” (HUSSERL, 1984b, p. 111)¹⁴; ela seria uma “Teoria da ciência do real” (HUSSERL, 1984b, p. 112)¹⁵.

No entanto, o conceito pleno da Doutrina da ciência não se detém neste ponto. Husserl não deixa de considerar, ainda, também a contraparte *subjetiva* destas ciências formais. Quando se fala em ‘contraparte’ das ciências formais – especificamente, aqui, da Lógica formal, mas também daquilo que concerne às ciências empíricas –, Husserl tem em mente não mais as condições objetivas para o conhecimento, mas as *subjetivas*, pensadas como ideais, e não reais/psicológicas (HUSSERL, 1984b, p. 117-118) – algo já assinalado nos *Prolegomena* –, relativas à “possibilidade da justificação [*Rechtfertigung*] racional de qualquer teoria” (HUSSERL, 2014, p. 83 [XVIII, p. 118], grifo do autor)¹⁶. A ideia, aqui, é estender o alcance da Doutrina da ciência, encampando também o aspecto subjetivo concernente à cognição¹⁷. Afinal, ele desempenha papel fundamental no processo de conhecimento¹⁸, enquanto constitui as “fontes subjetivas de legitimidade”, a “consciência de legitimidade” do conhecimento, da teoria etc. (HUSSERL, 1984b, p. 116, p. 118)¹⁹. Obviamente, essa investigação subjetiva também se dá num nível formal, pois independente do conteúdo do conhecimento, tomando em consideração, então, somente a forma do conhecimento enquanto tal (HUSSERL, 1984b, p. 118).

Uma vez que nem a Lógica formal, nem as ciências empíricas tomam em consideração os atos subjetivos que operam como *locus* de toda justificação racional, Husserl entende que outra disciplina deve fazer esse papel. Esta seria a *noética*, como “investigação e valoração das tomadas de posição intelectivas a respeito de suas pretensões de legitimidade” (HUSSERL, 1984b, p. 129)²⁰. Nesse sentido, ela seria:

Uma ciência que, a partir do puro interesse científico, investiga os atos de conhecimento, isto é, as tomadas de posição intelectivas que, segundo sua natureza,

¹⁴ “*Das Apriori [...] das zur Idee der Realität als solcher gehort*”.

¹⁵ “*Wissenschaftstheorie des Realen*”.

¹⁶ Cf. HUSSERL, 2014, p. 83-84, p. 177-179 [XVIII, p. 118-119, p. 239-241].

¹⁷ “Do ponto de vista teórico, para além do técnico, esta nova disciplina se ordena como uma disciplina distinta da *mathesis universalis*, embora permaneça numa relação essencial com ela. E ambas pertencem igualmente à ideia de uma Teoria da ciência universal” (HUSSERL, 1984b, p. 133-134, grifo do autor)*.

* (“*Vom theoretischen, außer-technischen Gesichtspunkt reiht sich die neue Disziplin als eine von der mathesis universalis unterschiedene, obschon mit ihr in wesentlicher Beziehung stehende an. Und beide gehören gleichmäßig unter die Idee einer universellen Wissenschaftstheorie*”).

¹⁸ Cf. *ELE*, § 25a/b.

¹⁹ “*subjektiven Rechtsquellen*”, “*Rechtsbewußtsein*”.

²⁰ “*Erforschung und Wertung der intellektiven Stellungnahmen hinsichtlich ihrer Rechtsansprüche*”.

levantam pretensões de legitimidade, segundo sua sequência, e valora as relações de legitimidade a eles pertencentes, tanto isoladamente quanto em sua ligação e fundamentação mútua. No entanto, ela realiza essa valoração por meio da demonstração dos caracteres imanentes que constituem, no interior de cada espécie de tais tomadas de posição, a marca distintiva da justificação verdadeira por contraposição à justificação simplesmente suposta (respectivamente, da justificação legitimada e legítima por contraposição à não legitimada e não mostrável). Ela deve investigar, do mesmo modo, as condições de possibilidade de justificação fundadas, tanto imediata quanto mediadamente, na essência e no conteúdo de significação destas tomadas de posição (HUSSERL, 1984b, p. 134)²¹.

A noética, que deveria, então, constituir uma “Doutrina das normas do conhecimento” (HUSSERL, 1984b, p. 134)²², ou, mais especificamente, uma “Doutrina da legitimidade do conhecimento” (HUSSERL, 1984b, p. 116)²³, pode operar em dois níveis, ou, melhor dizendo, de dois modos: “superficialmente e profundamente, macroscopicamente e microscopicamente, externamente morfológico ou analisando internamente, buscando uma intelecção última” (HUSSERL, 1984b, p. 136)²⁴. No nível ainda superficial, a noética tem como tarefa primordial estabelecer os tipos mais gerais de atos cognitivos, mostrando que tipo de evidência (*Evidenz*) é possível em cada uma de suas pretensões de legitimidade, trazendo à luz, assim, as diferenças mais fundamentais, respeitantes a cada classe de tais atos, entre as simples pretensões de legitimidade e os atos que são, efetivamente, capazes de assegurá-la (HUSSERL, 1984b, p. 136-138). No entanto, é no nível profundo da noética que repousam os grandes problemas epistemológicos. As questões da noética ‘profunda’ se entrelaçam inevitavelmente com os problemas da Filosofia transcendental, “estes mais difíceis de todos os problemas científicos em geral [...] e não somente os mais difíceis, mas os mais importantes de todos os problemas” (HUSSERL, 1984b, p. 139)²⁵.

A noética profunda se faz necessária porque, em seu nível ‘macroscópico’, a noética expõe as diferenças essenciais entre os atos cognitivos, especialmente no que diz respeito à

²¹ “[...] eine Wissenschaft, die aus rein wissenschaftlichem Interesse die Erkenntnisakte, d. i. die ihrer Natur nach Rechtsanspruch erhebenden intellektiven Stellungnahmen, der Reihe nach erforscht und die zu ihnen sowohl in ihrer Isolierung wie in ihrer Verknüpfung und Aufeinandergründung gehörigen Rechtsverhältnisse wertet. Sie vollzieht aber diese Wertung durch Nachweisung der immanenten Charaktere, welche innerhalb jeder Spezies solcher Stellungnahmen die Auszeichnung der wahrhaften Berechtigung gegenüber der bloß vermeintlichen (bzw. der ausgewiesenen Berechtigung und der ausweisbaren gegenüber der nicht ausgewiesenen und nicht aufweisbaren) ausmachen. Sie hat desgleichen die im spezifischen Wesen und Bedeutungsgehalt dieser Stellungnahmen gründenden unmittelbaren wie mittelbaren Bedingungen der Möglichkeit der Rechtfertigung auszuforschen”.

²² “Normenlehre der Erkenntnis”.

²³ “Rechtslehre der Erkenntnis”.

²⁴ “[...] oberflächlich und tiefgründig, makroskopisch und mikroskopisch, äußerlich morphologisch und innerlich analysierend und letzte Einsicht erstrebend”.

²⁵ “[...] diese schwierigsten aller wissenschaftlichen Probleme überhaupt [...] nicht nur die schwierigsten, sondern auch die wichtigsten aller Probleme”.

sua legitimidade (mera pretensão ou verdadeira). No entanto, a noética se mostra autorreferencial: ao falar de atos que dão um conhecimento em ‘evidência’, que justificam uma pretensão cognitiva, ela faz uso dos conceitos mesmos que ela deve esclarecer, como a própria noção de ‘evidência’: ela pretende mostrar tais distinções epistêmicas de modo evidente. Ou seja, ela se vale das mesmas fontes de legitimação que ela expõe e busca clarificar (HUSSERL, 1984b, p. 140-141). Quando o questionamento pelas ‘fontes de legitimidade’ do conhecimento alcançam esse nível, várias dificuldades emergem: a da relação entre o pensamento, enquanto evento subjetivo, e a idealidade das proposições (*ELE*, § 30b); os riscos do psicologismo lógico daí decorrentes, em relação aos quais a mera aquiescência ao idealismo das significações não fornece uma solução última (*ELE*, § 30c); e, por fim, o ‘enigma da transcendência’, que nos conduz às maiores dificuldades (*ELE*, § 30d). É a partir daqui que veremos o problema epistemológico fundamental, discutido em nosso primeiro capítulo, se instalar no coração do projeto husserliano, pois, neste ponto, chocamos com as questões que concernem à própria possibilidade de uma fundamentação crítico-gnosiológica das demais ciências *a priori*.

Com efeito, é no nível profundo, ‘microscópico’ da noética, que temos que nos confrontar com a questão fulcral: “*O que é isto, a evidência?*” (HUSSERL, 1984b, p. 154, grifo do autor)²⁶. Vejamos como Husserl elabora o problema no curso de *ELE*, mostrando suas várias dimensões.

2.1.1 O problema da *Evidenz*

A dificuldade inicial é enunciada de um modo que nos remete imediatamente ao ‘enigma da transcendência’:

*A obviedade trivial, de que coisas em si existem, e que nós delas simplesmente nos aproximamos e as apreendemos, as vemos, fazemos enunciados sobre elas etc., torna-se um mistério. Pois, saber de coisas em si significa ter uma vivência subjetiva, chamada “saber”, e se as coisas não são, ao mesmo tempo, algo que ocorre em uma consciência humana, como um sentimento, uma sensação, e assim por diante, então todo discurso sobre o saber parece ser uma ficção. Nenhum conhecimento pode ir para além de si mesmo. Ele é justamente um saber, ele é consciência, e não algo que não seja consciência [...] E, de algum modo, nós temos que lidar com o fato de que todo ato deve essa referência ao seu “conteúdo de significação”. Ato de pensamento, significação de pensamento, objeto de pensamento: como eles se relacionam um com o outro?*²⁷ Como essas distinções

²⁶ “*Was ist das, Evidenz?*”.

²⁷ Fica claro que os exemplos de Husserl dizem respeito aos níveis propriamente lógicos das relações cognitivas.

devem ser plenamente compreendidas? (HUSSERL, 1984b, p. 153-154, grifo do autor)²⁸.

No entanto, o problema, aqui, é conduzido passo a passo até sua raiz. O que asseguraria a diferença entre a pretensa correção de um ato cognitivo e sua correção verdadeira seria o caráter da *evidência* que falta ao primeiro, mas está presente no segundo:

Além disso, como se deve compreender a diferença entre o simples visar e o conhecer, o pensamento cego e o intelectual, o pensamento evidente e o não evidente? Por um lado, nós temos a correlação de consciência e objeto, da qual nós manifestamente não podemos abrir mão. De outro lado, nós temos a diferença de valoração que pertence à consciência, a diferença entre correto e incorreto, entre a legitimidade que demonstra a si mesma e a legitimidade que não demonstra a si mesma, e estas diferenças estão ligadas estreitamente com aquela correlação. Onde o caráter da legitimidade está presente, a referência à objetualidade que é por si deve ser válida, isto é, não simplesmente presumida. O objeto, então, seria efetivo, respectivamente, efetivamente tal como é visado. A noética do nível mais baixo, primeiro, havia elaborado esta última diferença. Ela tinha seguido os diferentes atos intelectivos, havia provado que, para cada espécie de tais atos, existe uma diferença vivenciável da legitimidade e da não legitimidade; dito vagamente, uma diferença de evidência, e que, aí, a evidência dependia essencialmente destas ou daquelas condições, por exemplo, destas ou daquelas formas de significação (HUSSERL, 1984b, p. 154, grifo do autor)²⁹.

A distinção, epistemologicamente fundamental, entre atos intencionais que somente apresentam, essencialmente, uma pretensão de correção, de validade, e aqueles que efetivamente asseguram tal correção, é tarefa da primeira etapa da noética. Ela é capaz de nos mostrar que a evidência está necessariamente conectada à intelecção das leis lógicas, às leis

No entanto, numa nota logo abaixo do texto citado, Husserl explica que a mesma estrutura se aplica aos atos intencionais de níveis mais baixos, como simples percepções ou recordações, as quais também possuem algo como um ‘conteúdo de significação’, responsável pela referência objetiva. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 154, nota 1.

²⁸ “Die triviale Selbstverständlichkeit, daß Sachen an sich sind und wir nur dazukommen und sie anfassen, ansehen, über sie Aussagen machen usw., verwandelt sich in ein Mysterium. Von Sachen an sich wissen heißt, ein subjektives Erlebnis, genannt ‘Wissen’, haben, und sind die Sachen nicht zugleich ein im menschlichen Bewußtsein selbst Vorkommendes, wie ein Gefühl, eine Empfindung u. dgl., dann scheint die ganze Rede vom Wissen eine Fiktion zu sein. Ober sich hinaus kann kein Wissen. Es ist eben Wissen, ist Bewußtsein und nicht etwas, das nicht Bewußtsein ist [...] Und irgendwie fertig müssen wir damit werden, daß jeder Akt diese Beziehung verdankt seinem ‘Bedeutungsgehalt’. Denkakt, Denkbedeutung, Denkobjekt, wie steht das zueinander, wie sind diese Scheidungen voll zu verstehen?”.

²⁹ “Und weiter, wie ist der Unterschied zwischen bloßem Meinen und Erkennen, blindem und einsichtigem Denken, nichtevidentem und evidentem zu verstehen? Wir haben auf der einen Seite die Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand, die wir offenbar gar nicht aufgeben können. Wir haben auf der anderen Seite die Wertunterscheidungen, die zum Bewußtsein gehören, die Unterscheidung zwischen richtigem und unrichtigem, zwischen Recht in sich ausweisendem und Recht in sich nicht ausweisendem, und diese Unterscheidungen hängen innig mit jener Korrelation zusammen. Wo der Rechtscharakter vorhanden ist, da soll die Beziehung auf die für sich seiende Gegenständlichkeit eine gütige sein, d. h. nicht eine bloß vermeintliche. Der Gegenstand sei dann wirklich bzw. wirklich so, wie er vermeint ist. Die Noetik der ersten und unteren Stufe hatte diesen letzteren Unterschied herausgearbeitet. Sie war den verschiedenen intellektiven Akten nachgegangen, hatte nachgewiesen, daß für jede Spezies solcher Akte ein Unterschied der Richtigkeit und Unrichtigkeit erlebbar besteht, vage gesprochen ein Evidenzunterschied, und daß Evidenz dabei von den oder jenen Bedingungen, etwa den oder jenen Bedeutungsgehaltnen wesentlich abhängt”.

ontológico-reais (Metafísica *a priori*), ao princípio da probabilidade etc. E, por outro lado, ela também se vincula aos atos cognitivos nos quais um estado de coisas real, uma existência, nos é dado diretamente (HUSSERL, 1984b, p. 156). E, no entanto, é forçoso reconhecer: “*Aqui, insere-se o problema filosófico: trazer à clareza evidente o que é a evidência*” (HUSSERL, 1984b, p. 156, grifo do autor)³⁰. Pois, mesmo com as delimitações oferecidas pelo nível superficial da noética, resta que “os problemas apenas recuam” (HUSSERL, 1984b, p. 154)³¹, sendo preciso, portanto, persegui-los, à medida que eles se colocam num grau mais afastado, esquivando-se a uma resposta definitiva:

O que é a evidência? A esta questão parecem nos impelir todas aquelas levantadas até aqui. Suponha-se que nós chegamos à compreensão daquela correlação de consciência e objeto, que diz respeito a toda consciência, também em sonhos, alucinações e erros, e nós perguntamos agora: como nós podemos chegar à existência de qualquer objeto em si? Assim, nós estamos diante do *problema da evidência*, ou, o que quer dizer o mesmo, do *problema da doação*. A pergunta é: como nós sabemos que um objeto qualquer efetivamente é? E a pergunta é: onde e quando, em verdade, é-nos dado um objeto, ou a partir de que nós sabemos que um objeto seria dado, e o que significa dizer que um objeto nos é dado? Estas questões, digo, vinculam-se manifestamente do modo mais íntimo. Elas não podem ser resolvidas uma sem a outra, pois elas são, afinal, resolvidas ou não resolvidas em conjunto (HUSSERL, 1984b, p. 154-155, grifo do autor)³².

O problema fundamental relativo à natureza da evidência equivale, então, ao problema da doação: o que significa dizer que um objeto nos é dado, ‘ele mesmo’, ‘em carne e osso’? Claro está, a dificuldade de fundo não é outra que a *transcendência* do objeto de conhecimento relativamente ao ato cognitivo que o apreende (suposta ou efetivamente). Husserl ensaia uma primeira resposta, mas que, ao fim, apenas torna a dificuldade ainda mais aguda, pois indica os limites da noética ‘superficial’, chamada também de “noética lógica” (HUSSERL, 1984b, p. 157)³³. Vejamos:

Manifestamente, ‘evidência’ não é nada outro que um nome para o caráter da

³⁰ “[...] hier das philosophische Problem steckt: sich zur evidenten Klarheit zu bringen, was Evidenz ist”.

³¹ “[...] die Probleme hinken nun erst nach”.

³² “Was ist das, Evidenz? *Auf diese Frage scheinen alle die vorhin aufgeworfenen hinzudrängen. Angenommen, wir sind zum Verständnis jener Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand gekommen, die jedes, auch das träumende, halluzinierend irrende Bewußtsein betrifft, und wir fragen nun, wie wir zu der Existenz irgendeines Gegenstands an sich kommen können, so stehen wir vor dem Problem der Evidenz, oder; was dasselbe ist, dem Problem der Gegebenheit. Die Frage <ist>: Wie wissen wir, daß irgendein Gegenstand in Wirklichkeit sei? Und die Frage ist: Wo und wann ist uns ein Gegenstand in Wahrheit gegeben, oder woran erkennen wir das, daß ein Gegenstand gegeben sei, und was heißt das, ein Gegenstand ist uns gegeben? Diese Fragen, sage ich, hängen offenbar aufs innigste zusammen. Sie sind ohne einander nicht aufzulösen, ja sie sind schließlich miteinander gelöst oder ungelöst*”.

³³ “Noetischen Logik”.

doação. Deve-se apenas tomar a doação de um modo suficientemente lato. Não devemos, como geralmente acontece, limitar-nos ao ser dos objetos reais individuais. ‘Evidência’ é um nome, como o noético afirma e mostra, *para o fato de que há uma diferença entre atos que não somente visam ‘isto seria assim e assim’, mas, antes, são plenamente certos e conscientes deste ser e ser-assim, ao modo do ver intelectual*. Então a coisa, o estado-de-coisas, é dado na intelecção – intelecção imediata ou mediata! –, possa aí se tratar de um estado-de-coisas geral ou individual. Se a intelecção é uma intelecção de ser, então o estado-de-coisas é ele mesmo visto, no sentido mais próprio. Se a intelecção pertence a um ato de suposição, então aquilo que é propriamente dado e visto não é o estado-de-coisas, mas a probabilidade do estado-de-coisas. Bom. Estas seriam as primeiras demonstrações noéticas. Mas o que é isto, “intelecção”? Um traço característico de um ato de convicção? Em que um caráter subjetivo teria um direito razoável de desempenhar o papel de índice de *veri et falsi*? Um caráter subjetivo é precisamente um caráter subjetivo. A coisa, no entanto, é por si. Para que deveria nos servir um índice? Costuma-se, aqui, satisfazer-se com as coisas muito comodamente. Reflete-se e constrói-se, em vez de efetivamente apreender as dificuldades e resolvê-las (HUSSERL, 1984b, p. 155, grifo do autor)³⁴.

O ‘enigma da transcendência’ se instala como uma dificuldade de princípio para a tematização da evidência, da doação das próprias coisas. É preciso, portanto, adentrar o nível da noética ‘profunda’, a fim de compreender o que pode significar, afinal, este ser-dado das coisas em atos intencionais que, por essência, reclamam legitimidade epistêmica: “E, nestas investigações clarificadoras, deve-se finalmente resolver a questão sobre *como, na subjetividade* (e a evidência é também algo de subjetivo), *o ser objetivo pode ser consciente e conhecido*” (HUSSERL, 1984b, p. 156)³⁵.

2.1.2 O ‘enigma’ como dificuldade fundamental para o projeto husserliano

Alcançado o nível ‘profundo’ da noética, vemos de que modo o ‘enigma da transcendência’, enquanto dificuldade epistemológica fundamental, é capaz de colocar em xeque as pretensões husserlianas de uma fundamentação filosófica, *a priori*, das ciências da

³⁴ “Offenbar ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit. *Man muß die Gegebenheit nur hinreichend weit nehmen. Man muß sich nicht, wie es zumeist geschieht, auf das Sein des individuellen Realen beschränken.* Evidenz ist ein Name dafür, daß es, *wie der Noetiker behauptet und aufweist*, einen Unterschied gibt zwischen Akten, die nicht nur meinen, es sei so und so, sondern dieses Seins und Soseins in der Weise des einsichtigen Schauens völlig gewiß und inne sind. *Also die Sache, der Sachverhalt ist in der Einsicht – unmittelbare und mittelbare Einsicht! – gegeben, mag es sich dabei handeln um einen generellen oder individuellen Sachverhalt. Ist die Einsicht eine Seins-Einsicht, dann ist der Sachverhalt im eigentlichsten Sinn selbst erschaut. Ist die Einsicht zu einem Vermutungsakt gehörig, dann ist das eigentlich Gegebene und Erschaute nicht der Sachverhalt, sondern die Wahrscheinlichkeit des Sachverhalts. Schon. Das wären die ersten noetischen Nachweisungen. Aber was ist das, ‘Einsicht’? Ein subjektiver Charakterzug des Aktes der Überzeugung? Was hat ein subjektiver Charakter für ein verständiges Recht, sich als Index veri et falsi auszuspielen? Ein subjektiver Charakter ist eben subjektiver Charakter. Die Sache ist aber für sich. Was soll uns ein Index nützen? Man pflegt sich die Sache hier recht bequem zu machen. Man reflektiert und konstruiert, statt die Schwierigkeiten wirklich zu fassen und zu lösen”.*

³⁵ “Und in diesen aufklärenden Forschungen muß sich schließlich auch die Frage auflösen, wie in der Subjektivität (und auch die Evidenz ist ein Subjektives) objektives Sein bewußt und erkannt werden kann”.

experiência. Com efeito, o ‘enigma’ se insere diretamente no coração desse projeto. Conforme indicamos acima, a ideia sistemática desta fundamentação exige que as ciências da positividade encontrem suas raízes nas ciências apriorísticas (Lógica e Ontologia formais, Metafísica formal, noética lógica), a fim de receberem destas seu caráter plenamente racional. No entanto, estas ciências formais demandam, por seu lado, também uma fundamentação filosófica, que poderíamos chamar de *crítico-epistemológica* – Husserl fala de uma “*erkenntniskritischen Fundamentierung*” (HUSSERL, 1984b, p. 162). Ao considerar os problemas surgidos a partir das ponderações sobre a noética lógica, Husserl conclui:

Uma coisa, no entanto, é clara: somente a crítica do conhecimento dá termo ao círculo das disciplinas essencialmente pertencentes à ideia de uma Doutrina da ciência. Também se pode, com plena razão, apreender o conceito de Lógica de modo tão abrangente que ele também abarque a crítica do conhecimento, essa disciplina que clarifica de modo último a essência da razão teórica; enquanto, por outro lado, o conceito mais estrito, que nós separamos, tem também sua boa razão: a Lógica formal, que ao mesmo tempo é Ontologia formal, a Ontologia real, a noética como uma doutrina lógica das normas e, por fim, a crítica do conhecimento, ou Teoria do conhecimento, ou teoria da razão (HUSSERL, 1984b, p. 157)³⁶.

A completude sistemática daquilo que Husserl apresentara precisa, agora, de uma crítica última do conhecimento. Essa crítica possui um alcance universal, pois se relaciona com todas as ciências da positividade por intermédio das ciências apriorísticas (HUSSERL, 1984b, p. 158). Tanto a Matemática quanto a Lógica necessitam da fundamentação epistemológica (HUSSERL, 1984b, p. 158-164), bem como a Metafísica formal (e, *a fortiori*, a Metafísica material) e a noética lógica, que também tem de buscar sua fundação na crítica do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 164-166). É em vista de tal precedência da crítica da razão que Husserl pode chamar a disciplina dela encarregada de ‘Filosofia primeira’:

Torna-se claro que a Filosofia, ou, antes, a “Filosofia primeira” em sentido genuíno, é referida, do mesmo modo, a todo domínio de conhecimento e a todas as teorias e ciência a serem aí estabelecidas. Ela é a ciência dos princípios, a saber, a ciência da clarificação última, da justificação e doação de sentido últimas, logo, da conclusão última, tudo isto compreendido no sentido de uma universalidade de princípio. Ela em parte alguma adentra [os domínios e teorias], e, no entanto, sua “crítica”, sua clarificação de sentido, diz respeito a todos e cada um, pois ela diz respeito, em princípio, a todo fundamento, a todo passo metódico, a todo ato de pensamento que levanta pretensões de legitimidade, segundo a essência de suas operatividades

³⁶ “Eins aber ist klar, daß erst die Erkenntniskritik den Kreis der zur Idee einer Wissenschaftslehre wesentlich gehörigen Disziplinen abschließt. Man kann also mit gutem Recht den Begriff der Logik soweit fassen, daß er die Erkenntniskritik, diese letzttaufklärende Disziplin vom Wesen der theoretischen Vernunft, mitumspannt, während andererseits auch die engeren Begriffe ihr gutes Recht haben, die wir geschieden haben: die formale Logik, die zugleich formale Ontologie ist, die reale Ontologie, die Noetik als logische Normenlehre und zuletzt die Erkenntniskritik oder Erkenntnistheorie oder Theorie der Vernunft”.

(HUSSERL, 1984b, p. 165-166, grifo do autor)³⁷.

A ‘*erkenntniskritische Fundamentierung*’ das ciências, como clarificação de sentido³⁸, deve ser ‘última’, algo de inultrapassável, cuja universalidade se funda em seu procedimento a partir de princípios – ela não adentra nenhuma das ciências particulares, mas refere-se aos princípios próprios a cada uma, delimitados pelas ciências apriorísticas às quais elas são essencialmente vinculadas. Nesse sentido, a natureza da crítica epistemológica peculiar à autêntica ‘Filosofia primeira’, enquanto sua tarefa inalienável, é mais bem elaborada na sequência do texto:

A Filosofia primeira, ou, o que quer dizer o mesmo, a crítica da razão teórica, a “Teoria do conhecimento”, não põe à prova, individualmente, os conceitos fundamentais, as leis fundamentais, as teorias existentes nas ciências atuais, e não exerce sobre eles, por assim dizer, *in concreto*, passo a passo, a clarificação necessária e a determinação de sentido ultimamente concludente. Mas, em universalidade exaustiva, ela coloca à mão tudo aquilo que, a cada vez, torna possível esta operatividade. E ela obtém esta universalidade exaustiva com base numa completa evidenciação e clarificação crítico-gnosiológica de todas as “formas de pensamento”, logo, de todas as categorias e axiomas formais, que se desdobram em teorias matemáticas nas disciplinas matemático-naturais, do mesmo modo com base na correspondente clarificação completa das formas metafísicas, isto é, das categorias reais, que servem de base a toda apreensão e determinação da natureza. E, por fim, com base na clarificação de todas as categorias noéticas, se nós quisermos aceitar esta expressão, a qual é naturalmente compreensível (HUSSERL, 1984b, p. 166, grifo do autor)³⁹.

A exigência de clarificação dos conceitos fundamentais e dos axiomas das disciplinas formais, por meio da qual a ‘Filosofia primeira’ sustentaria, no que diz respeito à clareza teórica última, todo o edifício das disciplinas filosóficas, pode ser mais bem entendida se a

³⁷ “*Es wird klar, daß die Philosophie, oder vielmehr die im echten Sinn ‘Erste Philosophie’, in gleicher Weise auf alle Erkenntnisgebiete und alle in ihnen zu etablierenden natürlichen Theorien und Wissenschaften bezogen ist. Sie ist Wissenschaft von den Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Rechtfertigung und Sinngebung, also der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre ‘Kritik’, ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle Rechtsansprüche erhebenden Denkkakte nach dem Wesen ihrer Leistungen*”.

³⁸ Cf. HUSSERL, 1984b, p. 170-171, p. 365-366.

³⁹ “*Die Erste Philosophie oder, was dasselbe, die Kritik der theoretischen Vernunft, die ‘Erkenntnistheorie’, prüft nicht einzelweise die in den aktuellen Wissenschaften vorliegenden Grundbegriffe, Grundsätze, Theorien, und übt an ihnen sozusagen in concreto Schritt für Schritt die notwendige Aufklärung und letzterledigende Sinnesbestimmung. Aber sie gibt in erschöpfender Allgemeinheit alles an die Hand, was diese Leistung jeweils ermöglicht. Und sie gewinnt diese erschöpfende Allgemeinheit auf Grund einer vollständigen Herausstellung und erkenntniskritischen Klärung aller ‘Denkformen’, also aller formalen Kategorien und formalen Axiome, die sich in den natürlichen mathematischen Disziplinen zu den mathematischen Theorien entfalten, sowie auf Grund der entsprechenden vollständigen Klärung der metaphysischen Formen, d. i. der realen Kategorien, die aller Naturauffassung und Naturbestimmung zugrunde liegen. Und endlich auf Grund der Klärung der sämtlichen noetischen Kategorien, wenn wir diesen Ausdruck akzeptieren wollen, und der ohne weiteres verständlich ist*”.

remetermos às intenções filosóficas que impulsionaram o pensamento husserliano desde seu início. A esse respeito, Husserl assinala que “os problemas radicais da clarificação dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos, e, por conseguinte, de uma fundamentação efetivamente radical da Lógica e da Matemática, motivaram o início da Fenomenologia (HUSSERL, 1962, p. 366)⁴⁰. Essa empreitada, a um só tempo clarificadora e fundacional, far-se-ia necessária devido a um problema mais amplo, diagnosticado por Husserl: o de uma inelutável “alienação técnica da ciência” (MOURA, 1989, p. 47). Em *FTL*, Husserl oferece uma genealogia deste problema, localizando-o no abandono, por parte das ciências da “Época moderna” (*Neuzeit*) (HUSSERL, 1974, p. 6), do ideal científico nascido ainda com Platão. A partir da “fundamentação platônica da Lógica”, teríamos uma “investigação das exigências essenciais do saber ‘autêntico’ e da ciência ‘autêntica’”, as quais deveriam, então, estabelecer “normas segundo as quais possa ser construída uma ciência que aspire conscientemente uma legitimidade normativa geral, que justifique conscientemente seu método e sua teoria” (HUSSERL, 1974, p. 5)⁴¹. Assim, segundo o ideal platônico, teríamos uma ciência que “pretende, a partir de princípios, justificar cada um de seus passos em sua autenticidade, em sua validade necessária” (HUSSERL, 1974, p. 5)⁴². O mesmo ideal ainda se manteria atuante no início da Modernidade, sobretudo em Descartes, com seu impulso de fundação radical nas *Meditationes*, cuja ‘Filosofia primeira’ não seria outra coisa que uma “expressão para uma Teoria da ciência completamente radical, e, por conseguinte, universal” (HUSSERL, 1974, p. 7)⁴³. No entanto, as ciências ‘modernas’ representarão, para Husserl, uma deterioração deste ideal, e de um duplo modo. Primeiro, as ciências se tornam autônomas em relação à Lógica, o que resulta em que elas se convertem em algo como uma “técnica teórica”, guiada mais pela “experiência prática” do que “pela evidência intelectual da *ratio* da operatividade realizada” (HUSSERL, 1974, p. 7, grifo nosso)⁴⁴. Em segundo lugar, a própria Lógica, detentora, segundo o ideal clássico, da medida última de racionalidade, teria se desencaminhado “de seu sentido próprio e de sua tarefa inalienável” (HUSSERL, 1974, p. 7)⁴⁵: ao invés de investigar e estabelecer as normas essenciais às demais ciências, ela, agora, passara a se deixar guiar, em

⁴⁰ “Die radikalen Probleme einer Klärung der logischen und mathematischen Grundbegriffe und damit einer wirklich radikalen Begründung einer Logik und Mathematik den Anfang der Phänomenologie motiviert hatten”.

⁴¹ “Der platonischen Begründung der Logik [...] Erforschung der Wesenserfordernisse ‘echten’ Wissens und ‘echter’ Wissenschaft [...] Normen, denen gemäß eine bewußt auf durchgängige Normgerechtigkeit abzielende Wissenschaft, eine ihre Methode und Theorie bewußt rechtfertigende aufgebaut werden könne”.

⁴² “Jeden Schritt, den sie tut, beansprucht sie auch prinzipiell in seiner Echtheit, in seiner notwendigen Gültigkeit zu rechtfertigen”.

⁴³ “[...] Ausdruck für eine völlig radikale und dabei universale Wissenschaftstheorie”.

⁴⁴ “[...] theoretischer Technik [...] praktischen Erfahrung [...] auf Einsicht in die *ratio* der vollzogenen Leistung”.

⁴⁵ “[...] von ihrem eigenen Sinn und ihrer unveräußerlichen Aufgabe”.

seu ideal científico, pelas ciências fáticas, em especial, as ciências da natureza – o que resulta que a Lógica, assim como as demais ciências, tornou-se, também ela, uma simples técnica (MOURA, 1989, p. 48); algo bastante distante do alto padrão de racionalidade que era adscrito à ciência em sua ideia original, de matriz platônica. É esse estado de coisas que Husserl já acusava nos *Prolegomena*, ao se referir ao trabalho técnico próprio ao lógico e ao matemático, para os quais faltaria “a intelecção final da essência da teoria em geral e da essência dos seus conceitos e leis condicionantes” (HUSSERL, 2014, p. 189 [XVIII, p. 255]). É por isso que Husserl contrapõe ao trabalho do lógico e do matemático, este “técnico engenhoso, por assim dizer, o mestre de obras” (HUSSERL, 2014, p. 189 [XVIII, p. 254]) o trabalho próprio ao filósofo, “uma continuada reflexão ‘crítico-cognoscitiva’ [„*erkenntniskritischen*”] [...] que não admite nenhum outro além do interesse puramente teórico” (HUSSERL, 2014, p. 189 [XVIII, p. 255])⁴⁶. Esse estatuto somente técnico da Lógica, seu procedimento “epistemologicamente ingênuo”, como Husserl (1984b, p. 164)⁴⁷ relembra também em *ELE*, assenta em algo que é essencial ao próprio desenvolvimento prático da disciplina, a saber, o método simbólico. É isso que Husserl indica na introdução à *LU*, quando nos fala do modo puramente simbólico em que são dadas as ideias lógicas, o que leva a um entendimento meramente simbólico da Lógica, resultando, por fim, numa perniciosa flutuação da significação dos conceitos lógicos fundamentais, e, conseqüentemente, das leis construídas a partir deles (HUSSERL, 2012a, p. 4-5 [XIX/1, p. 9-10])⁴⁸. Ora, é justamente contra essa situação que Husserl pretende se colocar:

Não queremos, em absoluto, contentar-nos com “simples palavras”, ou seja, com uma compreensão verbal meramente simbólica [dos conceitos lógicos]. Significações que são animadas apenas por intuições longínquas, vagas, impróprias – quando de todo por algumas – não podem nos satisfazer. Queremos retornar às “próprias coisas” (HUSSERL, 2012a, p. 5 [XIX/1, p. 10]).

Agora, segundo o que lemos em *ELE*, as próprias ciências que tratam de um dado domínio não são capazes de operar esse tipo de clarificação crítica de seus conceitos, porque, como Husserl explica, elas operam em certa ‘ingenuidade’ – nelas, “*vive-se na evidência, mas*

⁴⁶ A mesma divisão de tarefas é retomada em *ELE*, § 31c. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 161-164.

⁴⁷ “[...] *erkenntnistheoretisch naiv*”.

⁴⁸ De modo geral, a exposição deste parágrafo se baseou na reconstrução oferecida por MOURA, 1989, p. 47-49. Uma exposição mais detalhada do processo pelo qual as ciências formais passam a operar – necessariamente, pelo próprio aspecto pragmático do desenvolvimento de seus procedimentos – de modo puramente simbólico, o que levaria a Lógica a se tornar um jogo calculatório entre símbolos, operando como uma “técnica de signos” (*Zeichentechnik*) (HUSSERL, 1979, p. 8), tal como Husserl critica em sua bem conhecida resenha sobre a lógica de Schröder, de 1891, não é essencial para nossos fins, tampouco seria possível no espaço deste trabalho. Para uma excelente apresentação desta problemática, recomendamos a leitura de MOURA, 1989, p. 45-73.

não se reflete sobre a evidência” (HUSSERL, 1984b, p. 164, grifo do autor)⁴⁹. Em relação a essa deficiência, vimos que o complemento epistemológico fornecido pela noética ‘superficial’ somente alcança o nível de uma categorização geral dos atos cognitivos, distinguindo-os sobretudo entre aqueles que exigem uma legitimação epistêmica e aqueles capazes de a fornecer – isto é, os modos de consciência que caem sob o título geral de ‘evidência’. Mas, aqui, havíamos encontrado um limite. Se toda ciência formal – incluindo-se aí a noética – necessita de uma fundação última, crítico-gnosiológica, que estabeleça o conteúdo próprio aos seus conceitos centrais, resulta, como já adiantamos acima, que tais conceitos precisam ser reconduzidos à evidência doadora de seu sentido. A clarificação exigida, então, deve operar criticamente, fazendo retornar tais conceitos e leis à *intuição* da qual eles ‘brotam’:

*Em que consistirá, então, o procedimento clarificador último da Teoria do conhecimento? Somente pode nos auxiliar o estudo dos atos que contêm em si significações e que visam objetos, e das diferentes formas nas quais consistem estas relações de imanência. Nós devemos olhar, ver o que efetivamente aí se encontra, como precisamente a consciência nos aparece, quando ela visa no caso em que um pedaço, um traço característico está presente, que aí pode querer dizer uma significação ou um objeto, e quando não, o que se explica pelo fato de que o discurso, com legitimidade intuitivamente fundamentável, seja sobre tal imanência; por exemplo, o que deve ser encontrado quando vários atos distintos, com o mesmo sentido, ou com sentidos diferentes, no entanto, dirigem-se a objetos iguais. Toda a investigação, então, move-se na esfera da subjetividade, na esfera da intuição que torna evidente, da consciência intuitiva. Nós clarificamos os conceitos matemáticos e ontológicos por meio do retorno à subjetividade, nós questionamos o que eles realmente querem dizer. Eles não significam nada de psíquico. No entanto, nós somente alcançamos a resposta na evidência e na intuitividade, em que o conceito é referido à intuição correspondente, e na qual sua visada é visivelmente preenchida*⁵⁰

⁴⁹ “Man lebt in der Evidenz, reflektiert aber nicht über Evidenz”. Nesta passagem, em que Husserl está discutindo o problema da transcendência, ele está se referindo tanto às ciências formais, quanto às naturais: “Naturalmente, esta exposição diz respeito ao todo da Mathesis formal. Se ela é tratada de modo puramente objetivo, na orientação natural para as coisas, então ela é Matemática, e pertence ao domínio do investigador matemático, tanto quanto a ciência da natureza, como ciência objetiva, ao domínio do investigador natural. O procedimento é, aí, epistemologicamente ingênuo. Considera-se precisamente as coisas, se as toma como dadas e se questiona aquilo que deve ser dito corretamente a respeito delas. *Vive-se na evidência, mas não se reflete sobre a evidência*. Encontra-se as coisas, se as tem dadas, mas não se reflete e não se investiga na reflexão o que significa a doação e como algo assim é possível” (HUSSERL, 1984b, p. 164, grifo do autor)*.

* (“*Natürlich meint diese Ausführung die ganze formale Mathesis. Wird sie rein objektiv in natürlicher Zuwendung zu den Sachen behandelt, dann ist sie Mathematik und gehört zur Domäne der mathematischen Forscher. Genauso wie die Naturwissenschaft als objektive Wissenschaft von der Natur zur Domäne der Naturforscher gehört. Das Verfahren ist dabei erkenntnistheoretisch naiv: Man blickt eben auf die Sachen hin, nimmt sie als gegeben und fragt, was für sie rechtmäßig zu sagen ist. Man lebt in der Evidenz, reflektiert aber nicht über Evidenz. Man findet die Sachen vor, man hat sie gegeben, man reflektiert aber nicht und forscht in der Reflexion, was das heißt, Gegebenheit und wie dergleichen möglich ist*”).

⁵⁰ Nas *LU*, também temos uma explicação do procedimento de clarificação conceitual: “Com base em intuições plenamente desenvolvidas, queremos trazer, para nós, à evidência que isto, que aqui está dado numa abstração atualmente consumada, é verdadeira e efetivamente aquilo que as significações das palavras querem dizer na expressão das leis [...] Através da separação dos conceitos que estão misturados e de adequada alteração da terminologia, obteremos nós, então, a tão almejada ‘clareza e distinção’ das proposições lógicas” (HUSSERL, 2012a, p. 5 [XIX/1, p. 10]).

(HUSSERL, 1984b, p. 173, grifo do autor)⁵¹.

Agora entendemos porque somente a Teoria do conhecimento pode fornecer o termo necessário ao conjunto das disciplinas da Doutrina da ciência: cabe a ela investigar em que consiste, em geral, a evidência, para, então, habilitar-se como a ‘Filosofia primeira’ capaz de mostrar em intuição o que cabe aos conceitos e axiomas das demais ciências filosóficas⁵². Essa ligação entre as tarefas de crítica epistemológica e de clarificação era já indicada por Husserl na introdução das *LU*: ambas as atribuições, de modo geral, se sobrepõem (HUSSERL, 2012a, p. 6 [XIX/1, p. 12]), pois abordam questões estreitamente vinculadas; e a compreensão destas relações era, aos olhos de Husserl, algo essencial, caso não se quisesse que restasse “na obscuridade a própria essência da clarificação a que almejamos nas análises fenomenológicas” (HUSSERL, 2012a, p. 7 [XIX/1, p. 13]).

A partir daí, também podemos apreender porque as pretensões filosóficas do projeto husserliano se tornam refêns do ‘enigma da transcendência’⁵³, o que faz com que as tarefas

⁵¹ “Worin wird also das endgültig aufklärende Verfahren der Erkenntnistheorie bestehen? *Das Studium der Akte, die Bedeutungen in sich schließen und die Gegenstände meinen, und der verschiedenen Formen, in denen diese Immanenzverhältnisse bestehen, kann uns allein helfen. Sehen, schauen müssen wir da, was wirklich vorliegt, wie das Bewußtsein eben aussieht, wenn es meint, ob an ihm ein Stück, ein Zug vorhanden ist, der da Bedeutung oder Gegenstand heißen kann, und wenn nicht, was es erklärt, daß doch von solcher Immanenz mit anschaulich begründbarem Recht die Rede ist, was z. B. zu finden ist, wenn mehrere verschiedene Akte gleichsinnig sind oder mehrere verschiedene Akte ungleichsinnig und doch auf gleiche Gegenstände gerichtet. Die ganze Untersuchung bewegt sich also in der Sphäre der Subjektivität, in der Sphäre evidentmachender Anschauung, des intuitiven Bewußtseins. Die mathematischen und ontologischen Begriffe klären wir durch Rückgang auf Subjektivität, wir fragen, was sie eigentlich meinen. Sie meinen nichts Psychisches. Aber die Antwort gewinnen wir doch nur in der Evidenz und Anschaulichkeit, wo der Begriff auf entsprechende Anschauung bezogen ist und darin seine Meinung sichtlich erfüllt*”.

⁵² Importa, aqui, indicar certa equivocidade ainda presente no modo como Husserl concebia a ligação das tarefas de clarificação conceitual e de crítica epistemológica. Com efeito, numa nota acrescentada posteriormente à passagem que acabamos de citar, Husserl assinala: “Aí já se encontra o problema da constituição. Clarificação como evidência e clarificação como investigação das ‘origens’ não são o mesmo” (HUSSERL, 1984b, p. 173)*. Essa distinção, ainda algo indefinida no texto original das lições de *ELE*, será mais bem delineada logo depois, em 1908, num dos textos sobre a temática do idealismo transcendental. No texto em questão, vemos Husserl distinguir claramente entre o sentido de um objeto, tal como dado diretamente em intuição, no sentido de suas determinações essenciais (eidético-ontológicas, portanto), e o sentido último, absoluto, do ser objetual, relativo à sua constituição pela consciência (HUSSERL, 2003, p. 28). A diferença, então, seria entre: (i) o sentido que se dá em intuição, especificamente, na intuição de essência, que ainda se orienta objetivamente para aquilo que se dá; (ii) o sentido último da objetualidade dada em intuição, que leva em consideração a relação entre o sentido da coisa dada e seus modos de doação, ou seja, que já se move no terreno da análise correlacional (noético-noemática). Esta última, então, seria uma análise *constitutiva*, que soluciona fenomenologicamente o problema da evidência – ou seja, trata-se da tarefa crítico-gnosiológica. Por outro lado, a ‘clarificação como evidência’ seria o trabalho propriamente de determinação conceitual a partir do retorno à intuição, que, por sua vez, para sua plena inteligibilidade e legitimidade, pressupõe a realização da tarefa das análises constitutivas. Essa distinção ainda será importante na sequência de nosso trabalho, para compreendermos exatamente o nível me que se movem as análises empreendidas na *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*. Cf. adiante, capítulo 3, seção 3.3.2.

* (“*Da steckt schon das Problem der Konstitution. Klärung als Evidenz und Klärung als Erforschung des ‘Urpungs’ ist nicht dasselbe*”).

⁵³ Husserl ainda volta a indicar que o caminho da construção da ideia de uma Doutrina da ciência, em suas

crítica e de clarificação conceitual vejam seus destinos serem inexoravelmente entrelaçados. Se a clarificação demanda um retorno à intuição, a qual funda a possibilidade de uma fundamentação dos conceitos lógico-ontológicos e noéticos, ao modo de uma elucidação de sentido, chegamos à questão fulcral: o que assegura, afinal, que o conteúdo dado intuitivamente corresponde à visada intencional, aos vividos cognitivos nos quais o objeto deve (supostamente) se dar ele mesmo? Afinal, o que se dá intuitivamente como árbitro do desiderato fundacional é algo de transcendente ao ato de conhecimento. Como, então, superar a dificuldade imposta pela “Esfinge do conhecimento” (HUSSERL, 1984b, p. 397)⁵⁴?

Tanto quanto nós permaneçamos no estado da inocência epistemológica, e não tivermos saboreado a maçã da árvore do conhecimento filosófico, a saber, a posição crítica dos problemas, cada ciência nos é correta, com cada uma podemos nos contentar, cada uma nos satisfaz por meio da evidência que lhe é imanente. Dos resultados solidamente fundamentados de cada uma nós podemos tirar proveito para cada outra, tanto quanto subsistam quaisquer conexões teóricas. No entanto, no momento em que a dúvida crítica nos acomete, quando a Esfinge do conhecimento coloca suas questões, todas as ciências, ainda tão belas, não são nada para nós. Elas não podem nos oferecer nada daquilo que nos falta. Todas as questões enigmáticas, tomadas em conjunto, dizem: *nós não compreendemos, em geral, as ciências* (HUSSERL, 1984b, p. 177, grifo do autor)⁵⁵.

Da resposta a esta problemática depende a possibilidade de que se possa levar a termo a ideia de uma fundamentação radical das ciências apriorísticas e, conseqüentemente, das ciências da positividade.

Essa ligação congênita entre o motivo da clarificação conceitual e o da crítica epistemológica é sumariado de forma exemplar num dos manuscritos de preparação para a redação de *Ideen*⁵⁶. Aí, após fazer referências à problemática epistemológica mais geral, Husserl conecta às suas considerações as dificuldades de princípio ligadas à fundamentação das disciplinas eidéticas:

interconexões sistemáticas, conduziria às dificuldades concernentes à imanência dos atos intencionais e seus conteúdos de significação e a presença do objeto no conhecimento, posto como existente. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 175, p. 177-178.

⁵⁴ “*Sphinx der Erkenntnis*”.

⁵⁵ “*Solange wir im Stande der erkenntnistheoretischen Unschuld sind und vom Baum der philosophischen Erkenntnis den verhängnisvollen Apfel, nämlich die kritische Problemstellung, nicht genossen haben, ist uns jede Wissenschaft recht, an jeder können wir uns freuen, jede befriedigt uns durch die ihr immanente Evidenz. Von den solide begründeten Ergebnissen einer jeden können wir für jede andere Nutzen ziehen, soweit irgend theoretische Zusammenhänge bestehen. In dem Moment, wo uns aber der kritische Zweifel befällt, wo die Sphinx der Erkenntniskritik ihre Fragen stellt, sind uns alle noch so schönen Wissenschaften nichts. Sie können uns für das, was uns fehlt, nichts bieten. Alle die Rätselfragen besagen zusammengenommen: Wir verstehen Wissenschaften überhaupt nicht.*”.

⁵⁶ Apêndice 4 do volume de complementos de *Ideen*, redigido em 1912. Cf. HUSSERL, 1976b, p. 526-528.

Se eu falo de uma ciência da natureza racional e de uma Psicologia racional, e afirmo sua possibilidade, logo, a possibilidade de uma Aritmética racional, de uma Geometria racional, então isso está precisamente sujeito à controvérsia sobre se, aqui, efetivamente, a “intuição doadora” se pronuncia; e, se ela se pronuncia, até onde, e se efetivamente, ela dá sustentação à possibilidade destas disciplinas. Pois aí residem os problemas: uma coisa pode ser “dada”, e mesmo originariamente dada? A “ideia” de uma coisa pode ser dada? Somente o que é imanente pode ser dado, e, portanto, também a essência do imanente. Assim, como é a experiência possível? Como é possível o conhecimento da natureza, o conhecimento puramente geométrico etc.? (HUSSERL, 1976b, p. 527)⁵⁷.

Nesta passagem, vemos como o questionamento crítico-gnosiológico pela validade da ‘intuição doadora’ irradia suas dificuldades no horizonte da possibilidade da fundamentação das ciências *a priori*, do mesmo modo que o fazia em 1906/1907⁵⁸. A intuição de essências, sobre a qual deve se amparar o procedimento de clarificação conceitual das disciplinas formais⁵⁹, embora não exija uma percepção atual, necessita, no entanto, do recurso à intuitividade, mesmo aquela no modo do ‘como se’, ou seja, sustentada por atos de fantasia⁶⁰. No entanto, todo recurso à intuição, a fim de assegurar sua legitimidade última e a

⁵⁷ “Wenn ich von einer rationalen Naturwissenschaft und rationalen Psychologie spreche und ihre Möglichkeit behauptet habe, auch die Möglichkeit einer rationalen Arithmetik, rationalen Geometrie, so unterliegt das eben dem Streit, ob hier wirklich die ‘gebende Anschauung’ spricht; und wenn sie spricht, wieweit sie trägt und ob sie wirklich soweit trägt, diese Disziplinen zu ermöglichen. Da liegen ja die Probleme: Kann ein Ding ‘gegeben’, selbst originär gegeben sein? Kann die ‘Idee’ eines Dings gegeben sein? Es kann nur Immanentes gegeben sein und somit auch Wesen von Immanentem. Also wie ist Erfahrung möglich? Wie ist Naturerkenntnis möglich, wie reine geometrische Erkenntnis? Etc.”.

⁵⁸ Há, aqui, uma diferença entre os dois períodos do pensamento de Husserl: em 1906/1907, Husserl fala somente de uma Metafísica *a priori* como ciência ‘formal’ da realidade espaço-temporal. No período de *Ideen*, já está em desenvolvimento a ideia das ontologias regionais, que tratam dos fundamentos apriorísticos das diferentes regiões do mundo real. Em 1909, no curso *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis**, já vemos Husserl falar das ontologias, no plural, que deveriam das fundamentos às ciências empíricas (HUSSERL, 2005, p. 93-94). Isso em nada altera o papel que a clarificação dos conceitos fundamentais teria em relação a tais disciplinas.

* HUSSERL, E. **Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909**. Dordrecht: Springer, 2005.

⁵⁹ É interessante notar que a fundamentação das disciplinas puramente formais (Apofântica e Ontologia) demanda dois passos sucessivos. Primeiro, é preciso um preenchimento intuitivo de uma forma categorial, como, por exemplo, a forma predicativa, que se reflete no uso copulativo do verbo ‘ser’. A possibilidade desse tipo de preenchimento é o tema da bem conhecida teoria da intuição categorial da Sexta Investigação Lógica (*LU VI*, capítulo 6). A intuição categorial, como ato fundado numa intuição simples (sensível), fornece a base para a ideação, por meio da qual chegamos à essência da forma categorial em questão. Esse processo em dois momentos é descrito claramente nos *Prolegomena*, embora ainda não utilize, aí, a terminologia consagrada na *LU VI*. O exemplo dado é o da ‘captação’ de uma forma de articulação categorial *in specie*, a saber, a de um número enquanto “espécie da forma” (HUSSERL, 2014, p. 127 [XVIII, p. 174]), abstraído a partir da intuição da instância da mesma forma, dada *hic et nunc*. Cf. HUSSERL, 2014, p. 126-127 [XVIII, p. 174-175].

⁶⁰ “O *eidos*, a *essência pura*, pode exemplificar-se intuitivamente em doações da experiência, tais como a percepção, recordação etc., mas igualmente *também em meras doações da fantasia* [*bloßen Phantasiegegebenheiten*]. Por conseguinte, para apreender intuitivamente uma essência ela mesma e *de modo originário*, podemos partir das intuições da experiência [*erfahrenden Anschauungen*] correspondentes, *mas igualmente também de intuições não-experienciadas* [*nicht-erfahrenden*], *que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuições ‘meramente figurativas’* [*‘bloß einbildenden’ Anschauungen*]” (HUSSERL, 2006, p. 38 [III/1, p. 16], grifo do autor, tradução modificada). Sobre a ‘visão de essência’ e a fundação numa intuição

racionalidade que é exigida de um procedimento absolutamente fundador das ciências apriorísticas, tem de acertar contas, inevitavelmente, com o ‘enigma da transcendência’. Compreende-se, assim, porque o problema do conhecimento representa uma dificuldade crucial para a Fenomenologia de Husserl, e porque, após a publicação das *LU*, ele se tornou sua grande preocupação, subsumindo, em grande medida, o tratamento do psicologismo lógico, tema capital para aquela obra.

2.1.3 Teoria do conhecimento e Fenomenologia do conhecimento

Toda a Filosofia, então, segundo a ideia husserliana, depende da Teoria do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 166, p. 174). Na verdade, “com o estabelecimento dos problemas epistemológicos, inicia-se a verdadeira Filosofia” (HUSSERL, 1984b, p. 179)⁶¹ – e é importante que destaquemos a necessidade primacial de uma correta *formulação* de tais problemas, como discutimos em nosso primeiro capítulo. Não é à toa, portanto, que eles sejam considerados os mais fundamentais entre os problemas filosóficos (HUSSERL, 1984b, p. 182-183).

É nesse quadro que Husserl concebe as relações que vinculam necessariamente a crítica da razão com a Fenomenologia. É esta última que forneceria o método adequado à Teoria do conhecimento (HUSSERL, 2008, p. 20 [II, p. 3]), e isso de tal modo que ambas as orientações investigativas, fenomenológica e crítico-gnosiológica, chegam a ser identificadas por Husserl, numa contraposição à orientação das científico-natural e psicológica (HUSSERL, 1984b, p. 211). A Fenomenologia, então, constituiria a única base possível para a solução dos problemas que perfazem o horizonte investigativo da Teoria do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 380-381). E, se abstrairmos dos objetivos metafísicos da Teoria do conhecimento (como chave para a interpretação última do sentido dos objetos conhecidos nas ciências), esta Fenomenologia é pura e simplesmente “*Fenomenologia do conhecimento e da objetualidade de conhecimento*”, e constitui o fragmento primeiro e básico da Fenomenologia em geral” (HUSSERL, 2008, p. 44 [II, p. 23], grifo do autor, tradução modificada).

Essa comunhão entre as tarefas críticas e a Fenomenologia não é, obviamente, gratuita. Há um aspecto decisivo, inerente ao próprio sentido das questões epistemológicas, que faz com que a Teoria do conhecimento exija a Fenomenologia. Não é, afinal, a

individual, cf. *Ideen*, §§ 3-4.

⁶¹ “*Mit der Etablierung der erkenntnistheoretischen Probleme fangt die eigentliche Philosophie an*”.

Fenomenologia que se vê forçada, por uma pressão exterior, a colocar-se numa postura teórica adequada à crítica do conhecimento; ao contrário, é esta que demanda a Fenomenologia. Aqui reside, segundo Benoist⁶², uma inversão no modo como se poderia compreender o que Husserl está propondo quando a Fenomenologia é apresentada como a guardiã da ausência de pressupostos inerente ao sentido de uma crítica do conhecimento consequente àquilo que é demandado por suas tarefas:

Este princípio [da ausência de pressupostos] é, num primeiro momento, referido às obrigações próprias a uma Teoria do conhecimento e, como tal, a ideia é apresentada como banal. Mas a originalidade de Husserl se afirma rapidamente, pois sua ideia é que precisamente essa demanda conduz inelutavelmente à Fenomenologia. Com efeito, não é, na verdade, a Fenomenologia que requer da parte do filósofo que este se mantenha numa posição de neutralidade metafísica, mas, antes, é exatamente o inverso: a única solução para se colocar na posição de neutralidade metafísica, necessária à instituição de uma Teoria do conhecimento radical, conforme até o fim às suas próprias exigências, é adotar o método fenomenológico (BENOIST, 1997, p. 209, tradução nossa)⁶³.

Esse recurso irrevogável à Fenomenologia se deve ao fato – ‘quase banal’, como o nota Benoist, mas nem por isso menos rico de consequências filosóficas – de que a Filosofia, pensada como crítica do conhecimento, não pode aceitar nada como pré-dado, como pressuposto (HUSSERL, 1984b, p. 165, p. 197). Afinal, o próprio sentido da realidade (*Realität*), enquanto algo que é posto no e pelo conhecimento, tornou-se problemático (HUSSERL, 1984b, p. 177-178). De modo contíguo a este último ponto, então, o questionamento epistemológico conduz inevitavelmente a uma forma de *ceticismo epistemológico* (HUSSERL, 1984b, p. 178-179) – não um ceticismo *dogmático*, que afirma a impossibilidade do conhecimento, e, por isso, cai em uma série de contrassensos (HUSSERL, 1984b, p. 179-184, p. 188); mas um ceticismo *crítico*, que constitui o passo inicial necessário de toda tentativa de crítica do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 180, p. 185, p. 188), como uma espécie de perplexidade diante da possibilidade do conhecimento, mas que não se

⁶² É preciso reconhecer que Benoist está se referindo ao contexto das *LU* e seu famoso “princípio da ausência de pressupostos” (HUSSERL, 2012a, p. 17 [XIX/1, p. 24]). No entanto, o ponto, aqui em *ELE*, é o mesmo: uma Teoria do conhecimento consequente ao seu sentido deve operar sem nenhum pressuposto: ela não pode assumir nada a partir das ciências naturais, tampouco se confundir com qualquer metafísica, ou sucumbir à aparente obviedade de se erigir como uma Psicologia do conhecimento. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 165, p. 174, p. 176-178.

⁶³ “*Ce principe est en un premier temps référé aux contraintes propres à une théorie de la connaissance et, comme telle, l’idée est présentée comme banale. Mais l’originalité de Husserl s’affirme très vite, car son idée est que précisément cette demande conduit inéluctablement à la phénoménologie. En fait, ce n’est pas vraiment la phénoménologie qui requiert de la part du philosophe de se tenir dans une position de neutralité métaphysique, mais c’est bien plutôt l’inverse : la seule solution pour se placer dans la position de neutralité métaphysique nécessaire à l’institution d’une théorie de la connaissance radicale, conforme jusqu’au bout à ses propres exigences, c’est d’adopter la méthode phénoménologique*”.

traduz numa posição cética dogmática. O ceticismo crítico não nega o conhecimento e as ciências, mas, por outro lado, tampouco emite qualquer juízo positivo sobre sua legitimidade – o conhecimento e as ciências simplesmente se tornam um problema (HUSSERL, 1984b, p. 185). Nesse sentido, o ceticismo propriamente crítico não é nada outro que “*a tomada de posição crítico-cognoscitiva*” (HUSSERL, 1984b, p. 186, grifo do autor)⁶⁴. No entanto, essa “tomada de posição cética, essa *epoché* absoluta, que não reconhece nada como pré-dado” (HUSSERL, 1984b, p. 187, grifo nosso)⁶⁵, na qual se configura o ceticismo crítico, não é propriamente ainda um método – como Husserl nos diz, “ela é, no máximo, uma parte componente de um método” (1984b, p. 193)⁶⁶.

É aqui que a Fenomenologia irá se mostrar o meio necessário para a Teoria do conhecimento, pois ela é capaz de instrumentalizar essa *epoché* crítica, através da efetuação consciente da redução fenomenológica⁶⁷ – chamada, no curso de *ELE*, de “redução epistemológica” (HUSSERL, 1984b, p. 214)⁶⁸, a exemplo do que ocorre posteriormente nas lições de *IP* (HUSSERL, 2008, p. 63 [II, p. 39]) –, e também de seu método descritivo⁶⁹. Em um estágio já mais adiantado de nosso estudo, falaremos em maior detalhe destes princípios metodológicos da Fenomenologia⁷⁰. No entanto, o que podemos assinalar, desde já, é que a ausência de pressupostos que se torna metodicamente delimitada e controlada pela redução fenomenológica, não obstante as remissões à figura de Descartes e o uso metodológico da dúvida (HUSSERL, 1984b, p. 198-199), não equivale a esta, especialmente no que concerne às conclusões metafísicas que o Pai da Filosofia moderna daí extrai⁷¹ e ao tipo de fundamentação que ele busca a partir da verdade primeira do *cogito*⁷². O ponto central contido

⁶⁴ “[...] *die erkenntniskritische Stellungnahme*”.

⁶⁵ “[...] *skeptische Stellungnahme, diese absolute Epoché, die keine Vorgegebenheit anerkennt*”.

⁶⁶ “*Sie ist bestenfalls Bestandteil einer Methode*”.

⁶⁷ Mesmo após já ter indicado o sentido geral da *epoché* absoluta implicada pelo ceticismo crítico e o recurso à dúvida cartesiana, é somente no § 35d do curso de *ELE* que Husserl realiza a redução fenomenológica, como numa repetição, agora consciente e metodologicamente controlada, dos passos anteriores, conduzida como a suspensão de toda posição de qualquer transcendência. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 213-214.

⁶⁸ “[...] *erkenntnistheoretische Reduktion*”.

⁶⁹ O procedimento fenomenológico se move no “puro ver” (*das reine Schauen*) (HUSSERL, 1984b, p. 200). Cf. as passagens nas páginas 200-201 da *Husserliana* XXIV.

⁷⁰ Abaixo, seções 3.1 e 4.1.

⁷¹ Especialmente ao caráter metafísico do resultado do uso metódico da dúvida. Como Husserl explica em 1909, “A evidência inicial não é o *sum*, mas sim a *cogitatio* puramente em si, tomada como o absoluto isto-aqui” (HUSSERL, 2005, p. 52, grifo do autor)*. Adiante, na seção 3.3.6, quando tratarmos do sentido propriamente fenomenológico da evidência absoluta do vividos de consciência, esse tema ganhará em clareza.

* (“*Nicht das sum ist die Ausgangsevidenz, sondern die cogitatio rein in sich, als das absolute Diesda genommen*”).

⁷² Cf. HUSSERL, 1984b, p. 189-190. No curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, de 1910-1911, Husserl retoma o tema da afinidade do método fenomenológico com o cartesiano, e chega a dizer que Descartes teria

no recurso ao método cartesiano da dúvida e à tentativa de sua instrumentalização propriamente fenomenológica, por meio da redução, é explorar o que se dá ‘em si mesmo’, a fim de encontrar o critério capaz de iluminar o caminho da crítica do conhecimento:

Certamente, de início, nós declaramos, de um modo indeterminado e geral, todo conhecimento como questionável, pois, desconcertados pelas contradições e inadequações evidentes nas interpretações do conhecimento pré-dado, tornamo-nos conscientes de que o conhecimento não é algo compreensível sem mais; logo, é um problema. Mas, então, seguimos adiante. Nós queremos nos orientar no domínio do conhecimento (no interior da esfera total do conhecimento, igualmente questionável, ainda que de uma maneira indeterminada, antes da crítica). Nós queremos observar se não encontramos casos de conhecimento que, numa consideração determinada e direta, estão aí como doações absolutas e como algo inquestionável [...] Na esfera de tais casos se pode então ver o que corresponde aos conceitos epistemológicos que encontram emprego neles, como ser, verdade, e assim por diante; o que, aqui, é a sua significação óbvia e absolutamente clara. E, por conseguinte, seu sentido pode ser fixado, apenas com a reserva de que talvez seja um sentido estreito, que, com a extensão da esfera dos exemplos da claridade, examinada a fundo, mostrar-se-á como um mero tipo. E, se nós prosseguirmos desse modo, passo a passo, nós conquistaremos um solo firme cada vez mais extenso, que, por fim, compreenderá a esfera completa da absoluta claridade e da inquestionabilidade. E, aqui, sobre este solo, o sentido de todos os conceitos epistemológicos deve ultimamente se confirmar, e tirar dele a plenitude da claridade e a estrita adequação (HUSSERL, 1984b, p. 194-195)⁷³.

O que ‘nós queremos observar’ nos casos de conhecimento que ‘estão aí como uma

sido o primeiro a realizar a redução fenomenológica. Contudo, enquanto Descartes buscava um ser (*Sein*) cuja posição absoluta exclui toda dúvida sensata, este não seria o interesse primordial da Fenomenologia: “Precisamente isso interessava a Descartes, enquanto, para nós, não é a coisa mais importante” (HUSSERL, 1973, p. 150)*. Um pouco antes, em 1909, Husserl afirma que embora o método da dúvida possa estabelecer um verdadeiro início para a Filosofia (pois ligado ao questionamento epistemológico), Descartes teria deixado passar o sentido próprio que as dificuldades relativas ao conhecimento podem ter para esse ponto de partida (HUSSERL, 2005, p. 45). E, em *Ideen*, ao explicar o sentido da *epoché* fenomenológica, Husserl é claro ao expressar, ao mesmo tempo, sua semelhança com a dúvida cartesiana, bem como a diferença de finalidade entre uma e outra: “Tal procedimento [a suspensão da tese que perpassa a atitude natural], *sempre possível*, é, por exemplo, o *ensaio de dúvida universal* que Descartes procurou empreender com um fim inteiramente outro, com o intuito de estabelecer uma esfera de ser absolutamente indubitável” (HUSSERL, 2006, p. 78, [III/1, p. 62], grifo do autor, tradução modificada).

* (“Gerade darauf kam es Descartes an, während es für uns nicht die Hauptsache ist”).

⁷³ “Gewiß, zu Beginn erklären wir in unbestimmt allgemeiner Weise alle Erkenntnis für fraglich, weil wir, durch Widersprüche und evidente Unzuträglichkeiten in den Interpretationen vorgegebener Erkenntnisse verwirrt, dessen innewerden, daß Erkenntnis keine ohne weiteres verständliche Sache, also ein Problem sei. Aber dann gehen wir weiter. Wir wollen uns im Bereich der Erkenntnis (innerhalb der vor der Kritik gleichmäßig, aber in unbestimmter Weise fraglichen Gesamtsphäre der Erkenntnis) orientieren. Wir wollen zusehen, ob wir nicht Fälle der Erkenntnis vorfinden, die in bestimmter und direkter Betrachtung als absolute Gegebenheiten und Fraglosigkeiten dastehen [...] In der Sphäre solcher Fälle kann man dann zusehen, was den bei ihnen Anwendung findenden Erkenntnisbegriffen wie Sein, Wahrheit u. dgl. entspricht, was hier ihre selbstverständliche und absolut klare Bedeutung ist; und danach kann ihr Sinn festgelegt werden, nur mit dem Vorbehalt, daß es vielleicht ein engerer Sinn sei, der bei Erweiterung der Sphäre von Beispielen der durchleuchteten Klarheit sich als eine bloße Art darstellen wird. Gehen wir so Schritt für Schritt weiter; so gewinnen wir einen immer weiteren festen Boden, der schließlich die Gesamtsphäre der absoluten Klarheit und Unfraglichkeit erfaßt. Und hier auf diesem Boden muß sich der Sinn aller Erkenntnisbegriffe letztlich bewähren und aus ihm die Fülle der Klarheit und strengen Angemessenheit ziehen”.

doação absoluta e como algo de inquestionável’ é se eles não são apenas ‘exemplos da claridade, investigada a fundo’, que, desse modo, revelam ‘um solo firme cada vez mais extenso, que, finalmente, compreende a esfera completa da absoluta claridade e da inquestionabilidade’. Ou seja, o que se busca patentear com o recurso à redução e à descrição é encontrar um critério para a crítica do conhecimento, um parâmetro para toda claridade que se possa exigir do conhecimento; e este se traduzirá, com já apontamos, na medida dada pela *Gegebenheit*, algo que é mais bem explorado no curso posterior de *IP*⁷⁴, na forma de uma reflexão sintética e clarificadora sobre o método fenomenológico já empregado em 1906-1907⁷⁵. É nesse sentido, então, que Husserl pode afirmar ter empreendido “a correção necessária da meditação cartesiana sobre a evidência” (HUSSERL, 1984b, p. 216)⁷⁶.

Somente a Fenomenologia, então, estaria qualificada para conceder à crítica epistemológica a “clareza e distinção” necessárias a um entendimento adequado do conhecimento (HUSSERL, 1984b, p. 384)⁷⁷. Desse modo, o questionamento crítico-gnosiológico só encontra a possibilidade de sua satisfação, de modo consoante ao sentido de seus problemas e as demandas daí decorrentes, no terreno próprio à Fenomenologia: “Até aqui, fomos guiados exclusivamente pelo interesse epistemológico, e este exige, se os problemas críticos devem ser solucionados, a eliminação de todas as objetivações naturais, de todos os juízos empíricos, logo, da redução fenomenológica” (HUSSERL, 1984b, p. 217)⁷⁸. Ora, a conclusão, enunciada em alto e bom som por Husserl, não poderia ser diferente: “*Nenhuma Teoria do conhecimento sem Fenomenologia*” (HUSSERL, 1984b, p. 217, grifo do autor)⁷⁹; “É impensável uma Teoria do conhecimento sem a Fenomenologia” (HUSSERL, 1984b, p. 384)⁸⁰.

Desse modo, resulta um vínculo inultrapassável entre a precedência concedida à Teoria do conhecimento e a Fenomenologia. A fundamentação crítica que a Teoria do conhecimento deve prover às ciências apriorísticas tem de ser instaurada, por seu próprio

⁷⁴ Segundo a leitura de Smith (2006, p. 42-43), o que interessa a Husserl não é tanto a indubitabilidade promulgada a partir das reflexões sobre a dúvida cartesiana, mas identificar o que é que, nestes casos, sustenta tal supressão de toda dúvida sensata – e esse sustentáculo seria a *doação*, o caráter de um ‘puro ver’, do qual não faria sentido mais duvidar. Cf. HUSSERL, 2008, p. 21-23, p. 51-54 [II, p. 4-6, p. 29-31].

⁷⁵ Sobre o texto de *IP* como, em grande medida, uma reflexão e aprofundamento metodológicos daquilo que já fora enunciado em *ELE*, seguimos a leitura de Lavigne (2005, p. 629, 631-633).

⁷⁶ “*Die notwendige Korrektur der Cartesianischen Evidenzbetrachtung*”.

⁷⁷ “*Klarheit und Deutlichkeit*”.

⁷⁸ “*Wir waren bisher ausschließlich von erkenntnistheoretischem Interesse geleitet, und dieses forderte, wenn die kritischen Probleme gelöst werden sollten, die Ausscheidung aller natürlichen Objektivierungen, aller empirischen Urteile, also die phänomenologische Reduktion*”.

⁷⁹ “*Keine Erkenntnistheorie ohne Phänomenologie*”. Cf. ainda: HUSSERL, 1984b, p. 384.

⁸⁰ “*Ist [...] eine Erkenntnistheorie ohne Phänomenologie nicht denkbar*”.

sentido, como um empreendimento teórico livre de todo pressuposto metafísico e das confusões daí decorrentes, especialmente aquelas entre a crítica do conhecimento em seu sentido legítimo, como crítica da *Evidenz* (e a conseqüente clarificação das categorias formais fundamentais), e a Psicologia do conhecimento⁸¹. Somente a Fenomenologia seria capaz de se instalar nesse ‘lugar’ anterior a toda pressuposição, anterior a toda teoria, tornando-se, então, a *conditio sine qua non* para a genuína Teoria do conhecimento. É, portanto, a Fenomenologia, enquanto fundamento da crítica da razão, que se mostra como a destinatária última da incumbência de fundamentação das disciplinas apriorísticas:

A Fenomenologia é investigação científica do *a priori*, e, na verdade, investigação que puramente vê e clarifica todo e cada *a priori*: tanto o categorial quanto o material. Portanto, investigação de todas as categorias – investigação transcendental! Investigação da “origem” última da possibilidade da validade de princípio de toda categoria noológica, axiológica e prática, e das leis de essência correspondentes. Além disso, também a investigação do *a priori* material em geral, por exemplo, do *a priori* da sensibilidade, como cor ou som, e assim por diante, em todas as suas especificidades dadas na intuição pura. A partir desse fundamento fenomenológico originário nascem os axiomas de todas as disciplinas apriorísticas [...] Naturalmente, também se poderia formar a ideia de uma ciência que abarcasse todas as teorias e disciplinas apriorísticas. Então, a totalidade das disciplinas teóricas apriorísticas ganha unidade, por meio da referência à Terra Natal comum da Fenomenologia, na qual todos os axiomas destas disciplinas nascem e experimentam sua clarificação última⁸² (HUSSERL, 1984b, grifo do autor)⁸³.

Por conseguinte, a Fenomenologia seria o sustentáculo de toda essa monumental arquitetônica filosófica, constituindo-se como o ponto focal de sua unidade sistemática, o que a revelaria, então, como a autêntica *Filosofia primeira*⁸⁴.

⁸¹ Cf. *ELE*, § 32. Note-se que a preocupação com os riscos de uma confusão entre crítica do conhecimento e Psicologia do conhecimento refletem os pressupostos nefastos do ‘enigma da transcendência’ que discutimos antes: o psicologismo epistemológico e o naturalismo que lhe subjaz e dá forma.

⁸² Sobre a unidade sistemática conferida às disciplinas *a priori* pela clarificação última da Fenomenologia, ver ainda: HUSSERL, 1984b, p. 373, p. 374-375, p. 376.

⁸³ “Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung, und zwar die rein schauende und klärende Erforschung des Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen. Also die Erforschung aller Kategorien – transzendente Erforschung! Erforschung der letzten ‘Ursprünge’ der ‘Möglichkeit’ aller prinzipiellen Geltung der noologischen, der axiologischen, der praktischen Kategorien und der zugehörigen Wesensgesetze; des weiteren auch die Erforschung des materialen Apriori überhaupt, z. B. des Apriori der Sinnlichkeit als Farbe oder Ton u. dgl. in allen seinen in der reinen Intuition gegebenen Besonderheiten. Aus diesem phänomenologischen Urgrund entspringen die Axiome aller apriorischen Disziplinen [...] Natürlich könnte man auch die Idee einer Wissenschaft des Apriori bilden, die alle apriorischen Theorien und Disziplinen mitumfaßte. Der Gesamtbegriff aller apriorischen theoretischen Disziplinen gewinnt dann Einheit durch Beziehung auf den gemeinsamen Mutterboden der Phänomenologie, in dem alle Axiome dieser Disziplinen entspringen und ihre letzte Klärung erfahren”.

⁸⁴ Sobre o papel da Fenomenologia como Filosofia primeira, passamos em silêncio, até agora, sobre um aspecto bastante relevante, a saber, as dimensões valorativa e prática da razão, que são, como se viu, abarcadas na passagem citada acima. No entanto, tais facetas não escapam à universalidade pretendida pela Fenomenologia, pois ela constituiria a condição não somente para a crítica da razão teórica, mas também da axiológica e da

Embora Husserl não chame a Fenomenologia, em *ELE*, de ‘Filosofia primeira’, ao considerarmos a ordenação das disciplinas filosóficas, fica claro que este título, se não lhe é atribuído *de dicto*, no entanto, pertence-lhe *de jure*. Isso se revela de forma mais enfática pouco tempo depois, em 1909, no já citado curso *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. Com efeito, neste curso vemos Husserl afirmar claramente que “ela [a Fenomenologia] é a Filosofia primeira em sentido rigoroso” (HUSSERL, 2005, p. 92)⁸⁵. Embora a Teoria do conhecimento também seja reconhecida sob tal título (HUSSERL, 2005, p. 45), este é imediatamente transmitido à Fenomenologia, pois, se uma crítica concernente à possibilidade do conhecimento tem de investigar as vivências cognitivas nas quais ele (pretensamente) se dá, segue-se que somente a Fenomenologia seria capaz de conduzir tal investigação sob os auspícios da ausência de pressuposições conseqüente ao próprio sentido dos problemas crítico-gnosiológicos. Em razão disso, Husserl pode fazer equivalerem os níveis propriamente crítico-gnosiológico e fenomenológico (HUSSERL, 2005, p. 97), o que significa que os problemas críticos são, afinal, problemas *fenomenológicos*.

A Teoria do conhecimento é chamada de Filosofia primeira porque suas questões, como vimos acima, antecedem aquelas com as quais as demais disciplinas filosóficas devem se ocupar. No entanto, esta precedência logo é transferida à Fenomenologia, pois somente ela pode ser uma ciência que interroge os vividos cognitivos a partir da mais absoluta inexistência de todo e qualquer pressuposto. Assim, temos que a Teoria do conhecimento tem de se realizar necessariamente como *Fenomenologia do conhecimento*. Afinal, a crítica da razão, abstraídas as intenções de instauração de uma Metafísica, é “Fenomenologia do conhecimento e da objetualidade cognitiva” (HUSSERL, 2008, p. 44 [II, p. 23]), pois a Fenomenologia, enquanto “doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”, é “o método da crítica do conhecimento” (HUSSERL, 2008, p. 20 [II, p. 3]). Conforme Husserl explicita, a este respeito, no curso de 1909:

Se o conhecimento é um enigma, se ele se torna um problema, então não há outro

prática (HUSSERL, 1984b, p. 217). No entanto, para os fins almejados em nosso trabalho, não é necessário adentrar estes temas. Apenas indicamos que Husserl concede certa precedência à razão teórica (lógica) em relação à axiológica e à prática. Isso se reflete, por exemplo, no § 147 de *Ideen*, em que o plano geral traçado para a problemática das análises constitutivas concede certa anterioridade sistemática aos problemas constitutivos conectados à Lógica formal, frente àqueles da Axiologia e da Prática formais (HUSSERL, 2006, p. 324-327 [III/1, p. 339-342]). E, de um ponto de vista objetivo (ou seja, das ontologias, e não das análises constitutivas sobre elas), as disciplinas formais axiológicas e práticas são subordinadas à Ontologia formal, pois “os valores, as objetividades práticas entram sob a designação formal ‘objeto’, ‘algo em geral’” (HUSSERL, 2006, p. 328 [III/1, p. 343]). Em *FTL*, Husserl explica que a Axiologia e a Prática formais não seriam exatamente disciplinas paralelas à Ontologia formal, mas extensões suas (HUSSERL, 1974, p. 142).

⁸⁵ “[...] *sie die im strengsten Sinne Erste Philosophie ist*”.

caminho senão estudá-lo em si mesmo, e se torna, então, óbvio [...] que esse estudo é uma investigação de essências, e deve se realizar sobre o solo da consciência pura, na esfera da autodoação pura e absoluta [...] Não é uma tolice filosofar desde cima sobre a possibilidade do conhecimento e sua referência a um ser em si, e, desde cima, tecer teorias que deveriam resolver as dificuldades céticas, ao invés de trazer para si ao olhar da autodoação o conhecimento, segundo as formas suas que, porventura, sejam colocadas em questão, e, aí, de modo puramente imanente e na consideração absoluta de essências, estudar como se parece realmente o conhecimento, e, segundo seu sentido próprio ou essência, alcança realmente algo que é conhecido? E isso, precisamente, segundo os modos pertencentes à essência das respectivas formas de conhecimento, por exemplo, ao modo do representar fictício, ao modo do representar vazio, ao modo do julgar da δόξα, ao modo da fundamentação intelectual, e assim por diante (HUSSERL, 2005, p. 97-98)⁸⁶.

O conhecimento só pode ser clarificado, segundo sua essência própria, sob o olhar que traz à doação absoluta os fenômenos nos quais o próprio conhecimento se dá. Mas esse ‘trazer ao olhar’ só pode ser efetivo e resultar naquilo que se espera, uma verdadeira crítica da razão, se o ‘véu’ constituído por todo e qualquer pressuposto – como aquele implicado pela posição cética dos problemas – puder ser ultrapassado. E isso exige, como já vimos, a pureza da consideração fenomenológica. Por este motivo, Husserl, então, pode concluir de modo programático:

Uma Fenomenologia sistemática e onibrangente dos fenômenos multiformes que se apresentam no nexa do conhecer deve *eo ipso* resolver os problemas crítico-racionais a serem racionalmente postos ao conhecimento, e mesmo a questão de se uma teoria sistemática da razão e uma Fenomenologia sistemática, em sua execução, não coincidem, o que, no todo, estou inclinado a aceitar (HUSSERL, 2005, p. 99, grifo do autor)⁸⁷.

Em ligação com tais pontos, não obstante o modo como Husserl figura os laços sistemáticos entre as diferentes disciplinas filosóficas, concordamos com a observação de Schuhmann (1988, p. 247) de que, em alguma medida, a posição da disciplina filosófica

⁸⁶ “Ist die Erkenntnis das Rätsel, wird sie zum Problem, dann gibt es keinen anderen Weg, als sie selbst zu studieren, und es wird dann [...] selbstverständlich, dass dieses Studium ein Wesensstudium ist und sich zu vollziehen hat auf dem Boden des reinen Bewusstseins, in der Sphäre der reinen und absoluten Selbstgegebenheit [...] Ist es nicht eine Torheit, über die Möglichkeit der Erkenntnis und ihre Beziehung auf Ansichsein von oben her zu philosophieren und von oben her sich Theorien auszuspinnen, die die skeptischen Schwierigkeiten beheben sollen, statt sich die Erkenntnis nach ihren irgend in Frage kommenden Gestaltungen in den Blick der Selbstgegebenheit zu bringen und da rein immanent und in absoluter Wesensbetrachtung zu studieren, wie Erkenntnis eigentlich aussehe und ihrem eigenen Sinn oder Wesen nach an ein Erkanntes eigentlich herankomme, und dies nach den verschiedenen eben zu dem Wesen der jeweiligen Erkenntnisgestaltungen gehörigen Weisen, in der Weise etwa des fiktiven Vorstellens, in der Weise des leeren Vorstellens, in der Weise der urteilenden δόξα, in der Weise der einsichtigen Begründung usw.”.

⁸⁷ “Eine systematische und allumfassende Phänomenologie der im Zusammenhang des Erkennens auftretenden vielgestaltigen Phänomene muss also die an die Erkenntnis vernünftig zu stellenden vernunftkritischen Probleme *eo ipso* lösen, ja es ist sogar die Frage, ob nicht eine systematische Theorie der Vernunft und eine systematische Phänomenologie sich in der Ausführung decken, was anzunehmen ich im Ganzen geneigt bin”.

tradicionalmente entendida como Teoria do conhecimento não se deixa fixar tão facilmente na ordenação das ciências pensada por Husserl, o que, a nosso ver, relaciona-se com o modo como se estabelecem os vínculos entre Teoria do conhecimento e Fenomenologia. Pois, a rigor, esta última não irá solucionar o ‘enigma da transcendência’, se por tal solução entendermos uma resposta à pergunta sobre como a consciência sairia de si mesma em direção a seu objeto – tal questionamento sendo considerado por Husserl, afinal, como um contrassenso. E, no entanto, resta claro que a crítica do conhecimento encontra acolhida no seio da própria Fenomenologia (SCHUHMANN, 1988, p. 248). Como vimos anteriormente, cabe à Fenomenologia transcendental elaborar os problemas crítico-gnosiológicos, colocando-os sobre o solo a partir do qual possam ter um sentido. É por isso que Husserl pode chamar a Fenomenologia também de “Teoria radical do conhecimento” (HUSSERL, 1959, p. 498)⁸⁸, e, em sentido inverso, afirmar, já nas *LU*, que a Teoria do conhecimento não seria nada outro que uma “clarificação fenomenológica das unidades ideais de pensamento ou de conhecimento” (HUSSERL, 2012a, p. 124 [XIX/1, p. 150]).

No entanto, a relação entre Teoria do conhecimento e Fenomenologia não é simétrica. Se, de um lado, não seria possível constituir uma verdadeira crítica do conhecimento sem a Fenomenologia, de outro, o contrário não é verdadeiro: a Fenomenologia pode ser conduzida como uma ciência independente, sem preocupação com as questões epistemológicas. De acordo com o que vimos acima, a Teoria do conhecimento não é possível sem a Fenomenologia das vivências cognitivas. Não obstante, a continuação deste pensamento mostra que uma inversão do vetor segundo o qual essa relação se orienta não é válida:

Nenhuma Teoria do conhecimento sem Fenomenologia. Mas, a Fenomenologia mantém também sentido independentemente da Teoria do conhecimento, isto é, independentemente do interesse em esclarecer aqueles erros e confusões nos quais incorre a reflexão sobre o conhecimento natural (HUSSERL, 1984b, p. 217, grifo do autor)⁸⁹.

A análise fenomenológica, conduzida na pura intuição, a partir da instrumentalização metodologicamente regrada da *epoché* crítico-cética por meio da redução fenomenológica, possui um sentido próprio, independentemente de ser guiada pelos motivos epistemológicos – principalmente pelo ‘enigma da transcendência’ e pelo emaranhado de teses metafísicas daí

⁸⁸ “[...] radikale Erkenntnistheorie”.

⁸⁹ “Keine Erkenntnistheorie ohne Phänomenologie. Aber Phänomenologie behält auch Sinn unabhängig von der Erkenntnistheorie, d. h. unabhängig von dem Interesse, jene merkwürdigen Irrungen und Verwirrungen aufzuhellen, in welche sich die Reflexion über die natürliche Erkenntnis verwickelt”.

decorrentes – o que marca, afinal, o propósito da Teoria do conhecimento para Husserl. Mesmo que se abstraia dos objetivos filosóficos ligados à edificação de uma Metafísica⁹⁰, cuja possibilidade depende da crítica da razão (HUSSERL, 1984b, p. 178; 2008, p. 20 [II, p. 3]), a Fenomenologia ainda é, em seu nível mais fundamental, *Fenomenologia do conhecimento* (HUSSERL, 1984b, p. 219; 2008, p. 44 [II, p. 23]), ciência puramente descritiva dos vividos cognitivos, independentemente de qualquer pressuposição sobre seu estatuto metafísico. É essa ‘pureza’ que habilita a Fenomenologia a constituir uma Teoria do conhecimento (e não o contrário, como se sua ausência de pressupostos fosse resultado da exigência epistemológica). A ausência de pressupostos da Fenomenologia é, antes, resultado de sua própria natureza teórica: uma ciência que vai aos fenômenos, os deixa ‘falar’, sem pressuposições sobre o estatuto do que é aí dado. E, por sua vez, “não a Fenomenologia pura e simplesmente, mas, antes, a Fenomenologia, como Filosofia primeira, é Teoria do conhecimento” (SCHUHMAN, 1988, p. 248, tradução nossa)⁹¹. É ao assumir seu papel no edifício das disciplinas filosóficas que a Fenomenologia recebe sua coroação como *protē philosophia*.

2.2 TEORIA DO CONHECIMENTO E METAFÍSICA

A pergunta pelo sentido do idealismo husserliano, dado nosso ponto de partida e os últimos desenvolvimentos, demanda, a nosso ver, a tematização das relações entre Teoria do conhecimento (e sua conseqüente vinculação com uma Fenomenologia do conhecimento) e Metafísica. Nesse sentido, pensamos ser útil considerar as relações de ordenação sistemática destas disciplinas, segundo o projeto husserliano apresentado na seção anterior de nosso trabalho. Com efeito, uma vez que a discrepância inicial registrada acerca das interpretações sobre a posição de Husserl gira em torno das relações que esta poderia entreter com teses de ordem metafísica, pensamos que tal atenção ao aspecto sistemático do projeto fenomenológico pode enriquecer nossa investigação, especialmente no mapeamento do que consideramos dificuldades das leituras metafísicas quando confrontadas com esta dimensão do pensamento husserliano⁹².

⁹⁰ Cf. HUSSERL, 1984b, p. 157-158, 166, 219; 2008, p. 44 [II, p. 23].

⁹¹ “*Nicht die Phänomenologie schlechthin, sondern die Phänomenologie als Erste Philosophie ist Erkenntnistheorie*”.

⁹² A inspiração para tal abordagem vem do texto de De Santis (2018, p. 65-68), que indica que uma via possível para delimitar as relações entre Fenomenologia e Metafísica é atentar para a questão da ordenação das disciplinas filosóficas. Uma vez que se observe a relação íntima entre a Fenomenologia, enquanto Filosofia primeira, e Teoria do conhecimento, nossa intenção é aprofundar-nos na compreensão husserliana acerca das relações entre esta última e a Metafísica.

2.2.1 A precedência da crítica do conhecimento

Ao menos desde as *LU*, Husserl concebe muito claramente certa ordenação das disciplinas filosóficas. Com efeito, nos *Prolegomena*, temos, de um lado, a afirmação da anterioridade da Lógica pura em relação à Metafísica, uma vez que esta última seria o complemento teórico das ciências que se ocupam somente dos objetos reais, ao passo que aquela diria respeito a qualquer objeto, real ou ideal (HUSSERL, 2014, p. 8-9 [XVIII, p. 26-27]); e, de outro, a indicação programática da necessidade de uma fundamentação crítico-gnosiológica ou fenomenológica da própria Lógica (HUSSERL, 2014, p. 194 [XVIII, p. 262]), o que faz com que a Teoria do conhecimento ocupe, *a fortiori*, uma posição anterior àquela destinada à Metafísica (HUSSERL, 2014, p. 166-167 [XVIII, p. 225-226]). Como vimos acima, a inserção sistemática do problema do conhecimento no coração desse projeto faz com que uma Teoria do conhecimento seja exigida enquanto Filosofia primeira. Da crítica do conhecimento e do conseqüente esclarecimento da dificuldade da transcendência do objeto cognitivo depende a clarificação dos conceitos fundamentais das disciplinas formais – clarificação exigida já na introdução às seis Investigações posteriores aos *Prolegomena* (HUSSERL, 2012a, p. 4-5 [XIX/1, p. 9-10]). De acordo com o plano sistemático das disciplinas formais, expandido em *ELE*, vimos também que a crítica da razão é condição para a fundamentação científica da Metafísica formal, *a priori*. Obviamente, essa relação de anterioridade tem natureza transitiva: como a Metafísica *a priori* deve preceder a Metafísica material (HUSSERL, 1984b, p. 100-101, p. 102), segue-se que a Teoria do conhecimento também exerce papel de fundação desta última. Vejamos um pouco mais detidamente em que consiste a anterioridade das tarefas da Teoria do conhecimento relativamente à Metafísica *a posteriori* (material).

A Metafísica, como complemento das ciências da positividade que lidam com a realidade (*Realität*), deveria se constituir como a ciência do ser em sentido absoluto, ou seja, em seu sentido último (HUSSERL, 1984b, p. 99; 2008, p. 44 [II, p. 23]) – algo que Husserl já concebe desde muito antes do giro transcendental da Fenomenologia, como o atesta a introdução ao curso *Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik*⁹³, de 1898-1899 (HUSSERL, 2001, p. 252). Em *ELE*, vemos que isso significa que a Metafísica deveria

⁹³ A introdução ao curso foi publicada no volume III da *Husserliana Materialienbände*: HUSSERL, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 223-255.

conceder ao ser que é conhecido nas ciências empíricas uma interpretação (*Interpretation*) última (HUSSERL, 1984b, p. 98, p. 100), para além da qual já não faria sentido questionar:

Ao lado e além das ciências do ser somente relativas, deve haver uma ciência definitiva do ser, a qual somente tem de satisfazer nossos mais altos e últimos interesses pelo ser, que deve investigar o que deve valer como efetivo em sentido último e definitivo. Essa ciência radical do ser, a ciência do ser em sentido absoluto, é a *Metafísica*. Obviamente, ela surge por meio de certa investigação crítica do sentido e valor últimos dos fundamentos de princípio das ciências empíricas, por meio de sua clarificação e fixação última. Se esta crítica for realizada, pode então ser comprovado qual interpretação do ser resulta como verdadeira e final (HUSSERL, 1984b, p. 99, grifo do autor)⁹⁴.

A Metafísica, então, pretende-se ciência do ser em sentido absoluto. Mas, para além dessa definição, importa notar o entrelaçamento de princípio deste desiderato teórico com a necessidade do estabelecimento de uma crítica do conhecimento, pois é esta – segundo a visão de Husserl – que detém as chaves para a instituição daquela ciência última da efetividade real. Claro está, dados os desenvolvimentos anteriores e a alusão contida na passagem acima, a instituição de uma Metafísica material, em sentido ‘forte’, depende da clarificação crítico-epistemológica das categorias fundamentais da Metafísica *a priori* (HUSSERL, 1984b, p. 166).

A este respeito, mostra-se útil, ainda, retornarmos a quem do período do giro transcendental da Fenomenologia, e percebermos que essa ligação entre Teoria do conhecimento e Metafísica já era nutrida por Husserl desde antes das *LU*. Muito embora ainda estejamos longe da conversão da Fenomenologia numa forma inaudita de idealismo, a anterioridade filosófico-sistemática dos problemas epistemológicos já é indicada por Husserl. Na já citada introdução às lições de 1898-1899 sobre Teoria do conhecimento e questões fundamentais da Metafísica, vemos um Husserl preocupado com o emaranhamento entre ambas as disciplinas. Os esforços vão na direção do estabelecimento de uma relação de anterioridade das questões epistemológicas, embora, sob certos aspectos, a posição de Husserl pareça ser tateante⁹⁵. No entanto, a precedência dos problemas críticos é apontada de modo

⁹⁴ “Neben und über den nur relativen Seinswissenschaften eine endgültige Seinswissenschaft geben muß, die erst unsere höchsten und letzten Seinsinteressen zu befriedigen <hat>, die zu erforschen hat, was im letzten und endgültigen Sinn als das Wirkliche zu gelten hat. Diese radikale Seinswissenschaft, die Wissenschaft vom Sein im absoluten Sinn, ist die Metaphysik. Selbstverständlich erwächst sie durch eine gewisse kritische Erforschung des letzten Sinnes und Wertes der prinzipiellen Fundamente der empirischen Wissenschaften, durch ihre Klarstellung und letzte Festigung. Ist diese Kritik vollzogen, dann kann festgestellt werden, welche Seinsinterpretation sich als wahre und endgültige ergibt”.

⁹⁵ Especialmente no que diz respeito a uma determinação definitiva do conceito de Metafísica (que, como vimos, se desdobrará, posteriormente, em duas disciplinas, *a priori* e *a posteriori*) e ao estatuto próprio da Teoria do conhecimento, se ela constituiria uma disciplina filosófica *per se* ou somente uma ferramenta (*Werkzeug*) para a

expresso. A Metafísica é caracterizada como a ciência responsável por tratar das questões relativas ao conhecimento último, absoluto do ser, para além do conhecimento relativo das ciências empíricas (HUSSERL, 2001, p. 252-253). No entanto, tão logo a atenção se volte para a possibilidade de uma Metafísica, as questões crítico-gnosiológicas se interpõem como um obstáculo a ser superado:

Todo saber se dirige à verdade. O saber, em sentido rigoroso, é conhecimento da verdade. Toda ciência pretende nos oferecer conhecimento a respeito de alguma esfera da verdade. E, em relação ao ser real, como nós acabamos de ouvir, a Metafísica pretende nos oferecer o conhecimento último e essencial, enquanto as ciências especiais da experiência podem nos dar somente conhecimento relativo, somente conhecimento na forma de uma orientação. Mas, o que se quer dizer com esse conhecimento relativo, como mera orientação? E em que medida é possível ir mais além dele, em direção a uma verdade absoluta? **E o que é, em geral, a verdade?** E, novamente: **o que é o conhecimento da verdade?** Há algo assim em geral? Estas questões nos defrontam já no umbral da Metafísica (HUSSERL, 2001, p. 252-253, grifo nosso)⁹⁶.

A Metafísica pretende ser ciência do ser em seu sentido último e definitivo. Isso significa que, em seu corpo teórico, ela pertence estabelecer verdades acerca do ser real. Mas, o que é a verdade? Como se dá a relação na qual ela pode ser apreendida num ato cognitivo? Husserl nos coloca, aqui, diante de questões que marcam uma zona limítrofe entre a Metafísica e a Teoria do conhecimento; limite que nos remete à necessidade de investigações epistemológicas que antecedam a possibilidade de uma ciência última do ser real. Como Husserl expressa acerca da questão ‘o que é a verdade?’, “naturalmente, depende também de sua solução se e em que sentido um conhecimento metafísico é possível ou não”, pois “à questão ‘o que é a verdade’ liga-se imediatamente a questão a respeito de se, e em que medida, nós somos capazes de um conhecimento da verdade” (HUSSERL, 2001, p. 254)⁹⁷. As investigações crítico-gnosiológicas são condição para que um discurso metafísico possa se edificar como científico, questionando o que significa um conceito como ‘verdade’, e em que medida é possível um conhecimento efetivo dela. Questões como estas, levantadas como

Metafísica (HUSSERL, 2001, p. 228). A respeito destes pontos, cf. TRIZIO, 2017.

⁹⁶ “*Alles Wissen geht auf Wahrheit. Wissen im strengen Sinn ist Erkenntnis von Wahrheit. Jede Wissenschaft beansprucht, uns in Hinsicht auf irgendeine Sphäre der Wahrheit Erkenntnis zu gewähren. Und in Betreff des realen Seins beansprucht, wie wir eben hörten, die Metaphysik, uns die letzte und wesenhafte Erkenntnis zu gewähren, während die Spezialwissenschaften der Erfahrung uns nur relative Erkenntnis, nur Erkenntnis in Form der Orientierung zu leisten vermögen. Aber was ist mit dieser relativen, bloß orientierenden Erkenntnis gemeint? Und inwieweit ist es überhaupt möglich, über sie hinauszukommen zu einer absoluten Wahrheit? Und was ist denn überhaupt Wahrheit? Wiederum: Was ist Erkenntnis der Wahrheit? Gibt es dergleichen überhaupt? Diese Fragen treten uns gleich an der Schwelle der Metaphysik gegenüber*”.

⁹⁷ “*Natürlich hängt von ihrer Lösung auch ab, ob und in welchem Sinn metaphysische Erkenntnis möglich ist oder nicht [...] An die Frage, was Wahrheit ist, knüpft sich unmittelbar die Frage an, ob und inwieweit wir zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt sind*”.

exemplo dos problemas epistemológicos que emergem já na antecâmara de toda pretensão científica de uma Metafísica, é o que perfaz o pano de fundo quando Husserl assinala que a crítica do conhecimento é condição para uma Metafísica científica (HUSSERL, 1984b, p. 139, p. 177-178; 2008, p. 20, p. 44 [II, p. 3, p. 22-23]). Trata-se, aqui, de um problema epistemológico absolutamente formal, pois indiferente à ‘matéria’ do conhecimento⁹⁸. Mas, como uma especialização sua, surge também a pergunta pela possibilidade do conhecimento do real, dado na percepção sensível (HUSSERL, 2001, p. 255). E esta, por sua vez, representa um questionamento a ser posto às pretensões das ciências empíricas; e, como a Metafísica *a posteriori* deve exercer uma interpretação (*Interpretation*) do ser nelas conhecido, resulta que a crítica do conhecimento, também por esta via, mostra-se como prescrição necessária a todo conhecimento metafísico. É esse conjunto de mediações que resulta, em *ELE*, na conclusão⁹⁹: “Portanto, somente por meio da Teoria do conhecimento e da crítica do conhecimento exercida sobre as ciências naturais é possível a Metafísica. *Nota bene*, Metafísica, e não fantasia” (HUSSERL, 1984b, p. 178, grifo nosso)¹⁰⁰.

2.2.2 A Teoria do conhecimento e as ‘interpretações errôneas sobre o ser’

Estreitamente ligada à precedência sistemática da crítica da razão, há outra questão que nos interessa. Trata-se daquilo que Husserl acusa como “*interpretações fundamentalmente errôneas*, porque em si mesmas contraditórias, do ser que é conhecido nas ciências naturais” (2008, p. 43 [II, p. 22], grifo do autor). Essas ‘interpretações’, que se constituem como teses metafísicas (HUSSERL, 1984b, p. 399), encontram-se intimamente vinculadas às preocupações epistemológicas:

⁹⁸ “A pergunta completamente geral ‘o que é a verdade?’ parece inteiramente indiferente frente ao real. Pois nem toda verdade possui imediatamente uma referência ao real” (HUSSERL, 2001, p. 254)*.

* (“*Die ganz allgemeine Frage ‘Was ist Wahrheit?’ erscheint ganz indifferent gegen das Reale. Denn nicht alle Wahrheit hat unmittelbar auf das Reale Beziehung*”).

⁹⁹ Temos consciência que há um hiato temporal considerável entre as passagens citadas, que se reflete, conceitualmente, em diferenças sensíveis, especialmente no que concerne à delimitação precisa da ideia de Metafísica. Como exemplo, podemos citar o desdobramento da disciplina em uma parte *a priori* e outra *a posteriori*, a partir de 1905 (HUSSERL, 2002b, p. 29-30). No entanto, o que importa para nosso estudo, aqui, são os elementos que permanecem constantes, a saber: (i) a Metafísica é entendida como a ciência absoluta, e não meramente relativa, do ser; (ii) o domínio ao qual ela se dirige é o do ser real (a efetividade espaço-temporal); (iii) a Teoria do conhecimento se dispõe filosoficamente num *topos* anterior à Metafísica, o tratamento de seus problemas perfazendo uma condição de possibilidade desta última. Sobre essas permanências, cf. HUSSERL, 2001, p. 7, p. 9-10, p. 18-19, p. 84; 2002b, p. 29.

¹⁰⁰ “*Also erst durch Erkenntnistheorie und an den Naturwissenschaften geübte Erkenntniskritik ist Metaphysik möglich: NB Metaphysik und nicht Phantasie*”.

Com efeito, a perplexidade teórico-cognoscitiva a que nos arrojou a reflexão natural (pré-gnosiológica) sobre a possibilidade do conhecimento (sobre uma possível apreensibilidade do conhecimento) condiciona não só opiniões falsas acerca da essência do conhecimento, mas também *interpretações* [*Interpretationen*] fundamentalmente errôneas, porque em si mesmas contraditórias, do ser que é conhecido nas ciências naturais [*des in den natürlichen Wissenschaften erkannten Seins*]. Segundo a interpretação considerada como necessária em virtude dessas reflexões, uma e a mesma ciência natural se interpreta em sentido materialista, espiritualista, psicomonista, positivista ou em outros sentidos diversos (HUSSERL, 2008, p. 43-44 [II, p. 22], grifo do autor).

Temos, aqui, um novo elemento vinculado à problematização da possibilidade do conhecimento a partir da reflexão epistemológica conduzida ainda sobre o solo da atitude natural. Se, antes, o espanto surgido a partir da tematização da transcendência do objeto de conhecimento conduzia a dificuldades de ordem epistemológica, temos, agora, que emergem também concepções metafísicas conectadas a tais problemas. Estas ‘interpretações’ a respeito do estatuto último do ser conhecido nas ciências nascem de uma tendência que Husserl vê como uma constante no decurso histórico das preocupações crítico-gnosiológicas, a saber, um emaranhamento entre questões propriamente epistemológicas e metafísicas, uma vez que se tenta, infrutiferamente e de modo principialmente equivocado, solucionar os problemas críticos por meio de substrações (*Substruktionen*) metafísicas (HUSSERL, 1984b, p. 174, p. 176). Mas, isso é não atentar para o sentido próprio aos problemas da Teoria do conhecimento, não reconhecendo sua exigência de absoluta ausência de pré-concepções, e, conseqüentemente, não respeitando a ordenação das disciplinas filosóficas. Não é à toa que na introdução ao curso de 1898-1899 Husserl se esforce, a despeito da nítida dificuldade e das oscilações traídas pelo texto, por demarcar a primazia filosófica das questões epistemológicas sobre as metafísicas¹⁰¹. É a indistinção das devidas problemáticas filosóficas que conduz à emergência de algo como o já indicado “problema metafísico da possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, 1979, p. 206)¹⁰².

O que Husserl pretende indicar, fiel à sua compreensão de que os problemas epistemológicos constituem os que primeiramente uma Filosofia deve enfrentar, a fim de poder constituir a si mesma como ‘ciência de rigor’, é que as configurações metafísicas que intentam apreender a tessitura mais íntima da efetividade real – o ‘absoluto’ – decorrem, mesmo que sem o perceber, de tentativas de empreender uma Teoria do conhecimento. Ou seja, “todas essas interpretações, as metafísicas, resultam de certas Teorias do conhecimento”

¹⁰¹ Cf. HUSSERL, 2001, p. 228-229, p. 245.

¹⁰² “[...] *metaphysischen Problems der Möglichkeit der Erkenntnis*”.

(HUSSERL, 1984b, p. 399)¹⁰³. É por isso que Husserl afirma que as disciplinas tradicionalmente entendidas sob os rótulos de ‘Teoria do conhecimento’ e de ‘Metafísica’ se encontram essencialmente vinculadas, “tanto histórica como objetivamente [*sachlich*]” (HUSSERL, 2008, p. 42 [II, p. 22]). Essa determinação das questões e teorias metafísicas a partir da problematização epistemológica chega mesmo a ser remetida por Husserl aos inícios históricos da investigação filosófica sobre o ser: “As condições dos problemas epistemológicos determinam já desde a Antiguidade a Metafísica (Eleatas)” (HUSSERL, 1984b, p. 402)¹⁰⁴.

Essa concepção, segundo a qual certos quadros metafísicos emergem a partir dos questionamentos epistemológicos – e, obviamente, só podem resultar em contrassensos, uma vez que a Teoria do conhecimento tem de preceder a Metafísica (HUSSERL, 1984b, p. 402) –, é algo que podemos afirmar que se manteve como um tópico duradouro no pensamento de Husserl, não obstante certos refinamentos ocorridos ao longo dos anos. No já citado texto de introdução ao curso *Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik* (1898-1899), Husserl indica uma série de teorias metafísicas que, para ele, resultam da problematização daquilo que viria a ser chamado de ‘enigma da transcendência’¹⁰⁵: solipsismo, idealismo da consciência, positivismo, realismo (HUSSERL, 2001, p. 238-241). Todas seriam teses que, partindo da problematização crítico-gnosiológica, acabam construindo um cenário metafísico capaz de pôr um fim (mais ou menos aceitável) às dificuldades. Sem entrar em detalhes sobre em que consistiria cada uma das posições consideradas no texto, importa-nos notar a conclusão extraída por Husserl:

Os exemplos são suficientes, pois, para mostrar como as difíceis questões fundamentais a respeito da objetividade do conhecimento tendem a determinar toda a nossa concepção do ser do mundo, e que as perspectivas possíveis, aqui, são muitas (HUSSERL, 2001, p. 241)¹⁰⁶.

A respeito das ideias contidas neste pequeno texto, podemos concordar com o comentário de Trizio (2017), que capta perfeitamente aquilo que está em jogo:

¹⁰³ “*Alle diese Interpretationen, die metaphysischen, erwachsen aus gewissen Erkenntnistheorien*”.

¹⁰⁴ “*Die erkenntnistheoretische Problemlage bestimmt schon vom Altertum her die Metaphysik (Eleaten)*”.

¹⁰⁵ Neste curso, Husserl tem em vista, sobretudo, a coisa no espaço e a possibilidade de sua apreensibilidade pela vivência subjetiva. Cf. HUSSERL, 2001, p. 236, p. 241, p. 242, p. 255.

¹⁰⁶ “*Die Beispiele genügen ja, um zu zeigen, wie die schwierigen Grundfragen nach der Objektivität der Erkenntnis dahin tendieren, unsere ganze Auffassung vom Sein der Welt zu bestimmen, und dass der möglichen Ansichten hier viele sind*”.

Husserl mostra que diferentes respostas ao problema sobre a possibilidade do conhecimento objetivo levam a concepções completamente diferentes do ser da realidade, o que, por sua vez, afeta profundamente o valor último do conhecimento científico, enquanto deixa intocado seu conteúdo teórico *prima facie*. O que nós encontramos, aqui, é a ideia de uma interdependência fundamental entre a essência do conhecimento e a interpretação do ser da realidade enquanto tal, exemplificada por meio de uma variedade de posições clássicas (TRIZIO, 2017, p. 49, grifo do autor, tradução nossa)¹⁰⁷.

Um bom exemplo do que Husserl procura expressar é sua exposição acerca do realismo. Este se traduziria numa concepção que procura manter ao máximo intactas nossas intuições mais gerais acerca da realidade:

Novamente outros apreendem a realidade de um modo diferente. Eles pensam que a dúvida acerca da objetividade do conhecimento se deixa resolver sem que os traços fundamentais da concepção de mundo, tal como ela já se desenvolveu na vida cotidiana, sejam por isso tocados. Eles admitem a possibilidade de um conhecimento da existência do real, e, na verdade, não somente um conhecimento do próprio eu, mas, antes, também o conhecimento das realidades exteriores ao eu, e, portanto, não psíquicas. Enquanto dualistas, eles admitem duas espécies de realidades: corpos e almas, realidades física e psíquica (HUSSERL, 2001, p. 240)¹⁰⁸.

O realismo procura salvaguardar certa estrutura geral já pré-concebida na vida pré-científica, fazendo com que os escrúpulos crítico-gnosiológicos não a abalem de modo significativo. O resultado seria, de um lado, uma tese epistemológica: temos efetivamente conhecimento acerca da realidade – portanto, uma forma de *realismo epistemológico*; fundado, de outro lado, numa tese metafísica: há uma realidade ‘em si’, distinta e independente do sujeito que a conhece – ou seja, um *realismo metafísico*.

O texto de Trizio ainda nos oferece mais alguns bons *insights* a respeito do alcance daquilo que Husserl está defendendo, que mostram de modo mais claro a relevância que as considerações epistemológicas acabam tendo para a assunção de certas teses metafísicas:

Assim, a resposta concernente à validade objetiva do conhecimento age como um campo de força capaz, por assim dizer, de deformar a estrutura metafísica do mundo,

¹⁰⁷ “Husserl shows that different answers to the problem of the possibility of objective knowledge lead to completely different conceptions of the being of reality, which, in turn, deeply affect the ultimate value of scientific knowledge itself, while leaving untouched its *prima facie* theoretical content. What we find here is the idea of a fundamental interdependence between the essence of knowledge and the interpretation of the being of reality as such, exemplified through a variety of classical positions”.

¹⁰⁸ “Wieder andere fassen die Realität in anderer Weise. Sie finden, dass die Zweifel über die Objektivität der Erkenntnis sich lösen lassen, ohne <dass> die Grundzüge der Weltauffassung, wie sie sich schon im gewöhnlichen Leben ausgebildet haben, dadurch wesentlich tangiert würden. Sie nehmen die Möglichkeit einer Erkenntnis der Existenz von Realem an, und zwar nicht bloß eine Erkenntnis des eigenen Ich, sondern auch die Erkenntnis von dem Ich äußeren und sogar nichtpsychischen Realitäten. Als Dualisten nehmen sie zwei Gattungen von Realitäten an: Körper und Seelen, physische und psychische Realitäten”.

isto é, nossa concepção inteira do ser do mundo [...] Essa interdependência entre a Teoria do conhecimento e a interpretação do ser é muito mais interessante do que as repercussões triviais de uma Teoria do conhecimento sobre a visão de mundo fundada nela, as quais são devidas ao fato de que a Teoria do conhecimento determina o que os possíveis objetos de conhecimento confiáveis são. Isso certamente é verdade: por exemplo, diferentes graus de ceticismo resultariam, na verdade, em visões de mundo cuja “população ontológica” variaria concordantemente. Entretanto, aqui, o problema inclui, mas também alcança muito além da determinação do que conta como um objeto de conhecimento possível, pois ele concerne à interpretação do ser de tudo aquilo que nós acreditamos existir e ser cognoscível em qualquer nível de objetividade e em qualquer sentido (TRIZIO, 2017, p. 51, tradução nossa)¹⁰⁹.

O que nós temos, então, é “a dependência dos pontos chave da Metafísica relativamente ao tipo de resposta que se dá ao problema do conhecimento” (TRIZIO, 2017, p. 52, tradução nossa)¹¹⁰. O tipo de resposta pretendida, ao menos num primeiro movimento reflexivo, para as preocupações filosóficas sobre a possibilidade do conhecimento condiciona, e, poderíamos dizer, projeta uma Metafísica, um quadro a respeito da natureza última da totalidade daquilo que é.

Essa compreensão dos vínculos existentes entre os problemas epistemológicos e as concepções metafísicas também aparece no curso *Allgemeine Erkenntnistheorie*, de 1902-1903. Aí, logo após apontar os problemas a respeito da relação entre ato de conhecimento, idealidade do conteúdo de significação e objetualidade de conhecimento, Husserl nos diz:

Com estas dificuldades se ligam os mais fundamentais problemas metafísicos. O tipo de solução dessas dificuldades condiciona a posição metafísica, e daí resulta que elas geralmente sejam tratadas em ligação com a Metafísica. Pois, da natureza do conhecimento parecem resultar imediatamente consequências para a natureza do ser que em geral lhe é acessível. Nomes como idealismo, fenomenalismo, realismo, empirismo, racionalismo, positivismo etc. designam orientações que são determinadas pelas oposições epistemológicas, ou lhes dão forma elas próprias (HUSSLERL, 2001, p. 18-19)¹¹¹.

¹⁰⁹ “Thus, the answer to question concerning the objective validity of knowledge acts as a field of force capable, so to speak, of deforming the metaphysical scaffolding of the world, i.e., our entire conception of the being of the world [...] This interdependence between the theory of knowledge and the interpretation of being is much more interesting than the trivial repercussions of a theory of knowledge on the worldview based on it, which are due to the fact that one’s theory of knowledge determines what the possible objects of reliable knowledge are. This is of course true: for instance, different degrees of skepticism about the range of objects accessible to our knowledge would indeed result in worldviews whose “ontological population” varies accordingly. However, here, the problem does include, but also reaches far beyond than that of determining what counts as an object of possible knowledge, for it concerns the interpretation of the being of everything we believe to exist and to be knowable at any level of objectivity and in any sense”.

¹¹⁰ “[...] the dependence of the keypoints of metaphysics on the kind of answer that one gives to the problem of knowledge”.

¹¹¹ “Mit diesen Schwierigkeiten hängen die fundamentalsten metaphysischen Probleme zusammen. Die Art der Lösung dieser Schwierigkeiten bedingt die metaphysische Position, und daher kommt es, dass sie zumeist im Zusammenhang der Metaphysik behandelt wurden. Denn aus der Natur der Erkenntnis scheinen sich sofort Konsequenzen zu ergeben für die Natur des ihr überhaupt zugänglichen Seins. Namen wie Idealismus,

O final da citação acima parece nos indicar um novo elemento na concepção inicial defendida em 1898-1899. No curso de 1902-1903, o que temos, além da irrupção de concepções metafísicas a partir dos problemas gnosiológicos, é uma espécie de retroalimentação entre as questões, uma sinergia conceitual, pois não somente as ‘interpretações’ metafísicas ‘são determinadas pelas oposições epistemológicas’, como, em sentido inverso, ‘lhes dão forma elas próprias’. Ou seja, se, de um lado, temos a emergência (equivocada, aos olhos de Husserl) de teses metafísicas a partir de questões epistemológicas, como tentativas de lhes dar um tratamento filosófico, de outro, também ocorre que estas mesmas compreensões metafísicas acabam por marcar a própria elaboração e o sentido dos problemas do conhecimento. Logo veremos como exatamente se dá isso, ao analisarmos um texto já da época de *Ideen*.

Antes disso, e conforme já indicamos por recurso a várias passagens dos textos de *ELE* e de *IP*, no período do giro transcendental se mantém a mesma concepção geral. A título de ilustração, podemos olhar para o que Husserl (1984b, p. 402) diz sobre o que ele chama de “Metafísica dogmática” (*dogmatische Metaphysik*). Num anexo de 1907¹¹², ao criticar a tendência que os dogmáticos teriam para misturar as questões propriamente epistemológicas com uma orientação científico-objetiva, Husserl percebe que o resultado de tal perspectiva seria uma imagem metafísica do que deve constituir o ser em sentido último, o ‘absoluto’:

O dogmático pretende uma Metafísica, uma ciência do absoluto. Também segundo a instrução das ciências naturais, a Metafísica não deve simplesmente ser o complexo das ciências naturais, sua conclusão. O absoluto deve estar por trás da natureza, e não ser a própria natureza. Como se chega a isso? Somente por meio de reflexões epistemológicas. A situação dos problemas epistemológicos determina já desde a Antiguidade a Metafísica (Eleatas) (HUSSERL, 1984b, p. 402)¹¹³.

Pouco tempo depois, no também já indicado curso *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, Husserl volta a insinuar a derivação de diferentes teses metafísicas a partir das dificuldades nas quais a reflexão sobre o conhecimento se vê enredada:

Phänomenalismus, Realismus, Empirismus, Rationalismus, Positivismus usw. bezeichnen Richtungen, die durch die erkenntnistheoretischen Gegensätze bestimmt sind oder sie selbst ausprägen”.

¹¹² Anexo B 1, de setembro de 1907: “*Die Erkenntnistheorie als eine absolute Wesenslehre der Erkenntnis*”. Cf. HUSSERL, 1984b, p. 397-403.

¹¹³ “*Der Dogmatiker will eine Metaphysik, eine Wissenschaft vom Absoluten. Auch nach Ausbildung der natürlichen Wissenschaften soll diese Metaphysik nicht einfach der Komplex der natürlichen Wissenschaften sein, ihr Abschluß. Das Absolute soll hinter der Natur liegen und nicht die Natur selbst sein. Wie kommt man darauf? Nur durch erkenntnistheoretische Reflexionen. Die erkenntnistheoretische Problemlage bestimmt schon vom Altertum her die Metaphysik (Eleaten)*”.

Tão logo respostas para o problema do conhecimento são buscadas, devemos notar que a ciência identicamente retratada permite, no que diz respeito ao sentido da natureza nela investigada, diferentes interpretações, e somente depois da solução do problema uma determinação última de sentido, a qual é exigível, pode suceder o conhecimento científico-natural; por conseguinte, a ciência natural pode ser elevada ao nível de ciência absoluta (HUSSERL, 2005, p. 34)¹¹⁴.

Também no período imediatamente anterior à publicação de *Ideen*, vemos basicamente a mesma ideia ser expressa, embora certas nuances nos permitam avançar na compreensão do que chamamos acima de ‘sinergia conceitual’ entre as questões epistemológicas e as interpretações metafísicas. Num dos manuscritos de preparação para a redação da obra, composto em 1912¹¹⁵, temos uma passagem algo lacunar, dado seu caráter reflexivo sobre o caminho a ser desenvolvido para introduzir a Fenomenologia ao público alvo. Neste excerto, vemos Husserl refletindo sobre tópicos de natureza filosófica geral, a fim de ordenar a exposição a ser apresentada na obra em preparação:

A ciência da natureza, desenvolvida naturalmente e ontologicamente orientada, e a controvérsia a respeito de suas interpretações. As dificuldades resultam de reflexões acerca da relação entre natureza e consciência da natureza. Do mesmo modo, a Matemática e a Lógica, tanto quanto ela são orientadas de modo puramente objetivo: por outro lado, a controvérsia a respeito de diferentes interpretações (naturalismo e psicologismo). Seguindo-se a isso: a formulação do problema do conhecimento em suas primeiras formas, que estão mais à mão (HUSSERL, 1976b, p. 559)¹¹⁶.

O que se afigura neste trecho é certa disposição dos problemas, que mostra como se relacionam as questões epistemológicas e as ‘interpretações’ a respeito do ser conhecido nas ciências – neste caso, temos o exemplo tanto das ciências da natureza (que lidam com o ser real), quanto da Lógica (que trata do domínio ideal). As ‘controvérsias’ sobre o estatuto metafísico dos respectivos objetos de conhecimento se originam da reflexão sobre a relação entre a consciência cognoscente e o objeto conhecido. Desta primeira problematização, tendem a emergir interpretações metafísicas gerais, que, como vimos desde o exemplo de

¹¹⁴ “Sowie Antworten auf das Erkenntnisproblem versucht werden, merken wir, dass die identisch festgehaltene Naturwissenschaft, was den Sinn der in ihr erforschten Natur anlangt, verschiedene Interpretationen zulässt und dass erst nach der Lösung der Probleme naturwissenschaftlicher Erkenntnis eine letzte Sinnesbestimmung erfolgen kann, welche erforderlich ist, damit Naturwissenschaft auf den Stand absoluter Wissenschaft erhoben werden kann”.

¹¹⁵ Anexo 14 no volume de complementos de *Ideen*, escrito em julho de 1912. Cf. HUSSERL, 1976b, p. 559-560.

¹¹⁶ “Die natürlich erwachsene, ontologisch gerichtete Naturwissenschaft und der Streit um ihre Interpretationen. Die Schwierigkeiten erwachsen aus Reflexionen über das Verhältnis von Natur und Bewußtsein von Natur. Ebenso: Die Mathematik und Logik, so wie sie rein objektiv gerichtet ist: andererseits der Streit um verschiedene Interpretation (Psychologismus und Naturalismus). Im Anschluß daran: Formulierung des Erkenntnisproblems in seinen ersten und nächstliegenden Formen”.

1898-1899, procuram coordenar estas duas variáveis. E, num segundo momento, a partir do quadro metafísico traçado, são elaborados os problemas epistemológicos ‘em suas primeiras formas, que estão mais à mão’. Ora, ‘mais à mão’, aqui, significa: formular os problemas sobre o conhecimento de acordo com o que acaba sendo sugerido pela Metafísica esboçada de antemão. Isso nos leva de volta ao que vimos na passagem extraída do curso *Allgemeine Erkenntnistheorie*, de 1902-1903, que afirma que as posições metafísicas “designam orientações que são determinadas pelas oposições epistemológicas, **ou lhes dão forma elas próprias**” (HUSSERL, 2001, p. 19, grifo nosso). Ou seja, trata-se, a nosso ver, da dinâmica de realimentação sofrida pelos problemas epistemológicos a partir das interpretações metafísicas, as quais, por sua vez, originam-se primariamente de uma reflexão inicial sobre o conhecimento e suas possibilidades – aquilo que lemos no excerto de 1912.

No período pós-*Ideen*, temos dois textos de 1917 que dão testemunho ainda da mesma concepção. Neles, Husserl volta a conectar as questões epistemológicas com a ‘interpretação’ metafísica do conteúdo teórico das ciências positivas, novamente indicando aquelas como condição para esta última. O primeiro é o curso *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, que basicamente repete o curso ministrado em 1910-1911 sob o título *Logik als Theorie der Erkenntnis*¹¹⁷. Após apontar, assim como em 1906-1907, a necessidade de uma noética, que deveria, por sua vez, ser realizada pela Fenomenologia, Husserl, então, conclui:

Somente quando esta teoria fenomenológica da razão é levada a termo nós compreendemos radicalmente o sentido do conhecimento científico de cada região, e somente então nós temos, ao invés de ciências ingênuas e obscuras no que toca ao seu sentido, ciências últimas, absolutamente clarificadas, livres de enigmas em todo sentido. Somente então desaparece tudo o que é problemático naquilo que as diferentes esferas de ser nos apresentam. Todas as falsas interpretações que se fixam no ser conhecido cientificamente perdem sua aparência, e o conhecimento ingênuo do ser, obscuro, transforma-se em conhecimento absoluto do ser – e isso significa: em conhecimento filosófico (HUSSERL, 1996, p. 330)¹¹⁸.

Somente *após* a efetivação de uma crítica da razão – enquanto Fenomenologia da consciência e de seus correlatos – é que se torna possível uma interpretação última do ser dado nas ciências, e jamais antes disso. Um ponto que nos interessa, aqui, é perceber que

¹¹⁷ Cf. a introdução da editora ao volume XXX da *Husserliana*: PANZER, 1996, p. XV.

¹¹⁸ “*Erst wenn diese phänomenologische Theorie der Vernunft geleistet ist, verstehen wir den Sinn wissenschaftlicher Erkenntnis jeder Region von Grund aus, und erst dann haben wir statt naiver und ihrem Sinn nach ungeklärter Wissenschaften endgültige, absolut geklärte, nach jeder Richtung rätsellose Wissenschaften. Erst dann verliert sich alles Problematische, das uns die verschiedenen Seinssphären darbieten. Alle falschen Interpretationen, die sich dem wissenschaftlich erkannten Sein anheften, verlieren ihren Schein und die naive ungeklärte Seinserkenntnis verwandelt sich in absolute Seinserkenntnis – und das heißt: in philosophische Erkenntnis*”.

isso significa, portanto, que o empreendimento crítico não poderia constituir uma vizinhança tranquila com qualquer tese metafísica – ele é a condição para que algo assim possa ser estabelecido, ou mesmo para que possamos ajuizar se haveria ainda, aí, algum sentido.

O segundo texto de 1917 é o tratado *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, originado no contexto da elaboração da conferência inaugural de Husserl em razão de sua nomeação para a cadeira de Filosofia em Freiburg, em 1916¹¹⁹. Há, nesse texto, uma construção já mais refinada das dificuldades que podem acompanhar o esforço crítico-gnosiológico – inclusive para aquele que, num primeiro momento, reconhece a constituição de toda transcendência na imanência da consciência¹²⁰. No entanto, em que pesem as sutilezas da exposição husserliana, o ponto chave permanece o mesmo: as preocupações epistemológicas, quando mal compreendidas, resultam em interpretações metafísicas errôneas e filosoficamente não concordantes com a precedência absoluta das questões críticas:

Se toda transcendência se dissolve na imanência, isso significa, assim ouvimos dizer, negar a existência do mundo exterior, abandonar toda ciência natural, a qual, no entanto, não é ciência da nossa consciência. Assim resultam interpretações enviesadas e fundamentalmente errôneas da realidade, a mesma que as ciências objetivas, cujo conteúdo nenhum dos partidos em disputa pretende minimamente atacar, determinaram teoricamente. Sob os títulos “realismo”, “idealismo”, “psicomonismo”, “monismo sensualista”, “empiriocriticismo”, “Filosofia da imanência” etc. várias destas interpretações são expostas com uma seriedade solene, e fundamentadas com uma rica argumentação; ou, sob o título “solipsismo” (“uma fortaleza incontestável”), é considerada uma teoria digna de discussão. No entanto, aquilo no qual todas elas se igualam é o fato de que efetivamente carecem de uma posição racional dos problemas, clara e determinada (HUSSERL, 1987b, p. 186)¹²¹.

A atenção a estes textos, que se estendem por um longo período do desenvolvimento do pensamento husserliano, permite que entendamos mais claramente porque a Teoria do conhecimento, enquanto crítica da razão teórica, deve necessariamente anteceder a instituição de qualquer Metafísica possível. Não somente temos uma situação determinada a partir do plano de uma ordenação racional dos problemas filosóficos – é preciso solucionar as dificuldades relativas a todo saber, a todo conhecer, se queremos que a Metafísica seja,

¹¹⁹ Cf. a introdução dos editores do volume XXV da *Husserliana*: NENON; SEPP, 1987, p. XVI-XVII.

¹²⁰ Cf. HUSSERL, 1987b, p. 182-186.

¹²¹ “Löst sich alle Transzendenz in Immanenz auf, so heißt das, so hören wir sagen, die Existenz der Außenwelt zu leugnen, es heißt, alle Naturwissenschaft, die doch nicht Wissenschaft von unserem Bewußtsein ist, preisgeben usw. So erwachsen schiefe und grundverkehrte Interpretationen der Realität, dieselben, die die objektiven Wissenschaften, deren Gehalt keine der streitenden Parteien im mindesten angreifen will, theoretisch bestimmt haben. Unter den Titeln ‘Realismus’, ‘Idealismus’, ‘Psychomonismus’, ‘Empfindungsmonismus’, ‘Empirokritizismus’, ‘immanente Philosophie’ usw. werden mannigfach solche Interpretationen mit feierlichem Ernste vorgebracht und mit reichen Argumentationen begründet oder unter dem Titel ‘Solipsismus (eine unüberwindliche Festung)’ als diskutierbare Theorie erwogen. Wo sie doch alle darin eins sind, daß sie wirklich klarer und bestimmter, vernünftiger Fragestellungen entbehren”.

efetivamente, conhecimento –, mas também o próprio proceder fático das investigações que não atentam para a tênue linha que separa ambas as disciplinas acaba por nos enredar em contrassensos: põe-se em jogo teorias metafísicas como forma de tratar os problemas epistemológicos, sendo que somente da solução destes últimos é que pode emergir a possibilidade daquelas. Ou seja, não é aceitável recorrer a teses metafísicas na busca de soluções para os problemas crítico-gnosiológicos – o que, segundo Husserl, teria sido o caminho tomado, no mais das vezes, ao longo da história da Filosofia.

O ponto mais importante, aqui, é compreendermos que, para Husserl, só seria possível uma Metafísica, aos moldes daquilo que é projetado em *ELE*, enquanto disciplina filosófica complementar às ciências empíricas, como a interpretação última do ser que é aí conhecido, *após* uma crítica da razão, capaz de resolver os enigmas com os quais a possibilidade do conhecimento se veria confrontada quando a reflexão gnosiológica é realizada sobre o solo da atitude natural. A questão do conhecimento é anterior a todo possível discurso metafísico, pois este, afinal, também deve se articular como discurso científico – ou seja, como *conhecimento* científico. Nesse sentido, é interessante notar a sutileza, não desprovida de importância, nas formulações que Husserl escolhe para suas afirmações quando da discussão destes problemas. O ‘ser’ com o qual a Metafísica deve se ocupar é sempre um ‘ser-conhecido’, um ‘ser que é conhecido nas ciências’¹²² – portanto, cuja determinação de seu sentido último não pode abrir mão de uma crítica do conhecimento, capaz de alicerçar o caminho para sua ‘interpretação’.

2.3 RESULTADOS PRELIMINARES (II): PRIMEIRA CRÍTICA ÀS LEITURAS METAFÍSICAS E AO CORRELACIONISMO EPISTEMOLÓGICO

Importa-nos, agora, fazer um breve balanço de alguns pontos discutidos até esta altura do presente capítulo. Dado que o ‘espanto’ original que motivou nossa investigação é aquele concernente à discrepância entre as leituras acerca do idealismo husserliano, especificamente, sobre seus compromissos metafísicos, ou a ausência destes, interessa-nos, acima de tudo, compreender a relação que Husserl via como necessária entre Fenomenologia, Teoria do conhecimento (como crítica da razão) e Metafísica. A esse respeito, o que mais importa é acentuar a anterioridade filosófico-sistemática da crítica do conhecimento frente a toda interpretação metafísica a que os resultados das ciências positivas possam ser submetidos.

¹²² Cf. HUSSERL, 1976b, p. 559; 1984b, p. 177-178; 1996, p. 330; 2001, p. 242; 2008, p. 43 [II, p. 22].

E, como a Fenomenologia é a condição para uma verdadeira crítica do conhecimento, resulta que o idealismo transcendental, idêntico à própria Fenomenologia, deve ser uma tese cujo sentido e legitimidade não dependam de qualquer pressuposto metafísico – muito menos se constitua como uma tese metafísica. Pensar de outro modo, como o fazem as leituras metafísicas, seria subverter a ordenação das disciplinas filosóficas, tal como projetada por Husserl. Neste ponto, se queremos ser justos com a letra do Pai da Fenomenologia, não podemos descurar este aspecto fundamental.

Este ponto pode ser mais bem explicitado se atentarmos para o que viemos explorando a respeito do *locus* sistemático do problema do conhecimento, o ‘enigma da transcendência’. Vimos que sua solução se coloca na antessala da tentativa crítico-gnosiológica de clarificação dos conceitos fundamentais tanto da Lógica formal (aí compreendida a Ontologia formal), quanto da Metafísica *a priori* (ou formal), e, *a fortiori*, da Metafísica material, que deveria se constituir como complemento das ciências empíricas. Ora, com isso, o problema epistemológico surge como uma dificuldade anterior a toda discussão metafísica, e, conseqüentemente ao seu sentido, não pode ser resolvido por meio de qualquer tese metafísica. Ao contrário: de sua solução depende a possibilidade de qualquer interpretação metafísica do ser conhecido nas ciências, no sentido em que Husserl compreende o papel de uma Metafísica verdadeiramente científica. Segundo o que nos diz o próprio Husserl:

Somente uma doutrina da essência do conhecimento, completamente independente e conseqüente, uma Fenomenologia do conhecimento, produz uma Metafísica, como autêntica e única Metafísica possível, e [...] esta resulta da valoração epistemológica da ciência natural. O conhecimento absoluto não é conquistado por meio da fabulação de pensamentos a partir de conceitos vazios de ser, absoluto, pensamento, verdade, ciência, e coisas do tipo; mas, antes, o material, de um lado, são as doações absolutas que residem sob o título de conhecimento, e, por outro lado, seus correlatos, que as ciências constituídas criticamente examinam e comprovam, segundo um método rigoroso. A valoração epistemológica destas ciências fornece a genuína interpretação do ser, o absoluto (HUSSERL, 1984b, p. 402, grifo do autor)¹²³.

Com essa anterioridade filosófica de uma Fenomenologia do conhecimento em

¹²³ “Nur eine konsequente, völlig independente Wesenslehre der Erkenntnis, eine Phänomenologie der Erkenntnis, das ist, was Metaphysik als echte und einzig mögliche Metaphysik hervorbringt, und [...] diese erwächst durch erkenntnistheoretische Auswertung der natürlichen Wissenschaft. Nicht durch Herausspinnung von Gedanken aus leeren Begriffen von Sein, Absolutem, Denken, Wahrheit, Wissenschaft u. dgl. wird absolute Erkenntnis gewonnen, sondern das Material sind einerseits die absoluten Gegebenheiten, die unter dem Titel Erkenntnis stehen, und ihre Korrelate andererseits, die nach strenger Methode ausgebildeten Wissenschaften kritisch nachgeprüft und bewährt. Die erkenntnistheoretische Auswertung dieser Wissenschaften ergibt die echte Interpretation des Seins, das Absolute”.

relação a toda Metafísica que seja possível, alcançamos um aspecto a partir do qual podemos questionar a validade das leituras que veem na posição de Husserl um idealismo metafísico, no sentido pregnante da palavra. Uma vez que a Fenomenologia deve proceder às investigações críticas que antecedem a tentativa de elaboração de uma Metafísica; e dado que, *a fortiori*, teses metafísicas não podem vir em auxílio na solução de tais questões, pois essa inversão da ordenação sistemático-filosófica redundaria em interpretações errôneas sobre o ser, as quais, por sua vez, desfiguram totalmente o sentido próprio dos problemas epistemológicos; e, ainda, considerando-se que o idealismo fenomenológico é a própria Fenomenologia; resulta que este não pode ter o sentido de uma tese metafísica, sob pena de incorrer nos erros que acabamos de salientar. Desse modo, *o idealismo husserliano, como resposta ao problema fundamental da crítica do conhecimento, não pode equivaler a uma tese metafísica. Ele está antes de toda possível afirmação de teor metafísico.*

Assim, estabelecemos uma segunda determinação negativa a respeito do sentido do idealismo fenomenológico-transcendental. No capítulo anterior, vimos, a partir da natureza do problema do conhecimento e de seu tratamento por meio da teoria da intencionalidade, que as leituras deflacionárias, em especial as semânticas e ‘fregeanas’, não podem fazer jus à posição de Husserl. Agora, chegamos a um parecer que vai na direção oposta: o idealismo de Husserl tampouco pode ser uma tese metafísica. No entanto, ainda nos faltam determinações propriamente positivas a respeito do idealismo fenomenológico, as quais deverão, também, lançar novas luzes sobre os resultados obtidos até aqui. Por sua vez, essas considerações positivas só serão possíveis em nossos próximos capítulos. Não obstante, gostaríamos, já com base no que foi exposto, de problematizar uma outra leitura deflacionária que havia permanecido ao largo das dificuldades enfrentadas pelas interpretações semânticas e ‘fregeanas’. Trata-se do correlacionismo *epistemológico*.

Nossa ênfase no problema crítico-gnosiológico não faz com que a leitura que estamos apresentando possa se situar como tal forma de correlacionismo? Afinal, para essa leitura, não se trata de uma dependência do sentido dos objetos em relação à consciência, mas do elemento epistêmico que permite que possamos ajuizar de forma justificada que algo ‘é’. No quadro conceitual delineado por Husserl acerca dos atos intencionais, diríamos que o que é dependente da consciência é o caráter posicional do vivido cognitivo – sua qualidade, na terminologia das *LU*. Não obstante o aparente truísmo manifestado nessa leitura, o que parece situar o idealismo husserliano num registro quase de inocuidade filosófica, não é esse ponto que gostaríamos de examinar – ao menos, não agora. O que queremos ressaltar é a compatibilidade deste modelo interpretativo com o realismo metafísico – algo que Sebold

(2014, p. 210-211, p. 213) destaca como uma vantagem. Gostaríamos somente de indicar que se, de um lado, o idealismo fenomenológico não poderia, pelas razões sistemático-filosóficas aduzidas acima, instituir-se como uma tese de sentido metafísico, por outro, parece-nos no mínimo estranho que ele pudesse conviver pacificamente com qualquer outra tese que se situasse no mesmo plano filosófico – ou seja, com uma tese metafísica. Isso representaria, a nosso ver, uma contradição absoluta com o sentido e o lugar filosófico do problema fundamental ao qual o idealismo vem responder. É tal ideia, que surge das primeiras reflexões consequentes sobre o problema do conhecimento, que está expressa ainda em *ELE*:

A possibilidade e o sentido da validade objetiva do conhecimento em geral é, para nós, um mistério. Se esse é o caso, então, para nós, também é questionável o sentido último de toda a realidade, a qual, para o conhecimento, somente é o que ele põe como real e determina de tal e tal modo. Apesar de toda ciência natural, nós não sabemos, então, o que a realidade é, e em que sentido nós podemos recorrer aos resultados científico-naturais como sendo definitivos para a realidade (HUSSERL, 1984b, p. 177-178)¹²⁴.

Uma crítica do conhecimento coerente com sua tarefa filosófica não poderia jamais permitir um pressuposto de tipo realista (em sentido metafísico), mesmo que a título de mera determinação conceitual (como uma espécie de conceito-limite). O realismo manteria ainda uma relação especular com a Fenomenologia, projetando-se como uma condição para sua inteligibilidade. Ora, toda forma de realismo filosófico é um contrassenso – esta é a opinião inequívoca de Husserl (HUSSERL, 1971, p. 150). Como um contrassenso (*Widersinn*) poderia ser permitido num sistema filosófico consequente às suas pretensões científicas? Querer conjugar o idealismo fenomenológico com o realismo metafísico é assumir que a Fenomenologia, enquanto crítica do conhecimento, poderia tomar como certa a existência dessa realidade ‘em si’, por contraposição à qual, então, o domínio fenomenológico seria estabelecido. Ora, mas, se considerarmos tudo o que viemos expondo até este momento, temos de conceder que a tarefa crítica não poderia se apoiar ou deixar determinar por qualquer pretensão conhecimento anterior, como seria o caso com a aceitação da tese do realismo.

No entanto, nossa posição definitiva sobre as leituras deflacionárias, e, em especial, sobre o correlacionismo epistemológico, só se tornará mais bem delineada em nossos próximos capítulos, nos quais pretendemos expor positivamente o que entendemos ser o

¹²⁴ “[...] *uns Möglichkeit und Sinn der objektiven Geltung der Erkenntnis überhaupt ein Mysterium ist. Steht es so, dann ist uns auch der letzte Sinn jeder Realität, die für die Erkenntnis nur das ist, was sie als Reales angesetzt und so und so bestimmt hat, fraglich, wir wissen also trotz aller Naturwissenschaft nicht, was Realität ist und in welchem Sinn wir die naturwissenschaftlichen Ergebnisse endgültig für die Realität in Anspruch nehmen dürfen*”.

sentido do idealismo husserliano, a partir, sobretudo, da leitura da *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*.

2.4 IDEEN E O PROJETO DE UMA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA

Vimos anteriormente que o grande texto de 1913, marco fundador do registro transcendental da Fenomenologia, faz parte de um projeto mais amplo, prenunciado na segunda metade do título da obra – ou seja, a ideia de uma *Filosofia fenomenológica*. O plano sistemático a ser delineado pelas *Ideen* fora pensado por Husserl como uma exposição ampla que deveria se espalhar por três livros, dos quais somente o primeiro veio à luz durante a vida de seu autor. Esse primeiro livro, como o anunciava o subtítulo da obra, “Introdução geral à Fenomenologia pura”, tinha como tarefa capital apresentar “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio” (HUSSERL, 2006, p. 25 [III/1, p. 3]). O segundo e o terceiro livros deveriam se ocupar, respectivamente, da relação da Fenomenologia com as ciências apriorísticas e, por conseguinte, com as positivas; e dos vínculos existentes entre a própria ideia de Filosofia, enquanto “ideia de conhecimento absoluto” (HUSSERL, 2006, p. 29 [III/1, p. 8]), e a Fenomenologia pura, na qual aquela ideia encontraria suas raízes, uma vez que “a fundação e execução sistematicamente rigorosa desta primeira de todas as Filosofias [a Fenomenologia] é a pré-condição constante para toda Metafísica e qualquer outra Filosofia – ‘que poderá surgir como *ciência*’” (HUSSERL, 2006, p. 29 [III/1, p. 8], grifo do autor).

Ao considerarmos a amplitude de tais pretensões, podemos depreender do corpo do texto de *Ideen* – e, mais especificamente, do segundo quarto da obra, a *Fundamentalbetrachtung* –, dois objetivos distintos, porém interligados. O primeiro decorre imediatamente da intenção de estabelecer e fundar a legitimidade dessa novíssima ciência, o que passa por demonstrar que a ela cabem tanto um domínio específico, distinto daquele explorado por qualquer outra ciência, e um método próprio, que assegure a adequação do proceder fenomenológico a esse mesmo domínio (HUSSERL, 2006, p. 25-27 [III/1, p. 3-5]). Ora, qual seria esse domínio inaudito, que, por um lado, constituiria “*uma nova região do ser [Seinsregion] até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio*” (HUSSERL, 2006, p. 83 [III/1, p. 67]), e, por outro, consequentemente, exigiria um método completamente novo e próprio às suas determinações essenciais – ou seja, demandaria “efetuar a atitude fenomenológica, elevar reflexivamente à consciência científica o que é propriamente específico a esta” (HUSSERL, 2006, p. 25 [III/1, p. 3])? Nenhum outro que a consciência

pura, o âmbito dos fenômenos puros, despidos de toda determinação espaço-temporal, de toda inserção no “mundo efetivo [*wirkliche Welt*]” (HUSSERL, 2006, p. 28 [III/1, p. 7]). É nesse quadro que se justifica o esforço quase titânico de Husserl, no percurso da *Fundamentalbetrachtung*, para mostrar que essa consciência constitui um domínio com uma essência própria, separável por princípio do mundo natural – movimento que constitui a meta principal deste tão conhecido trecho da obra¹²⁵. Ora, vimos que a premissa fundamental subjacente ao naturalismo é a redução de todo fenômeno à *realitas* – incluindo-se aí os fenômenos psíquicos, portanto, a consciência. Esta não seria, então, nada mais que uma camada da realidade natural, dependente em seu ser do nível mais fundamental da realidade espaço-temporal. A ‘demonstração’ de que a consciência, os vividos em seus momentos intencionais e não intencionais, constitui uma esfera própria, cuja essência pode ser separada da essência do ser natural, mostra-se, por conseguinte, como uma primeira resposta de Husserl ao desafio naturalista, e como condição fundamental para que se assegure a possibilidade desta que se anuncia como uma ciência absolutamente nova¹²⁶.

O segundo objetivo desse esforço introdutório da Fenomenologia pura, que se liga ao anterior, permanece, de certo modo, implícito naquilo que é expresso nas camadas mais proeminentes do texto. Esse objetivo diz respeito à relação entre a Fenomenologia, enquanto ciência eidética dos “fenômenos transcendentalmente reduzidos” (HUSSERL, 2006, p. 28 [III/1, p. 6]) com a própria ideia de Filosofia – relação que, conforme indicado acima, deveria perfazer o tema central do apenas projetado terceiro livro de *Ideen*, e que exploraria, *a fortiori*, a função fundante da Fenomenologia num ‘sistema’ – embora infinito – filosófico, isto é, seu papel como Filosofia primeira. É justamente nesse ponto que Husserl dá um passo adiante em relação ao primeiro objetivo consignado aos cuidados da obra, pois ele ‘demonstra’ – ou, o que cabe melhor para uma ciência descritiva, ‘mostra’ – o contrassenso de princípio da Metafísica realista que tem lugar, como um fundo mais ou menos explícito, no naturalismo. Com esse passo, toca-se inegavelmente o sentido filosófico mais profundo da Fenomenologia pura¹²⁷: tornamo-nos conscientes e podemos nos livrar da “miséria filosófica em que em vão nos debatemos, conhecida pelo belo nome de visão-de-mundo fundada em ciência natural”

¹²⁵ Cf. HUSSERL, 2006, p. 83, p. 84, p. 94, p. 110 [III/1, p. 67, p. 68, p. 79, p. 99]. A busca desse objetivo percorre os §§ 34 a 50, contando ainda com os complementos dos §§ 52-55.

¹²⁶ Essa demanda reflete algo que Husserl estabelece ainda nos *Prolegomena*, a saber, que à unidade de uma ciência deve necessariamente corresponder a unidade de um domínio que lhe seja próprio: “Dada a correlação geral existente entre a verdade e a objetualidade [*Gegenständlichkeit*], à unidade da verdade numa e na mesma ciência corresponde também uma objetualidade unificada: é a unidade do *domínio da ciência*” (HUSSERL, 2014, p. 173 [XVIII, p. 232-233], grifo do autor, tradução modificada).

¹²⁷ O que é indicado, conforma já citamos, por Hopkins (2015, p. 119-120).

(HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 108]) – o naturalismo –, originada numa “interpretação absurda” do mundo dado na experiência contínua na qual vivemos, interpretação esta que “advém de uma absolutização *filosófica* do mundo, que é de todo estranha à consideração natural dele” (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 120], grifo do autor).

Ora, conforme o que foi exposto em nosso primeiro capítulo, o naturalismo, juntamente com seu avatar mais danoso ao projeto de uma crítica do conhecimento, o psicologismo transcendental ou epistemológico, perfazem o núcleo das condições sobre as quais o problema transcendental do conhecimento recebe sua formulação equivocada, na forma do ‘enigma da transcendência’. Se o caminho da *Fundamentalbetrachtung* nos conduz à rejeição da Metafísica de fundo do naturalismo, resta que a ‘matéria’ que fornece as bases ao problema do conhecimento em sua forma canônica, porém errônea, é diluído a ponto de não permitir mais qualquer modelagem pretensamente filosófica. Isso quer dizer que aquilo que Husserl identifica como uma compreensão metafísica da questão epistemológica fundamental, o “problema metafísico da possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, 1979, p. 206)¹²⁸, tem seus pilares solapados, de modo que sua própria posição a partir de tais termos fica impossibilitada. Assim, resulta que o significado filosófico da Fenomenologia se afigura com cores ainda mais vivas, o que justifica que Husserl anuncie, em tom prospectivo, seu papel como “Filosofia primeira” (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 133]). Pois, se o problema transcendental da transcendência do objeto de conhecimento cai sob o escopo de uma crítica da razão; e tal crítica da razão se identifica com uma autêntica Filosofia Primeira; então é inegável que fica indiciado o papel fundante da Fenomenologia em relação a toda outra disciplina filosófica.

No entanto, é preciso reconhecer que tais aspectos permanecem em estado latente no texto. Isso explica porque o ‘anúncio oficial’, contido na introdução da obra, posterga as relações existentes entre a nova ciência aí apresentada e a ideia de Filosofia para o terceiro livro das *Ideen*. Não obstante, também é preciso reconhecer que o vislumbre destes traços capitais da condição da Fenomenologia transcendental se vincula incondicionalmente à assunção do idealismo fenomenológico. Pois é o idealismo que, ao evidenciar, a um só tempo, o caráter absoluto da consciência e a relatividade do mundo natural, implode a metafísica naturalista. E, como implicação desse movimento, é também o idealismo que fornece uma saída para o ‘enigma da transcendência’, ao demonstrar o contrassenso dos pressupostos de sua formulação e, assim, abrir caminho para a correta elaboração do problema e a busca de

¹²⁸ “[...] *des Metaphysischen Problems der Möglichkeit der Erkenntnis*”.

sua resposta.

A respeito desse avanço em direção ao sentido filosófico mais fundamental da Fenomenologia, sob as vestes do idealismo transcendental, poderíamos nos perguntar se esse passo era realmente necessário para aquilo que as *Ideen* pretendiam. A demonstração da clausura eidética da consciência – portanto, sua separabilidade essencial em relação à efetividade natural – não seria suficiente para assegurar à Fenomenologia seu domínio de direito? Por que, então, ainda avançar a tese da relatividade do mundo natural frente aos vividos de consciência? Com efeito, conforme já vimos, no *Nachwort*, o próprio Husserl afirma que o essencial da exposição em *Ideen* poderia ter sido mantido, sem alterações substanciais, mesmo que a decisão pelo idealismo não se fizesse expressamente presente (HUSSERL, 1971, p. 150). De fato, parece que uma consideração mais atenta pode nos sugerir que a tese idealista da dependência do mundo frente à consciência não é exigida pela tese de seu fechamento eidético sobre si mesma. Poderíamos pensar, num exercício de variação eidética, a existência de outra região absoluta, independente em seu ser, convivendo pacificamente, lado a lado, com a região dos vividos, que fora mostrada como o campo legítimo da nova ciência. A questão, então, poderia ser posta do seguinte modo: por que ir adiante no argumento de *Ideen* e prenciar o idealismo transcendental caracterizado pela subordinação eidética do mundo à consciência? Aqui, reataremos nossas discussões a pontos já anunciados em nosso primeiro capítulo¹²⁹.

Para podermos esboçar uma resposta à tal pergunta, é preciso fazer referência, novamente, à não tematização explícita da relação da Fenomenologia pura introduzida na obra – especialmente em seus passos iniciais, porém decisivos, na *Fundamentalbetrachtung* – e a ideia de Filosofia, logo, o papel fundante daquela no quadro de um sistema ordenado de disciplinas filosóficas. É justamente no que toca a essa relação que a tese do idealismo transcendental se revela um movimento fulcral. Lembremos que, na mesma passagem em que afirma a possibilidade de que *Ideen* não precisaria trazer à tona a decisão pelo idealismo transcendental, Husserl contrabalançava tal enunciado, afirmando que problemas filosóficos fundamentais são tocados, os quais conduziriam ao idealismo (HUSSERL, 1971, p. 150). É forçoso admitir que, a este respeito, parecemos oscilar entre Cila e Caríbdis. De um lado, a decisão pelo idealismo poderia ter sido postergada, sem prejuízo ao conteúdo essencial do texto; de outro, emergem necessariamente da progressão deste mesmo texto “cursos de pensamento de significado filosófico decisivo (a saber, que impelem a um idealismo)”

¹²⁹ Cf. Seção 1.4.

(HUSSERL, 1971, p. 150)¹³⁰. Como algo poderia permanecer em suspenso e, ao mesmo tempo, resultar como algo necessário? Aqui, pode ser útil atentarmos para o ‘significado filosófico decisivo’, e considerarmos que se somente a clausura eidética da consciência fosse exposta, o domínio próprio da Fenomenologia estaria assegurado, mas o sentido fundamental de sua exploração, não – a novidade desta ciência correndo o risco, então, de se perder em meio a uma infinidade de descrições, cujo interesse filosófico poderia não passar de um exercício intelectual e de um diletantismo perigosamente próximo à curiosidade estéril. Ela poderia ser simplesmente uma ciência entre outras – no melhor dos casos, uma *Psicologia eidética*, cuja pretensão maior seria fornecer o subsídio teórico necessário para uma fundação plenamente racional da Psicologia empírica. O papel fundante da Fenomenologia pura só pode emergir se sua dimensão *transcendental* for sinalizada, o que equivale a mostrar que ela é a signatária última do problema transcendental do conhecimento. Ou seja, que ela não é uma disciplina eidética entre outras, mas é aquela que assume para si o papel de uma crítica da razão, pois detentora dos meios e do domínio próprios para a consecução de tal tarefa, o que legitima suas pretensões filosóficas. É justamente a possibilidade de solução para esse problema, a qual, conforme já explicitado, envolve a dissolução de sua formulação errônea, que exige a demonstração – ou a ‘mostração’ – de que não há, e não pode haver, como uma possibilidade com sentido, outro absoluto, que transcenda totalmente a consciência – isto é, que não encontre nela, eideticamente, sua fundação. Pois essa separação de princípio entre duas regiões eideticamente independentes, configurando concretos absolutos distintos¹³¹, daria continuidade ao ‘enigma’ da relação entre ambas – é exatamente este o sentido da reprovação husserliana dirigida à teoria da “harmonia pré-estabelecida” (HUSSERL, 2003, p. 22)¹³² de Lotze, segundo a qual entre o ‘mundo dos espíritos’ – constituído por nossas representações subjetivas – e o ‘mundo real’ – “um mundo metafísico de coisas que existem em si” (HUSSERL, 2002a, p. 307)¹³³ – haveria uma concordância que, na falta de explicação melhor, relevar-se-ia como ‘misteriosa’ (HUSSERL, 2003, p. 29-30, p. 41; 2002a, p. 305-308)¹³⁴. Ora, o que estabeleceria a necessidade desse acordo? É precisamente esse tipo de pensamento que

¹³⁰ “*Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem ‘Idealismus’ hindrängende) [...]*”.

¹³¹ Possibilidade levantada – obviamente, em tom crítico, como um erro – pelo próprio Husserl (2003, p. 30).

¹³² “[...] *prästabilierte Harmonie*”.

¹³³ “[...] *eine an sich seiende metaphysische Sachenwelt*”.

¹³⁴ É interessante notar como essa preocupação se manteve constante para Husserl. Os dois textos indicados são, respectivamente, de 1908 e de 1913. Mas, ainda em *FTL*, Husserl aponta, no contexto da defesa de seu idealismo, o erro constituído por esse tipo de concepção da relação entre consciência e mundo (HUSSERL, 1974, p. 257-258).

Husserl tem em vista quando esclarece: “Consciência (vivido) e ser real são tudo menos espécies de ser [*Seinsarten*] de mesma ordem, que habitam pacificamente um ao lado do outro, que ocasionalmente se “referem” um ao outro ou se “vinculam” um com o outro” (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 105]). Na sequência do texto de *Ideen*, Husserl ainda complementa esse ponto, assinalando a respeito da dependência da *Realität* frente à consciência:

Não que uma cega ordem de leis tivesse estabelecido que a *ordo et connexio rerum* tivesse de se orientar pela *ordo et connexio idearum*. A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é, por essência (no nosso sentido rigoroso) desprovida de independência. Ela não é algo em si 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 (HUSSERL, 2006, p. 117 [III/1, p. 106], grifo do autor).

Estas observações, que figuram entre as expressões mais agudas do idealismo fenomenológico, trazem consigo o significado filosófico mais basilar da Fenomenologia porque parte da solução para o problema transcendental é mostrar que sua formulação não envolve, e não pode envolver, por princípio, a remissão a uma esfera absolutamente transcendente à consciência. A relativização da realidade diante da consciência absoluta – cujo sentido *fenomenológico* queremos delimitar na sequência de nosso estudo – constitui o cerne da resposta husserliana às questões epistemológicas fundamentais, assumindo o papel de ponto arquimediano da crítica fenomenológica da razão.

Isso significa que a assunção do idealismo transcendental nas páginas do primeiro volume de *Ideen* poderia ser postergada, *desde que* a única realização da obra fosse delimitar o domínio fenomenológico e prescrever tanto o método para sua exploração quanto as estruturas mais gerais da consciência a ser investigada. Mas, como vimos, pode-se evidenciar que o texto ultrapassa esses marcos, colocando-nos já sobre o terreno em que a questão crítico-gnosiológica fundamental encontrará sua resposta. E essa resposta não será nada outro que o próprio idealismo transcendental da Fenomenologia – não sua simples afirmação, mas seu desenvolvimento sistemático, na forma de um trabalho descritivo efetivo, conforme Husserl nos dirá, anos mais tarde, nas *CM*¹³⁵.

¹³⁵ “A Fenomenologia é, *eo ipso*, *idealismo transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo [...] Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o ego, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) da natureza, da cultura, do mundo em geral. Isso é, porém, o mesmo que dizer: desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte. *A prova deste idealismo é, por conseguinte, a própria Fenomenologia*” (HUSSERL, 2010, p. 128 [I, p. 118-119], grifo do autor).

Estreitamente vinculado a isso, temos o fato de é que apenas se projetado contra esse pano de fundo que o projeto traçado nas seções finais da obra ganha sua inteligibilidade. Aí, Husserl delinea as tarefas das distintas teorias constitutivas, relativas tanto à Apofântica e à Ontologia formais, quanto às diferentes ontologias regionais, as quais serviriam, por sua vez, como ‘guias’ na exploração das estruturas da consciência envolvidas na constituição transcendental das diversas objetualidades abarcadas por suas respectivas regiões ontológicas¹³⁶. Ou seja, o que temos aqui é um esboço das funções a serem desempenhadas pela Fenomenologia transcendental que remete ao ‘encaixe’ sistemático entre as disciplinas apriorísticas e a Fenomenologia (em seu papel de crítica da razão), figurado nas lições de 1906-1907. Ora, essas indicações programáticas só ganham seu real sentido se o papel crítico-gnosiológico – portanto, filosoficamente fundamental – da “Fenomenologia da razão” (HUSSERL, 2006, p. 303 [III/1, p. 314]) já estiver assentado, o que de fato é pretendido por Husserl no capítulo 2 da quarta seção de *Ideen*¹³⁷. Mas, esse papel só pode ser desempenhado pela Fenomenologia se seu alcance transcendental, e, com isso, seu idealismo, já se fizerem compreender, mesmo que minimamente. Caso contrário, como a Fenomenologia, em seu procedimento eidético-descritivo, poderia ser, por meio de suas teorias constitutivas, fundamento para as demais regiões? Pois dificilmente poderíamos estar diante de algo diferente de uma Psicologia intencional, ainda que eidética; ou, no melhor dos casos, de uma disciplina que se moveria, de ponta a ponta, num terreno absolutamente subjetivo, mas cujo estatuto permaneceria indeterminado, para dizer o mínimo, ou até mesmo problemático. Movendo-se nesse quadro, dificilmente se veria de que modo tal Psicologia, tal forma de ‘subjetivismo’, poderia exercer a tarefa para a qual é chamada. É precisamente por lidar com o problema transcendental do conhecimento, erigindo-se, então, em ‘Filosofia primeira’, que a Fenomenologia poderia sustentar as demais ciências. A partir daí, edificando-se sobre tal pedra fundamental, as teorias constitutivas poderiam trazer à tona os meandros da relação de dependência das diferentes regiões ontológicas, permeadas por suas especificidades, em relação à consciência transcendentalmente purificada¹³⁸. Mas, para que o sentido filosófico implicado nessa arquitetura se manifeste (ou, ao menos, se insinue), evitando toda possível acusação de recaída da Fenomenologia em alguma forma de psicologismo, é preciso que os

¹³⁶ Esse delineamento programático geral constitui o capítulo 3 da quarta seção de *Ideen*, que procura indicar os “níveis de generalidade da problemática teórica racional” (HUSSERL, 2006, p. 323 [III/1, p. 337]).

¹³⁷ Cf. HUSSERL, 2006, p. 303-322 [III/1, p. 314-337]). Com efeito, Biemel (1970, p. 165-166) afirma que, em alguma medida, poder-se-ia dizer que o plano de uma crítica fenomenológica da razão teria sido realizado em *Ideen* – parecer que é compartilhado por Kern (1964, p. 183).

¹³⁸ O que é efetivamente abordado no § 149 de *Ideen*. Cf. HUSSERL, 2006, p. 328-332 [III/1, p. 344-348].

fundamentos da constituição transcendental – *ergo*, do idealismo – já tenham sido fenomenologicamente assentados¹³⁹. Claro, considerando a independência da Fenomenologia pura em relação à Teoria do conhecimento, a ciência puramente subjetiva delineada no texto poderia passar sem ser imediatamente identificada a qualquer forma de Psicologia; e, também, suas descrições não sendo, por outro lado, remetidas ao conjunto da problemática transcendental. No entanto, isso faria com que o plano apontado no último capítulo da obra permanecesse inconclusivo no que concerne às suas pretensões filosóficas, flertando perigosamente com certa ambiguidade que restaria não definida a respeito do estatuto da Fenomenologia, de seu campo de investigação e de sua relevância filosófico-científica.

2.4.1 A ideia husserliana de Filosofia e a universalidade do idealismo fenomenológico

Ao tocarmos nos temas da impossibilidade de um ‘para lá’ da consciência e, correlativamente, da onibrangência da Fenomenologia a partir das teorias constitutivas, indicamos um aspecto central da ideia husserliana de Filosofia, a saber, a *universalidade* própria ao pensamento filosófico: “Para mim, a Filosofia, segundo sua ideia, significa a ciência universal, e, em sentido radical, ciência ‘rigorosa’” (HUSSERL, 1971, p. 139)¹⁴⁰. A ‘ideia’ da Filosofia, indicada nesta passagem do *Nachwort*, seria uma “ideia teleológica” (*Zweckidee*), nascida com Platão, e que funcionaria como motivo fundador e orientador da própria história da Filosofia; ideia segundo a qual a Filosofia “deveria ser uma ciência absolutamente autojustificatória, e, além disso, ciência universal” (HUSSERL, 1959, p. 3)¹⁴¹.

A respeito desse caráter universal da Filosofia, o idealismo fenomenológico-transcendental desempenha um papel fundamental, pois é ele a tese de que não há um ‘fora’ do absoluto da consciência – ela abrange, na universalidade da operatividade constitutiva transcendental, a totalidade daquilo que é, o universo do ser em geral: “a consciência, considerada em sua ‘pureza’, tem de valer como *uma concatenação de ser fechada por si*, como uma concatenação do *ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular” (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 105], grifo do autor). Ou, como Husserl nos dirá, anos mais tarde, com o mesmo teor, nas *CM*:

¹³⁹ Um exemplo rápido, mas instrutivo, sobre este ponto: qual poderia ser o sentido da afirmação de Husserl (2006, p. 328 [III/1, p. 344]), de que “toda região objetiva se constitui na forma de consciência [*bewußtseinsmäßig*]”, se o caráter transcendental desta última não tiver sido anunciado?

¹⁴⁰ “*Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‘strenge’ Wissenschaft*”.

¹⁴¹ “[...] *sollte sich absolut rechtfertigende Wissenschaft, und zudem Universalwissenschaft sein*”.

Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos de correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. Por essência, ambos se correspondem, e aquilo que se corresponde por essência é, também, concretamente um, um na concreção absoluta única da subjetividade transcendental. Se esta é o universo do sentido possível, então um exterior a ela será precisamente um sem sentido (HUSSERL, 2010, p. 126 [I, p. 117]).

A universalidade da consciência constituinte permite à Fenomenologia – lembremos, *idêntica* ao idealismo transcendental – desempenhar seu papel fundante para todas as demais disciplinas filosóficas, o que se reflete na afirmação de Husserl quando este louva Kant por ter tido o grande *insight* de que todo *a priori* objetivo (ontológico) se funda, em última instância, num *a priori* subjetivo (transcendental)¹⁴² – o qual Husserl chamará, em *Krisis*¹⁴³, de “*a priori*’ universal da correlação” (HUSSERL, 2012b, p. 129 [VI, p. 161], grifo do autor)¹⁴⁴. Afinal, como Husserl deixa claro no *Nachwort*:

A Fenomenologia transcendental, como ciência concreta, é, mesmo quando nenhuma palavra é dita sobre o idealismo, em si mesma, *idealismo universal*, levado a termo como ciência. Ela mostra este idealismo por meio de seu próprio sentido como ciência transcendental em cada um de seus domínios constitutivos em específico (HUSSERL, 1971, p. 152, grifo do autor)¹⁴⁵.

¹⁴² “Kant procura na subjetividade, respectivamente, na correlação entre subjetividade e objetividade a determinação última do sentido da objetividade que é conhecida no conhecimento. Neste ponto nós estamos de acordo com Kant, apenas que nós determinamos, e devemos determinar, a ‘subjetividade’ como a subjetividade fenomenológica” (HUSSERL, 1956, p. 386)*. Esta passagem é explicitada por Husserl no manuscrito (ainda não publicado) citado por Kern (1964, p. 193, tradução nossa): “Kant sentiu que há uma diferença fundamental nos conceitos e leis apriorísticos: 1. *A priori* objetivo, ontológico; 2. *a priori* da própria subjetividade. Todo *a priori* ontológico remete para a subjetividade, e, na verdade, para um *a priori* da subjetividade enquanto tal. O *a priori* da subjetividade é o ultimamente compreensível, e aquele somente que faz todo outro compreensível”**. Outro trecho no qual Husserl expressa a mesma ideia, mas de modo mais diluído, está em: HUSSERL, 1996, p. 306-311.

* “*Kant sucht in der Subjektivität bzw. in der Korrelation zwischen Subjektivität und Objektivem die letzte Bestimmung des Sinnes der Objektivität, die durch Erkenntnis erkannt wird. Insofern sind wir mit Kant einig, nur daß wir ‘Subjektivität’ als die phänomenologische bestimmen und bestimmen mußten*”.

** “*Kant hat gefühlt, dass ein fundamentaler Unterschied in den apriorischen Begriffen und Gesetzen besteht: 1. ontologisches, objektives Apriori, 2. Apriori der Subjektivität selbst. Alles ontologische Apriori weist auf die Subjektivität und zwar auf ein Apriori der Subjektivität als solcher zurück. Das Apriori der Subjektivität ist das letzt verständliche und alles andere erst verständlich machende*”.

¹⁴³ HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976c. (Husserliana VI). Utilizamos, na maior parte dos casos, a tradução para o português: **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

¹⁴⁴ Ver, ainda, a respeito desse *a priori*, a famosa nota do § 48 de *Krisis*: “O irromper inicial deste *a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de dação [*Gegebenheit*] (cerca do ano de 1898, durante a elaboração das minhas *Investigações lógicas*) perturbou-me tão profundamente que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática deste *a priori* da correlação” (HUSSERL, 2012b, p. 136 [VI, p. 169], grifo do autor).

¹⁴⁵ “*Die transzendente Phänomenologie als konkrete Wissenschaft ist, auch wenn kein Wort über Idealismus gesagt wird, in sich selbst universaler Idealismus, als Wissenschaft durchgeführt. Sie erweist ihn durch ihren eigenen Sinn als transzendente Wissenschaft in jedem ihrer konstitutiven Gebiete in Sonderheit*”.

2.4.2 A ideia husserliana de Filosofia e a autofundação da Fenomenologia

Há, ainda, um segundo aspecto central da ideia husserliana de Filosofia¹⁴⁶, ligado ao tópico do caráter fundante da Fenomenologia pura, e que está presente em *Ideen*. Trata-se da exigência de que ela possa fundar a si mesma – ou seja, que ela se institua como uma ciência capaz de uma *autofundação*. Uma vez que deve proceder a partir da mais absoluta ausência de pressupostos, uma autêntica Filosofia – especialmente aquela que se pretende Filosofia *primeira* – precisa fornecer a si mesma seus princípios, alicerçando ela mesma seus fundamentos. É este ponto que está em jogo quando Husserl explicita porque ele afirma que a Filosofia é ciência ‘rigorosa’:

Para mim, a Filosofia, segundo sua ideia, significa a ciência universal, e, em sentido radical, ciência ‘rigorosa’”. Enquanto tal, ela é ciência a partir de uma fundamentação última, ou, o que quer dizer o mesmo, a partir da autorresponsabilidade última, na qual, então, nenhuma obviedade, predicativa ou pré-predicativa, atua como uma base de conhecimento não questionada (HUSSERL, 1971, p. 139)¹⁴⁷.

A Filosofia – que, *stricto sensu*, para Husserl, significaria o mesmo que a Fenomenologia (SCHUHMANN, 1988, p. 235)¹⁴⁸ –, por edificar a si mesma a partir da mais completa ausência de pressupostos, constitui-se na absoluta “autorresponsabilidade” (*Sebstverantwortung*), o que equivale a dizer que ela é “uma ciência universal a partir da justificação absoluta” (HUSSERL, 1959, p. 165)¹⁴⁹. Esse aspecto autofundacional, que marca a total autonomia teórica da Fenomenologia, é o que está como pano de fundo na introdução

¹⁴⁶ Os dois elementos constitutivos da ideia husserliana de Filosofia, a universalidade e o caráter autofundacional, são evidenciados pelo texto de Schuhmann (1988). Devemos a este artigo várias das referências feitas aqui aos textos de Husserl.

¹⁴⁷ “*Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‘strenge’ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert*”.

¹⁴⁸ Embora Schuhmann (1988, p. 235-236) reconheça que Husserl evita o uso da expressão ‘Filosofia’, preferindo falar simplesmente da Fenomenologia, este autor indica dois elementos bastante sugestivos dessa equivalência. Em primeiro lugar, a contraposição que Husserl estabelece, em *IP*, entre pensamento natural e pensamento filosófico corresponderia, de modo geral, ao modo como Husserl contrasta as atitudes natural e fenomenológica em *Ideen*. Em segundo lugar, ao afirmar, também em *Ideen*, que a Fenomenologia seria a realização do “anseio secreto de toda a Filosofia moderna” (HUSSERL, 2006, p. 141 [III/1, p. 133]), Husserl também estaria dando testemunho de seu estatuto filosófico. Cf. HUSSERL, 2008, p. 19, p. 38-39, p. 44 [II, p. 3, p. 18-19, p. 22-23]; 2006, p. 140-141 [III/1, p. 132-133]. Além disso, podemos indicar certos lugares em que Husserl é explícito ao identificar sua Fenomenologia com uma verdadeira Filosofia primeira: HUSSERL, 1956, p. 6; 1971, p. 147-148.

¹⁴⁹ “[...] *eine universale Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung*”.

de *Ideen*, no momento em que Husserl nos diz que “a autêntica Filosofia, cuja ideia é realizar a ideia de **conhecimento absoluto**, tem suas raízes na Fenomenologia pura” (HUSSERL, 2006, p. 29 [III/1, p. 8], grifo nosso).

É a partir dessa equiparação entre Filosofia – enquanto Filosofia *fenomenológica* –, conhecimento absoluto e ausência de pressupostos que devemos compreender o que Husserl pretende expressar, ainda em *Ideen*, quando afirma que “todo este escrito, que pretende **preparar o caminho para a Fenomenologia**, é, por seu conteúdo, **Fenomenologia do início ao fim**” (HUSSERL, 2006, p. 147, grifo nosso [III/1, p. 139]). A Fenomenologia, se efetivamente pretende se edificar como uma *Filosofia fenomenológica*, deve responder à exigência autofundacional de uma autêntica Filosofia. Este ponto é enfatizado por Husserl no curso de 1923-1924, *Erste Philosophie*, que procura introduzir a Fenomenologia a partir de uma investigação sobre a ideia de Filosofia primeira, conjugando-a a uma análise da história da Filosofia. Com efeito, ao considerar a ideia diretriz da Filosofia desde seu nascimento com Sócrates e Platão, Husserl assinala:

Segundo esta ideia, a Filosofia deveria ser um conhecimento a partir de uma automeditação universal suprema e última, uma autocompreensão, uma autorresponsabilidade do sujeito cognoscente por suas operatividades cognoscitivas, ou, o que quer dizer o mesmo, ela deveria ser uma ciência que justifica a si mesma absolutamente, e, além disso, uma ciência universal (HUSSERL, 1959, p. 3)¹⁵⁰.

O tema da autofundação da Fenomenologia aparece, em *Ideen*, intimamente vinculado a algo que, de início, poderia parecer uma carência insuperável, mas que não pode surgir exatamente como uma surpresa, dado o caráter inaudito da ciência que a obra pretende introduzir: a saber, a total ausência de familiaridade com o domínio a ser explorado. Aqui, podemos compreender porque Husserl acentua, no *Nachwort*, a dificuldade fundamental dos inícios de uma autêntica Filosofia (HUSSERL, 1971, p. 159-162) – e, por isso, uma Filosofia primeira teria de ser “uma disciplina científica do início [...] uma disciplina própria, fechada em si mesma [...] com uma problemática própria dos inícios” (HUSSERL, 1956, p. 5)¹⁵¹. Com efeito, em *Ideen*, essa problemática não está ausente.

O primeiro capítulo da seção III traz o título “Considerações metodológicas preliminares”, e se inicia, no § 63, com discussões sobre “a especial importância das

¹⁵⁰ “*Philosophie sollte danach Erkenntnis aus einer durchgängigen höchsten und letzten Selbstbesinnung, Selbstverständigung, Selbstverantwortung des Erkennenden für seine Erkenntnisleistungen sein, oder was dasselbe sagt, sie sollte sich absolut rechtfertigende Wissenschaft, und zudem Universalwissenschaft sein*”.

¹⁵¹ “*Eine Wissenschaftliche Disziplin des Anfangs [...] eine eigene, in sich geschlossene Disziplin [...] mit einer eigenen Problematik der Anfänge*”. Cf. Ainda: HUSSERL, 1971, p. 149.

considerações metodológicas para a Fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 143 [III/1, p. 135]). Ora, estamos já no terceiro quarto da obra, após o intrincado percurso da *Fundamentalbetrachtung* – ou seja, após a afirmação das teses idealistas e da introdução da redução fenomenológica – e Husserl, pretende, ainda agora, falar sobre considerações preliminares de ordem metodológica? Efetivamente, essa arquitetônica do texto não deixa de causar perplexidade. No entanto, isso somente reflete a importância do aspecto metodológico para a Fenomenologia. Nesse sentido, Husserl não tarda a assinalar o problema dos inícios:

Como encontrar o começo? Aqui, com efeito, a dificuldade é o começo, e a situação, incomum. O novo campo não se espalha ao nosso olhar com uma profusão de dados já destacados, que nos bastaria pegar nas mãos para estarmos seguros da possibilidade de torná-los objetos de uma ciência, não menos que do método pelo qual se deveria proceder” (HUSSERL, 2006, p. 143 [III/1, p. 135]).

A problematidade da questão repousa em que não há, para a Fenomenologia, uma pré-concepção de seu domínio, a qual já nos daria uma determinação prévia sobre o ‘como’ de sua exploração, ou seja, o *método* que deveria ser aplicado. A situação é inteiramente outra para as ciências da positividade, dogmáticas em seu proceder (HUSSERL, 2006, p. 140 [III/1, p. 132-133]), pois “voltadas para as coisas, sem nenhuma preocupação com qualquer problemática epistemológica ou cética” (HUSSERL, 2006, p. 72 [III/1, p. 54]), o que resulta em certa familiaridade tanto em relação a seus respectivos domínios de aplicação, quanto ao método adequado à sua abordagem; situação que, em última instância, remete ao fato de que os conceitos fundamentais de tais ciências, sua familiaridade com um mundo que ‘é’, e ‘é de tal e tal forma’, emerge acriticamente da vida pré-científica, a despeito de todo aperfeiçoamento conceitual e metodológico posterior – algo que Husserl aponta precocemente ainda antes das *LU* (HUSSERL, 2001, p. 235), mas também no curso de *ELE* (HUSSERL, 1984b, p. 96-97), em formulações que preconizam os desenvolvimentos posteriores que resultam na problematização do ‘esquecimento’ do mundo da vida em *Krisis*¹⁵².

No caso destas ciências, tal familiaridade com seus objetos é fator determinante na adoção e desenvolvimento dos métodos de investigação: “Todo empenho metodológico se prende ao já dado, todo aprimoramento do método, a um método já existente” (HUSSERL, 2006, p. 143 [III/1, p. 136]). É exatamente este contexto teoreticamente ‘cômido’ que falta à Fenomenologia:

¹⁵² Esse ‘esquecimento’, originado na matematização galilaica da natureza, é problematizado na bem conhecida reconstrução histórica contida no § 9 de *Krisis*, especialmente no § 9h (HUSSERL, 2012b, p. 38-42 [VI, p. 48-54]).

Quão diferente é na Fenomenologia! Não apenas porque ela precisa de um método *antes* mesmo de todo método de determinação das coisas, isto é, de um método para trazer à apreensão do olhar o campo das coisas da consciência transcendental pura [...] Falta também tudo aquilo de que podíamos tirar proveito na esfera dos dados naturais, a intimidade com eles graças ao treino da intuição, a vantagem de possuir uma herança teórica e métodos adequados às coisas (HUSSERL, 2006, p. 144, grifo do autor [III/1, p. 136]).

Mas, é justamente essa ausência de toda pré-concepção, que poderia servir como marco para a aplicação ou refinamento de algum método já dado, que resulta no movimento filosoficamente decisivo do labor da Fenomenologia: a aplicação, em trabalho efetivo, do próprio método fenomenológico. É isso que Husserl, refletindo sobre seu procedimento em *Ideen*, acentua no *Nachwort*:

Somente em meditações radicais sobre o sentido e a possibilidade de seu proceder a Filosofia pode lançar raízes. Por meio desta meditação, ela deve, antes de tudo, apropriar-se, autonomamente, do solo absoluto da experiência pura que lhe é próprio; então, autonomamente, produzir conceitos originários adequadamente apropriados a este solo, e assim, em geral, avançar num método absolutamente transparente (HUSSERL, 1971, p. 160)¹⁵³.

O método, ao não buscar apoio em nenhuma esfera exterior a si mesmo, e devido à clareza a respeito do princípio sobre o qual repousa – o puro ‘*ver*’, a *intuitividade* de princípio do método descritivo da Fenomenologia¹⁵⁴ –, põe-se num movimento cujo resultado é a emergência, a partir de si mesmo, do domínio a ser explorado. Claramente, vemos que a aposta de Husserl é alta, mas também podemos compreender que não poderia ser de outra forma: a radicalidade do desiderato científico em jogo na edificação da Fenomenologia só poderia encontrar sua justa medida num procedimento autofundacional igualmente radical. O resultado, do ponto de vista da instauração inaugural da Fenomenologia pura, é que ela precisa de um método antes de todo método, conforme apontamos acima; e isso possibilita que ela opere a abertura de seu campo próprio de investigação:

Ela [a Fenomenologia] não tem apenas de desenvolver o método de obter novas espécies de coisas para novas espécies de conhecimentos: ela tem de proporcionar a mais perfeita clareza sobre o sentido e a validade desse método, que a capacite a rechaçar todas as objeções sérias (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]).

¹⁵³ “Nur in radikalen Besinnungen über Sinn und Möglichkeit ihres Vorhabens kann Philosophie wurzeln. Durch sie muß sie sich allererst den ihr eigentümlichen absoluten Boden reiner Erfahrung selbsttätig zueignen, dann selbsttätig ursprüngliche Begriffe, diesem Boden adäquat sich anmessende, schaffen und so überhaupt in absolut durchsichtiger Methode fortschreiten”.

¹⁵⁴ Estes pontos serão novamente explorados no capítulo 4 de nosso trabalho, seções 4.1 a 4.3.

Para além da instauração fenomenológica de sua própria possibilidade, vemos também que a Fenomenologia precisa constantemente ter em vista a clareza exigida sobre seu próprio método. É por esse motivo que Husserl enfatiza que “o método fenomenológico se move inteiramente em atos de reflexão” (HUSSERL, 2006, p. 167 [III/1, p. 162]), como um movimento de constante “remissão essencial da Fenomenologia a si mesma” (HUSSERL, 2006, p. 146 [III/1, p. 139]), o que a estabelece como um “autoconhecimento” (*Selbsterkenntnis*), uma “autorreflexão” (*Selbstreflexion*) da consciência pura, transcendental (HUSSERL, 1959, p. 167; 1956, p. 255). Afinal, como explicita Schuhmann a respeito da ideia husserliana de Filosofia, esta não pode ser simplesmente um saber a respeito de objetos, mas, antes, também é *saber de si mesma*. Ainda segundo o mesmo autor:

Ao lado desta sua função de ser fundamento de algo fora de si mesma, na medida em que é fundamento de algo outro (a saber, a Filosofia), o propósito da Fenomenologia, no entanto, dirige-se também à fundamentação *última*. Nesse caso, ela deve não somente fundar esta e aquela coisa, mas, sobretudo, também a si mesma. Ela se orienta, então, não somente à transcendência, mas sim, do mesmo modo, essencialmente também à sua própria imanência. A fundamentação fenomenológica deve sempre também ser autofundamentação e autojustificação (SCHUHMANN, 1988, p. 245, grifo do autor, tradução nossa)¹⁵⁵.

Veremos, nos capítulos seguintes de nosso trabalho, como essa demanda é respondida pelo procedimento *descritivo-intuitivo*, ele mesmo fenomenológico, responsável pela introdução da própria Fenomenologia nas páginas de *Ideen*; e como este procedimento autofundacional será determinante do sentido do idealismo que emerge nesta obra.

¹⁵⁵ “Neben dieser ihrer Funktion, das Fundament von etwas ausserhalb ihrer selbst, insofern von etwas anderem (nämlich der Philosophie) zu sein, geht das Absehen der Phänomenologie aber such auf letzte Begründung. Dabei muss sie aber nicht nur dies und jenes, sondern vor allen Dingen auch sich selbst begründen. Sie richtet sich also nicht nur auf Transzendenz, sondern ebenso wesentlich auch auf ihre eigene Immanenz. Phänomenologische Begründung muss immerzu auch Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung sein”.

3 EM DIREÇÃO AO IDEALISMO: A *FUNDAMENTALBETRACHTUNG DE IDEEN*

O idealismo nascido no seio da Fenomenologia mostrou-se como a investida pela qual Husserl acredita poder fazer desmoronar, desde seus fundamentos, a formulação psicologista do problema epistemológico da transcendência do objeto de conhecimento. Vimos, além disso, que se trata não somente de um artigo de curiosidade filosófica, que nos religa à herança engendrada pela dúvida metódica cartesiana, mas também de uma preocupação fulcral para o projeto husserliano de fundação das ciências apriorísticas, e, por meio destas, das ciências positivas. A questão que agora se impõe em nosso itinerário é a de refinar o entendimento que estes elementos possam ter trazido sobre o estatuto da posição husserliana, conjugando-os mais claramente com o movimento do texto inaugural das pretensões transcendentais da Fenomenologia – as *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*.

O objetivo do presente capítulo é explorar como, na progressão do texto da *Fundamentalbetrachtung de Ideen*, os imperativos metodológicos exigidos pelo sentido e pelo significado filosófico do problema transcendental do conhecimento se refletem num quadro que pode nos auxiliar na inteligibilidade da emergência do idealismo fenomenológico. Este texto, conforme adiantamos em nossa introdução, parece-nos paradigmático para a compreensão do caráter do idealismo de Husserl, pois seu percurso nos guia desde a atitude natural, com seu ‘realismo’ de fundo, no qual é proeminente o simples ‘estar aí’ das coisas, com sua efetividade continuamente ‘disponível’ ao nosso olhar, até a virada para o idealismo e a atitude transcendental. Entendemos que, se há um trajeto a ser investigado a fim de dirimir o pêndulo interpretativo que se move entre os extremos das leituras metafísicas e deflacionárias, e isso de um modo adequadamente fenomenológico, trata-se deste texto fundante para o registro transcendental da Filosofia husserliana.

Pretendemos mostrar que a exigência de uma investigação marcada pela rubrica da ausência de pressupostos – condição *sine qua non* para uma genuína crítica da razão –, assim como a necessidade de um esforço autofundacional – traço inalienável de uma autêntica Filosofia que se pretenda ‘primeira’ –, resultam numa orientação fenomenológico-intuitivista, a partir da qual o puro ‘ver’ nos conduzirá a um idealismo *fenomenológico*-transcendental, não metafísico, mas tampouco ‘meramente’ metodológico ou epistemológico, ao gosto das leituras deflacionárias. O ponto chave será mostrar como Husserl pretende que nos detenhamos *naquilo que está dado, enquanto está dado* – o que chamaremos de ‘o descrito enquanto tal’ –, e que, uma vez que sustentemos a fidelidade descritiva ao puro dado, não há

nada nele que remeta para um ‘além’ da experiência (efetiva ou possível) – passo que sinaliza o limiar da tese idealista. Além disso, caberá mostrar como essa estratégia é, desde seus passos iniciais, puramente fenomenológica, o que fará com que a passagem entre as atitudes natural e fenomenológica-transcendental seja despida de toda suposta implicação metafísica substancialista. Mas, ao mesmo tempo, certas nuances da posição de Husserl tornarão problemática a visão de que seu idealismo redundaria num simples truísmo, ou numa forma de idealismo ‘meramente’ epistemológico (ou qualquer outra perspectiva exclusivamente deflacionista).

Nossa leitura tentará evidenciar que uma outra interpretação do idealismo husserliano é possível, que escape igualmente das consequências ‘delirantes’ das compreensões metafísicas e das facilidades, eivadas de esterilidade filosófica, das leituras deflacionárias. Esperamos, desse modo, fazer jus, na máxima medida possível, à riqueza da letra husserliana, marcada a um só tempo pela sutileza e pela complexidade de sua posição.

3.1 AUSÊNCIA DE PRESSUPOSTOS E DESCRIÇÃO PURA

Nesta seção, nosso propósito é indicar de que modo as exigências impostas pelo problema fundamental do conhecimento, bem como o aspecto sistemático da Fenomenologia – ambos presentes, ora implícita, ora explicitamente em *Ideen* –, nos colocam, já ao início do percurso que deve nos dar acesso ao domínio da Fenomenologia pura (a *Fundamentalbetrachtung*) numa posição legitimamente fenomenológica. Somente tal abordagem seria capaz de oferecer os meios necessários à instauração da própria Fenomenologia, uma vez que ela pretende se instituir como crítica da razão.

3.1.1 A exigência da ausência de pressupostos: o ‘enigma’ do conhecimento e a Fenomenologia como Filosofia primeira

A presença, ora manifesta, ora implícita, da problemática epistemológica em *Ideen* ajuda a compreender um dos movimentos presentes no texto que será de grande importância para nós. Trata-se da famosa ausência de preconceitos (*Vorurteilslosigkeit*) ou ausência de pressupostos (*Voraussetzungslosigkeit*). Nesse sentido, o ponto que nos interessa é retomar a ideia segundo a qual o próprio sentido do problema epistemológico inerente a uma crítica da razão demanda tal ascese de todo juízo tomado de antemão. No texto de *Ideen*, a advertência sobre a necessidade de se adotar tal postura ocorre em dois tempos, intimamente ligados.

Primeiro, a ausência de preconceitos emerge como eminentemente vinculada ao próprio desiderato científico, pois “ciência autêntica e autêntica ausência de preconceitos, que lhe é própria, exigem, como alicerce de todas as suas provas, juízos imediatamente válidos como tais, os quais tiram sua validade diretamente de *intuições originariamente doadoras*” (HUSSLERL, 2006, p. 62 [III/1, p.42], grifo do autor). Segundo, esse alerta surge no contexto do embate contra os equívocos perpetrados tanto pelo empirismo – que, em sua identificação reducionista entre ato doador originário, fonte da correção de todo juízo, e experiência sensível, nega a validade do domínio eidético, recaindo numa forma de ceticismo¹; e o ‘idealismo’ – o qual admite o plano apriorístico das essências, mas nem por isso deixa de incorrer em certas faltas de clareza, especialmente quanto ao tipo próprio de intuição na qual as idealidades são dadas em evidência, ‘elas mesmas’². Embora os pontos aduzidos por Husserl sejam de suma relevância – afinal, a Fenomenologia a ser instaurada pretende ser uma ciência eidética –, somente com a consideração do sentido próprio do problema do conhecimento e das exigências que daí decorrem podemos compreender a profundidade filosófica da ausência de pressupostos reclamada por Husserl ainda nas seções preparatórias de *Ideen*.

Há, ainda, outro motivo – já nosso conhecido – para que a Fenomenologia necessite encontrar um solo livre de todo pressuposto, a fim de que possa fixar suas raízes: o desiderato de se constituir como Filosofia *primeira*. É um corolário até mesmo óbvio do estatuto de uma ciência primeira, anterior a e fundante de todas as outras, que ela não possa se valer de nenhuma delas como sua pedra fundamental – o que significa que a Fenomenologia transcendental carrega sobre seus ombros, *ex definitio*, a tarefa de fundar a si mesma, a partir de si mesma. Nesse sentido, esta Filosofia primeira, *enquanto* primeira, enquanto disciplina filosófica que pretende fazer jus a tal título, deve representar a radicalização máxima do próprio intento científico. Pois, se o imperativo de toda ciência é fundar seus juízos em doações originárias – em última instância, em *intuições* originárias, que assegurem a legitimidade de todo ‘é, e é assim’ –, então a Fenomenologia se vê na situação *sui generis* em que ela deve criar para si mesma tais doações últimas, não aceitando *tout court* qualquer pretensa evidência que possa estar, mais ou menos claramente, eivada de pressuposições metafísicas ou epistemológicas. E como realizar tal intento, cuja dificuldade somente parece encontrar paralelo na grandiosidade de suas pretensões? Como assentar um domínio livre de

¹ *Ideen*, §§ 19-20.

² *Ideen*, § 21.

tudo preconceito, de toda concepção prévia, e, a partir daí, tal qual o célebre Barão de Münchhausen, mover a si mesmo, sem qualquer ponto de apoio exterior? A resposta de Husserl é: pôr-se ao trabalho efetivo³, iniciar ‘de baixo’, evitando toda especulação que parta ‘de cima’⁴. E essa abordagem, ‘laboriosa’ desde seus inícios, encontra expressão na ideia de que a Fenomenologia precisa de um “método *antes* de todo método” (HUSSERL, 2006, p. 144, grifo do autor [III/1, p. 136]) – o trabalho fenomenológico precisa pôr-se em ato antes de todo preparo prévio que pudesse vir de ‘fora’ a lhe servir de socorro. Tal é o paradoxo de uma Filosofia que se deseja primeira no sentido mais pregnante da palavra. E é este paradoxo que veremos se desdobrar na ‘Consideração fundamental’ de *Ideen*, num trajeto que culmina na irrupção do idealismo fenomenológico.

3.1.2 Conquistando a ausência de pressupostos: o método descritivo

Ora, a pergunta que parece se impor, então, é aquela que questiona pelo ‘como’ da fixação dessa almejada ausência de pressupostos. Como alcançar essa ‘Terra prometida’ da Filosofia, ainda intocada por toda interpretação ou pré-juízo que pudesse macular seu sentido originário? Aqui é importante mantermos em vista dois pontos: (i) o meio de acesso a tal ausência de pressupostos; (ii) o que significa, afinal, essa ausência de toda pré-concepção – o que significa que a Fenomenologia possa reclamar para si a prerrogativa de ser a ciência que opera nesse nível de pureza teórica?

Quanto ao primeiro ponto, a resposta mais à mão parece ser, quase como uma obviedade, o expediente metódico da redução fenomenológica, a suspensão da efetividade natural, que deveria assegurar um solo inaudito ao fenomenólogo. No entanto, nosso esforço interpretativo não pode ceder a essa fácil e tentadora solução: lembremos que a redução só será operada depois que as teses idealistas já tiverem sido estabelecidas no decurso da

³ “O que as ‘*Ideias*’ nos dão a conhecer – como eu ainda o sou convicto – é o início de um trabalho feito, que ininterruptamente, desde então, eu me esforcei por continuar” (HUSSERL, 1971, p. 140, grifo nosso)*.

* (“*Was die „Ideen“ berichten, ist – wie ich noch immer überzeugt bin – ein Anfangstück getaner Arbeit, die stetig weiterzuführen ich inzwischen bemüht war*”).

⁴ Segundo Husserl, uma Filosofia rigorosamente científica significa o mesmo que uma Filosofia construída “desde baixo” (*von unten*) (HUSSERL, 1987b, p. 41), ou seja, desde a doação das ‘coisas mesmas’ e do trabalho efetivo que as toma tal como se dão. A essa Filosofia ‘*von unten*’ Husserl opõe a tendência especulativa, distante de toda intuição, das filosofias que querem começar “de cima para baixo” (*von oben her*) (HUSSERL, 2006, p. 63, p. 65 [III/1, p. 42, p. 46]). É em relação a essa tendência ‘*von oben*’ que podemos situar a crítica de Husserl ao que ele chama de “ontologismo vazio” (*hohlen Ontologismus*) (HUSSERL, 1962, p. 254), ou seja, o tipo de ontologia praticada no século XVII, “que operava logicamente, com conceitos arredados da intuição” (HUSSERL, 2010, p. 174 [I, p. 165]). Sobre a contraposição entre a autêntica Filosofia, ‘*von unten*’, e as especulações ‘*von oben her*’, ver o texto de Boehm (1959b, p. 393ss).

Fundamentalbetrachtung, num estágio já avançado das análises empreendidas em *Ideen*; as quais, justamente, têm o papel de legitimar a aplicação de tal movimento metodológico. Assim, é preciso que busquemos em outra direção. A resposta, afinal, reside noutra lugar, e responde por um título já bem conhecido desde, ao menos, as *LU*, a saber, a *descrição fenomenológica*.

A descrição é aquilo que opera um curto-circuito sobre todo possível ponto de partida onerado por qualquer pressuposição. É por meio da descrição que a ausência de pressupostos, erigida em baluarte do labor fenomenológico, ganha o sentido que lhe é próprio, e que, surpreendentemente, onde se poderia esperar que tal expressão denotasse um absoluto *nada* de conteúdo, uma vastidão desértica no que concerne a toda matéria teórica pensável – e que outro significado poderia ter a aspiração à total ausência de preconceções? –; é exatamente aí que o olhar do fenomenólogo encontra... *tudo*. Com efeito, *tudo* está ao alcance da descrição fenomenológica, desde que este ‘tudo’ esteja liberto de qualquer ajuizamento pré-concebido a respeito de seu estatuto último⁵. Aquilo do qual a descrição é capaz de nos livrar, afinal, em sentido filosófico, é o encantamento, por vezes ‘óbvio’, dos quadros metafísicos que se apresentam como caminhos plausíveis – uns mais, outros menos – para o tratamento dos problemas epistemológicos, na forma de cifras a partir das quais tais questões deveriam ser decodificadas; quando, na verdade, não passam de respostas e interpretações enviesadas relativas a estes mesmos problemas – uma vez que não atentam para o próprio sentido do problema crítico-gnosiológico fundamental e para o *topos* filosófico-sistemático que lhe pertence de direito.

Mas, é preciso esclarecer em que consiste, mais precisamente, a descrição fenomenológica, e o modo como ela é introduzida e instrumentalizada em *Ideen*.

O que caracteriza “a exigência fundamental de retorno às coisas mesmas” (HUSSERL, 2006, p. 61 [III/1, p. 42]) da Fenomenologia, que se torna factível em seu sentido próprio a partir do procedimento descritivista? Em que ela difere dos imperativos positivistas e empiristas, que o próprio Husserl retoma ao início de *Ideen* (§§19-20)⁶ para, em seguida,

⁵ “A Fenomenologia vive necessariamente sob o regime de um tipo de monismo metodológico. Para ela, há tudo o que se mostra, tal qual isso possa ser objeto de descrição, e pouco importa que seja algo indeterminado, corpo ou espírito. Tudo, por direito, provém do mesmo modo do exercício da Fenomenologia” (BENOIST, 1997, p. 208, tradução nossa)*.

* (“*La phénoménologie vit nécessairement sous le régime d’une sorte de monisme méthodologique. Pour elle, il y a tout ce qui se montre, tel que cela peut faire l’objet de description, et peu importe que cela soit chair ou poisson, corps ou esprit. Tout, en droit, relève de la même façon de l’exercice de la phénoménologie*”).

⁶ O contexto em *Ideen* é o da crítica à concepção estreita de experiência doadora originária que o empirista/positivista assume. Acharmos importante estender, aqui, a discussão, a fim de ilustrar a importância que cremos estar contida no procedimento descritivo da Fenomenologia, indicado nas seções 19-20 e 24 de *Ideen*.

contrapor sua posição específica? Nesse sentido, como bem observa Benoist (1997, p. 199)⁷, uma boa chave interpretativa é perceber que ali onde o Positivismo acredita estar o mais longe possível de toda hipoteca metafísica sem lastro no ‘dado’, é exatamente o ponto em que ele se vê mergulhado em determinações metafísicas a respeito do estatuto desse ‘algo’ que é ‘dado’ – o ‘retorno às próprias coisas’ do positivista se vê ‘saturado’ de realidade⁸, daquilo cujo estatuto último toda tentativa consequente de evitar concepções metafísicas deveria se resguardar. Ora, o realismo de fundo do Positivismo não é algo que possa ser partilhado pelo desiderato descritivista de Husserl. É aqui que a descrição fenomenológica, a orientação metodológica que reclama “mostrar em intuição doadora originária e fixar por juízos que se ajustam fielmente àquilo que nela é dado” – uma vez que “quer nos parecer que é assim, e não de outro modo, que se apresenta o procedimento verdadeiramente livre de preconceitos e puramente isento” (HUSSERL, 2006, p. 62 [III/1, p. 42]) – pretende ser absolutamente fiel àquilo que se dá, ao ‘puro dado’. A Fenomenologia não interpõe nenhuma interpretação entre aquilo que se dá e seus juízos descritivos – toda Metafísica alheia ao dado é proscrita⁹, pois declarada indiferente para fins de sua descrição¹⁰. O estatuto metafísico – toda pretensa interpretação última – daquilo que se dá é absolutamente irrelevante para aquilo que, com certa liberdade, chamamos de ‘o descrito enquanto tal’. O lema fenomenológico que ditará o progresso do texto de *Ideen* pode ser captado nas belas palavras de Benoist (1997, p. 210, tradução nossa): “descrever, e nada mais que descrever”¹¹. Husserl parte do simples ‘fato’ de que *há experiência, há doação*¹² – as coisas estão aí, dadas; e é sobre elas, afinal, que todo discurso científico com sentido pretende versar. E, num discurso puramente descritivo a

Sobre a influência – mais de princípio que de execução – do Positivismo sobre Husserl, cf. BENOIST, 1997, p. 199-201. Ver também o elogio à postura positivista em *PSW*: HUSSERL, 1987b, p. 21.

⁷ É preciso apontar que a leitura de Benoist é dedicada às *LU*. No entanto, sua compreensão do procedimento descritivo e do que se torna por seu intermédio acessível já nos parece condizente com o nível alcançado nas *Ideen*, isto é, com uma compreensão propriamente transcendental do alcance da intencionalidade. Conforme já indicamos, esse também é o parecer de Zahavi (2017, p. 46-47). Cf. nossa introdução, nota 67.

⁸ “O positivista poderia ser apresentado como o pensador embriagado de realidade, aquele que se deixa invadir e sobrecarregar pelo dado em sua positividade, sua plenitude de *res*, querendo enriquecê-lo sempre mais, sem se deixar inquietar por um único momento pelo que significa o fato de que ele seja dado (questão, então, desprovida de sentido)” (BENOIST, 1997, p. 199, grifo do autor, tradução nossa)*.

* (“*Le positiviste pourrait être présenté comme le penseur ivre de réalité, celui que se laisse envahir et encombrer par la donnée dans sa positivité, sa plénitude de res, voulant en thésauriser toujours plus, sans se laisser inquiéter un seul instant de ce que signifie le fait qu’elle soit donnée (question alors dénuée de sens)*”).

⁹ Em 1910-1911, no curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, Husserl escreve: “‘Metafísica’ significa, aqui, naturalmente, segundo nossa orientação [...] nada outro que suposições que não se atêm ao sentido fundamental da tese natural do mundo ou ao sentido da ‘experiência’” (HUSSERL, 1973b, p. 135)*.

* (“‘*Metaphysik*’ bedeutet hier natürlich nichts anderes für unsere Orientierung [...] als Suppositionen, die sich nicht an den grundlegenden Sinn der natürlichen Weltthese oder an den Sinn der ‘Erfahrung’ halten”).

¹⁰ A ideia básica, aqui, é devida a Benoist (1997, p. 198-199, p. 211, p. 227-229, p. 235-236).

¹¹ “*Décrire, et rien que décrire*”.

¹² A ideia, novamente, vem de Benoist (1997, p. 207, p. 235). Também Luft (2007, p. 377) aponta nessa direção.

respeito dessa doação, toda pré-determinação metafísica concernente ao seu estatuto último não poderia ser outra coisa que uma terrível *metabasis*, uma transgressão categorial inaceitável para uma ciência que pretende se instaurar como primeira. E é nessa direção que Husserl começa a arregimentar os artifícios metodológicos necessários para assegurar a pureza dessa descrição. Conforme explicita ainda Benoist:

Antes de toda teoria há a doação, a evidência do dado ele mesmo, em virtude somente de seu ser-dado, que não é ainda um ser no sentido de um ser metafisicamente determinado, mas que, por isso mesmo, poderíamos dizer, é mais radical que o ser, se mantém aquém de toda questão que se poderia colocar em relação a ele e numa evidência superior a ele, uma evidência que nada pode anular (BENOIST, 1997, p. 235, tradução nossa)¹³.

O que temos aqui é uma aceitação radical – e, por isso mesmo, não acometida de qualquer tese metafísica – daquilo que aparece e se dá em si mesmo. A descrição propõe-se resgatar, num sentido filosófico profundo, o objeto de experiência justamente enquanto objeto *de* experiência – algo que veremos logo adiante em maior detalhe. É precisamente isso que Husserl pretende expressar, por exemplo, no *Esboço de um prefácio às Investigações lógicas*:

Certamente se ligam à “doação” e ao “ser” que deve ser dado os mais profundos problemas filosóficos, e decerto estes problemas se particularizam segundo os tipos fundamentais de doações e os tipos fundamentais correlativos de objetos. Mas, aquilo que precede esta problemática e determina seu sentido é que precisamente se olhe com atenção para os tipos de ser e de doação, e se os aceite, primeiramente, precisamente como doações, e que se reflita sobre isso: nenhuma teoria pode fazer desaparecer o que é a medida última de toda teoria: o dado no simples ver, portanto, de modo originário [...] Para o *visado enquanto tal* eu posso simplesmente “olhar” e apreendê-lo absolutamente. Não há nenhuma evidência que poderia alguma vez ultrapassar isso; assim, o “visto” não pode ser extraviado pelo filosofar, ele é, de todo direito, a medida última do filosofar (HUSSERL, 2002a, p. 283-284)¹⁴.

O ‘espaço da doação’, trazido ao plano de frente pela pura descrição fenomenológica, é anterior a toda possível demarcação que se pretenda metafísica; simplesmente, para a

¹³ “Avant toute théorie il y a la donation, l’évidence du donné lui-même, em vertu de son seul être-donné, qui n’est pas encore un être au sens d’un être métaphysiquement déterminé, mais qui, par là même, pourrait-on dire, est plus radical que l’être, se tient en deçà de toute question que l’on pourrait poser par rattachement à lui et dans une évidence supérieure à lui, une évidence que rien ne peut annuler”.

¹⁴ “Gewiss knüpfen sich tiefste philosophische Probleme an die ‘Gegebenheit’ und zu gebendes ‘Sein’, gewiss besondern sich diese Probleme nach Grundarten von Gegebenheiten und korrelativen Grundarten von Gegenständen. Aber das dieser Problematik Vorausgehende, ihren Sinn Bestimmende ist, dass man auf die Seins- und Gegebenheitsarten eben hinsieht und hinnimmt eben als Gegebenheiten und sich darauf besinnt, dass keine Theorie wegschaffen kann, was das letzte Maß aller Theorie ist: das in schlichten Sehen, also ursprünglich, Gegenene [...] Aus das Gemeinte als solche kann ich schlicht ‘hinsehen’ und es absolut erfassen. Es gibt keine Evidenz, die diese je überragen könnte; so ‘Gesehenes’ kann man nicht wegphilosophieren, es ist in allem rechten Philosophieren das letzte Maß”.

consideração desse ‘espaço’, juízos metafísicos são não somente irrelevantes, como fontes de erros e colocações enviesadas de problemas filosóficos. Nesse sentido, situamo-nos antes de tais delimitações, ilegítimas no nível em que a descrição opera. Por isso Husserl pode dizer também em *ELE*: “A Fenomenologia parte destas doações intuitivas, que estão ainda antes de toda determinação” (HUSSERL, 1984b, p. 378)¹⁵. Ainda há que se notar que esse recurso ao expediente puramente descritivo – nos termos indicados – não representa, ele mesmo, um movimento metafísico. Trata-se, antes, de um *desarme* de toda questão metafísica que ultrapasse o direito inalienável do puro dado, precisa e absolutamente *enquanto dado*¹⁶.

O movimento inicial de *Ideen* em busca de assegurar a pureza do procedimento descritivista pode ser dividido em duas partes. A primeira é a proposta de uma *epoché* filosófica, uma suspensão de juízo acerca do conteúdo doutrinal de toda Filosofia herdada da tradição (§ 18). Na verdade, Husserl projeta retrospectivamente essa orientação até mesmo sobre as análises empreendidas anteriormente, as quais forneceram as delimitações eidéticas de princípio, importantes para a sequência da instauração do domínio fenomenológico e da postura metódica que lhe corresponde (tudo isso no decurso da *Fundamentalbetrachtung*, §§ 27 a 55). Essa *epoché* significa o interdito de toda hipótese metafísica a respeito do ‘descrito enquanto tal’, daquilo que, uma vez extraído da pura intuição, da doação das ‘coisas mesmas’, pode ser estabelecido como um verdadeiro princípio para a Filosofia – e, por isso mesmo, faz parte já da própria Filosofia. Nessa perspectiva, considerando-se as críticas de Husserl aos equívocos ocasionados por tentativas metafísicas de solucionar os problemas epistemológicos, a observância da *epoché* filosófica invocada em *Ideen* ganha um sentido mais amplo do que simplesmente isolar as discussões (e os contrassensos) entre empiristas e idealistas.

O segundo momento do estabelecimento da orientação descritiva pode ser visto como um complemento, ou como a operacionalização da neutralidade filosófica conjurada no anterior. Trata-se do bastante famoso ‘Princípio de todos os princípios’. Husserl também o chama de “Princípio da doação”, o qual constituiria o “princípio fundamental do método” (HUSSERL, 1976b, p. 528)¹⁷. É ele, afinal, que estipula, na forma de um imperativo claro e inequívoco, como se deve proceder no avanço rumo à fundamentação da nova ciência da Fenomenologia pura:

¹⁵ “*Die Phänomenologie geht von diesen intuitiven Gegebenheiten, die noch vor aller Bestimmung liegen, aus*”.

¹⁶ Esse modo de ver a manobra de Husserl para instalar um procedimento radicalmente descritivo, e o sentido efetivo dessa abordagem como um ‘desarme’ das condições para toda discussão metafísica estéril, é inspirado, novamente, em Benoist (1997, p. 198-199, p. 211, p. 227-229, p. 235-236).

¹⁷ “*Prinzip der Gegebenheit [...] Grundprinzip der Methode*”.

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *Princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá* (HUSSERL, 2006, p. 69 [III/1, p. 51], grifo do autor).

O ‘princípio’ nada mais é que a regra que torna possível operarmos no âmbito da pureza descritiva exigida. Ele é, ao fim e ao cabo, a radicalização – ou o desdobramento consequente – das prescrições mais fundamentais contidas na própria ideia de ciência, a disposição para a fundamentação racional de todo juízo ‘nas próprias coisas’:

Ciência autêntica e autêntica ausência de preconceitos, que lhe é própria, exigem, como alicerce de todas as suas provas, juízos imediatamente válidos como tais, os quais tiram sua validade diretamente de *intuições originariamente doadoras* [...] O “*ver*” *imediatamente*, 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. Ela só tem função legitimadora porque é, e enquanto é, doadora originária. 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. Ao perguntar pelo porquê desta, seria contrassenso não conferir valor algum ao “eu o vejo” – como mais uma vez vemos com clareza (HUSSERL, 2006, p. 62 [III/1, p. 42-43], grifo do autor).

Esse princípio é de tal modo um reflexo do que constitui a própria ideia de ciência, que podemos nos apoiar em suas prescrições até mesmo ao ponto em que as preocupações epistemológicas podem, de início, serem postas de lado (HUSSERL, 1976b, p. 528). A esse respeito, é importantíssimo que não se negligencie a dupla faceta que marca a aspiração do ‘Princípio’ enquanto garantia do esforço descritivo. De um lado, temos a ideia de que se deve descrever o que se dá, tal como se dá – o olhar descritivo deve ser capaz de captar aquilo que o dado nos oferece em sua presença ‘em carne e osso’ (*leibhafti*), e tal apreensão fiel implica que todo véu interpretativo estranho ao dado seja posto de lado, a fim de que nada daquilo que é próprio ao que se oferece intuitivamente lhe seja despojado. Por outro lado – e aqui reside um ponto que será capital para nossos desenvolvimentos posteriores –, também somos advertidos a descrever aquilo que se dá *nos limites em que se dá*. Aqui se estabelece uma medida, um ponto limítrofe de toda racionalidade que possa subjazer a qualquer juízo sobre as coisas. A descrição, portanto, deve respeitar ambos os polos. Exige-se o acolhimento sem prejuízos da riqueza de conteúdo daquilo que se dá, restituindo os direitos da experiência originária em toda a sua amplitude – Benoist (1997, p. 200, tradução nossa) fala da conquista

de “um tipo de inocência metafísica”¹⁸, de um não rompimento com a experiência natural, que certamente não é a naturalista (BENOIST, 1997, p. 208), o qual nos colocaria “num tipo de segunda ingenuidade” (BENOIST, 1997, p. 235, tradução nossa)¹⁹, que igualmente não corresponde à ingenuidade ‘de primeiro grau’ da experiência natural, mas tampouco precisa do apoio que qualquer determinação metafísica a respeito daquilo que se dá em si mesmo poderia fornecer à descrição. Por seu turno, tão importante quanto reconhecer os direitos dessa doação originária, também é preciso não imiscuir no dado interpretações metafísicas cuja racionalidade não é caucionada pelo ‘descrito enquanto tal’. O ‘Princípio de todos os princípios’, desse modo, surge como uma salvaguarda, um marco a ser observado, a fim de que a descrição fenomenológica possa pôr em marcha a instauração da própria Fenomenologia.

E o que, afinal, nos ‘resta’ a partir do rigor imposto pelo ‘princípio de todos os princípios’? A simplicidade da resposta – já adiantada acima – surpreende na exata medida em que corre o risco de ofuscar a riqueza de suas possibilidades: resta-nos *tudo*, absolutamente *tudo* o que possa ser descrito independentemente de qualquer compromisso metafísico²⁰. Falando diretamente sobre o texto de *Ideen*, a descrição, então, coloca-nos no limiar das seções 27-30, nas quais Husserl irá descrever os caracteres gerais da atitude natural, a fim de expor a possibilidade de princípio de uma alteração radical do traço mais fundamental desta atitude – a tese geral da atitude natural, a aceitação tácita e ininterrupta do ‘estar-aí’ do mundo, de sua efetividade natural – na forma da *epoché* fenomenológica (§§ 31-32). A descrição operada nestas passagens é “um exemplo de descrição pura *anterior a toda ‘teoria’*” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61], grifo do autor), e pretende nos alçar à pureza da experiência pela e na qual nos colocamos em contato com e nos inserimos no mundo; mais precisamente, no “mundo circundante” (*Umwelt*) (HUSSERL, 2006, p. 73, p. 75 [III/1, p. 56, p. 58], tradução modificada), ambiente que opera como centro de orientação para a experiência de um mundo que se estende num *infinitum* espaço-temporal²¹.

¹⁸ “[...] *une sorte d’innocence métaphysique*”.

¹⁹ “[...] *dans une sorte de seconde naïveté*”.

²⁰ Isso não nos colocaria no mesmo pé da ‘neutralidade metafísica’ das *LU*? Nossa aposta é que há um sentido em que estamos de posse de certa neutralidade, mas seu significado é distinto daquele da obra de 1901. Se, como vimos anteriormente, a neutralidade nas *LU* acabava por se revelar um cárcere para as potencialidades do impulso descritivo, a neutralidade de *Ideen* – que rejeita toda tese metafísica tomada *a priori* – poderia ser vista como uma ‘des-limitação’, um movimento de libertação que permite ao olhar fenomenológico valer-se de tudo aquilo que possa ser ‘visto’, intuído, colocado no quadro da descrição – justamente enquanto descrito. Ou seja, estamos, aqui, no nível da ausência radical de pressupostos possibilitada pelo conceito de imanência intencional.

²¹ Cf. *Ideen*, § 27.

3.1.3 A descrição e a ‘perspectiva’ fenomenológica

O que mais nos interessa neste movimento inicial da *Fundamentalbetrachtung* é o fato de que o norte indicado pela descrição nos instala em certa ‘perspectiva’. Essa perspectiva é enunciada logo ao início do § 27, quando Husserl nos diz que:

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo “*em atitude natural*” (*in natürlicher Einstellung*). Tornamo-nos claro o que isso quer dizer em meditações simples, que efetuamos em discurso em primeira pessoa (*Ichrede*) (HUSSERL, 2006, p. 73 [III/1, p. 56], grifo do autor, tradução modificada).

Este ‘ponto de vista’, assumido já desde as primeiras linhas do percurso que deverá nos conduzir até a enunciação, em seu ponto mais agudo, das teses idealistas, e que marca o ‘de onde’ de todo o empreendimento descritivo, não é outro que o de uma reflexão voltada para a orientação em primeira pessoa, a perspectiva inultrapassável da experiência – no sentido o mais amplo possível –, da consciência do mundo. Isso fica mais evidente se tomarmos com grau máximo de literalidade as palavras com as quais Husserl inicia a descrição: “*Ich bin mir einer Welt bewußt*” – “Eu sou *para mim* consciente de um mundo” (HUSSERL, 1976a, p. 56, grifo nosso). O emprego do dativo (‘*mir*’ – ‘a mim’, ‘para mim’) denota a ideia, central, a nosso ver, de que eu *me faço consciente* de um mundo – e tudo o mais decorrerá daí (como pretendemos mostrar), no sentido de que esta perspectiva *é já fenomenológica*, cujo sentido é o de uma tematização não diretamente dos objetos, mas destes enquanto objetos *de* consciência²². Desde os primeiros movimentos da ‘Consideração fundamental’, o mundo é tomado como mundo *que ‘vale’ para nós*, como aquilo que se dá e confirma *a partir de certa perspectiva subjetiva*:

Toda a consideração – que se inicia com o § 27 – realiza-se *na atitude natural*; realiza-a, falando mais claramente, cada um de nós na atitude natural, na qual ele tem o mundo em seu modo de doação circummundano, para quem ele simplesmente vale [...] Situemo-nos no ponto central: *o mundo é* – mas que ele seja é algo que ainda é minha asserção, e uma asserção legítima, tanto quanto eu experiencie o mundo. Se eu não tivesse nenhuma experiência do mundo, nenhuma percepção originária do mundo, na qual o mundo me é dado como um presente “continuamente” vivo, então ‘mundo’ não seria para mim nenhuma palavra com sentido, e nenhuma asserção do mundo seria enunciada com um sentido legítimo

²² O uso da linguagem e o deslocamento do relato para o ponto de vista da experiência são bem notados por Lavigne (2009, p. 59ss). No entanto, enquanto este autor vê aí uma manobra ilegítima, pois redutora do peso ontológico do mundo ‘em si’, nós preferimos ler nestas passagens a adoção de uma perspectiva já plenamente – e de direito – fenomenológica. Essa afirmação se tornará mais clara ao longo do texto.

(HUSSERL, 1976b, p. 599, grifo do autor)²³.

Colocamo-nos numa posição na qual as coisas nos são dadas *na* experiência, e *segundo a* experiência. A maneira como Husserl constrói as locuções que delimitam o terreno sobre o qual as análises irão se desdobrar não é fortuita, e sempre permitem que compreendamos aquilo que se dá justamente como algo que se dá *na* experiência. Por exemplo, podemos verificar isso na *Disposition* de agosto de 1912²⁴, na qual Husserl reflete sobre o plano da exposição da obra:

1. Introdução. O que eu, no que se segue, pretendo. 2. Orientação de pensamento natural e fenomenológica (ou, ainda, “ontológico”-real e “fenomenológica”). Descrição **da orientação de pensamento** ontológica (real) e do que é **nela dado** e que deve ser investigado. O campo das ciências ontológicas (reais) (HUSSERL, 1976b, p. 559)²⁵.

O que é descrito é uma ‘orientação de pensamento’ (*Denkhaltung*), conjuntamente com seus correlatos, aquilo que é aí dado e vale *como algo dado*. Não estamos diante de uma descrição no sentido da abordagem de qualquer ‘em si’, o que seria simplesmente repetir as vivências originais (contrassenso!) da atitude natural; mas, antes, o que se tem é “um exemplo de descrição pura” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 60]), que se ocupa dos objetos enquanto objetos *de uma dada orientação de pensamento* – a saber, a natural, ‘ontológica-real’, voltada diretamente às coisas. Nesse sentido, embora a descrição já nos coloque reflexivamente na perspectiva em primeira pessoa, isso não quer dizer, ainda, que já estejamos flertando abertamente com o idealismo – nenhum ‘em si e por si’ foi reduzido a um ‘para mim’ ou ‘para nós’. As teses idealistas precisam ser ‘provadas’, ‘demonstradas’ – não em sentido lógico-formal do que significa uma ‘demonstração’, mas por meio de uma ‘*Beweis*’, de uma ‘prova’ fenomenológica – para que se tornem plenamente inteligíveis. Esse movimento não apenas pretende legitimar o idealismo fenomenológico-transcendental, mas a compreensão de seu sentido próprio passa por esta ‘prova’; o que exige atenção à progressão da exposição

²³ “Die gesamte Betrachtung — die mit § <27> anging — vollzog sich in der natürlichen Einstellung, vollzog, deutlicher gesprochen, jeder von uns in der natürlichen Einstellung, in der er die Welt in seiner umweltlichen Gegebenheitsweise hatte, in der sie ihm schlechthin galt [...] Stellen wir in den Mittelpunkt: die Welt ist — aber daß sie ist, ist doch meine Aussage, und rechtmäßige Aussage, sofern ich die Welt erfahre. Hätte ich keine Welterfahrung, keine ursprüngliche Weltwahrnehmung, in der mir Welt als ‘kontinuierlich’ lebendige Gegenwart gegeben wäre, so wäre Welt für mich kein Wort mit Sinn und keine Weltaussage aus<ge>sagt mit zu rechtfertigendem Seinssinn”.

²⁴ Trata-se do *Beilage* 14 do volume de complementos às *Ideen*: HUSSERL, 1976b, p. 559-560.

²⁵ “1. Einleitung. Was ich im weiteren beabsichtige. 2. Natürliche und phänomenologische Denkhaltung (oder auch ‘ontologisch’-real und ‘phänomenologisch’). Beschreibung der ontologischen (realen) Denkhaltung und des in ihr Gegebenen und zu Erforschenden. Die Felder der ontologischen (Real-) Wissenschaften”.

husserliana. Por ora, a ‘perspectiva’ que nos é conferida pela descrição deve ser compreendida como uma tematização: (i) do polo de orientação a partir do qual se estabelece o fato, aludido acima, de que *há experiência*, independentemente do que se possa afirmar sobre seu estatuto metafísico último e o dos objetos aí dados; (ii) do ‘lugar’ de legitimação de todo ‘descrito enquanto tal’; (iii) o limite de toda descrição, muito embora, posteriormente, a ideia de um ‘limite’ perderá seu sentido, pois não se trata de um ‘ponto de vista’ entre outros, estabelecido, quiçá, arbitrariamente; mas, antes, veremos que se trata do centro de orientação último e inultrapassável de toda experiência que diga respeito a este mundo, e de uma consideração sua justamente *enquanto* perspectiva.

Que esta reflexão sobre a perspectiva em primeira pessoa equivalha a uma descrição da experiência originária, natural sobre o mundo, é algo que pode ser posto em relevo no texto de *Ideen*. Para além da já citada abertura do § 27, se atentarmos ao plano que é antecipado na introdução à obra, vemos Husserl identificar a ‘experiência natural’ com a perspectiva psicológica diante do mundo:

Este primeiro livro terá por tarefa precípua procurar caminhos através dos quais possam ser superadas, por assim dizer em etapas, as enormes dificuldades de penetrar neste novo mundo. Partiremos do **ponto de vista natural do mundo**, tal como o temos diante de nós, **da consciência**, tal qual se oferece **na experiência psicológica** (HUSSERL, 2006, p. 27, [III/1, p. 5], grifo nosso).

A perspectiva em primeira pessoa, a ‘experiência psicológica’, é nossa única ‘vista’ para o mundo, o único e derradeiro ‘ponto de vista’ a partir do qual ele está ‘à disposição’ (*vorhanden*), a partir do qual se pode afirmar a onipresença tácita da *tese geral da atitude natural*: “Eu encontro a ‘efetividade’, como a palavra já diz, *estando aí* [*finde ich als daseiende vor*], e *a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61], grifo do autor). Sobre este ponto, interessa-nos perceber que é por adotarmos essa perspectiva descritiva que o ‘estar-aí’ do mundo, ‘tal qual se oferece na experiência psicológica’, pode ser equiparado a uma tese, a uma posição (*Setzung*). Alegar, de saída, uma existência ‘em si’ de cunho metafísico-substancial, seria se fiar em teorias pré-dadas, sejam herdadas da tradição filosófica, sejam da visão naturalista do mundo. Desde o início, o ‘estar-aí’ (ou o caráter de ‘pré-dado’ – *vorgegeben*) é correlacionado com uma tese – o que constitui um traço encontrado descritivamente, ‘antes de toda teoria’²⁶.

²⁶ Conforme explica Staiti (2015b, p. 71ss), a tematização da perspectiva em primeira pessoa é a recondução a um terreno ainda imaculado por qualquer teorizar, traço que Husserl retomaria, não sem assumir uma posição crítica, do empiriocriticismo de Avenarius, que censura as distorções metafísicas do conteúdo da experiência. O §

Ora, uma objeção poderia ser prontamente levantada ao se falar de ‘experiência psicológica’ como sinônimo deste ‘de onde’ que constitui o tema da descrição. Não estaríamos, com isso, traindo justamente o impulso descritivista e recaindo em alguma forma de ‘metafísica da consciência’, cuja descendência poderia ser remetida até a *res cogitans* cartesiana? O vivido intencional, e, de modo mais abrangente, o fluxo da consciência, seriam tomados, então, sob uma cifra substancialista, o que faria ruir o esforço da Fenomenologia nascente em se manter sob a mais estrita ausência de pressupostos? Essa parece ser uma armadilha fatal para o procedimento de Husserl. No entanto, o Pai da Fenomenologia aparenta antever esse tipo de dificuldade, pois nos alerta, numa passagem a que já aludimos:

O que apresentamos para a caracterização do dado na atitude natural e, com isso, para a caracterização dela mesma foi um exemplo de descrição pura *anterior a toda “teoria”*. Uma vez que teorias significam aqui toda e qualquer espécie de preconcebimento, nestas investigações nós nos mantemos rigorosamente afastados delas. As teorias entram em nossa esfera apenas como fatos de nosso mundo circundante, não como unidades de validade, efetivas ou supostas (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 60], grifo autor, tradução modificada).

Essa anterioridade descritiva em relação a toda interpretação teórica que se possa instalar no coração do dado reflete, neste ponto, a *epoché* filosófica anunciada anteriormente no texto (§ 18), reforçada pelo ‘Princípio de todos os princípios’ (§ 24). A experiência em primeira pessoa, centro de orientação para a doação do mundo circundante, pode ser assim descrita, como experiência psíquica de um ‘eu’ inserido neste mesmo mundo, independentemente de se balizar ou não tal descrição com qualquer tese metafísica; pois é assim que a descrição mostra a nós mesmos nossa inserção no mundo enquanto aqueles que o experienciam – e isso se mantém válido descritivamente, sem necessidade de qualquer lastro metafísico que pretensamente viesse lhe servir de caução²⁷. A descrição, aqui, sustenta-se por si mesma. Além disso, como bem observado recentemente por Staiti (2015b, p. 83), aquilo que está contido *na* atitude natural, enquanto nela se *vive*, não é uma tese filosófica. E é isso que a descrição está relatando. Afinal, como Husserl dirá adiante, sopesando de modo retrospectivo o que fora mostrado na progressão da *Fundamentalbetrachtung*:

10 das lições *Problemas fundamentais da Fenomenologia* contém um elogio à postura de Avenarius, bem como algumas reservas. Cf. HUSSERL, 1973b, p. 131-138.

²⁷ Sobre este ponto específico, ver o texto nº 30 da *Husserliana* XXXIV, especialmente o § 1, cujo título já adianta o que expusemos acima: “A *epoché* a respeito de toda ‘tradição’ <Em toda experiência do mundo está apoditicamente incluída a autoexperiência psicofísica>” (HUSSERL, 2002c, p. 431)*.

* (“Die *Epoché* hinsichtlich aller ‘Tradition’ <In jedem Welterfahren ist psychophysische Selbsterfahrung apodiktisch beschlossen>”).

Não se fez uma “reviravolta” na interpretação da efetividade real, nem se chegou a negá-la, mas se afastou uma interpretação absurda, que contradiz o sentido, clarificado em evidência, que lhe é *próprio*. Essa interpretação advém de uma absolutização *filosófica* do mundo, que é de todo estranha à consideração natural dele. Esta última é, precisamente, natural, ela vive ingenuamente na efetuação da tese geral por nós descrita e, portanto, jamais pode ser um contrassenso. O contrassenso surge somente quando se filosofa e, na busca de uma explicação última sobre o sentido do mundo, não se nota que o mundo mesmo possui todo o seu ser como certo “sentido”, o qual pressupõe a consciência absoluta, o campo da doação de sentido (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 120-121], grifo do autor).

Mas, mesmo considerando-se que não estejamos sob os auspícios de nenhuma tese metafísica, há outra objeção que se pode indicar – aliás, bastante conhecida, e que nos ajudará a tornar mais claro o que queremos dizer a respeito da ideia de que, desde o início da *Fundamentalbetrachtung*, colocamo-nos em certa perspectiva, a descritiva, e que ela nos faz ver, por sua vez, a própria perspectiva inalienável de nossa experiência do mundo. Com efeito, poderíamos ainda dizer que estamos *na* atitude natural? O relato husserliano seria capaz de nos oferecer fidedignamente os caracteres fundamentais da atitude natural? Essa observação crítica pode ser depreendida da leitura de um intérprete iminente como Ricoeur (1950), em suas bem conhecidas notas à tradução francesa de *Ideen*; e também de interpretações mais recentes, como a de Lavigne (2009, p. 42-45, p. 59-71). Vejamos o que nos diz Ricoeur a respeito da passagem em que Husserl aponta o caráter universal e a natureza da tese geral (*Ideen*, § 30):

Este parágrafo é bastante decepcionante, se esperamos uma definição radical da atitude natural. Ele não permite responder às questões mais elementares [...] Por que chamar *tese* ou *posição* (*Thesis = Setzung = posição*) esta atitude que consiste em *encontrar aí um mundo existente e a aceitá-lo como ele se dá, como existente?* Em resumo: em que *encontrar-aí* é equivalente a uma *posição*? (RICOEUR, 1950, p. 95, tradução nossa)²⁸.

De acordo com a leitura de Ricoeur, a descrição de Husserl não se manteria fiel àquilo que nos é oferecido na atitude natural, falsificando seu sentido originário. Ou, como nos diz Lavigne: “Husserl se recusa, aqui, a fazer inteiramente justiça aos conteúdos de pensamento da atitude natural” (LAVIGNE, 2009, p. 42, tradução nossa)²⁹. Importa notar, ainda a esse respeito, que tanto para Ricoeur, quanto para Lavigne, as análises empreendidas por Husserl, e o que é daí derivado relativamente à atitude natural como fundamentalmente

²⁸ “Ce paragraphe est assez décevant si l’on en attend une définition radicale de l’attitude naturelle. Il ne permet pas de répondre aux questions les plus élémentaires [...] Pourquoi appeler thèse ou position (*Thesis = Setzung = Position*), cette attitude qui consiste à trouver là un monde existant et à l’accepter comme il se donne : comme existant ? Bref, en quoi trouver-là est-il équivalent à poser ?”.

²⁹ “Husserl se refuse, ici, à faire droit entièrement aux contenus de pensée de l’attitude naturelle”.

perpassada por uma tese, já teriam de pressupor a efetivação da redução fenomenológica. Para o primeiro, a crença na efetividade do mundo só poderia ser descoberta com a realização da redução (RICOEUR, 1950, p. 95); para o segundo, a ideia de que haja algo como uma ‘tese’ cujo correlato seja o caráter de ‘efetivo’ do mundo configura uma espécie de pré-redução desta mesma efetividade, que usurpava seus direitos como algo ‘em si’ (LAVIGNE, 2009, p. 66-110). Ou seja, de um lado, o relato de *Ideen* não entregaria fidedignamente o conteúdo da atitude natural, e, de outro, mesmo que aceitássemos o que ele nos diz, teríamos que pressupor a redução fenomenológica, o que faria toda a progressão do texto se mover numa inevitável circularidade.

Sobre o segundo problema, só podemos indicar que é preciso avançar em nossa exposição para podermos abordá-lo de modo conseqüente à dificuldade que ele implica³⁰. Relativamente ao primeiro ponto, podemos já assinalar alguns aspectos envolvidos no relato husserliano que podem ajudar a afastar seu caráter problemático. Nesse sentido, é preciso ter em mente que ‘atitude natural’ é já um conceito *transcendental*³¹, portanto, fenomenológico. Enquanto se está vivendo na atitude natural, não se pode apreendê-la justamente *enquanto uma atitude*. Nós vivemos *na* atitude natural, orientados diretamente (objetivamente) para as coisas, mas não a tornamos temática enquanto tal – pensar que se poderia operar as duas coisas ao mesmo tempo seria um contrassenso. Desde o início (§ 27), adota-se uma postura reflexiva sobre a atitude natural, o que já indica certa ruptura com ela, embora ainda se esteja sobre seu solo. Esse ponto é destacado pelo estudo de Brainard (2002):

Tanto quanto se vive na atitude natural, ou no modo chamado ‘experiência originária’, a tese geral permanece uma característica “não temática, não pensada, não predicada” de toda consciência [...] Desse modo, a atitude natural é primordialmente não reflexiva, pois ela não tematiza seu fundamento. E, no entanto, por meio da descrição eidética realizada aqui [as seções iniciais da *Fundamentalbetrachtung*] – a qual é, deste modo, **reflexiva**, e, conseqüentemente, já marca **um afastamento da atitude natural** – Husserl é capaz de descobrir os fundamentos téticos não apenas da atitude natural, mas da consciência como um todo (BRAINARD, 2002, p. 61, grifo nosso, tradução nossa)³².

É somente quando posta como objeto de descrição fenomenológica que a atitude

³⁰ Cf. adiante, capítulo 4, seções 4.1 e 4.2.

³¹ Cf. FINK, 1970, p. 107.

³² “As long as one lives in the natural attitude, or in the mode termed ‘original experiencing’, the general thesis remains an ‘unthematic, unthought, unpredicated’ characteristic of all consciousness [...] In this way the natural attitude is fundamentally unreflective, for it does not thematize its ground. And yet by means of the eidetic description carried out here – which is reflective in this way and consequently already marks a departure from the natural attitude – Husserl is able to disclose the thetic underpinnings not just of the natural attitude but of consciousness as a whole”.

natural pode aparecer *como* uma atitude, *como* a orientação a partir da qual o mundo é um correlato que se apresenta como ‘estando aí’ (*daseiende*)³³. No entanto, para colocar sob o olhar intuitivo da descrição a crença ininterrupta que perpassa nossa experiência do mundo, não é preciso ainda abandonar completamente a atitude natural, e o que marca essa situação é justamente o fato de que *ainda não se operou a suspensão dessa mesma crença e de seu correlato, o ‘estar-aí-disponível’ do mundo*³⁴. Muito embora a atitude comece a ser revelada *como* atitude, mantemos a crença no ‘em si’ da realidade natural dada segundo a orientação que começa a ser mostrada. A natureza desta reflexão conduzida ainda sob o escopo do caráter tético de um ato intencional é indicada por Husserl em *EP II*:

No caso normal de uma reflexão sobre minha percepção de uma casa ingenuamente consumada, não me volto simplesmente, em minha percepção reflexiva, para o “Eu percebo esta casa”, e não sou, por exemplo, o simples observador de meu eu percebente e deste seu perceber, mas, antes, *compartilho a crença perceptiva* deste Eu; eu, como Eu que reflete, realizo em conjunto a crença do Eu percebente. Isso quer dizer: assim como, para mim, porquanto eu perceba e considere esta casa, precisamente esta casa e o que eu nela constato efetivamente é algo existente, vale para mim enquanto tal na minha crença perceptiva, também é para mim, como alguém que reflete, tudo isso efetivamente existente (HUSSERL, 1959, p. 91, grifo do autor)³⁵.

Se transpusermos esta peculiaridade dos atos reflexivos para o plano da atitude natural tomada em seu conjunto³⁶, vemos que, nesse ponto das análises de *Ideen*, ainda não se

³³ “O delineamento provisório e inautêntico da atitude natural em termos de um momento que é fundado nesta atitude, o momento do caráter completamente tético de nossa relação mundana aos entes (seja teórica ou prática), permite a esta atitude aparecer como uma *atitude temática*” (FINK, 1970, p. 107, tradução nossa)*.

* (“*The provisional and inauthentic delineation of the natural attitude in terms of a moment which is grounded within this attitude, the moment of the thoroughly thetic character of our worldly relation (either theoretical or practical) to beings, allows this attitude to appear as a thematic attitude*”).

³⁴ O fato de que se pretenda alterar completamente a atitude natural é outro testemunho do caráter já reflexivo das análises iniciais, pois essa mudança terá de ser realizada pela própria consciência, após ela ter tomado tal atitude – que é seu próprio modo originário de relação com o mundo – como tema descritivo. Cf. BRAINARD, 2002, p. 62-62, p. 64.

³⁵ “*Im normalen Falle einer Reflexion auf meine naiv vollzogene Hauswahrnehmung blicke ich in meiner reflektiven Wahrnehmung nicht bloß auf das ‘Ich nehme dieses Haus wahr’ hin und bin nicht etwa bloß Betrachter meines hauswahrnehmenden Ich und dieses seines Wahrnehmens, sondern ich teile auch den Wahrnehmungsglauben dieses Ich, ich als reflektierendes Ich vollziehe den Glauben des hauswahrnehmenden mit. Das sagt: So, wie für mich, sofern ich dieses Haus sehe und betrachte, eben dieses Haus und was ich jetzt an ihm konstatiere wirklich Daseiendes ist, mir als das gilt in meinem Wahrnehmungsglauben, so ist auch für mich als Reflektierenden all das wirklich daseiend*”.

³⁶ É importante notar que não estamos querendo dizer que um ato intencional é o mesmo que uma *atitude*. Primeiramente, ambos se diferenciam pelo seu escopo: um ato possui um objeto determinado; a tese que subjaz a uma atitude é um tipo muito especial de crença, voltada ao mundo em toda sua indeterminidade (BRAINARD, 2002, p. 61). Além disso, enquanto sempre é possível modificar à vontade a tese de um ato no interior de uma atitude, e, assim, passar de um ato a outro, essa transição não é tão simples no caso da passagem entre duas atitudes. Por isso o método da redução se fará necessário para assegurar a pureza do domínio fenomenológico (BRAINARD, 2002, p. 65-66).

saiu – e nem é preciso que se saia – da atitude natural. As descrições mais gerais, necessárias para assegurar a possibilidade de sua total alteração³⁷, podem ser conduzidas ainda no ‘interior’ da atitude natural, embora possamos dizer que é preciso que nos coloquemos em seus limites a fim de conduzir tais descrições³⁸ – o que é possível justamente porque ainda não se tocou o alcance *transcendental* da tese geral (e de tudo o que é por ela abarcado), isto é, não se mostrou *que* o mundo é constituído pela consciência, não se alcançou, ainda, a evidência intuitiva acerca da “constituição do mundo natural na consciência absoluta” (HUSSERL, 2006, p. 129 [III/1, p. 121])³⁹. Isso ajuda a compreender nossa afirmação de que a descrição fenomenológica posta em curso nessa altura do texto envolve a adoção de certa ‘perspectiva’, e que, no entanto, ela não se instala no coração da obra de forma arbitrária. Ela é um movimento em direção aos limites de nossa própria perspectiva experiencial, que busca, justamente, identificar – se não ainda expressamente de modo temático, ao menos operatoricamente – a nossa perspectiva *enquanto* perspectiva, enquanto o ‘de onde’ de nossa experiência, anterior a toda teoria, e, no caso limite, a toda interpretação metafísica que

³⁷ As descrições preparatórias dos §§ 27-30 têm como objetivo fornecer as ferramentas conceituais necessárias a Husserl para que fique estabelecida a possibilidade da realização da *epoché*. (cf. BRAINARD, 2002, p. 57-65). Isso fica claro se considerarmos o § 30, que coroa as descrições anteriores com a descoberta da tese geral, e o início do § 31, que introduz a *epoché* a partir da consideração da dúvida metódica de Descartes. Leiamos: “Para nós, que nos empenhamos por chegar à porta de entrada da Fenomenologia, tudo o que é necessário nessa direção já está feito, pois precisamos apenas de alguns caracteres bem gerais da atitude natural, que já apareceram com *clareza plena* e suficiente em nossas descrições” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61], grifo do autor). Logo em seguida, Husserl começa a apontar aquilo que lhe interessa: “*Em vez de permanecer nesta atitude, queremos modificá-la radicalmente*. Cumpra agora ganhar convicção da **possibilidade de princípio** desta modificação” (HUSSERL, 2006, p. 78 [III/1, p. 61], itálico do autor, negrito nosso).

³⁸ Essa ideia é sugerida por Gardner (1999, p. 92-93) acerca da reflexão transcendental no idealismo de Kant. O que nos interessa extrair desta leitura é a noção de que uma reflexão que seja capaz de dizer algo sobre o ‘ponto de vista’ de nossa experiência do mundo não precisa se colocar fora desta mesma ‘perspectiva’. Para nós, pode-se detectar algo nesse sentido nos movimentos iniciais da *Fundamentalbetrachtung*: a reflexão que indica o ‘de onde’ de nossa experiência não precisa já ter saído completamente dessa mesma perspectiva; basta que ela se coloque em seus limites, a fim de indicá-la *como* perspectiva. E, aqui, a linguagem do ‘limite’ deve abrir mão de toda analogia espacial, para encontrar seu justo significado *fenomenológico*: esse ‘limite’ é o de uma anterioridade que marca o ponto máximo de retraimento da reflexão sobre a perspectiva última a partir da qual emerge toda asserção racional sobre o mundo.

³⁹ Aqui, é preciso atenção ao detalhe do texto de *Ideen*. Não estamos afirmando que há identidade entre a reflexão conduzida sobre o solo da atitude natural e aquela que constituirá o *modus operandi* da Fenomenologia que já adentrou o registro transcendental de seu campo de estudo. Que elas sejam distintas é algo que Husserl deixa claro nas *CM* (§ 15). No entanto, enquanto a reflexão ainda de certo modo ‘colada’ à atitude natural é capaz de gradativamente mostrar, no decorrer do texto de *Ideen*, *que* a consciência constitui seus objetos, é somente a reflexão transcendental, conduzida sob a tutela da redução fenomenológica expressamente efetivada – e que, assim, deve nos mostrar o *como* da constituição transcendental –, que irá não só refletir sobre os vividos, *mas também compreenderá seu caráter absoluto*. Falando sobre as “teses cogitativas” efetuadas na atitude natural, Husserl explica que, com a redução, “nós ‘colocamos entre parênteses’ as teses efetuadas, e ‘não compartilhamos dessas teses’ para fazer novas investigações; em vez de nelas viver, de as efetuar, efetuamos atos de *reflexão* a elas direcionados, e **as apreendemos como o ser absoluto que elas são**” (HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 107], itálico do autor, negrito nosso). Aqui, tomamos a ideia de McKenna (1982, p. 223), segundo a qual as análises anteriores à redução devem ‘demonstrar’ *que* a consciência é constitutiva, enquanto aquelas posteriores ao exercício da *epoché* devem mostrar o *como* desse processo.

pudesse aí se imiscuir. Claro está, ainda não se tocou a dimensão *transcendental* desse ‘ponto de vista’, o que só será possível com o aprofundamento intuitivo naquilo que este movimento inicial nos torna acessível.

Retornando às linhas que abrem a descrição do “mundo da atitude natural”, que equivale à tematização daquilo que se encontra sob o título “eu e o mundo a minha volta” (HUSSERL, 2006, p. 73 [III/1, p. 56], tradução modificada), podemos notar a orientação reflexiva implicada no relato husserliano:

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo “*em atitude natural*”. Tornamo-nos claro o que isso quer dizer em meditações simples, que efetuamos em **discurso em primeira pessoa** [*Ichrede*]. **Tenho consciência** de um mundo cuja extensão no espaço é infinda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. **Tenho consciência** de que ele significa, sobretudo: **eu o encontro** em intuição imediata, **eu o experimento**. 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 [...] **Para mim**, junto com os objetos percebidos atualmente, há objetos efetivos, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos, sem que eles mesmos sejam percebidos ou até possam ser presentemente intuídos (HUSSERL, 2006, p. 73 [III/1, p. 56-57], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

A nosso ver, a declaração inequívoca de que se trata de um ‘discurso em primeira pessoa’, as remissões constantes ao eu e aos atos intencionais, na mesma medida em que se fala daquilo *de que se é consciente*, assinalam a precocidade da orientação reflexiva da descrição. Afinal, a Fenomenologia não é uma ciência descritiva como as demais; ela não se move em atos dirigidos diretamente sobre as coisas, mas sempre numa postura reflexiva: “O método fenomenológico se move inteiramente em atos de reflexão” (HUSSERL, 2006, p. 167 [III/1, p. 162]). E, como Husserl nos dirá posteriormente, numa passagem que mostrará seu papel central na sequência de nossa exposição, ao discutir a dimensão autorreferencial da Fenomenologia, “todo este escrito [*Ideen*], que pretende preparar o caminho para a Fenomenologia, é, por seu conteúdo, Fenomenologia do início ao fim” (HUSSERL, 2006, p. 147 [III/1, p. 139]).

Ainda a esse respeito, ao falarmos da presença constante da tese geral como pano de fundo das descrições, o que marca nossa permanência na atitude natural e o caráter de ‘em si’ dos objetos da experiência, importa notar que não há, aqui, qualquer resquício de uma pressuposição metafísica que guiaria o percurso descritivo, que serviria como baliza para a demarcação do terreno no qual a descrição fenomenológica teria que operar. Tudo é extraído da própria aplicação do método descritivo e do ‘Princípio de todos os princípios’ –

movimento que, por sua vez, nada mais faz que operacionalizar o intento mais íntimo dos imperativos científicos. É por isso que Husserl afirma que à Fenomenologia cabe ter que aplicar um método antes de todo método, antes de toda delimitação conceitual de seu domínio que poderia lhe prescrever os procedimentos metodológicos adequados, segundo uma pré-concepção de seu objeto. E é justamente a aplicação do método a um ‘algo’ cujo estatuto metafísico permanece indiferente e irrelevante à descrição – a experiência e aquilo que aí se dá – que permite identificar o ‘descrito enquanto tal’ a um correlato de consciência; a efetividade natural ao termo de uma visada intencional que opera sob uma tese constante e ininterrupta. Todo esse movimento inaugural das descrições em *Ideen* prepara a assunção explícita das teses idealistas. Mas, se nossa interpretação estiver correta, essa estratégia não se mostra como uma decisão arbitrária, mas como corolário do imperativo descritivista; e o idealismo fenomenológico não se apresentará como uma ‘absorção’ de todo ‘em si’ metafísico da *Realität* na consciência, como uma espécie de violência contra o estatuto que lhe pertenceria *de jure* – sem que o ‘de onde’ de tal afirmação se pusesse a refletir criticamente sobre seu direito de enunciá-la. E isso porque, afinal, este suposto ‘em si’ *jamais esteve em causa para Husserl*. Desde seus momentos iniciais, a descrição nos dá um mundo que aparece a partir de certa perspectiva, e que, enquanto tal, está numa correlação essencial com as condições para seu aparecimento. Isso de modo algum é uma diminuição do estatuto metafísico da realidade natural, pois jamais se tocou neste. O caminho que nos conduzirá até as teses do idealismo opera em sentido contrário: ele se funda na ideia de que uma vez que adotemos a perspectiva descritiva (fenomenológica) – e isso significa, conforme viemos expondo, compreender a atitude natural como atitude, como ‘a’ perspectiva a partir da qual o mundo ‘está aí’, e que funciona como lastro de toda asserção racionalmente fundada sobre ele –, não há nada que nos remeta para um ‘além’ desse mesmo mundo que aparece, e enquanto aparece; não há nenhum nexo de *motivação* – já adiantando a linguagem propriamente husserliana – que nos leve para além da perspectiva, o que quer dizer para além da experiência atual e possível. Ou seja, não há nada que nos reporte para além do que já vimos sob o título de *imanência intencional*. Aí está, a nosso ver, a chave para se compreender o idealismo husserliano. Obviamente, cabe-nos, seguindo os passos da *Fundamentalbetrachtung*, indicar como tais afirmações não são suposições infundadas, ou algo como ‘axiomas’ estabelecidos ‘desde cima’. O texto de *Ideen* ‘mostra’ fenomenologicamente o que acabamos de afirmar.

3.2 CONSCIÊNCIA E MUNDO: ABSOLUTO E RELATIVO *FENOMENOLÓGICOS*

Aceitando-se que, desde o início, a passagem entre as atitudes natural e transcendental envolve a adoção de certa ‘perspectiva’ – a qual nos dá acesso ao ‘descrito enquanto tal’ –, e que o desenvolvimento consequente da descrição fenomenológico-intuitiva deve resultar na emergência das teses do idealismo transcendental, resta-nos perguntar como se realiza esse itinerário. Como, afinal, a perspectiva da descrição e sua prossecução, concorde ao sentido do que é descrito, deveriam resultar no idealismo fenomenológico, ou seja, nas teses da total independência da consciência e do caráter relativo da realidade? De outro modo: por que a fidelidade descritiva ao dado deveria se converter na afirmação de uma forma de idealismo? Tal será a questão norteadora desta seção de nosso estudo.

3.2.1 Descrição e unidade essencial da consciência. O procedimento em ‘zigzague’

Para respondê-la, temos que, primeiramente, atentar para o curso da exposição da *Fundamentalbetrachtung*. O movimento de abertura do texto nos coloca, como já vimos, num ponto de vista fenomenológico, que tematiza a perspectiva ocupada pelo sujeito de toda experiência do mundo, a partir de uma postura já reflexiva, que revela esta perspectiva justamente enquanto perspectiva. Estes primeiros passos, que se estendem pelos §§ 27-30, culminam na ‘demonstração’, nos §§ 31-32, da possibilidade de uma alteração total da atitude natural, por meio da suspensão de seu momento fundamental, a tese geral. No entanto, somente a possibilidade da *epoché* fenomenológica é indicada; seu resultado, bem como a necessidade de sua realização, permanecem em aberto – elas serão o objetivo das seções seguintes do texto⁴⁰.

É aqui que a exposição de Husserl ganha, ao mesmo tempo, feições prospectivas e retrospectivas. Pois, conforme nos é dito, uma vez que a região do ser (*Seinsregion*) que permanecerá incólume à efetivação da redução fenomenológica, enquanto “resíduo fenomenológico” (HUSSERL, 2006, p. 83 [III/1, p. 66]), é a consciência, Husserl se embrenha numa descrição de caracteres gerais da consciência enquanto *consciência intencional*:

Começamos por uma série de considerações no interior das quais não lidaremos com

⁴⁰ Estes objetivos da progressão do texto da ‘Consideração fundamental’ são indicados por Brainard (2002, p. 57, p. 62, p. 66, p. 75-76).

nenhuma ἐποχή fenomenológica. Estamos voltados, de maneira natural, para o “mundo exterior” e efetuamos, sem deixar a atitude natural, uma reflexão psicológica sobre nosso eu e seu viver. Exatamente como faríamos se nada tivéssemos ouvido do novo tipo de atitude, nós nos aprofundamos na essência da “consciência de algo”, na qual estamos conscientes, por exemplo, da existência das coisas materiais, dos corpos, dos seres humanos, da existência das obras técnicas e literárias etc. (HUSSERL, 2006, p. 85 [III/1, p. 69], tradução modificada).

Esse movimento marca o lado prospectivo do relato: uma vez que o fenomenólogo que já atravessou a “porta de entrada da Fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61]) bem sabe que o campo desta ciência será o domínio da consciência, trata-se, então, de caracterizá-la, de modo antecipatório, em alguns de seus traços fundamentais, que serão relevantes para o que se seguirá no texto. No entanto, uma vez que falamos em ‘consciência de algo’, este passo da *Fundamentalbetrachtung* também revela seu lado retrospectivo: pois era exatamente isso que estava implícito nas descrições iniciais da atitude natural. Vimos, aí, que se tratava sempre de um relato que tematizava a perspectiva em primeira pessoa, a partir da consciência que se tinha das coisas. Trata-se, agora, de compreender melhor um traço fundamental que estava presente já nestas descrições iniciais. Vejamos, por exemplo, as descrições voltadas ao mundo da experiência que ‘está simplesmente aí’ e ao ser caráter de horizonte:

Para mim, junto com os objetos percebidos atualmente, há objetos efetivos, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos, sem que eles mesmos sejam percebidos ou até possam ser presentemente intuídos [...] Mas tampouco o âmbito do que está copresente em intuição clara ou obscura, distinta ou indistinta, e que forma um círculo constante em torno do campo atual de percepção, esgota o mundo que tenho conscientemente “à disposição” a cada momento de vigília. Ele se prolonga, ao contrário, ao infinito, numa ordem do ser firmemente estabelecida. O atualmente percebido, o mais ou menos claramente copresente 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*. Com resultados variáveis, posso lançar sobre ele, como raios de luz, o olhar clarificador da atenção (HUSSERL, 2006, p. 73-74 [III/1, p. 57], grifo do autor).

Comparemos o que é dito, de certo modo, ainda em um sentido lato, ao que vemos logo adiante, já como uma análise expressa dos vividos e de seus objetos:

O apreender é um destacar, todo percebido se dá sobre um fundo de experiência [...] Toda percepção de coisa tem, assim, um halo de *intuições de fundo* (ou de visões de fundo, caso já se compreenda no intuir o “estar-voltado-para”), e este também é um “*vivido de consciência*” ou, mais brevemente, “consciência”, e mesmo consciência “*de*” tudo aquilo que está de fato contido no “fundo” objetivo cointuído [...] Reconhecemos então mais uma vez que faz parte da essência de todos esses vividos – eles mesmo sempre tomados em plena concreção – aquela notável modificação que converte a consciência no *modo do “estar voltado para” atual* para a consciência no *modo da inatualidade*, e vice-versa. O vivido é, por assim dizer, ora

consciência “*explícita*”, ora consciência implícita, meramente *potencial*, de seu objeto (HUSSERL, 2006, p. 87-88 [III/1, p. 71-72], grifo do autor).

O que fora dito antes, numa linguagem ainda algo indeterminada, com a qual o mais convicto dos realistas poderia concordar – mas enunciado já da perspectiva fenomenológica –, ganha agora traços mais bem definidos enquanto análise da experiência consciente e de seus objetos – ou seja, uma descrição abrangida pelo par *cogitatio/cogitatum*⁴¹.

A este respeito, importa notar desde já que, neste ponto, está em jogo um aspecto do método fenomenológico que nos interessará na sequência de nosso texto⁴²: o procedimento em ‘ziguezague’ que marca o avanço da descrição fenomenológica. Conforme explicitado pelo próprio Husserl a Dorion Cairns, em seu bem conhecido *Conversations with Husserl and Fink*⁴³:

A forma de investigação fenomenológica é um ziguezague, como ele mesmo [Husserl] expressara na introdução das *Logische Untersuchungen* (o qual é, de todo modo, bastante primitivo, *ipse dixit*). Inicia-se, toma-se certa distância, e então se retorna ao início, e o que foi aprendido é aplicado ao início (CAIRNS, 1976, p. 27, grifo do autor, tradução nossa)⁴⁴.

Embora em *Ideen* o método não seja assim chamado, como um ‘ziguezague’, ele é indicado nos §§ 63 e 65, que tratam, respectivamente, da “especial importância das considerações metodológicas para a Fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 143 [III/1, p. 135]) e das “remissões da Fenomenologia a si mesma” (HUSSERL, 2006, p. 145 [III/1, p. 137]). Aí, vemos Husserl explicitar que a Fenomenologia tem de operar a partir de uma primeira aplicação – ainda ‘ingênua’ – de seu procedimento descritivo-intuitivo, pois lhe falta aquela familiaridade com os dados do domínio a ser explorado, própria das ciências da orientação natural (HUSSERL, 2006, p. 143-144 [III/1, p. 135-137]). Com essa aplicação de um “método *antes* mesmo de todo método de determinação das coisas” (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136], grifo do autor), os primeiros resultados obtidos formam a base para “a reflexão científica sobre a essência do próprio procedimento”, a qual assume, por conseguinte, “a função de uma fundação geral e logicamente rigorosa do método” (HUSSERL, 2006, p. 146 [III/1, p. 138, p. 139]). Ou seja, o método fenomenológico deve fundar (prospectivamente) e

⁴¹ Cf. HUSSERL, 2006, p. 86-87 [III/1, p. 71].

⁴² Abaixo, no capítulo 4, seção 4.2

⁴³ CAIRNS, D. **Conversations with Husserl and Fink**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

⁴⁴ “*The form of phenomenological investigation is a zig-zag, as he stated already in the introduction to the Logische Untersuchungen (which is otherwise very primitive, ipse dixit). One starts out, goes a certain distance, then goes back to the beginning, and what one has learned one applies to the beginning*”.

justificar (retrospectivamente) a si mesmo, abrindo caminho para o avanço das análises, e, com este avanço, ratificar seu ponto de partida. E esse movimento de ‘vai e volta’ se mostra essencial ao fazer fenomenológico, como sugere Kohák (1978, p. 53, tradução nossa): “Tanto quanto nós estejamos fazendo Fenomenologia, a maneira de ‘ir além’ é olhar novamente, com uma precisão maior”⁴⁵. Avançar fenomenologicamente envolve olhar novamente para as mesmas coisas, mas desde uma perspectiva descritivamente mais rica, que projeta novas luzes ao que fora tematizado ‘ingenuamente’.

Para aprofundar o sentido desse movimento em ‘ziguezague’, é instrutivo nos voltarmos para a primeira e para a última grande obra de Husserl, as *LU* e a *Krisis*. Nestes dois textos, temos a expressão clara do método em ziguezague. Nas *LU*, conforme já indicado, o procedimento em ziguezague é expressamente citado. No contexto da obra, após a refutação argumentativa do psicologismo lógico contida nos *Prolegomena*, o segundo volume propõe-se, então, “a magna tarefa *de lavar à clareza e distinção gnosiológica as ideias lógicas*, os conceitos e leis” (HUSSERL, 2012a, p. 4 [XIX/1, p. 9], grifo do autor). No entanto, há um problema que se insinua já desde a enunciação destas pretensões, a saber, o de certa circularidade na investigação:

A fundação fenomenológica da Lógica pura luta também com a dificuldade de utilizar, na sua exposição, quase todos os conceitos a cuja clarificação almeja [...] Considerada em si e por si, a clarificação sistemática da Lógica pura, tal como a de outras disciplinas, exigiria que se seguisse passo a passo a ordem das coisas, a conexão sistemática da ciência que se pretende clarificar. No nosso caso, porém, a própria segurança da investigação exige que seja constantemente rompida essa ordem sistemática; que se ponham de parte as obscuridades conceituais, que fariam perigar a marcha da investigação, antes mesmo que a sequência natural das coisas nos conduza a estes conceitos. A investigação move-se, portanto, por assim dizer, em ziguezague; e esta imagem é tanto mais adequada quando, em virtude da íntima dependência dos diferentes conceitos do conhecimento, temos de retornar sempre de novo às análises originais e comprová-las nas novas, tanto como as novas nelas (HUSSERL, 2012a, p. 15 [XIX/1, p. 22-23]).

A elucidação fenomenológica – nesse sentido, gnosiológica – dos conceitos e leis fundamentais da Lógica demanda a utilização destes próprios conceitos. O método em ziguezague é o *modus operandi* das análises fenomenológicas que deve mitigar tal dificuldade, ao iniciar ‘ingenuamente’ de certo ponto, para depois retornar a ele já com a clareza e a riqueza conquistadas, as quais, por sua vez, devem incidir sobre o ponto de partida; e este, agora, reflete-se nos momentos posteriores da investigação, e assim por diante.

Esse procedimento em ziguezague é algo próprio a uma ciência que tenha de se

⁴⁵ “As long as we are doing Phenomenology, the way to ‘go beyond’ is to look again, with greater precision”.

ocupar dos problemas do conhecimento. É o que Husserl nos diz abertamente no curso de 1902-1903, *Allgemeine Erkenntnistheorie*. De início, vemos que a própria natureza de uma Teoria do conhecimento apresenta certa estrutura circular, o que configuraria uma de suas maiores dificuldades:

Uma investigação gnosiológica frutífera já pressupõe, ela própria, um alto grau de clareza gnosiológica. A investigação se realiza por meio de conceitos que necessitam, eles mesmos, de clareza, que já pertencem ao domínio da crítica do conhecimento. Obviamente, falta, no início, a clareza a respeito destes conceitos e caminhos gnosiológicos. É-se, portanto, primeiramente obrigado a refletir sobre questões gnosiológicas, ao passo que os próprios conceitos que subjazem à reflexão são gnosiologicamente obscuros (HUSSERL, 2001, p. 8)⁴⁶.

Para romper com esta estrutura circular da própria problemática epistemológica, Husserl recorre, também aqui, ao método em forma de zigzague, como maneira de poder avançar, a despeito da aparente impossibilidade de qualquer progresso teórico:

Um avanço, aqui, só é possível através da seguinte situação: que uma clareza provisoriamente conquistada de um lado – portanto, apenas relativa – deva ajudar a fomentar a clareza de outro lado. Portanto, a investigação não pode jamais seguir em linha reta; ela deve, antes, mover-se continuamente em zigzague. Alcançado o fim, ela deve, de certo modo, sempre novamente iniciar, ela deve sempre de novo refletir sobre os próprios conceitos e métodos utilizados na investigação (HUSSERL, 2001, p. 8)⁴⁷.

Esse modo de proceder, no qual os resultados obtidos a partir de certo começo devem ser projetados sobre estes mesmos inícios, a fim de os tornar mais claros, é também adotado expressamente em *Krisis*. Diferentemente do que ocorria nas *LU*, não é a clarificação epistemológica da Lógica que traz problemas para o proceder fenomenológico, mas sim a necessidade de uma elucidação histórica crítica da situação de crise das ciências e da própria Filosofia – o que equivaleria a uma crise da cultura europeia e da própria humanidade (HUSSERL, 2012b, p. 1-14 [VI, p. 1-17]). Ora, essa investigação histórica sobre as origens do sentido da ciência moderna parece recair no mesmo problema da circularidade:

⁴⁶ “Eine fruchtbare erkenntnistheoretische Untersuchung selbst schon einen hohen Grad von erkenntnistheoretischer Klarheit voraussetzt. Die Untersuchung vollzieht (sich) auf Wegen und mittels Begriffen, die selbst der Klärung bedürfen, die selbst mit zur Domäne der Erkenntniskritik gehören. Natürlich fehlt zu Beginn die Klarheit über diese Erkenntnisbegriffe und Erkenntniswege. Man ist also zunächst genötigt, über erkenntnistheoretische Fragen zu reflektieren, während die der Reflexion selbst zugrunde liegenden Begriffe erkenntniskritisch ungeklärt sind”.

⁴⁷ “Ein Fortschritt ist hier nur dadurch möglich, dass eine vorläufig gewonnene, also nur relative Klarheit auf der einen Seite dazu helfen muss, Klarheit auf der anderen zu fördern. Die Untersuchung kann also niemals in gerader Linie fortschreiten, sie muss sich vielmehr immerfort im Zickzack bewegen. Zu Ende gekommen, muss sie in gewisser Weise immer wieder anfangen, sie muss immer wieder auf die in der Untersuchung selbst benützten Begriffe und Methoden reflektieren”.

Estamos, então, numa espécie de *círculo*. A compreensão do início só pode ser alcançada por inteiro a partir da ciência dada na sua figura hodierna, no olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento. Mas, sem uma compreensão do *início*, este desenvolvimento, como *desenvolvimento do sentido*, é mundo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em “*zig-zague*”; num jogo recíproco, um tem de ajudar o outro. Uma clareza relativa de um lado traz alguma elucidação do outro, o qual, por seu turno, se reflete de novo sobre o lado contrário (HUSSERL, 2012b, p. 46 [VI, p. 59], grifo do autor).

Ou seja, o que se tem como característica do proceder fenomenológico, conforme sugere Sandmeyer (2009, p. xiii, tradução nossa), é uma “retrospecção progressiva” (*progressive retrospection*), na qual toda descrição inicial abre um horizonte de novos dados, os quais, por sua vez, devem operar retrospectivamente, clarificando os dados iniciais. E, por seu lado, estes, enriquecidos pelo que foi conquistado num estágio ulterior da investigação, lançam luz sobre o que surge posteriormente – e assim repetidamente (SANDMEYER, 2009, p. 19-20). No caso específico de *Ideen*, o que ocorre no desdobramento das análises é que:

Cada sentença no discurso natural (isto é, não fenomenológico) exige uma reinterpretação. Na verdade, esta exigência está no coração do famoso Princípio de todos os princípios de Husserl, de que toda intuição originária de alguma doação – tal como ela dá a si mesma na consciência – é uma fonte legitimadora de conhecimento (SANDMEYER, 2009, p. 22, tradução nossa)⁴⁸.

O ‘princípio de todos os princípios’, assim, não é a simples aplicação do ‘ver’ àquilo que se dá ao olhar descritivo, mas é também um ‘olhar de novo’, que ganha o estatuto de uma legitimação crítica e constante do próprio método, a partir daquilo que é por ele revelado (e novamente observado, e novamente revelado, e novamente observado...). Por conseguinte, a análise da ‘consciência de’, conduzida entre os §§ 34-38 de *Ideen*, não é senão uma primeira aplicação do método em ziguezague ao que lhe precede no corpo do texto: ela traz um ‘olhar de novo’, um ‘ver com mais atenção’ o que constituía a experiência a partir da qual foram extraídas as descrições iniciais sobre a atitude natural. A partir deste novo nível descritivo, a conclusão desse segundo momento do percurso da *Fundamentalberachtung*, dedicado à investigação da essência da consciência, se encerra com a constatação de que os vividos formam uma unidade que só pode ser, justamente, uma unidade entre vividos:

Uma unidade determinada puramente pelas essências próprias dos vividos mesmos

⁴⁸ “Every sentence in natural (i.e., non-phenomenological) discourse demands re-interpretation. Indeed, this demand stands at the heart of Husserl’s famous principle of all principles that every originary intuition of some givenness – as it gives itself in consciousness – is a justifying source of cognition”.

é, exclusivamente, a unidade do fluxo de vividos, ou, o que é o mesmo, um vivido só pode estar vinculado a vividos num todo cuja essência completa abranja as essências próprias desses vividos e esteja neles fundada (HUSSERL, 2006, p. 93 [III/1, p. 79]).

A consciência, desse modo, acaba sendo caracterizada por seu fechamento eidético sobre si mesma – o que já prepara o terreno para a afirmação da separabilidade de princípio entre consciência e *Realität*. Aqui, é imperativo que atentemos a um fato capital para nossa interpretação. Todo este primeiro percurso descritivo voltado à essência da consciência é realizado ainda na atitude natural. Embora se tenha mostrado a possibilidade da efetuação da *epoché*, que acarretaria uma mudança fundamental de atitude ao ‘colocar entre parênteses’ a tese geral da atitude natural, ainda não a colocamos em prática. A suspensão da tese geral da atitude natural, que irá demarcar uma atitude radicalmente nova e apropriada às investigações que a Fenomenologia pretende empreender, ainda não é efetuada (HUSSERL, 2006, p. 85 [III/1, p. 69]).

É importante destacar este tópico, pois uma solução fácil para a enunciação das teses idealistas é considerar que elas somente são afirmadas após a realização da redução fenomenológica, o que poderia evitar uma série de embaraços, como vimos a respeito das leituras deflacionárias. No entanto, essa estratégia não é fiel ao texto de *Ideen*, uma vez que a redução só será expressamente implementada no § 50 – *após* a emergência do idealismo transcendental. Ou seja, as teses idealistas são anteriores à prática da *epoché* universal a respeito da existência do mundo. Além disso, o fato de o idealismo surgir ainda durante o percurso que estabelece a passagem de uma atitude à outra será, a nosso ver, revelador de seu sentido apropriado, a saber, *fenomenológico* – algo que exploraremos mais adiante.

Ao adiantar os resultados que interessam à fundamentação da Fenomenologia pura – pois se teve ininterruptamente em vista “a meta que nos serve constantemente de guia, isto é [...] obter a essência daquela *consciência ‘pura’* com a qual se deve determinar o campo fenomenológico” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 79], grifo do autor) –, Husserl não pode deixar de indicar enormes dificuldades decorrentes de tais afirmações. Com efeito, uma vez que ainda estamos imersos na atitude natural, para a qual falar de ‘consciência’ é falar de vividos psíquicos, inseridos como *facta* no *continuum* espaço-temporal, surgem dois problemas de não pouca monta, que dizem respeito ao modo como o fluxo de vividos se encontra, segundo a perspectiva da atitude natural, emaranhado com a realidade material. De um lado, os vividos parecem encontrar seu fundamento na camada material da natureza. Os vividos são vividos de algum animal ou homem, formando uma misteriosa ligação com o

mundo dos corpos, da *res extensa* no sentido cartesiano. De outro, os vividos são sempre referidos a este mundo, guardam uma remissão essencial a algo que é sempre seu objeto (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 79-80]). A dificuldade revela sua faceta mais aguda quando Husserl sobrepõe os resultados das análises precedentes com o que é extraído da atitude natural:

Ora, o que significa dizer, tendo em vista esse entrelaçamento com o mundo real, que a consciência tem uma essência ‘própria’, que ela constitui, junto com outra consciência, um nexos fechado em si, puramente determinado pelas essências próprias, o nexos do fluxo de consciência? [...] Em que medida o mundo material é, por princípio, algo de outra espécie, excluído da essencialidade própria dos vividos? E se ele é tal, se em relação a toda consciência e sua essencialidade própria ele é “o estranho”, o “ser outro”, como a consciência pode se entrelaçar com ele; com ele e, conseqüentemente, com todo o mundo estranho à consciência? Pois é fácil ficar convencido de que o mundo material não é uma parte qualquer, mas a camada fundamental do mundo natural, à qual todo outro ser real está essencialmente referido (HUSSERL, 2006, p. 94, grifo do autor [III/1, p. 80]).

Como não ver a contradição entre a afirmação da essência própria da consciência, sua clausura eidética, e, logo em seguida, a contraposição que emerge da visão natural, segundo a qual mundo e consciência formam um todo, o que implicaria uma comunhão de essência entre ambos? Pois “pode a unidade de um todo ser outra coisa que unida pela essência própria de suas partes, as quais, por isso, têm de possuir uma comunidade de essência qualquer, em vez de heterogeneidade de princípio?” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 80], grifo do autor).

É preciso reconhecer nessa dupla problemática questões já bem conhecidas nossas. O primeiro problema nada mais é que um corolário do quadro metafísico desenhado pelo naturalismo. Nada mais seria exigido além do entendimento acusado por Husserl para realizar o intento reducionista do naturalismo em relação à consciência, tomada como um subproduto da camada da materialidade que constitui a realidade – visão que parece expressar a concepção arquetípica da atitude natural⁴⁹. Ao introduzir estes problemas, Husserl passa a um

⁴⁹ Precisamos destacar, aqui, que o alvo de Husserl não é propriamente a atitude natural, mas a metafísica naturalista calcada nela. A atitude natural, lembremos, não é uma tese filosófica, mas já envolve certa ‘absolutização’ da realidade material, também influenciada pelo que Husserl chama, em *Ideen II*, de atitude *naturalística*. Cf.: HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, p. 161, p. 174. Esta atitude é o resultado de certa abstração do espiritual e do psíquico, que possibilita, então, o procedimento típico das ciências da natureza (HUSSERL, 1952, p. 1, p. 2, p. 3, p. 174). A atitude natural, então, abriga em si essa “atitude científico-natural” (*naturwissenschaftliche Einstellung*) como uma “atitude teórica” (*theoretische Einstellung*) (HUSSERL, 1952, p. 2). A partir daí, o naturalismo se constitui como interpretação última do sentido do ser que é dado na experiência, levando a ‘absolutização’ do mundo natural às suas últimas conseqüências – absolutização ilegítima que envolveria, desse modo, “um tipo de autoesquecimento”

terceiro movimento das análises, que envolverá a descrição da relação entre consciência e realidade.

3.2.2 A descrição e o recurso às experiências imanente e transcendente. As análises eidético-fenomenológicas

A estratégia de Husserl para lidar com essas dificuldades e alcançar a meta de mostrar a separabilidade de princípio da região da consciência pode ser vista como um recurso renovado ao ‘Princípio de todos os princípios’, agora explicitamente voltado à experiência pela qual conhecemos o mundo e também nos inserimos nele – a experiência sensível (*sinnliche Erfahrung*):

Para chegar à clareza sobre isso, investiguemos a fonte última de que se nutre a tese geral do mundo que estabelecemos na atitude natural, a qual possibilita que eu encontre, na forma de consciência, um mundo material existente diante de mim, que eu me atribua um corpo neste mundo e que eu mesmo nele me insira. Essa fonte última é, manifestamente, a *experiência sensível*. Para nossos fins basta, porém, considerar a *percepção sensível*, que num certo bom sentido desempenha, entre os atos de experiência, o papel de uma experiência originária, da qual todos os atos de experiência tiram uma parte capital de sua força fundante. É próprio de toda consciência perceptiva ser consciência da *própria presença em carne e osso de um objeto individual*, que, por sua vez, é indivíduo no sentido lógico puro ou numa derivação lógico-categorial dele. No nosso caso, que é o da percepção sensível, ou, mais distintamente, da percepção de coisa, o indivíduo lógico é a coisa [*Ding*]; e é suficiente considerar a percepção de coisa como representante de todas as outras percepções (de qualidades, de eventos etc.) (HUSSERL, 2006, p. 94-95 [III/1, p. 80-81], grifo do autor).

É interessante notar como, nesse movimento, Husserl estabelece um padrão de *racionalidade* como medida última para toda asserção sobre o mundo: a experiência e seu conteúdo eidético. O que temos aqui, em sua essência, é uma estratégia que pode ser remetida ao chamado “Princípio da atestabilidade” (*Prinzip der Ausweisbarkeit*) (ROLLINGER; SOWA, 2003, p. XV, tradução nossa)⁵⁰, que fundamenta a ‘prova’ do idealismo fenomenológico nos textos da *Husserliana* XXXVI, dedicados ao tema. Segundo este princípio, toda posição existencial – especificamente, de objetos reais – tem de se deixar fundar numa doação que garanta a legitimidade de um juízo do tipo ‘X existe’. Segundo as

(*eine Art Selbstvergessenheit*) do sujeito da experiência (HUSSERL, 1952, p. 183-184).

⁵⁰ Embora Husserl utilize a expressão ‘*Ausweisbarkeit*’ para se referir à necessidade de que toda posição racional se deixe fundar na experiência (HUSSERL, 2003, p. 116, p. 120), o nome dado a este princípio, como ‘*Prinzip der Ausweisbarkeit*’, é dos editores do volume XXXVI da *Husserliana*.

palavras de Husserl, como podemos ler em textos de períodos distintos⁵¹:

A respeito de coisas etc. só posso saber eu pelo fato de que as represento, percebo etc., logo, por meio de certas *cogitationes*. Se penso em algo que não possa se atestar nesta esfera, então não posso ter qualquer fundamento para supor que exista. E se esse algo não puder, por princípio, aí se atestar, então não pode, em geral, ser (HUSSERL, 2003, p. 15-16, grifo do autor)⁵².

O que reside na suposição de um mundo existente? Sobre isso nós podemos apenas dizer: caso deva se tratar de uma suposição racional, uma possibilidade racional, então ela deve se deixar ver em sua racionalidade. *A ideia de um existente em geral é correlativa à ideia da atestação de sua existência*. Assim, chegamos à possibilidade ideal de uma atestação do mundo suposto (HUSSERL, 2003, p. 117, grifo do autor)⁵³.

Na verdade, o fundamento desse critério, no nosso caso de *Ideen*, pode ser rastreado até o ‘Princípio de todos os princípios’, e é a partir dele que devemos compreender a injunção husserliana: a descrição irá expressar aquilo que se dá na experiência sensível, e procurará se manter nos limites que ela impõe a todo enunciado que se pretenda racionalmente fundado acerca do mundo natural. E, no caso que agora preocupa Husserl, trata-se de atestar experiencialmente os modos como vivido e realidade se dão, a fim de ratificar a separabilidade de princípio da consciência, ou, se for o caso, abandoná-la como algo que não se deixa fundar racionalmente na experiência.

Além disso, nitidamente a dificuldade que se interpõe no caminho da *Fundamentalbetrachtung* emerge da concepção que perpassa a atitude natural – o que é indicado já pelo título do § 39, “Consciência e efetividade natural. A concepção do homem ‘ingênuo’” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 79]). É a partir da atitude natural que o vivido é compreendido como algo de psíquico, como evento individual no mundo natural⁵⁴, o que

⁵¹ Os dois textos estão coligidos no volume XXXVI da *Husserliana*: texto número 1, de 1908; e texto número 6, de 1915.

⁵² “*Von Dingen etc. weiß ich nur dadurch, dass <ich> solche vorstelle, wahrnehme etc., also durch gewisse cogitationes. Denke ich etwas so, dass es sich in dieser Sphäre nicht ausweisen kann, so kann ich keinen Grund haben anzunehmen, dass es sei. Und kann es sich prinzipiell darin nicht ausweisen, so kann es überhaupt nicht sein*”.

⁵³ “*Was liegt in der Annahme einer existierenden Welt? Wir können darauf doch nur sagen: Soll es sich um eine vernünftige Annahme, eine vernünftige Möglichkeit handeln, so muss sie sich in ihrer Vernünftigkeit einsehen lassen. Die Idee eines Existierenden überhaupt ist korrelativ zur Idee einer Ausweisung der Existenz dieses selben. Also wir kommen auf die ideale Möglichkeit einer Ausweisung der angenommenen Welt*”.

⁵⁴ Em *Ideen II*, Husserl nos diz que mesmo na atitude personalista, que não é a das ciências, mas aquela do dia a dia, cujo correlato é o “mundo circundante comum” a todos (*gemeinsamen Umwelt*), a pessoa conta como “personalidade real” (*reale Persönlichkeit*), como uma “realidade espiritual” (*geistiges Reales*) (HUSSERL, 1952, p. 181, p. 183). De modo ainda mais claro: “*Mesmo como espírito, apreendendo e pondo a mim e aos outros não como natureza, eu encontro a mim mesmo e aos outros no mundo espaço-temporal*” (HUSSERL, 1952, p. 202, grifo do autor)*. A atitude personalista, próxima do que vemos nas descrições iniciais dos §§ 27-30

parece caucionar a interpretação naturalista de que a consciência, então, seria um epifenômeno da camada fundamental da natureza, o mundo material. Ainda, com estas concepções, estamos longe do que deverá ser alcançado fenomenologicamente, a saber, a “essência daquela *consciência ‘pura’*” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 79], grifo do autor), que não é uma região no mundo, mas é, antes:

[...] a protocategoria [*Urkategorie*] do ser em geral (ou, no nosso linguajar, a protorregião [*Urregion*]), na qual radicam todas as outras regiões do ser, à qual estas estão referidas por sua *essência*, e da qual, portanto, todas são por essência dependentes” (HUSSERL, 2006, p. 165 [III/1, p. 159], grifo do autor).

Mas, no ponto em que a discussão poderia voltar a ser perigosamente eivada por pré-concepções metafísicas, que invariavelmente afetariam o sentido das análises empreendidas até este momento do texto de *Ideen*, Husserl recoloca a discussão sob uma chave fenomenológica. O juiz último deve ser a experiência – ‘regra de ouro’ que até mesmo um empirista naturalista aceitaria como razoável. A questão, que ameaçava sofrer uma recaída nos filosofemas da atitude natural, é trazida, então, de volta ao solo fenomenológico. No entanto, essa estratégia reforça a ideia, que viemos defendendo, de que se adota, nas descrições, certa ‘perspectiva’, qual seja, a do modo como as coisas são experienciadas – portanto, enquanto correlatos intencionais, enquanto o que está dado absolutamente na imanência intencional. Afinal, as coisas estão sendo gradativamente restauradas ao seu estatuto de objetos *da* experiência: a questão é reconduzida a um ponto que se estabelece *a partir da consciência*: a experiência é aquilo que “possibilita que eu encontre, **na forma de consciência**, um mundo material existente” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 80], grifo nosso). Fica implícita a ideia de que deve haver um critério de racionalidade para nossas asserções sobre o mundo. Pois o ‘realista/naturalista’ poderia retorquir que se basear na experiência é tomar como premissa um dos fatores problemáticos: a própria validade dessa experiência está em jogo – como poderíamos tomá-la como medida para responder as questões postas? Afinal, a questão não é sobre o modo como o mundo está presente ‘na forma de consciência’, mas se, em si mesmo, ele possui ou não uma comunidade de essência com a consciência.

É exatamente esse embaraço que Husserl assinala, num primeiro momento do recurso à experiência:

de *Ideen*, é também uma atitude de caráter natural (*natürlich*), embora não seja naturalista (HUSSERL, 1952, p. 180).

* (“Aber auch als Geist, *mich und andere nicht als Natur auffassend und setzend*, finde ich mich und andere in der räumlichen und zeitlichen Welt”).

Eu medito, em primeiro lugar, como homem “ingênuo”. Vejo e toco a coisa mesma em carne e osso. Certamente, de quando em quando eu me engano e não apenas quanto às qualidades percebidas, mas também quanto à existência mesma. Sucumbo a uma ilusão ou alucinação. A percepção, então, não é percepção “autêntica”. Mas se o é, vale dizer, se ela pode ser “confirmada” no nexos da experiência atual, eventualmente com auxílio de pensamento experimental correto, então a coisa percebida é *efetiva* e está realmente dada ela mesma, em carne e osso, na percepção. Considerando-o meramente como consciência e abstraindo do corpo e dos órgãos do corpo, o perceber aparece então como algo inessencial em si mesmo, como um olhar vazio que um “eu” vazio lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato com este de uma maneira digna de espanto (HUSSERL, 2006, p. 95 [III/1, p. 81], grifo do autor).

A resposta husserliana, então, é trazer a discussão para um ponto pacífico: deixar a última palavra às próprias coisas, permitir que a ‘voz’ da doação, liberta de toda mordaca representada por pré-concepções metafísicas, guie-nos nas análises que deverão se seguir. Ou seja, trata-se de uma abordagem fenomenológica, cujo zelo por aquilo que se dá, tal como se dá, nos limites em que se dá, apresenta-se a um só tempo como critério de racionalidade de todo juízo e como recurso inultrapassável, caso se queira evitar as veredas infrutíferas indicadas por toda sorte de pressuposição metafísica ou epistemológica.

O primeiro passo de Husserl é deixar fora de discussão, temporariamente, o estatuto do ‘objeto da física’, a ‘coisa física’ (*physische Ding*), que determinaria uma transcendência de todo inacessível ao campo da doação intuitiva, pois seria somente o substrato de determinações matemáticas, do qual o objeto que aparece seria somente um ‘signo’ (§§ 40-41)⁵⁵. A descrição do conteúdo dado na experiência sensível, na percepção sensível, conduz gradativamente da constatação do caráter essencial da doação da coisa sempre de modo perfilado à afirmação de que, invariavelmente, a coisa nada mais seria que uma unidade intencional dessa multiplicidade de doações por perfil: “A coisa no espaço [...] **nada mais é que uma unidade intencional**, a qual só pode ser dada, por princípio, como unidade de tais modos de aparecer” (HUSSERL, 2006, p. 102 [III/1, p. 89], grifo nosso). Ora, embora tal afirmação não possa deixar de surpreender devido à sua precocidade, dadas suas implicações para o estabelecimento do idealismo – parece que estamos diante de nada menos que a tese da relatividade da efetividade natural face à consciência – e à distância que ainda estamos da efetuação da redução fenomenológica – a ser concretizada somente no § 50 –, Husserl não hesita em extrair tal conclusão deste conjunto inicial das análises, que se distribuem no exíguo

⁵⁵ Vimos, acima (seção 1.4.4), o modo como Husserl elabora uma crítica definitiva desta concepção no § 52 de *Ideen*. Tal crítica nos leva, portanto, além deste primeiro momento, em que Husserl apenas deixa a questão da transcendência da coisa física em suspenso.

espaço entre os §§ 40-42. Com efeito, dado o ritmo quase frenético com que somos levados à assunção de uma das teses fundamentais do idealismo transcendental, não deixa de ser pertinente questionarmos: logo após enunciar as dificuldades da relação entre consciência e mundo, entre vividos e efetividade natural, Husserl já poderia sustentar de modo tão enfático um estado de coisas que nos coloca no limiar do idealismo?

Neste ponto, é útil para nossos propósitos considerarmos uma dificuldade crucial existente neste ponto do texto de *Ideen*, ao menos segundo a leitura de Lavigne (2009, p. 262-278). Haveria, aqui, um ‘salto’ indevido, algo que configuraria um verdadeiro truque de prestidigitação operado por Husserl – movimento que constituiria uma ilegítima “redução ontológica” (LAVIGNE, 2009, p. 271, tradução nossa)⁵⁶, o que significaria uma “diminuição ontológica” (LAVIGNE, 2009, p. 174, tradução nossa)⁵⁷ do estatuto da coisa em proveito da preparação de um cenário propício à enunciação da primeira tese idealista. Para esse autor, no trecho entre os §§ 41 e 42, Husserl realizaria uma passagem ilegítima de um conjunto de determinações *ontológicas*, relativas à coisa ‘ela mesma’, para determinações que dizem respeito somente ao objeto enquanto correlato da consciência, à coisa ‘para nós’ – transição que seria mediada pela redução eidética, a qual retiraria do objeto toda “a *efetividade do ser*” (LAVIGNE, 2009, p. 272, grifo do autor, tradução nossa)⁵⁸. Ou seja, do que seria uma análise legitimamente *ontológica*, que extrairia determinações *a priori* a respeito da coisa da natureza, Husserl passaria a uma análise *psicológica-intencional*, que faria desta mesma coisa um mero correlato da consciência – movimento que seria, então, injustificado, pois o objeto seria nada mais que uma unidade intencional de seus múltiplos modos de aparecimento (LAVIGNE, 2009, p. 260-261, p. 271-274, p. 276-278). Nas palavras do autor, neste ponto específico do texto, Husserl se valeria de uma “protorredução transcendental” clandestina (LAVIGNE, 2009, p. 277, tradução nossa)⁵⁹, identificando a um mero correlato intencional aquilo que seria, por um direito assegurado pelo próprio conteúdo eidético dado na percepção, um ‘em si’, um objeto cuja independência ontológica seria solapada sem maiores explicações. E, conseqüentemente, essa pré-redução ilícita seria todo o segredo da emergência do idealismo nas páginas da obra; ela configuraria “o procedimento redutivo clandestino pelo qual Husserl pode suscitar a *ilusão lógica* de uma transição contínua e necessária da posição ontológica da consciência natural do mundo ao idealismo transcendental das *Ideen*” (LAVIGNE, 2009, p.

⁵⁶ “[...] *réduction ontologique*”.

⁵⁷ “[...] *diminution ontologique*”.

⁵⁸ “[...] *l’effectivité de l’être*”.

⁵⁹ “[...] *proto-réduction transcendantale*”.

277, grifo do autor, tradução nossa)⁶⁰.

A fim de indicar uma possível resposta a tal objeção, gostaríamos de iniciar retornando ao sentido do recurso à “fonte última de que se nutre a tese geral do mundo” (HUSSERL, 2006, p. 94 [III/1, p. 80]), demarcado por Husserl como a pedra de toque das análises a serem desenvolvidas. Estabelecer que a instância última a qual se deve apelar a fim de dirimir as questões que se interpõem no caminho dos objetivos buscados nessa altura de *Ideen* nada mais é que reforçar a *orientação primacialmente fenomenológica das descrições*. Nesse sentido, é um entendimento ‘óbvio’, mas errôneo, ao nosso olhar, tomar as análises que se seguem no texto de Husserl como ontológicas, graças às repetidas ênfases dadas ao seu caráter eidético. Afinal, os resultados obtidos, neste e em outros trechos do texto, são caracterizados por Husserl como derivados de leis de essência. Por exemplo, sobre a relação entre a percepção e aquilo que é percebido, lemos que “é evidente [...] que intuição e intuído, percepção e coisa percebida, estão reciprocamente referidos **em sua essência**, mas *não são, em necessidade de princípio, nem uma coisa só, nem estão ligadas, realmente [reell] e por essência* (HUSSERL, 2006, p. 97 [III/1, p. 94], itálico do autor, negrito nosso). E, logo em seguida, os enunciados de teor eidético se proliferam no texto:

*Da consciência experienciante de uma mesma coisa, que abrange “todos os aspectos” desta e se confirma em si mesma numa unidade contínua, faz parte, **por necessidade de essência**, um sistema multifacetado de contínuas diversidades de aparências e perfis, nas quais se exibem ou perfilam em continuidades determinadas 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 [III/1, p. 85], itálico do autor, negrito nosso).

*O perfil, embora denominado da mesma maneira, não é **por princípio** do mesmo gênero que o perfilado. Perfil é vivido. Vivido, porém, só é possível como vivido e não como algo no espaço. Aquilo que é perfilado, no entanto, só é **por princípio** possível como algo no espaço (é justamente espacial **na essência**), mas não é possível como vivido* (HUSSERL, 2006, p. 99 [III/1, p. 86], itálico do autor, negrito nosso).

Das reflexões que fizemos resultou a transcendência da coisa em relação à 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 [reell] 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 realmente [reell] imanente, nem numa percepção, nem numa consciência possível em geral. Surge, pois, a **distinção eidética** fundamental, entre *ser como vivido* e *ser como coisa*. Ser

⁶⁰ “[...] le procédé réductif clandestine par lequel Husserl peut susciter l’illusion logique d’une transition continue et nécessaire, de la position ontologique de la conscience naturelle du monde à l’idéalisme transcendantal de Ideen”.

perceptível em percepção imanente faz parte, **por princípio**, da **essência** regional “vívido” (e em especial da *cogitatio*, como particularização regional), mas não da **essência** da coisa no espaço (HUSSERL, 2006, p. 100 [III/1, p. 86-87], itálico do autor, negrito nosso).

Expressões como ‘por princípio’, ‘necessidade eidética’, necessidade ‘pura e simplesmente incondicionada’ denotam, evidentemente, o caráter de análise de essência das descrições realizadas. Efetivamente, Lavigne lê as análises eidéticas desse trecho do texto como análises eidéticas que deveriam remeter a duas regiões ontológicas distintas, sendo que o objetivo de Husserl seria o de assegurar a legitimidade ontológica do idealismo da Fenomenologia: o que teríamos é uma situação na qual um conjunto de análises ontológicas deveria ser responsável por demonstrar a redutibilidade de princípio de uma região (a realidade) à outra (a consciência) (LAVIGNE, 2009, p. 260). Nada menos que tal procedimento seria exigido. Somente se compreendido dessa forma o relato husserliano seria capaz de assegurar uma validação ontológica da tese do idealismo transcendental, pois as determinações essenciais da coisa ‘em si’ mostrar-se-iam redutíveis a determinações de nexos de vívidos e de seus correlatos intencionais, ou seja, a um complexo de caracteres que, em última instância, diriam respeito à coisa ‘para nós’.

Retornemos às seções em questão e ao seu contexto. É importante notar que as análises aí empreendidas (§§ 40-42), não obstante o uso em profusão dos qualificativos ‘essencial’, ‘por princípio’, ‘eidético’, para caracterizar a necessidade das leis estabelecidas, não são ontológicas, o que pressuporia o paralelismo entre as regiões ‘consciência’ e ‘realidade’ – antes, trata-se de análises plenamente *fenomenológicas*. As leis eidéticas enunciadas o são enquanto leis *eidético-fenomenológicas*, e não eidético-ontológicas. Elas não dizem respeito a gêneros e espécies de indivíduos tomados como coisas ‘em si e por si’, mas a gêneros e espécies sob os quais caem estes mesmos indivíduos enquanto objetos intencionais, enquanto correlatos da consciência – e, claro, também aos próprios vívidos nos quais estes objetos aparecem. Pois, Husserl nos diz expressamente, logo na sequência das investigações (§ 44), a respeito da transcendência em geral, numa remissão às análises recém conduzidas: “Em geral, já se pode ver que, de qualquer gênero que seja, o ser transcendente, **entendido como ser para um eu** [*Sein für ein Ich*], só pode entrar como dado de maneira análoga a uma coisa, portanto, somente mediante aparições” (HUSSERL, 2006, p. 104 [III/1, p. 92], itálico do autor, negrito nosso). O ser transcendente, aqui, é tomado como ‘*ser para um eu*’, como aquilo que se anuncia como transcendente *nos vívidos*, e não como o portador de uma transcendência metafísica absoluta, a qual sequer faria sentido debater neste contexto. E,

ainda antes, no § 33, se atentarmos para o esboço antecipatório do percurso a ser realizado no texto, vemos Husserl explicar:

Mantemos, pois, o olhar firmemente voltado para a esfera da consciência e estudamos o que *nela* encontramos de modo imanente. Antes de tudo, ainda sem a suspensão fenomenológica do juízo, submetemo-la a uma análise *eidética* sistemática, embora ainda não de todo exaustiva. Aquilo de que indispensavelmente precisamos é certa evidência geral sobre a essência da *consciência em geral*, e muito particularmente também **daquela consciência na qual, por sua essência, se é consciente da efetividade “natural”**. Seguiremos nestes estudos até onde for necessário para levar a cabo a evidência que buscávamos, a saber, a evidência *de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*. A consciência remanesce, assim, como “*resíduo fenomenológico*”, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a Fenomenologia (HUSSERL, 2006, p. 84 [III/1, p. 68], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

Nesta passagem de teor prospectivo, testemunhamos Husserl afirmar que a análise eidética da consciência terá como um de seus capítulos fundamentais a descrição ‘daquela consciência na qual, por sua essência, se é consciente da efetividade natural’. Nesse sentido, parece-nos claro que o que virá em seguida no percurso da *Fundamentalbetrachtung* é uma análise que se dá a partir do ‘ponto de vista’ da consciência, da ‘perspectiva’ que considera a efetividade natural como algo do qual se é consciente. Obviamente, uma primeira objeção a esta leitura seria dizer que Husserl estaria se referindo, no breve programa do § 33, somente à primeira fase das descrições, que se estendem do § 34 ao § 38, nos quais, efetivamente, a questão é delinear certas estruturas gerais dos vividos. No entanto, o recurso, no § 39, à “fonte última de que se nutre a tese geral do mundo”, a qual já sabemos que é “a experiência sensível” (HUSSERL, 2006, p. 94-95 [III/1, p. 80]), representa, a nosso ver, mais uma etapa do procedimento em ziguezague, que retorna sobre o que fora dito a respeito da consciência, tomando agora em consideração a relação que esta estabelece com a *realitas* – mas sempre a partir da própria experiência, dos vividos nos quais “se é consciente da efetividade natural” (HUSSERL, 2006, p. 84 [III/1, p. 68]). E que novamente seja desta perspectiva que parte o discurso descritivo, é algo que se deixa depreender também da passagem indicada mais acima, pois aí Husserl nos diz, a respeito da orientação para os vividos e do que neles se dá, que:

Seguiremos nestes estudos **até onde for necessário** para levar a cabo a evidência que buscávamos, a saber, a evidência *de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*. A consciência remanesce, assim, como “*resíduo fenomenológico*” (HUSSERL, 2006, p. 84 [III/1, p. 68], itálico do autor, negrito nosso).

A descrição não sobre os objetos ‘em si’ – a qual Husserl chama de “orientação de pensamento ontológica” (HUSSERL, 1976b, p. 559)⁶¹ –, mas sobre a consciência na qual se é consciente deles, estende-se ‘até onde for necessário para levar a cabo a evidência que buscávamos’, qual seja, a de que ‘a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido pela exclusão fenomenológica’, o que resulta, então, na constatação de que ‘a consciência remanesce, assim, como ‘resíduo fenomenológico’’. Ora, em que ponto preciso do texto tais evidências são trazidas expressamente aos olhos do leitor? Isso, já o sabemos: somente nos §§ 49-50, nos quais é demonstrada a absolutez da consciência e a relatividade do mundo natural, o que permite que a primeira permaneça incólume diante da *epoché* universal da validade da tese da atitude natural. Isso significa, então, que todo o percurso da ‘Consideração fundamental’, incluindo-se aí as análises sob discussão (§ 40-42), está sob a égide de descrições eidéticas *de jure* fenomenológicas. Aquilo que é mostrado nos §§ 34-38 (voltados à descrição de traços essenciais da consciência) ganha novas camadas de sentido, pois, a partir do § 39, cabe questionar estes mesmos vividos *enquanto voltados para objetos*, os quais, por sua vez, são tomados *tal como dados* na experiência – e, como bem lembramos desde a enunciação da divisa do ‘Princípio de todos os princípios’, também *nos limites* em que nela *estão dados*.

Tentemos compreender um pouco melhor isso tudo. A questão toda diz respeito ao nível em que as análises operam. Como Husserl indica num texto de 1908⁶², dedicado ao idealismo transcendental, há dois prismas sob os quais se pode falar do ‘sentido’ daquilo que se dá na experiência, e, especialmente, de seu tratamento eidético: “1) Sentido de um objeto = sua essência, seu ‘conteúdo’, dado na intuição; 2) Sentido do ser objetual, seu ‘sentido absoluto’ último. Nomeadamente, todo ser objetual admite uma redução ao ser absoluto, enquanto aquele que o constitui” (HUSSERL, 2003, p. 28)⁶³. Ou seja, trata-se, respectivamente, do sentido de um objeto enquanto tomado simplesmente na atitude natural, em que pese sua tematização ontológica, como um ‘em si’ dotado de determinações eidéticas próprias, segundo sua região de ser; e do *ser objetual*, o ser dos objetos precisamente *enquanto objetos de experiência*, cujo sentido ‘último’, ‘absoluto’, é prescrito na experiência, portanto, na correlação com a consciência⁶⁴. Para nós, é nesse segundo registro que as análises

⁶¹ “[...] *ontologischen Denkhaltung*”.

⁶² Texto número 2 da *Husserliana* XXXVI. Cf. HUSSERL, 2003, p. 21-38. Ainda, ver, acima, capítulo 2, nota 52.

⁶³ “1) *Sinn eines Gegenstands = sein Wesen, sein ‘Inhalt’, gegeben in der Anschauung.* 2) *Sinn von gegenständlichem Sein, letzter ‘absoluter Sinn’ davon. Nämlich, jedes gegenständliche Sein lässt eine Reduktion auf absolutes Sein als es konstituierendes zu*”.

⁶⁴ Como Husserl aponta no §§ 44 de *Ideen*: “Se o **sentido da coisa** se determina pelos dados da percepção de

empreendidas nessa altura do texto de *Ideen* devem ser compreendidas. Ou, melhor dizendo: é *em direção* a esse segundo significado que elas devem ser compreendidas, pois ainda não estamos diante de uma determinação última do sentido objetual daquilo que se dá. Trata-se, antes, de determinações ainda atadas à atitude natural. E isso não por um descuido na redação do texto ou de hesitações conceituais, mas porque necessariamente esta é a situação paradoxal na qual se encontra o fenomenólogo que precisa operar a transição entre uma atitude e outra, o que implica abandonar a atitude natural, mas tendo que partir dela e operar com conceitos cujo sentido ainda está ancorado em seu solo (FINK, 1970, p. 121-122). Estamos, afinal, no “instável estágio de transição” (FINK, 1970, p. 122, tradução nossa)⁶⁵ entre as atitudes.

Como relata Fink (1970, p. 121), nestas passagens, Husserl opera uma transformação – e nós acrescentamos: plenamente, e de direito, *fenomenológica* – do sentido tradicional outorgado aos termos da discussão. O que temos é a colocação de diferenças que costumeiramente se compreende como ontológicas, pois relativas a diferentes regiões do mundo, sob uma chave fenomenológica, pois, agora, elas são investigadas como diferenças no campo da intencionalidade. Conforme explicita Fink:

Em *Ideias*, Husserl via diante de si a tarefa de, antes de tudo, antecipar esta garantia [*Sicherung*] metodológica [a respeito da relação entre imanência e transcendência como ponto de partida das análises] por meio da caracterização da diferença entre imanência e transcendência como uma diferença de *intencionalidade* [...] A análise intencional da doação do imanente frente à doação do transcendente não é de modo algum o “critério” para seus conceitos definitivos, mas apenas apresenta **a transformação de sua diferença tradicional (concebida primariamente como uma diferença de regiões) em uma diferença intencional** (FINK, 1970, p. 121, itálico do autor, negrito nosso, tradução nossa)⁶⁶.

A nosso ver, somente se pensadas como leis eidético-fenomenológicas as asserções de Husserl podem nos conduzir à delimitação da consciência pura – o que, afinal, é declarado expressamente como a meta a ser atingida com as análises empreendidas (§ 33, § 39). De outro modo, investigações regionais apriorísticas, dadas em orientação objetiva (natural, ontológica), não poderiam nunca nos dar algo que não fosse referente a determinações essenciais de uma região *no* mundo, cujo sentido se estabelece – mesmo que negativamente – por sua paridade e diferenciação relativamente a outras regiões de objetos, o que, por sua vez,

coisa (e o que mais poderia determinar o sentido?) [...]” (HUSSERL, 2006, p. 104 [III/1, p. 92], negrito nosso).

⁶⁵ “[...] *unstable transitional stage*”.

⁶⁶ “*In the Ideas Husserl saw before him the task of first of all anticipating this methodological assurance by characterizing the difference between immanence and transcendence as a difference of intentionality [...] The intentional analysis of the givens of the immanent over and against the givenness of the transcendence is in no way a formulation of the ‘criterion’ for their definitive concepts, but only presents the transformation of their traditional difference (meant primarily as a difference of regions) into an intentional one*”.

implica que elas poderiam formar um todo, o que é rechaçado por Husserl (2006, p. 116, p. 119 [III/1, p. 105, p. 108-109]; 1976b, p. 590). Este é outro ponto em que se torna instrutivo termos em mente o problema epistemológico fundamental ao qual o idealismo, logo, a Fenomenologia, responde; pois novamente poderia ser recolocada a questão sobre o ‘como’ da ligação entre estas diferentes regiões na relação de conhecimento⁶⁷. É em vista de tudo isso que Husserl afirma, conforme já assinalamos, que a consciência transcendental é a protorregião na qual se fundam todas as outras regiões ontológicas (HUSSERL, 2006, p. 165 [III/1, p. 158-159])⁶⁸.

A consciência pura, alcançada ao fim das análises de essência dos §§ 34-46 e das consequências delas retiradas nos §§ 47-50, não é, portanto, uma região propriamente *ontológica*. Ela é, sim, uma “região de ser” (*Seinsregion*) (HUSSERL, 2006, p. 83 [III/1, p. 67]), mas não uma entre outras. No entanto, como reconhece Fink (1970, p. 120), há certo “caráter inapropriado”⁶⁹ no uso de expressões para se referir ao domínio da consciência em *Ideen*, como, por exemplo, quando Husserl fala da “região da consciência pura”⁷⁰, ou quando a indica como um “resíduo”⁷¹ pós-aniquilamento do mundo. Com efeito, o emprego deste tipo de fraseado pode confundir a leitura do texto, levando a tomar como ontológicas discussões que já estão adentrando o âmbito fenomenológico. É nesse contexto que defendemos que somente se for compreendida como uma região de objetos no mesmo nível das demais regiões exploradas pelas ontologias regionais a consciência poderia ser submetida, então, a uma série de análises propriamente ontológicas. O percurso até a ‘purificação’ da consciência é, portanto, já *eidético-fenomenológico*.

⁶⁷ É com esse problema em mente que Husserl afirma no § 49: “Vemos, portanto, que consciência (vivido) e ser real são tudo menos espécies de ser de mesma ordem, que habitam pacificamente um ao lado do outro, que ocasionalmente se ‘referem’ um ao outro ou se ‘vinculam’ um com o outro” (HUSSERL, 2006 [III/1, p. 105], p. 116).

⁶⁸ Claro está, temos plena consciência de que esta afirmação, contida no § 76, só é realizada após a efetivação da redução fenomenológica, primeiramente no § 50, e, depois, complementarmente nos §§ 56-60. Portanto, não estaríamos cometendo o erro crasso de pressupor aquilo que deve ser demonstrado, a saber, a pureza da consciência, alcançada somente via *epoché*, que a retiraria de todo nexos com as demais regiões objetivas? Absolutamente, não. Como explicitaremos no que segue, o registro em que operam as descrições dos §§ 40-42, o mesmo das seções seguintes, mantém-se até o momento da ‘prova’ da separabilidade essencial da consciência em relação à realidade e da enunciação explícita da dependência desta última (§ 49). É de tais análises que se seguem estes dois resultados. A redução somente surge como o expediente metódico, realizado expressamente e de modo plenamente consciente, que deve assegurar que nos mantenhamos no nível de pureza descritiva alcançado, evitando toda *metabasis* que comprometeria o sentido legítimo do trabalho fenomenológico a ser desenvolvido sistematicamente a partir da experiência transcendental. A redução não descobre a pureza da consciência, apenas assegura que a resguardemos adequadamente. Assim, a afirmação husserliana em questão é uma decorrência de um ‘argumento’ em vários estágios, do qual os §§ 40-42 constituem parte fundamental

⁶⁹ “[...] *inappropriate character*”.

⁷⁰ “[...] *‘region of pure consciousness’*”.

⁷¹ “[...] *‘residuum’*”.

Isso significa, conseqüentemente, que não há uma ‘pré-redução clandestina’, uma ‘diminuição ontológica’ do estatuto dos objetos descritos, pois jamais esteve em causa, nestas passagens, a transformação de determinações ‘em si’ em determinações ‘para nós’. As análises não são ontológicas, mas fenomenológicas, concernentes ao estatuto dos objetos enquanto objetos de experiência. Estamos, afinal, ainda no plano descritivo, relativo ao ‘descrito enquanto tal’ – embora, obviamente, num nível mais profundo de análise e, conseqüentemente, do que significa esse objeto que está sendo descrito *tal como se dá*, e *nos limites em que se dá*. Não descuramos em nenhum momento da divisa expressa pelo ‘Princípio de todos os princípios’, a qual deve ter seu sentido legitimamente fenomenológico sob observância, caso não queiramos ver extraviado o percurso da exposição husserliana – sentido que, a cada estágio das análises, ganha novas camadas, própria e legitimamente fenomenológicas.

3.2.3 “O mero ser fenomenal do transcendente, o ser absoluto do imanente” enquanto determinações fenomenológicas

Os passos seguintes na ‘Consideração fundamental’ são críticos para os objetivos de Husserl. E aqui, o adjetivo ‘crítico’ deve ser tomado em toda a sua significação: trata-se, por um lado, de análises fulcrais para o estabelecimento posterior da separabilidade da consciência em relação ao mundo natural, que têm sua contraparte, por outro lado, nas imensas dificuldades em que o argumento se vê enredado. Tomando como base os diferentes modos de doação (*Gegebenheitsweise*) da coisa real e do próprio vivido – ou seja, a diferença entre aquilo que é dado em percepção transcendente e em percepção imanente –, Husserl avança até o estabelecimento do caráter absoluto deste, por contraposição à natureza contingente e relativa daquele:

De qualquer gênero que seja, o ser transcendente, entendido como ser *para* um eu, só pode entrar como dado de maneira análoga a uma coisa, portanto, somente mediante aparições [...] O vivido [*Erlebnis*], dissemos, não se exhibe. Isso implica que a percepção de vivido é vista simples de algo *dado* [*gegeben*] (ou a ser dado) *como “absoluto” na percepção* e não como o idêntico em modos de aparição por perfil (HUSSERL, 2006, p. 104-105 [III/1, p. 92], grifo do autor).

Retenhamos, pois, isto: se, por um lado, é da essência da doação [*Gegebenheit*] por aparições que nenhuma delas dê a coisa como um “absoluto”, e não em exibição parcial, por outro, é da essência da doação imanente dar justamente um absoluto, que não pode de modo algum se exhibir ou perfilar por seus lados (HUSSERL, 2006, p. 105 [III/1, p. 93], grifo do autor, tradução modificada).

Logo em seguida a este contraste entre os respectivos modos de doação, temos, então, as constatações mais agudas extraídas de tais premissas:

De tudo isso resultam consequências importantes. Toda percepção imanente garante necessariamente a existência [*Existenz*] de seu objeto. Se a apreensão reflexiva se dirige a meu vivido, apreendi um “algo ele mesmo” absoluto, cuja existência não pode por princípio ser negada, ou seja, é impossível por princípio a evidência de que ele não seja; seria um contrassenso tomar por possível que um vivido *assim dado* na verdade *não* seja [...] Faz parte de todo fluxo de vivido, e do eu como tal, a possibilidade de princípio de alcançar essa evidência; todos trazem em si mesmos a garantia de sua existência absoluta como possibilidade de princípio (HUSSERL, 2006 [III/1, p. 96-97], p. 108, grifo do autor).

Em contraposição a isso, faz parte, como sabemos, 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 [*das Gegebene*] 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 pela doação, mas de certo modo é sempre contingente. Quer dizer: sempre pode ser que o transcurso posterior da experiência obrigue a abrir mão daquilo que já está posto com legitimidade experiencial (HUSSERL, 2006, p. 109 [III/1, p. 97], grifo do autor, tradução modificada).

À tese do mundo, que é uma tese “contingente”, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese “necessária”, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada em carne e osso também pode não ser, mas não um vivido [Erlebnis] dado em carne e osso: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência (HUSSERL, 2006, p. 109, grifo do autor).

Ratifica-se, assim, com estes desenvolvimentos, algo que já estava prenunciado desde a constatação eidética da doação necessariamente perfilada da coisa por contraposição à doação não perfilada do vivido (§§ 41-42), a saber, a diferença mais fundamental entre os modos de ser de imanente e transcendente:

Ser perceptível em percepção imanente faz parte, por princípio, da essência regional “vivido” (e em especial da *cogitatio*, como particularização regional, mas não da essência da coisa no espaço [...]) De toda coisa como tal, de toda realidade no sentido autêntico, que ainda devemos explicar e fixar, faz parte por essência e inteiramente “por princípio” a incapacidade de ser percebida de maneira imanente e, com isso, de ser encontrada em geral nonexo de vividos. Assim, a própria coisa se chama pura e simplesmente transcendente. Nisso se anuncia justamente a diferença de princípio dos modos de ser [*Seinsweisen*], a diferença mais cardinal que existe em geral, a de *consciência e realidade* (HUSSERL, 2006, p. 100 [III/1, p. 87-88], grifo do autor, tradução modificada).

Ora, aceitando o que Husserl nos diz, afigura-se uma questão crucial e ineludível, numa espécie de ressonância do que discutimos acima: novamente, e de modo mais grave, não poderíamos ver no argumento de Husserl a passagem de determinações que podemos

chamar, *grosso modo*, de epistemológicas – o modo de doação de cada uma das objetualidades consideradas – a determinações ontológicas – concernentes ao modo de ser destas mesmas objetualidades? Ou, ainda, poderíamos dizer: um salto para determinações *metafísicas*, pois a facticidade (a atualidade) do vivido, dada sua doação absoluta, não seria algo de inegável? Mesmo que aceitemos a multiplicidade de sentidos adscritos por Husserl ao termo ‘absoluto’⁷², a questão permanece inalterada – na verdade, ganha em consistência: poderíamos passar de um absoluto epistemológico para um absoluto ontológico (ou mesmo metafísico)? Uma *doação* absoluta assegura que o *ser* daquilo que se dá é absoluto?

Mais uma vez, é preciso considerar o sentido puramente fenomenológico do relato husserliano. O título do § 44 é deveras ilustrativo deste ponto. No texto original, lê-se: “O mero **ser** fenomenal do transcendente, o **ser** absoluto do imanente” (*Bloß phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein des Immanenten*) (HUSSERL, 2006, p. 103 [III/1, p. 91], **negrito nosso**) – fraseado que, efetivamente, parece carregar o relato que se segue com notas decididamente metafísicas. No entanto, no *Handexemplar* de Husserl, anotado entre 1913 e 1929⁷³, temos uma correção deste título, que, com a exclusão de certos termos e a inclusão de outros, passaria a constar do seguinte modo: “O mero **ser-dado** [*Gegebensein*] fenomenal do transcendente, o **ser-dado-come-absoluto** [*als-Absolutes-gegeben-Sein*] do imanente” (HUSSERL, 1976b, p. 494, **negrito nosso**). E, logo em seguida, segue-se a observação: “Título! É mostrado que a transcendência só é **dada**, por princípio, como fenômeno; o imanente, no entanto, como ‘absoluto’” (HUSSERL, 1976b, p. 494, **negrito nosso**)⁷⁴. O que estas observações mostram é que a oposição é entre os *modos de ser dado* de transcendente e imanente, o que caracteriza determinações de ordem fenomenológica, e não ontológica ou metafísica. A diferenciação se dá entre um ‘ser-dado’ relativo e fenomenal e outro ‘ser-dado’ como absoluto. Não é preciso, aqui, avançar nenhuma implicação metafísica para o que Husserl está apresentando.

⁷² O texto de referência sobre este tema permanece o clássico estudo de Boehm (1959a). Aí, o autor identifica seis sentidos de ‘absoluto’ na Filosofia de Husserl: os “fenômenos absolutos” (*die absoluten Phänomene*) ou o “absolutamente dado” (*das absolut Gegebene*) (p. 214, p. 216, tradução nossa); o “ser absoluto” (*das absolute Sein*) (p. 217, tradução nossa); a “posição absoluta” (*die absolute Position*) (p. 220, tradução nossa); a “consciência absoluta” (*das absolute Bewußtsein*) (p. 224, tradução nossa); o “absoluto transcendental” (*das transzendentale Absolute*) (p. 231, tradução nossa); e o “absoluto transcendente ‘último’” (*das transzendentente ‘letzte’ Absolute*) (p. 238, tradução nossa). Também De Boer (1978, p. 341-350) se dedica a diferenciar os sentidos da expressão, a par com o conceito de ‘relativo’, das *LU* às *Ideen*. Obviamente, não nos seria possível abordar todas as nuances contidas no tema. Nosso interesse, bem mais modesto, consiste em simplesmente considerar se o argumento de Husserl passaria da constatação de uma *doação* absoluta à afirmação de um *ser* absoluto, e se isso configuraria um movimento ilegítimo.

⁷³ Cf. HUSSERL, 1976b, p. 477-478.

⁷⁴ “Titel! Gezeigt ist, daß Transzendenz prinzipiell nur gegeben ist als Phänomen, das Immanente aber als ‘Absolutes’”.

Também podemos matizar o sentido das expressões empregadas em certas passagens das seções em discussão. Por exemplo, no mesmo § 44, ao discutir a indeterminação de princípio da doação do transcendente, dado seu horizonte necessário, Husserl explica que “o sentido dessa indeterminidade é mais uma vez prescrito pelo sentido geral da **coisa percebida em geral e como tal** [*Dingwahrgekommenen überhaupt und als solchen*], por exemplo, pela essência geral desse tipo de percepção que chamamos percepção de coisa” (HUSSERL, 2006, p. 104 [III/1, p. 91], negrito nosso). Aqui, parece-nos clara a referência à análise eidética da ‘coisa percebida em geral e como tal’, e não de uma suposta ‘coisa em si’, cujas determinações essenciais seriam ontológicas. A descrição é sempre dada a partir da perspectiva fenomenológica, que, por sua vez, é uma tematização da perspectiva experiencial e do que aí se dá, *enquanto tal*. Isso fica nítido logo adiante no texto, quando, ao falar da imperfeição inultrapassável de toda doação da coisa espacial, somos advertidos de que “*ser desta maneira imperfeita in infinitum faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa*” (HUSSERL, 2006, p. 104 [III/1, p. 91-92], itálico do autor, negrito nosso). A imperfeição da doação da coisa, sempre mediada por perfis, e seu consequente ser-dado fenomenal, são características eidético-fenomenológicas, relativas à ‘correlação entre coisa e percepção de coisa’, como o texto nos diz.

Assim, a ‘perspectiva’ da qual o discurso parte é aquela que demarcamos como pura e fenomenologicamente descritiva, considerando as objetualidades enquanto dadas no respectivo ato doador. Não há ‘salto’ de um conjunto de determinidades a outro, simplesmente porque sempre se esteve na perspectiva descritivo-fenomenológica. Ou, se quisermos usar outra expressão – que deverá receber seu correto sentido somente no capítulo seguinte, o que nos expõe, de momento, a possíveis mal-entendidos –, a perspectiva adotada é ‘epistemológica’: o domínio do conhecimento marca o lugar a partir do qual o discurso fenomenológico encontra suas raízes e seus limites, o que, então, assegura-lhe um espaço semântico próprio⁷⁵.

As explorações fenomenológicas destas seções são fundamentais para o que Husserl pretende estabelecer em seguida, como se depreende de suas próprias palavras. Com efeito, ao fim do segundo capítulo da ‘Consideração fundamental’ (§ 46), chega-se a um ponto de inflexão, em que os elementos requeridos para a delimitação da *epoché* e do domínio fenomenológico, através da ‘demonstração’ da independência da consciência, já se encontram

⁷⁵ O uso das aspas na expressão ‘epistemológico’ indica esse significado *sui generis*, pois ela não deve ser compreendida a partir de sua oposição a ‘ontológico’ ou ‘metafísico’, como costuma ser o caso, e, especialmente, como o é, de fato, na presente discussão. Este ponto ficará mais claro adiante, no capítulo 4, seção 4.2.2.

reunidos:

Nossas considerações atingem, assim, um ponto culminante. Alcançamos os conhecimentos de que precisamos. Nos nexos eidéticos que se abriram para nós já estão contidas as premissas mais importantes para as conclusões que pretendemos tirar sobre se o mundo natural inteiro pode ser separável por princípio do domínio da consciência, da esfera de ser dos vividos (HUSSERL, 2006, p. 110 [III/1, p. 99]).

No entanto, apesar de já dispor daquilo que se exige para seus objetivos, Husserl ainda precisa nos mostrar como articular todos os pontos investigados, a fim de que a consciência seja mostrada como o absoluto que perfaz o campo da Fenomenologia, o que, paralelamente, resulta na emergência do idealismo fenomenológico. A nosso ver, os próximos movimentos do texto de *Ideen* (§§ 47-48) são centrais para o estabelecimento das teses idealistas (o que ocorre expressamente no § 49), sobretudo em seu sentido *fenomenológico* – portanto, de acordo com o significado que acreditamos ser aquele no qual estão embebidos os enunciados husserlianos acerca da absolutez da consciência e da relatividade do mundo, ora tomados pelos intérpretes como ‘delirantes’, ora transformados em uma casca vazia de significação filosófica.

3.2.4 A descrição fenomenológica e a inultrapassabilidade da correlação consciência-objeto de consciência

Embora o tabuleiro já tenha sido apresentado e as peças estejam nele dispostas, Husserl ainda precisa mostrar como elas deverão ser movimentadas, a fim de que se demonstre a independência do domínio fenomenológico – a consciência pura – e sua imperturbabilidade frente à iminente efetuação da *epoché*. É justamente a essa tarefa que são consagrados os §§ 47-48 da ‘Consideração fundamental’. Nestas duas seções radicam, a nosso ver, os lances que determinam fundamentalmente o sentido fenomenológico no qual desaguardam as análises da segunda seção de *Ideen*. Aqui, Husserl emprega uma estratégia muito similar à dos textos redigidos em 1908 e em 1913 nos quais ele apresenta uma ‘prova’ (*Beweis*) do idealismo⁷⁶. O argumento se move em torno dos conceitos fenomenológicos de possibilidade *ideal* e *real*. Além disso, trata-se de uma argumentação que prescinde da efetuação da redução fenomenológica, situando-nos exatamente no mesmo contexto desta altura do texto de *Ideen*, em que a *epoché* ainda não foi levada a termo – o que, mais uma vez,

⁷⁶ Nomeadamente, fazemos referência, aqui, aos textos 1 a 5 da *Husserliana* XXXVI, dedicada ao tema do idealismo transcendental, e aos §§ 48 e 61 da *Husserliana* XX/1, que contém os textos de reelaboração da Sexta Investigação Lógica, datados de 1913.

reforça nossa ideia de que o idealismo fenomenológico é compreensível à parte da redução, o que mina um dos pontos centrais das leituras deflacionárias, semântica ou epistemológica. Vejamos do que se trata, então, nestes textos.

3.2.4.1 Possibilidades fenomenológicas ideais e reais

Nos textos de 1908 sobre o idealismo transcendental⁷⁷, o objetivo de Husserl é combater um conjunto de teorias (metafisicamente) realistas acerca da percepção, segundo as quais a única coisa efetivamente dada a nós seriam imagens (*Bild*) ou signos (*Zeichen*) contidos na consciência – realmente (*reell*) imanentes, na linguagem de Husserl –, a partir dos quais, então, caberia operar uma inferência para as coisas existindo ‘em si e por si’⁷⁸. No entanto, a pergunta correta, no espírito do que vimos em nosso primeiro capítulo, não seria aquela relativa a como a consciência seria capaz de ‘sair’ de si mesma em direção a um mundo metafisicamente independente, mas, antes, como se legitima *na* consciência um juízo acerca do transcendente:

Eu agora não pergunto: como a consciência pode ir além de si mesma, mas, antes, como ela pode se assegurar da legitimidade de seu julgar? Como o “mundo efetivo”, que não é uma *cogitatio* na consciência, atesta seu ser nas *cogitationes* – portanto, diante do tribunal ao qual ele deve se atestar – se ele deve poder valer legitimamente como mundo efetivo para essa consciência? (HUSSERL, 2003, p. 7-8, grifo do autor)⁷⁹.

E, a fim de responder tal questão, impõe-se “investigar a essência do ato de pôr legitimamente as coisas” de modo puramente descritivo (HUSSERL, 2003, p. 15)⁸⁰. Essa investigação, por sua vez, assenta-se no já citado ‘Princípio da atestabilidade’ – a legitimidade de uma posição existencial depende da racionalidade implicada pela atestação de tal posição na experiência, imediata ou (mais ou menos) mediada. A exigência de tal critério de racionalidade para a posição de uma coisa (objeto real) transcendente à consciência é, por seu lado, ela mesma algo de imediatamente inteligível, pois negá-la seria um sem sentido (*Unsinn*):

⁷⁷ São os textos 1 a 4 da *Husserliana* XXXVI. Cf. HUSSERL, 2003, p. 3-72.

⁷⁸ Cf. HUSSERL, 2003, p. XI-XIV, p. 4, p. 25s, p. 39-41, p. 45-49.

⁷⁹ “*Ich frage nun nicht: Wie kann das Bewusstsein über sich hinaus, sondern wie kann es der Rechtmäßigkeit seines Urteilens sicher werden? Wie weist ‘wirkliche Welt’, die nicht cogitatio im Bewusstsein ist, ihr Sein in den cogitationes aus – also vor dem Forum, vor dem es sich ausweisen muss –, wenn sie für dieses Bewusstsein rechtmäßig als wirkliche Welt soll gelten können?*”.

⁸⁰ “[...] *das Wesen des rechtmäßigen Ansetzens von Dingen erforschen*”.

O ser empírico é legitimamente dado num processo infinito de “experiência”, e pertence à sua essência que não há nenhum sentido em esperar ou exigir uma outra doação sua. Ao ser em si da coisa substruir um ser por princípio não experienciável é um sem sentido. Colocar à base do ser em si da coisa determinações não experienciáveis, portanto, determinações que estão além da experiência possível, significa: “À coisa pertencem estas determinações, logo, elas devem poder vir à doação”; e, além disso: “Elas devem poder ser fundadas a partir daquilo que cai sob a experiência da coisa, daquilo que constitui, em primeiro lugar, a unidade da coisa para o conhecimento”. No entanto, isso quer dizer: “Elas devem ser postas em evidência no prosseguimento da experiência possível, devem poder ser mostradas ou exibidas no prosseguimento da ciência ideal” – e, por outro lado, ao mesmo tempo significa negar que elas o possam, pois também se diz: “Há um por-detrás-do-experienciável, um em si não experienciável” (HUSSERL, 2003, p. 32, grifo do autor)⁸¹.

Seria algo sem sentido pretender fundar o ‘em si’ da coisa numa transcendência absoluta, que se esquivasse de toda possível doação à consciência – portanto, de sua imanência intencional. O que o ‘Princípio da atestabilidade’ nos diz é que a racionalidade de toda posição (ou suposição) radica na experienciabilidade do seu respectivo objeto, o que exclui, então, e de maneira evidente, a assunção de um ‘para lá’ da experiência possível. O ‘Princípio’, então, ‘amarra’ o objeto real à possibilidade de sua doação *para* a consciência, o que significa que se trata de uma legitimação de sua posição existencial que transcorre *na* consciência, em forma de *cogitationes*, para usar a expressão de Husserl. No entanto, não é o caso de que seja suficiente, para a fundamentação racional da posição de um objeto real, qualquer possibilidade de atestação. Já em 1908, Husserl assinala que “A possibilidade é, aqui, um conceito central” (HUSSERL, 2003, p. 12)⁸², embora somente em 1913 tenhamos uma delimitação mais detalhada entre dois tipos de possibilidades, *ideais* e *reais*. Vejamos de que se trata.

Uma possibilidade *ideal* é uma “possibilidade vazia” (*leere Möglichkeit*) (HUSSERL, 2003, p. 12), “mera possibilidade ideal” (*bloß idealen Möglichkeit*) (HUSSERL, 2003, p. 71) ou, como lemos nas *Ideen*, uma “possibilidade lógica vazia” (*leere logische Möglichkeit*) (HUSSERL, 2006, p. 113 [III/1, p. 102], tradução modificada). Como tal, ela corresponde a

⁸¹ “Das empirische Sein ist rechtmäßig gegeben im unendlichen Prozess der ‘Erfahrung’, und es gehört zu seinem Wesen, dass es keinen Sinn hat, eine andere Gegebenheit von ihm zu erwarten und verlangen. Dem Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu substruieren, ist Unsinn. *Dem Sein an sich des Dinges unerfahrbare Bestimmungen unterlegen, also Bestimmungen, die jenseits möglicher Erfahrung liegen, das heißt einmal aussagen: ‘Dem Ding kommen diese Bestimmungen zu, also müssen sie zur Gegebenheit kommen können’ und weiter: ‘Sie müssen begründet werden können aus dem, was vom Ding in die Erfahrung fällt, was Einheit des Dinges für die Erkenntnis zunächst ausmacht’, das heißt aber: ‘In dem Fortgang möglicher Erfahrung sie sich herausstellen, im Fortgang der idealen Wissenschaft müssen sie erwiesen oder aufgewiesen werden können’ – und andererseits zugleich, leugnen, dass sie es können, sofern es heißt: ‘Es gibt ein Hinter-dem-Erfahrbaren, ein unerfahrbares Ansich’”.*

⁸² “Die Möglichkeit ist hier ein Hauptbegriff”.

tudo aquilo que possa ser “representável ou pensável” sem contradição (HUSSERL, 2003, p. 61)⁸³. No caso de um objeto real, ela consiste, então, na possibilidade de que tal objeto seja representável intuitivamente por um sujeito qualquer, e não necessariamente por um sujeito atual:

Começemos, agora, admitindo que certa coisa é. Nós distinguimos a *efetividade da coisa* de sua *mera possibilidade ideal*. Por exemplo: eu represento para mim mesmo, numa livre ficção, um centauro. Eu conheço sua possibilidade porquanto eu realize de modo concordante, na fantasia, intuições ficcionais; eu me aproximo dele na fantasia, eu o observo, na fantasia, de todos os lados, eu o apalpo, experimento seu estar-aí em cada modo, e assim por diante. Com isso, eu realizo precisamente meras ficções, apenas concordantes, nas quais a unidade do objeto se mantém de modo concordante. Para tanto, minha própria existência é também irrelevante; a possibilidade do centauro não requer minha existência. Eu vejo que sua possibilidade se vincula à possibilidade de tais séries de intuições, e, portanto, à possibilidade de um fluxo de consciência e de um eu consciente que lhe pertencem (HUSSERL, 2003, p. 75, grifo do autor)⁸⁴.

Uma possibilidade ideal de um objeto real, então, não precisa remeter à atualidade de um eu e sua experiência, mas apenas à sua atestação por um eu possível em geral⁸⁵, o que quer dizer que ela não precisa ser uma possibilidade *motivada* pelo nexos atual da experiência. Conforme Husserl explica no texto de reelaboração da Sexta Investigação Lógica, também de 1913, tal como a passagem citada, “toda intuição enquanto tal é uma fonte de possibilidades a respeito daquilo que é nela intuído, e ela o é, como dissemos, ‘enquanto tal’, o que significa que ela é tal fonte independentemente do modo intuitivo e qualitativo” (HUSSERL, 2002a, p. 177)⁸⁶. Ou seja, todo tipo de representação intuitiva – seja uma percepção, seja uma figuração na imaginação, por exemplo – é capaz de atestar possibilidades ideais (especificamente, aqui, de objetos reais), independentemente de seu modo posicional (HUSSERL, 2002a, p. 179-180).

⁸³ “[...] *vorstellbar und denkbar*”.

⁸⁴ “*Wir machen jetzt also den Ansatz, ein gewisses Ding sei wirklich. Wir unterscheiden die Wirklichkeit des Dinges von seiner bloß idealen Möglichkeit. Zum Beispiel: Ich stelle mir in freier Fiktion einen Zentauren vor. Ich erkenne seine Möglichkeit, indem ich in der Phantasie fingierende Anschauungen einstimmig vollziehe; ich gehe in der Phantasie näher an ihn heran, sehe ihn mir in der Phantasie von allen Seiten an, betaste ihn, erprobe sein Dasein in jeder Weise usw. Dabei vollziehe ich eben bloße Fiktionen, nur einstimmige, in denen sich einstimmig die Einheit des Gegenstands durchhält. Meine eigene Existenz ist dabei auch irrelevant; die Möglichkeit des Zentauren fordert nicht meine Existenz. Ich sehe ein, dass die Möglichkeit desselben an der Möglichkeit solcher Anschauungsreihen hängt und somit an der Möglichkeit eines Bewusstseinsstroms und -Ich, das ihnen zugehört*”.

⁸⁵ “Tanto quanto a coisa seja algo simplesmente fingido, portanto, uma possibilidade puramente ideal, assim também é, correlativamente, simplesmente fingida de modo correspondente a consciência e o eu da consciência, é uma mera possibilidade ideal” (HUSSERL, 2003, p. 76)*.

* (“*Solange das Ding ein bloß fingiertes ist, also pure ideale Möglichkeit, so ist auch korrelativ das Bewusstsein und Bewusstseins-Ich bloß entsprechend fingiert, ist eine bloß ideale Möglichkeit*”).

⁸⁶ “*Jede Anschauung als solche ist eine originäre Quelle von Möglichkeiten hinsichtlich des in ihr Angeschauten, und sie ist es, wie wir sagten, ‘als solche’, das heißt, sie ist diese Quelle unabhängig von dem intuitiven und qualitativen Modus*”.

Por isso se fala, nestes casos, de ‘possibilidades vazias’ ou ‘meramente lógicas’.

No entanto, enquanto se permanece no âmbito de tais possibilidades ideais, não se pode avançar a atestação da *efetividade* de um objeto (HUSSERL, 2003, p. 76). A atestação e a legitimação da posição de um objeto real demandam, para além de possibilidades ideais, possibilidades *reais* de tal atestação intuitiva. Conforme Husserl explica, novamente nos textos sobre o idealismo fenomenológico:

Se uma coisa existe, então devem subsistir as possibilidades de experiência e de fundamentação a ela correspondentes. No entanto, o que significa, aqui, “devem subsistir possibilidades”? Possibilidades de experiência subsistem (e, do mesmo modo, possibilidades de fundamentação), em certo sentido, para a existência de um diamante tão grande quanto o sol. A saber, tal existência é possível em sentido lógico. Ela não subsiste. “Contra isso testemunha toda experiência efetiva”. No entanto, somente a facticidade conflita com a existência. Logicamente, ela é possível. Então, se basta a mera possibilidade lógica, então tudo aquilo que é possível, por assim dizer, precisamente porque é representável e pensável, também existiria. Portanto, se isso quer dizer que a efetividade de uma coisa deve ser coordenada uma totalidade de possibilidades de experiência e de fundamentação, então não se pode indicar, sob estas “possibilidades”, meras possibilidades lógicas, mas, sim, possibilidades reais. Isso não pode ter nenhum outro sentido senão que são possibilidades motivadas, que têm sua motivação em um lugar qualquer da consciência absoluta como um todo, a consciência atual, logo, em uma qualquer consciência empírica (entre a pluralidade das consciências em vínculo comunicativo ou em uma consciência singular “real”). Isso, no entanto, quer novamente dizer: deve haver uma posição qualquer na experiência da consciência a partir da qual logicamente pode vir a ser exigida a suposição da coisa, por meio de percursos de fundamentação legítima que se pode percorrer; ou: a coisa pertence àquilo que pode ser posto ou fundamentável a partir de fundamentos experienciais possíveis da consciência efetiva (HUSSERL, 2003, p. 60-61)⁸⁷.

Uma possibilidade real, ao contrário de uma possibilidade ideal, tem de ter algum fundamento na experiência atual de um eu (ou de uma comunidade de eus), a partir da qual ela é motivada, isto é, tem seu fundamento enquanto possibilidade:

⁸⁷ “Wenn ein Ding ist, so müssen die ihm entsprechenden Erfahrungs- und Begründungsmöglichkeiten bestehen. Was heißt das aber ‘Es müssen Möglichkeiten bestehen’? Erfahrungsmöglichkeiten bestehen in gewissem Sinn (und noch so weitgehende Begründungsmöglichkeiten) für die Existenz eines Diamanten so groß wie die Sonne. Nämlich solche Existenz ist in logischem Sinn möglich. Sie besteht nicht. ‘Dagegen spricht alle wirkliche Erfahrung’. Aber nur die Faktizität streitet gegen die Existenz. Logisch möglich ist sie. Genügte also bloß logische Möglichkeit, so würde sozusagen alles Mögliche, eben weil es vorstellbar und denkbar ist, auch sein. Heißt es also, der Wirklichkeit eines Dinges sei korrelativ zugeordnet ein Inbegriff von Erfahrungs- und Begründungsmöglichkeiten, so können unter diesen ‘Möglichkeiten’ nicht bloß logische gemeint sein, sondern reale. Das kann aber keinen anderen Sinn haben als den, dass es motivierte Möglichkeiten sind, die ihre Motivation irgendwo im gesamten absoluten Bewusstsein, dem aktuellen, haben, also in irgendeinem empirischen Bewusstsein (unter der Vielheit im kommunikativen Verband stehender Bewusstseine oder in irgendeinem ‘realen’ Einzelbewusstsein). Das aber heißt wieder: Es muss in der Erfahrung des Bewusstseins irgendeine Stelle sein, von der aus es logisch genötigt werden kann, durch Wege berechtigter Begründung, die es durchlaufen kann, das Ding anzunehmen; oder: Das Ding gehört zu dem aus möglichen Erfahrungsgründen des wirklichen Bewusstseins Ansetzbaren und Begründbaren”.

É claro: se a suposição da existência da coisa, a suposição de que uma das possibilidades ideais seja efetivamente válida, deve ser uma suposição racional, então não basta para isso a possibilidade ideal de uma consciência que experiencie a coisa, mas, antes, é exigida uma consciência atualmente experienciante, logo, um eu efetivamente existente em uma relação experiencial com essa coisa (HUSSERL, 2003, p. 76)⁸⁸.

A possibilidade real, uma vez que efetivamente deva ser uma possibilidade *racional*, que motive a posição ou suposição de um objeto real qualquer, radica na experiência atual de uma consciência efetiva. Ela é uma possibilidade, então, que encontra seu lugar num sistema de possibilidades (igualmente reais) que se orientam, a partir do *hic et nunc* da experiência, para a ideia (regulativa) da totalidade de experiências possíveis que constituem a existência ‘em si’ do objeto (HUSSERL, 2003, p. 77). Isso não quer dizer que ela não seja, também, uma possibilidade ideal, pois “algo deve ser ‘em geral’ possível, para poder ser ‘realmente’ possível” (HUSSERL, 2002a, p. 179)⁸⁹. A diferença central é que, entre todas as possibilidades ideais, as possibilidades reais são aquelas ‘sugeridas’ pelo decurso da experiência (HUSSERL, 2002a, p. 179). Ou, de modo mais explícito:

Ela [a possibilidade real] se caracteriza, com outras palavras, pelo fato de que ela não é uma mera possibilidade em geral, mas sim uma possibilidade “a favor da qual algo fala”, e assim o faz ora mais, ora menos. Assim, algo fala a favor de que o dado que cai pare sobre um certo lado, e fala muito mais do que a favor de que venha a “ficar” sobre um canto, permanecendo em um frágil equilíbrio. Também esta última é uma possibilidade “real”, mas uma tal que “infimamente pouco” fala a seu favor (HUSSERL, 2002a, p. 178)⁹⁰.

Disso resulta que a fim de que um objeto real (no sentido mais amplo possível) seja algo que efetivamente possa vir a atestar seu ser numa doação ‘em carne e osso’, é preciso que algo na experiência ‘fale a seu favor’, motive possibilidades reais de sua doação como algo que se legitima enquanto existente – preenchendo, então, o critério do ‘Princípio da atestabilidade’.

⁸⁸ “Es ist klar: Soll die Annahme der Existenz des Dinges, die Annahme, dass eine der idealen Möglichkeiten wirklich geltend sei, eine vernünftige sein, so genügt dazu nicht <die> ideale Möglichkeit eines das Ding erfahrenden Bewusstseins, sondern es ist erfordert ein aktuell erfahrendes Bewusstsein, also ein wirklich seiendes Ich in Erfahrungsbeziehung zu diesem Ding”.

⁸⁹ “Es muss etwas ‘überhaupt’ möglich sein, um ‘real’ möglich sein zu können”.

⁹⁰ “Sie kennzeichnet sich mit anderen Worten dadurch, dass sie nicht bloß Möglichkeit überhaupt, sondern eine Möglichkeit ist, ‘für die etwas spricht’ und bald mehr, bald weniger spricht. So spricht etwas dafür, dass der fallende Würfel auf eine Seitenfläche zu liegen komme, und sehr viel als dafür, dass er auf eine Kant zu ‘stehen’ komme, in labilen Gleichgewicht verharrend. Auch letzteres ist eine ‘reale’ Möglichkeit, nur eine solche, für die ‘verschwindend wenig’ spricht”.

3.2.4.2 A correlação consciência-objeto e o único mundo do qual podemos falar

Retornemos, agora, ao texto de *Ideen*. O § 47 tem como intenção estabelecer “o mundo natural como correlato da consciência” (HUSSERL, 2006, p. 111 [III/1, p. 99]). O primeiro passo de Husserl é operar, como expressa Brainard (2002, p. 93, tradução nossa), uma “destruição da transcendência”⁹¹ – não ainda da transcendência dada na experiência, o ‘mundo das aparições’, que será o alvo no § 49, mas aquela que é fruto de determinações matemáticas da Física. Conforme Husserl explica, o curso fático da experiência poderia ser tal – enquanto possibilidade de princípio, portanto, eidética – que excluísse toda determinação físico-matemática, mas isso não alteraria o fato de que “as ‘coisas’ se ofereceriam a nós de maneira semelhante à que agora se oferecem, mantendo-se continuamente, nas multiplicidades de suas aparições, como unidade intencionais” (HUSSERL, 2006, p. 111 [III/1, p. 100]). Ou seja, no nível da experiência, teríamos o estado de coisas eidético de que a objetividade físico-matemática da *realitas* poderia ser ‘cancelada’, muito embora os objetos do mundo da experiência seguissem aparecendo fenomenicamente de modo semelhante ao atual, isto é, sempre de modo perfilado, o que resultaria na necessidade de que as coisas continuassem sendo unidades intencionais – fenomenologicamente falando.

A intenção de Husserl, com isso, é afastar a ideia de uma transcendência que pudesse prescindir da relação com a consciência. Isso se torna mais claro se percebermos o modo como, a seguir, ele pretende vincular inapelavelmente o mundo da experiência à consciência que o experiencia. E isso é feito, de início, pela introdução de uma variante do ‘Princípio da atestabilidade’, pois não se trata apenas de estabelecer um critério para a legitimidade de um juízo do tipo ‘X é (existe)’, mas, além disso, determinar o estatuto geral das coisas enquanto objetos de experiência; ou, por outras palavras, também seu ‘ser-assim-e-assim’, sua *quididade* – enquanto objetos *de* experiência:

Deve-se sempre observar aqui: *o que as coisas são* – as coisas **sobre as quais fazemos enunciados**, sobre cujo **ser ou não ser, ser deste ou daquele jeito**, podemos discutir e **nos decidir racionalmente** –, *elas o são como coisas da experiência*. É unicamente ela que lhes prescreve o seu *sentido*, e, uma vez que se trata de coisas fáticas, ela o prescreve como experiência atual em seus nexos empíricos de ordenação determinada (HUSSERL, 2006, p. 111-112 [III/1, p. 100], itálico do autor, negrito nosso).

A experiência sensível – pois se trata, aqui, de coisas reais – marca, a um só tempo, o

⁹¹ “*Destruction of transcendence*”.

‘de onde’ e o ‘até onde’ de todo discurso *racional* sobre o mundo. O que deve ser observado, aqui, é que se trata, para nós, de um novo aprofundamento a partir daquilo que foi descrito nas seções precedentes (§§27 a 46). O procedimento em ziguezague está presente aqui, retornando ao que fora exposto até então, e, numa nova aplicação do ‘Princípio de todos os princípios’, mostra que os objetos de experiência, tomados justamente *enquanto* objetos de experiência, não transcendem a correlação com a consciência possível na qual eles possam ser atestados – tanto em seu conjunto essencial de determinações (seu ‘é assim-e-assim’), quanto em seu ser (seu ‘é’, como posição existencial). Assim, não se trata de extrair à fórceps algo que não esteja dado intuitivamente na experiência, nem de uma decisão que instaure num *fiat* o caráter incancelável da correlação consciência-objeto de consciência (e, no limite, um mundo de objetos). Antes, o que vemos é um emprego reiterado, e, a cada estágio, enriquecido, do ‘Princípio de todos os princípios’, o qual, agora, mostra que o sentido de seu imperativo inicial – a descrição daquilo que se dá, tal como se dá, e nos limites em que se dá – resulta na afirmação da referência mútua essencial entre experiência e objeto de experiência. A experiência marca o fundamento da racionalidade de toda asserção sobre o mundo – o que nos aproxima, portanto, do ‘Princípio da atestabilidade’ –, algo que já era prenunciado no início do percurso descritivo; no entanto, agora, elevando a um grau de radicalidade inédito no texto o bem conhecido lema fenomenológico: ‘às coisas mesmas!’.

O ponto central da argumentação é mostrar, enfim, que o mundo transcendente, em seu sentido mais fundamental – mesmo que se exclua o mundo da física – é o mundo da experiência. Conforme vemos logo em seguida:

O correlato de nossa experiência fática, chamado “*mundo real*”, *resultará como caso especial dos diversos mundos e não-mundos possíveis*, os quais, por sua vez, nada mais são que correlatos de mudanças por essência possíveis da ideia de “experiência na forma de consciência”, com nexos de experiências mais ou menos ordenados (HUSSERL, 2006, p. 112 [III/1, p. 100], grifo do autor).

Resulta que toda transcendência pensável não vai além – faticamente – do mundo dado a cada vez, e que isso denota um caso especial entre todas as possibilidades eidéticas, ou seja, ideais, segundo as quais essa referência é algo determinado por princípio:

Não se deve, pois, deixar enganar pela expressão “transcendência da coisa em relação à consciência” ou o “ser-em-si” dela. O conceito autêntico de transcendência da coisa, que é a medida de todos os enunciados racionais sobre transcendência, em parte alguma pode ser esgotado, a não ser a partir do próprio conteúdo eidético da percepção, isto é, a partir do *tipo* de nexos determinado que chamamos experiência de atestação [*ausweisende Erfahrung*]. A ideia dessa transcendência é, portanto, o correlato eidético da ideia pura dessa experiência atestatória (HUSSERL, 2006, p.

112 [III/1, p. 100-101], itálico do autor, negrito nosso).

Uma transcendência cujo sentido legítimo possa ser atestado racionalmente é aquela que se doa como correlato dos vividos de tal ‘experiência de atestação’. Toda transcendência, efetiva ou possível, tem de guardar *a priori* essa remissão à consciência que a experiencia:

Isso vale para qualquer espécie imaginável de transcendência que deva poder ser tratada como efetividade ou possibilidade. *Jamais um objeto existente é em si tal que não diga em nada respeito à consciência e ao “eu” da consciência.* A coisa é coisa do mundo circundante [*Umwelt*], mesmo a coisa não-vista, realmente possível, não experimentada, mas experimentável, ou melhor, talvez experimentável. *Possibilidade de experimentação jamais quer dizer possibilidade lógica vazia,* mas possibilidade *motivada* no nexa da experiência. Esse nexa é, de um extremo a outro, um nexa de “motivação”, que acolhe sempre novas motivações e transforma as já formadas (HUSSERL, 2006, p. 112 [III/1, p. 101], grifo do autor).

Se se trata, portanto, de uma transcendência efetiva, mesmo que não atualmente dada, ela deve poder ser trazida à doação atestatória num nexa de experiências motivadas a partir da experiência atual, ou seja, de experiências que configuram *possibilidades reais de atestação*, a favor das quais algo no mundo circundante, que aparece aqui e agora, ‘fala’.

Desse modo, ao fim do § 47, resulta que o mundo da experiência, embora não se resuma àquilo que é a cada vez experienciado, mantém-se ligado ao que é aí chamado de ‘mundo circundante’ (*Umwelt*). O mundo das ‘aparições’, da experiência, não transcende o quadro da experiência atual ou possível – mas isso quer dizer *realmente* possível. O mundo se estende *in infinitum* para além daquilo que nos é dado atualmente, mas conserva uma remissão essencial a esse núcleo de atualidade, seja de maneira mais ou menos mediada. As experiências possíveis são sempre motivadas por aquilo que aparece, o que significa que seu estatuto como possibilidades *reais* está ancorado na efetividade do dado atual, tornando-as mais que simples possibilidades ideais. Pois, como Husserl nos diz, ‘possibilidade de experimentação jamais quer dizer possibilidade lógica vazia, mas possibilidade motivada no nexa da experiência’, o que nos conduz à afirmação de que ‘jamais um objeto existente é em si tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência’. Estabelece-se, então, de forma inultrapassável, a correlação entre consciência e efetividade natural, pois a transcendência que pode ser racionalmente asserida é aquela que se anuncia como correlato de experiências atestatórias, efetivas ou realmente possíveis.

Ora, não obstante estarmos aparentemente flertando com o idealismo – pois a correlação se mostra uma necessidade de princípio –, Husserl retarda o anúncio dos compromissos idealistas da Fenomenologia. No § 48, vemos surgir uma objeção que sem

dúvida poderia ser imputada a um adversário ferrenhamente apegado a alguma forma de realismo metafísico. Não tendo à disposição o recurso à ‘coisa da física’, que marcaria uma transcendência absoluta relativamente aos vividos – ou seja, à experiência em geral –, o realista poderia redarguir a Husserl: ‘Aceitemos, por ora, que o mundo das ‘aparições’, este no qual estamos inseridos, esteja por princípio ligado à consciência. Não seria possível, mesmo assim, um mundo de fenômenos, de ‘meras aparições’, que nada tenha a ver com nosso mundo atual da experiência?’. Pergunta insidiosa, cujas ramificações nos levariam a resultados nada satisfatórios aos objetivos de Husserl, caso confrontados posteriormente com a ‘aniquilação do mundo’ do § 49. Pois, caso a objeção se mostre consistente, poderíamos daí inferir que o ‘mundo’ aniquilado pelo experimento fenomenológico do § 49 em nada tocaria esse outro mundo fenomenal, o qual seria um “mundo fora de nosso mundo” (HUSSERL, 2006, p. 113 [III/1, p. 102]), que restaria resguardado em seu ser, a despeito da dissolução do mundo da experiência atual. Claro, essa implicação seria mera decorrência da fissura que o realista procura impor à tese, afirmada pouco antes, da correlação essencial entre mundo e consciência, qual seja, a reinserção, no coração da exposição husserliana, de uma possível separação ‘mundo para mim/mundo em si’.

De início, Husserl, aceita a aposta, e a coloca sob termos que seu ‘opositor’ certamente concederia: “Por certo, a admissão hipotética de um real fora deste mundo é ‘logicamente’ possível, nela não há manifestamente uma contradição formal” (HUSSERL, 2006, p. 113 [III/1, p. 102]). Ou seja, enquanto uma possibilidade meramente *ideal*, a ideia de um ‘mundo fora de nosso mundo’ não implica nenhuma impossibilidade de princípio. É concebível um mundo que não esteja em nenhuma conexão com este nosso, que fora delimitado como correlato da consciência experienciante. No entanto, Husserl procura se precaver contra essa possível sobrevida de uma oposição de tipo metafísico ‘para mim/em si’ – *fenomenologicamente*, é claro. Assim, a questão não se torna um ponto para disputas argumentativas, para hipóteses ou especulações. Antes, Husserl se mantém fiel ao ‘Princípio de todos os princípios’, e, fazendo valer o que fora conquistado até então, simplesmente lança a pergunta:

Se perguntarmos, porém, pelas condições eidéticas de sua validade [da hipótese], pela espécie de atestação exigida pelo seu sentido, se perguntamos pela espécie de atestação em geral determinada por princípio pela tese de um transcendente – não importa de que maneira possamos legitimamente generalizar sua essência –, reconhecemos que ele tem de ser necessariamente *experimentável*, e não apenas para um eu pensado mediante mera possibilidade lógica, mas por algum eu *atual*, enquanto unidade atestável de seus nexos de experiência (HUSSERL, 2006, p. 113 [III/1, p. 102], grifo do autor, tradução modificada).

Temos, aqui, novamente a distinção elaborada anteriormente, entre possibilidades reais e ideais. Para que tal possibilidade se mostre como uma possibilidade *real*, ela deve ser atestada por uma consciência efetiva. Ora, uma consciência qualquer, para que possa ser afirmada, com fundamentos racionais, como sendo atual, deve necessariamente guardar a possibilidade de princípio de entrar no campo de nosso mundo circundante – e essa possibilidade de princípio, por sua vez, tem de ser uma possibilidade *real*. É por isso que Husserl pode afirmar que “o que é cognoscível para *um* eu, tem de ser *por princípio* cognoscível para *todo e qualquer* eu” (HUSSERL, 2006, p. 113 [III/1, p. 102], grifo do autor). Resulta daí que o mundo que seria correlato de uma outra consciência efetiva deve necessariamente estar numa vinculação *realmente* possível com nosso mundo circundante, enquanto correlato das “*possibilidades eidéticas de estabelecimento de um entendimento*” entre os vários sujeitos, ou seja, como um “único mundo intersubjetivo” (HUSSERL, 2006, p. 114 [III/1, p. 102-103], grifo do autor). Portanto, um ‘mundo fora de nosso mundo’, embora seja uma possibilidade *ideal* (meramente lógica, vazia), jamais poderia ser uma possibilidade *real*; esta só pode ter algum sentido e um fundamento racional se for uma possibilidade motivada no nexos atual de nossa experiência, em *nosso mundo* – embora isso possa se dar em encadeamentos mediados de experiência. Desse modo, segue-se que:

Caso se leve isso em conta, então a possibilidade lógico-formal de realidades fora do mundo, fora do *único* mundo espaço-temporal que está *fixado* por nossa experiência *atual*, se mostra efetivamente como contrassenso. Se há em geral mundos, coisas reais, então as motivações constituintes da experiência têm de *poder* chegar até a minha experiência e a de cada outro eu, da maneira geral acima caracterizada (HUSSERL, 2006, p. 114 [III/2, p. 103], grifo do autor).

Isso significa, então, que o mundo atual, dado em experiência direta, a qual se estende, por nexos reais de motivação, *in infinitum*, é o *único mundo sobre o qual podemos efetuar asserções racionais*, que tenham fundamento ‘nas coisas mesmas’, que não sejam simples especulação vazia, ou, no melhor dos casos, possibilidades ideais, retiradas de qualquer modo intuitivo e para as quais o caráter posicional de tais atos intencionais é indiferente. O ponto chave para compreendermos o que está em jogo nestas passagens é atentarmos para o fato de que, fenomenologicamente, um mundo que não fosse este de nossa experiência, sempre dado como ‘disponível’, só seria racionalmente asserível caso nossa experiência motivasse (‘falasse a favor de’, para usar a expressão empregada na reescrita da Sexta Investigação Lógica) aquilo que, por princípio, não poderia nos estar acessível; e isso

equivale a motivar o que seria ‘imotivável’. Pois nossa experiência atual só pode motivar, enquanto possibilidades reais, novas experiências possíveis, nas quais, por consequência, o objeto dado (e, por extensão, o mundo) estaria efetivamente dado.

É aqui que encontramos o ponto fulcral para nossa compreensão do idealismo de Husserl como eminentemente *fenomenológico*. Pois o que o determina como tal é o fato, que acreditamos ser um verdadeiro alicerce da progressão do texto da ‘Consideração fundamental’, e que Husserl luta arduamente para tornar visível ao leitor, de que, *uma vez que nos detenhamos descritivamente (fenomenológica-intuitivamente) no que se dá, tal como se dá, e nos limites em que se dá, não há nada na própria doação – no próprio fenômeno, naquilo que se mostra – que nos remeta para um ‘além’ da consciência, efetiva e (realmente) possível*. Mas, é igualmente importante não compreendermos mal o que Husserl está expondo, julgando a partir de conceitos estranhos à Fenomenologia. O percurso é, desde seu início, fenomenológico, e o ‘descrito enquanto tal’ vai ganhando novas camadas de sentido a partir do movimento em ziguezague da investigação. Ele é descrito, desde os primeiros momentos, como objeto *de* experiência. É enquanto tal que sua posição existencial demanda uma experiência de atestação, e, nesse sentido, passamos a compreender que os vividos, como experiência deste mundo fático, são o *topos* a partir do qual se irradia *qualquer direito da afirmação legítima, racionalmente fundada, de uma tese de existência*. O que exige uma experiência de atestação – portanto, que se submeta ao ‘Princípio da atestabilidade’ – não é uma suposta ‘coisa em si e por si’ metafisicamente substancial, mas o objeto enquanto dado na experiência, dado intuitivamente e nos limites dessa intuição. O discurso husserliano – e isso veremos em mais detalhe adiante⁹² – se inicia num registro fenomenológico, e aí se mantém de modo consequente; não há passagem indevida para qualquer Metafísica, cujo estatuto restara já proscrito pelo desiderato descritivo encarnado no ‘Princípio de todos os princípios’. É essa atenção ao dado, ao ‘descrito enquanto tal’, que nos guiará *intuitivamente* à afirmação das teses idealistas.

3.2.5 O ‘aniquilamento’ do mundo da experiência: idealismo transcendental e redução fenomenológica

É chegado o momento de Husserl reunir o que fora discutido nas seções precedentes e, finalmente, demonstrar a separabilidade da consciência em relação ao mundo natural. Esse

⁹² Ver abaixo, capítulo 4, seções 4.1 e 4.2.

passo é dado por meio do famoso (e muito criticado) ‘experimento de pensamento’ do “aniquilamento do mundo”, a fim de mostrar que, em tal cenário, a consciência permaneceria incólume. Logo, ela seria o “resíduo fenomenológico” (HUSSERL, 2006, p. 114 [III/1, p. 103]) da suspensão da tese geral da atitude natural.

Apesar de ser bastante comum se compreender o ‘aniquilamento’ como a ‘prova’ tanto da absolutez da consciência, quanto da dependência do mundo, é interessante notar que essa porção do ‘argumento’ não dá base, de modo imediato, a ambas as teses⁹³. Antes, temos dois momentos distintos, embora estreitamente relacionados, cada um dedicado à sustentação, respectivamente: (i) do caráter absoluto da consciência; (ii) da relatividade do mundo real. O primeiro momento é o bem conhecido ‘aniquilamento’; o segundo, gostaríamos de chamá-lo de ‘reconstrução’ da efetividade do mundo natural. Vejamos de que se trata em cada um destes passos da exposição de Husserl.

Como já indicamos anteriormente, o ‘aniquilamento’ anunciado no título do § 49 nada mais é que a possibilidade de um curso irremediavelmente discordante de experiência, no qual não seria possível a formação da identidade intencional dos perfis de nenhum objeto transcendente. A despeito disso, a consciência permaneceria intocada em seu ser, pois sua posição não é presuntiva, mas absoluta, porque jamais dada por perfis. Mesmo nesta situação hipotética de destruição do mundo de coisas, a consciência, como fluxo de vividos, permaneceria pressuposta – afinal, é a própria consciência que experiencia tal caos de fenômenos. É ao fim desta passagem que Husserl enuncia, afinal, a dupla tese do idealismo:

O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla “re” indiget ad existendum.

Por outro lado, o mundo da “res” transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual (HUSSERL, 2006, p. 115 [III/1, p. 104], grifo do original).

A ordem da exposição textual poderia sugerir que a hipótese do ‘aniquilamento’ fundamenta logicamente as duas teses idealistas. No entanto, é logo após a enunciação da segunda tese que Husserl explicita o argumento que deve sustentá-la:

Isso já ficou claro em seu caráter mais geral pelos desenvolvimentos feitos acima (no parágrafo precedente). Um transcendente é *dado* mediante certos nexos de experiência. Dado diretamente e em perfeição crescente, em contínuos de percepção que se mostram coerentes, em certas formas metódicas de pensamento fundado em experiência, o transcendente recebe, de maneira mais ou menos mediada, determinação teórica evidente e sempre progressiva. Admitamos que a consciência,

⁹³ Cf. acima, capítulo 1, seção 1.4.3.

com seu *conteúdo de vivido* e seu *transcurso*, seja realmente em si de tal espécie que o sujeito da consciência possa efetuar todos esses nexos, procedendo de maneira teórica livre na experiência e no pensamento da experiência (onde precisaríamos contar com o auxílio da compreensão recíproca dos outros eus e seus fluxos de vivido); admitamos, além disso, que a consciência esteja realmente em sua regulação adequada, que do lado dos cursos de consciência não falte nada que possa ser exigido para a aparição de um mundo em sua unidade e para o conhecimento teórico racional dele. Tendo pressuposto tudo isso, perguntamos então: é ainda *pensável*, e não antes um contrassenso, que o mundo transcendente correspondente não exista? (HUSSERL, 2006, p. 115 [III/1, p. 104-105], grifo do autor).

É esse segundo movimento que chamamos, acima, de ‘reconstrução’ do mundo: após indicar que um decurso absolutamente conflitante da experiência equivaleria à não existência do mundo, Husserl inverte a ordem das coisas, e mostra como a ideia contrária, a de que a consciência, em seu nexos congruente de experiências (o que factualmente é o caso), equivaleria a um mundo que ‘é’ – não faltaria, portanto, nenhum motivo racional para que um juízo de existência a seu respeito pudesse ser asserido de modo legítimo. Enquanto o primeiro argumento mostra que a consciência é condição *necessária* para o ser do mundo, sendo que o contrário não se verifica, o segundo argumento procura estabelecer que a consciência – cujo estatuto absoluto já ficara comprovado no ‘aniquilamento’ – é também condição *suficiente* para a efetividade natural.

Tendo atingido o ponto culminante das análises da ‘Consideração fundamental’, Husserl pode, então, extrair as consequências mais agudas, permitindo que o idealismo transcendental se mostre de modo explícito:

É assim que se inverte o sentido comum do discurso sobre o ser [*Seinsrede*]. O ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo, ou seja, ele é o que é somente em “referência” ao primeiro. Não que uma cega ordem de coisas tivesse estabelecido que a *ordo et connexio rerum* tivesse de se orientar pela *ordo et connexio idearum*. A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso) 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 (HUSSERL, 2006, p. 116-117 [III/1, p. 106], grifo do autor).

Portanto, o ser ‘primeiro’ é a consciência, o fluxo infinito de vividos, nos quais a realidade se constitui⁹⁴. Tanto o ponto de vista da atitude natural, em sua ‘ingenuidade’, quanto a Metafísica naturalista edificada sobre aquela, tem a ordem de seu discurso invertida:

⁹⁴ É somente nesta altura do texto que vemos Husserl finalmente empregar a expressão ‘*constituição*’ para falar da correlação entre consciência e mundo transcendente. Cf. HUSSERL, 2006, p. 117, p. 118, p. 119 [III/1, p. 106-107, p. 108, p. 109].

não mais o mundo natural se apresenta como o fundamento, como o absoluto, mas a consciência. E é somente aqui, após a enunciação convicta das teses idealistas, que a redução fenomenológica é finalmente efetuada de maneira expressa:

Voltemos agora nossos pensamentos novamente ao primeiro capítulo, a nossas considerações sobre a redução fenomenológica. Está claro agora que de fato, em contraposição à atitude teórica natural, cujo correlato é o mundo, uma nova atitude tem de ser possível, a qual, a despeito de colocar fora de circuito o todo da natureza psicofísica, conserva ainda algo – o campo inteiro da consciência absoluta. Em vez, portanto, de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo que se experimenta, a natureza transcendente, **efetuamos a “redução fenomenológica”**. Noutras palavras, em vez de *efetuar* de modo ingênuo os atos de competência da consciência constituinte da natureza, com suas teses transcendentais, e de nos deixar determinar a sempre novas teses transcendentais pelas motivações neles contidas –, nós colocamos todas essas teses “fora de ação”, não compartilhamos delas; dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a *consciência pura em seu ser próprio absoluto*. Isso, portanto, é o que resta como o *resíduo fenomenológico* que se buscava, e resta, embora tenhamos “posto” o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, “fora de circuito”. Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as “constitui” em si (HUSSERL, 2006, p. 117 [III/1, p. 106-107], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

O texto não poderia ser mais claro: é apenas aqui, no § 50 de *Ideen*, que a redução fenomenológica, como suspensão (*epoché*) universal da tese geral da atitude natural, é realizada; muito embora seu sentido e possibilidade já tivessem sido indicados bem antes na ‘Consideração fundamental’ (§§ 31-32). Portanto, conforme já havíamos indicado anteriormente, a redução fenomenológica só é realizada *depois* que o idealismo transcendental já foi assentado. O idealismo, aqui, aparece como fundamento da legitimidade da aplicação da redução, permitindo que, a um só tempo, a consciência permaneça imperturbável como o ‘resíduo fenomenológico’, bem como o mundo permaneça disponível ao fenomenólogo enquanto correlato dessa mesma consciência, apenas que, agora, entendido a partir de “uma mudança de valor dos sinais” (HUSSERL, 2006, p. 165 [III/1, p. 159], grifo do autor) – o que significa que ele é tomado como simples fenômeno reduzido, como ‘mundo entre parênteses’, acessível às investigações a serem conduzidas, de modo eidético, acerca das correlações entre noese e noema⁹⁵.

Se esse é o caso – como acabamos de verificar, apoiados na letra de Husserl –, teríamos, então, que descartar irremediavelmente as leituras deflacionárias que se apoiam na ideia de que a redução é anterior ao idealismo – o que o tornaria uma espécie de

⁹⁵ A respeito do prosseguimento do texto de *Ideen* e do esboço de sua ‘Fenomenologia da razão’, ver acima, capítulo 1, seção 1.4.5.

correlacionismo semântico, epistemológico⁹⁶, ou algo próximo de uma análise de sentido, baseada numa compreensão *à la Frege* do conteúdo noemático dos vividos. Se, anteriormente, já pudemos problematizar certas implicações dessas leituras a partir do horizonte que permeia o idealismo husserliano⁹⁷, agora, parece-nos imperativo deixá-las de lado com base naquilo que se encontra *ipsis litteris* no texto de *Ideen*. Contudo, isso significa abraçar alguma variante das interpretações metafísicas? Pois não dissemos que o ponto central das discussões dependia de como Husserl estruturava a passagem entre as atitudes natural e fenomenológica? Com efeito, pareceu-nos ser aí o terreno em que encontraríamos um modo *fenomenológico* de articular as dificuldades implicadas pelas interpretações que apontamos. O ‘em si’ do objeto, seu teor *substancial* – se quisermos usar um termo que remete à tradição metafísica da qual fazemos parte –, o qual estava, ou deveria estar, a princípio, subjacente ao mundo dado na atitude natural, não acabou, sabe-se lá por qual estratégia, mais ou menos explícita, empregada por Husserl na progressão da ‘Consideração fundamental’, absorvido pelo ser da consciência, em seus nexos regrados de vividos? O que mais seria preciso, afinal, para estampar a posição husserliana com o selo de um idealismo ‘delirante’, metafisicamente comprometido com a atualidade substancial da consciência, fundamento da efetividade natural, que, agora, ver-se-ia despida de seu estatuto metafísico original?

Absolutamente, não nos parece ser o caso. Anteriormente, já pudemos constatar o caráter problemático de uma leitura metafisicamente comprometida da posição husserliana⁹⁸. Nas próximas duas seções, procuraremos dar base a essa negativa, agora a partir de *Ideen*, aprofundando o sentido do que viemos falando a respeito do caráter fenomenológico do idealismo de Husserl.

3.2.6 O sentido *fenomenológico* da dependência do mundo

O que é preciso para apreendermos o sentido deste idealismo é extrair as consequências do modo como compreendemos o procedimento empregado em *Ideen* desde seu início. Como dissemos, desde o momento em que se iniciaram as descrições da atitude natural e do mundo aí dado com o caráter do ‘disponível’, colocamo-nos na perspectiva da *descrição fenomenológica*. O que isso quer dizer é que em nenhum momento esteve presente

⁹⁶ A exceção, a esse respeito, é Sebold (2014, p. 188), que compreende que a redução é posterior à assunção explícita do idealismo em *Ideen*. No entanto, trataremos desta leitura abaixo, no capítulo 4, seção 4.4.2.

⁹⁷ Cf. acima, capítulo 1, seção 1.5.

⁹⁸ Cf. capítulo 2, seção 2.3.

nas análises qualquer suposto estatuto metafísico dos objetos de consciência, e, *a fortiori*, do mundo. E isso porque, como apontamos anteriormente, tal questão é irrelevante para a descrição fenomenológica, especialmente em seus estágios iniciais. Com efeito, o próprio Husserl afirma, no *Nachwort*, que todo o caminho que conduz à efetuação da redução transcendental já é uma peça de legítima reflexão fenomenológica:

Embora somente com a redução fenomenológica, que pretende converter esse radicalismo [da ausência de pressupostos] em trabalho consciente, inicie-se o verdadeiro filosofar, precisamente aquele que realiza o trabalho, é, no entanto, já toda a meditação preparatória conduzida precisamente nesse espírito. **Ela é – embora ainda não consciente disso – uma meditação fenomenológica.** Logo, **ela é uma peça de pura automeditação**, que traz à luz os fatos evidentes mais originários; além disso, se ela traz à vista neles **os esboços do idealismo** (embora de modo incompleto), ela é qualquer coisa menos um dos tradicionais debates entre idealismo e realismo, e não pode ser afetada por nenhuma de suas objeções argumentativas (HUSSERL, 1971, negrito nosso)⁹⁹.

A ‘automeditação’ (*Selbstbesinnung*) que conduz à redução em *Ideen* – portanto, a ‘Consideração fenomenológica fundamental’ – é, ela mesma, já uma meditação *fenomenológica*. Isso quer dizer, então, que os objetos, as coisas do mundo, são tomados *fenomenologicamente* como objetos de consciência, como aquilo que está aí dado à consciência, nos vividos, o que não implica nenhuma ‘decisão metafísica’ arbitrária e assumida de antemão de modo injustificado, mas simplesmente é algo que se impõe como resultado do ‘Princípio de todos os princípios’, que, como vimos, nada mais é que uma instrumentalização radical do próprio desiderato científico.

Que as análises sejam desde sempre fenomenológicas é algo que fica patente se considerarmos o ‘experimento de pensamento’ do ‘aniquilamento’ do mundo proposto por Husserl. Ele não fala da possibilidade do ‘aniquilamento’ de um mundo ‘em si’, metafisicamente substancial. Se esse fosse o caso, dificilmente poderíamos conceber como a consciência permaneceria intocada, por exemplo, se uma explosão devastadora varresse o universo¹⁰⁰. As possibilidades exploradas por Husserl, conforme indicamos acima, são sempre

⁹⁹ “Obschon erst mit der phänomenologischen Reduktion, die diesen Radikalismus in bewußte Arbeit umsetzen will, das eigentliche, eben das Arbeit leistende Philosophieren anhebt, ist doch schon die ganze vorbereitende Besinnung genau in diesem Geiste durchgeführt. Sie ist eine – obwohl noch unbewußt – phänomenologische. Darin liegt also, sie, ist ein Stück reiner Selbstbesinnung, die ursprünglichste evidente Tatsachen aufweist; und auch, wenn sie an ihnen die Umrisse des Idealismus (obschon unvollständig) in Sicht bringt, ist sie nichts weniger als eine der üblichen Verhandlungen zwischen Idealismus und Realismus und kann durch keine argumentierenden Einwände derselben betroffen werden”.

¹⁰⁰ Como bem observa Overgaard (2002, p. 211).

possibilidades fenomenológicas¹⁰¹; dizem respeito a objetos de consciência enquanto tais – ou, como preferimos chamar em nosso estudo, ao ‘descrito enquanto tal’. Nesse sentido, se prestarmos atenção ao uso que Husserl faz de certas expressões, mesmo antes de iniciar a *Fundamentalbetrachtung*, percebemos formulações que, propositadamente, acreditamos, veiculam um significado que tanto poderia ser aceito pelo realista ‘ingênuo’ que vive na atitude natural – seja na vida cotidiana, seja na vida científica –, e mesmo por um realista metafísico, quanto também guardam um potencial sentido fenomenológico, que, a nosso ver, é o que se explora gradativamente, no incessante procedimento em ziguezague, durante o desenrolar do texto de *Ideen*. Por exemplo, logo nas primeiras linhas da seção inicial da obra, lemos que “o **horizonte total de investigações possíveis** é, pois, designado dom uma só palavra: o *mundo*” (HUSSERL, 2006, p. 33 [III/1, p. 10], itálico do autor, negrito nosso). Ainda no § 1, logo a seguir, temos a seguinte definição: “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 [III/1, p. 11], grifo nosso). Em passagens como estas, que ainda preparam o caminho para o domínio fenomenológico, quer-nos parecer que não é fortuita a remissão constante à dimensão do conhecimento, que situa aquilo que se dá no mundo sempre sob um registro que, do ponto de vista da atitude natural, podemos chamar de *epistemológico*, sempre como *objeto de conhecimento*. As coisas que encontramos no mundo são, desde o início, indicadas como objetos de consciência, correlatos de atos intencionais (neste caso, teóricos)¹⁰². Isso quer dizer que, quando Husserl fala sobre a possibilidade do não-ser do mundo, ele está considerando tal possibilidade como relativa ao mundo enquanto correlato da consciência, a partir da perspectiva descritiva que, afinal, fora adotada desde o ponto de partida das análises. É a partir dessa perspectiva que um caleidoscópio caótico de experiências poderia equivaler à possibilidade de que o mundo não seja. O mundo, aqui, nada mais é que

¹⁰¹ Conforme Husserl explica ao discutir os conceitos fenomenológicos de possibilidade, na reescrita da Sexta Investigação Lógica, independentemente da realização da redução fenomenológica: “No entanto, aqui não se trata de nenhuma verdade e efetividade, mas sim de correlatos de atos, que, como ‘sentido inerente’, são essencialmente mostráveis em todos os atos objetivantes” (HUSSERL, 2002a, p. 179)*.

* (“*Hier aber handelt es sich nicht um keine Wahrheit und Wirklichkeit, sondern um Aktekorrelate, die als ‘einwohnender Sinn’ bei alle objektivierenden Akten wesensmäßig aufweisbar sind*”).

¹⁰² Nesse sentido, então, acompanhamos a leitura de Schuhmann (1976, p. XLVII, grifo do autor, tradução nossa): “Se o mundo, como é evidenciado no início de *Ideias I*, é o ‘horizonte total’ da consciência, então seu sentido se determina, nomeadamente, a partir da estrutura da consciência, que deve ser investigada no método da redução fenomenológica”*.

* (“*Wenn Welt, wie zu Beginn der Ideen I herausgestellt wird, der ‘Gesamthorizont’ des Bewußtseins ist, so bestimmt sich ihr Sinn nämlich aus der Struktur des Bewußtseins her, die in der Methode phänomenologischer Reduktion zu untersuchen ist*”).

aquilo que se dá num nexos constante de experiências concordantes, que confirmam todo juízo a seu respeito do tipo ‘X é’, ‘X existe’ – ajuizamentos que, desde a perspectiva descritiva, ganham a forma que encontramos nas seções iniciais responsáveis pela exposição dos caracteres gerais da atitude natural: “Eu encontro a ‘efetividade’, como a palavra já diz, *estando aí [daseiende]*, e *a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61], grifo do autor).

Com essa possibilidade de leitura em mãos, torna-se menos escandalosa, e, quer-nos parecer, mais inteligível, a leitura de trechos de teor inegavelmente idealista, como o seguinte:

Todo o mundo espaço-temporal, no qual o homem e o eu humano se incluem como realidades individuais subordinadas, é, *segundo seu sentido, mero ser intencional*, portanto, tal que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser *para a consciência*. Ele é um ser que a consciência põe em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como o idêntico de multiplicidades de aparições motivadas de modo coerente – mas, *além disso*, um nada (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 106], grifo do autor, tradução modificada).

O fato de que a consciência *põe (setzt)* o mundo – de que a realidade espaço-temporal seja o resultado de um ato de posição (*Setzung*) – deve ser lido sob um registro *fenomenológico*, decorrente do nível em que as análises de toda a *Fundamentalbetrachtung* operaram até a assunção do idealismo. Ou seja, o mundo das realidades é um ser posto pela consciência, *tal como se dá*, e *nos limites em que se dá*. O ‘ser’ do mundo, sua ‘existência’, a qual é posta pelos vividos, diz respeito aos objetos *enquanto* objetos de consciência, tal como descritos fenomenologicamente. Não se trata, em absoluto, de uma ‘existência’ em um sentido tradicional, metafísico-substancial, como se uma substância fosse derivada de outra. Essa posição de existência, creditada à atividade da consciência absoluta, é aquela implicada pelo nível em que as análises se desenrolaram desde o início, isto é, da *perspectiva* da consciência e de seus correlatos, tomados exatamente *enquanto dados*.

Essa mesma passagem nos fornece outro ponto importante a respeito da tese da dependência do mundo frente à consciência e, conseqüentemente, do idealismo. Afirmar que, para além da unidade de identidade de um múltiplo de aparições, o mundo real não seria nada, não é novamente se aproximar perigosamente de uma forma metafísica de idealismo? Pois, se toda a argumentação de Husserl tratou dos objetos tais como dados, como correlatos, não seria mais razoável deixar em aberto a possibilidade de que a tese do realismo metafísico seja verdadeira, apenas não apresentando interesse para a Fenomenologia, ou, talvez, representando um domínio de problemas em relação ao qual ela deveria passar em silêncio, pois não disporia do que é preciso para lidar com essa realidade ‘em si’?

Efetivamente, a asserção de que o mundo espaço-temporal, para além da multiplicidade de aparecimentos, é um nada (*ein Nichts*), deve ser tomada no sentido fenomenológico que constitui seu domínio próprio de aplicação. Não se trata, definitivamente, de um enunciado metafísico. No entanto, ao mesmo tempo, isso não significa que tal afirmação não tenha algum impacto filosófico em relação ao realismo metafísico. O que Husserl está expressando com a ideia de que o âmbito da *Realität* é um nada para além daquilo que se dá (atual e possivelmente) é o estado de coisas fenomenológico de que, com base naquilo que se dá e deixa descrever tal como se dá, não há motivos racionais para que se postule uma realidade ‘em si’, para a qual o ‘ser conhecido’ seria indiferente, ou seja, uma realidade que transcendesse, de ponta a ponta, aquilo que está dado, na medida em que está dado. A afirmação de Husserl se dá a partir da perspectiva fenomenológica, adotada para a descrição pura. Isso é importante para compreendermos porque, a despeito de se manter nos limites próprios ao discurso fenomenológico, Husserl pode acusar o contrassenso de toda forma de realismo filosófico (HUSSERL, 1971, p. 154). Embora Husserl não esteja contrapondo ao realismo metafísico outra tese metafísica, ele é capaz de criticar e descartar esse tipo de concepção, pois a descrição fenomenológica nos coloca antes de todo compromisso metafísico. Isso permite a Husserl não propriamente ‘refutar’ o realismo, no sentido costumeiro de uma argumentação filosófica¹⁰³, mas, antes, diluí-lo a partir de um solo que se mostra filosoficamente anterior, e para o qual não faz sentido assumir tal compromisso substancial. O único modo através do qual a afirmação de que o mundo não é nada para além daquilo que se dá na experiência (efetiva ou possível) poderia carregar algum sentido metafísico seria se, no decurso da *Fundamentalbetrachtung*, o ‘em si’ da realidade (em sentido substancial, não fenomenológico, como o ‘à disposição’ do mundo da experiência, relatado ainda no § 27, ou a efetividade dada como ‘estando aí’, explicitada no § 30) tivesse sido ilegitimamente abolido em proveito de uma dimensão do ‘para mim’. Mas, se nossa leitura estiver correta, esse tipo de manobra jamais foi realizada por Husserl. Esse sentido metafísico ‘forte’ de uma realidade ‘em si e por si’ em momento algum esteve em discussão para Husserl, por exigência da pureza descritiva, a qual, por sua vez, nada mais intentava do que assegurar a legítima ausência de pressupostos com a qual deve se iniciar todo empreendimento filosófico, especialmente um que se pretende fundante para todo outro possível. Logo, segue-se, como conclusão geral, que a tese da dependência da realidade é um

¹⁰³ “Este idealismo não é produto de jogos argumentativos, um troféu a ganhar no combate dialético com os *realismos*” (HUSSERL, 2010, p. 128 [I, p. 118], grifo do autor).

enunciado fenomenológico – e é imperativo que se o compreenda desta forma, a fim de que não desfiguremos o sentido filosófico que a Fenomenologia transcendental tinha aos olhos de seu descobridor¹⁰⁴.

Ainda, se retornarmos à outra passagem mais acima, que trata do momento em que “se inverte o sentido comum do discurso sobre o ser” (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 106]), temos mais um indicativo que aponta na direção do que viemos defendendo. Vejamos em que termos a realidade é posta sob a tutela da consciência:

A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é, por essência (no nosso sentido rigoroso), 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 de consciência (HUSSERL, p. 117 [III/1, p. 106], itálico do autor, negrito nosso).

Qual é, aqui, o ‘sentido absoluto’ segundo o qual a realidade espaço-temporal seria somente algo de intencional, um objeto de consciência, portanto, regrado de acordo com suas estruturas essenciais? A nosso ver, trata-se do “sentido do ser objetual, seu ‘sentido absoluto’ último” (HUSSERL, 2003, p. 28)¹⁰⁵, do qual já falamos acima¹⁰⁶. É o sentido da coisa *enquanto objeto*, seu sentido último enquanto objeto *de* consciência – portanto, *fenomenológico*, determinado pela correlação entre conhecer e objeto de conhecimento. Embora seja algo não explicitamente tematizado na progressão do texto de *Ideen*, argumentamos, acima, a favor da ideia de que é sob essa chave que esse ‘sentido’ deve ser compreendido, o que torna as asserções de Husserl menos dissonantes com o contexto geral das análises, evitando todo salto de determinações estabelecidas fenomenologicamente para enunciados de teor metafísico.

Assim, tomando o que foi exposto sob uma visão de conjunto, podemos afirmar que o idealismo de Husserl é, antes de mais nada, fenomenológico, por dois motivos estreitamente vinculados: (i) o nível fenomenológico das análises, vigente desde os primeiros movimentos descritivos; (ii) o fato de que as teses idealistas emergem da pura descrição do dado *enquanto dado*, pois, observada a divisa do ‘Princípio de todos os princípios, os desdobramentos das análises nos mostram que jamais temos a remissão a um ‘além’ do descrito. Especialmente a

¹⁰⁴ Dissemos ‘descobridor’, e não propriamente ‘criador’, pois o próprio Husserl afirma que a Fenomenologia seria “o anseio secreto de toda a Filosofia moderna” (HUSSERL, 2006, p. 141 [III/1, p. 133]).

¹⁰⁵ “*Sinn von gegenständlichem Sein, letzter ‘absoluter Sinn’ davon*”.

¹⁰⁶ Seção 3.3.2.

respeito deste segundo ponto, importa notar uma sutil diferença na estratégia do texto de *Ideen* em relação àquilo que poderia ser tomado como a direção na qual o argumento corre. Ao invés de iniciar por um (suposto – e com que direito?) ‘em si’ daquilo que está posto sob regime descritivo, para, num momento seguinte, fazê-lo submergir no domínio da consciência – o que caracterizaria, então, a estratégia de tentar reduzir uma região ontológica a outra –, Husserl parte da pura descrição do dado fenomenológico, e nos mostra que a fidelidade descritiva não proporciona motivos racionais para a assunção filosófica desse ‘em si’ metafísico e absolutamente transcendente. E essa inversão do vetor no qual se desenvolve a progressão do caminho para a Fenomenologia nas páginas de *Ideen* faz toda a diferença, a nosso ver, para uma compreensão mais apropriada do sentido do idealismo husserliano – uma que procure não ir além deste sentido, mas tampouco se contente em permanecer aquém dele. Nada mais fenomenologicamente apropriado.

3.2.7 O sentido fenomenológico do ser absoluto da consciência

Se nossa hipótese interpretativa for aceita, resta discutir o caráter absoluto da consciência. Afinal, a dissimetria existencial entre consciência e mundo não sugere um estatuto metafísico ‘forte’ para o ser absoluto do domínio dos vividos?

Novamente, nossa resposta é: não. A afirmação da absolutez da consciência, determinada por sua permanência existencial no cenário do ‘aniquilamento’ do mundo, deve ser lida como uma tese fenomenológica. Vejamos o que isso quer dizer.

A afirmação do ser absoluto da consciência, fenomenologicamente considerada, deve ser vista como resultado de dois fatores: (i) o que vamos chamar de um ‘fato fenomenológico’; (ii) a aplicação de uma lei eidética (fenomenológica) a este fato. No decurso da *Fundamentalbetrachtung*, as análises sobre a percepção imanente (§ 38, §§ 42-46) nos mostram que o vivido é *posto como existente* num ato reflexivo. Este ato reflexivo é o mesmo que será responsável, no § 49, pela posição absoluta da consciência frente ao ‘aniquilamento’ da realidade espaço-temporal. É enquanto ‘alvo’ de um ato de reflexão que podemos descobrir que, embora o objeto transcendente posto no ato perceptivo possa se diluir num emaranhado caótico de perfis discrepantes, o próprio vivido ‘no’ qual isso se dá permaneceria intocado, pois contínua e irrevogavelmente posto pelo ato reflexivo. Mais especificamente, essa posição existencial não pode ser cancelada por dois fatores. Em primeiro lugar, o vivido sobre o qual se reflete está dado de modo absoluto, isto é, sua doação não ocorre por perfis, mas absolutamente. Em segundo lugar, essa ausência de perfilamento na doação imanente

assegura que, a cada vez que um vivido é posto sob reflexão, ele necessariamente ‘é’ – o transcurso temporal da percepção imanente não pode anular a tese do vivido. Mas, o ponto chave, aqui, é notar que tudo isso possui um sentido eminentemente fenomenológico: o vivido é *posto* como absoluto, e o é enquanto *correlato* de uma percepção imanente. Tentemos ilustrar essa afirmação:

O *vivido*, dissemos, não se exhibe. Isso implica que a percepção de vivido é vista simples de **algo dado como “absoluto” na percepção** (ou a ser dado), e não como o idêntico de modos de aparição por perfil [...] Uma vivência afetiva [*Gefühlserlebnis*] não se perfila. **Se para ela lanço meu olhar, tenho um absoluto**, ela não tem lados que possam se exhibir, ora de um jeito, ora de outro (HUSSERL, 2006, p. 104-105 [III/1, p. 92], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

Retenhamos, pois, isto: se, por um lado, é da essência da doação [*Gegebenheit*] por aparições que nenhuma delas dê a coisa como um ‘absoluto’, e não em exibição parcial, por outro, **é da essência da doação imanente dar justamente um absoluto**, que não pode de modo algum se exhibir ou perfilar por seus lados (HUSSERL, 2006, p. 105 [III/1, p. 93], negrito nosso, tradução modificada).

Assim, pois, está de todas as maneiras claro que tudo aquilo que está para mim aí no mundo-de-coisas é, por princípio, *somente efetividade presuntiva*; mas está claro, ao contrário, que *eu mesmo*, para quem aquilo está aí (por exclusão daquilo que é “por mim” atribuído ao mundo-de-coisas), respectivamente, que minha atualidade de vivência é efetividade *absoluta*, **dada por uma posição incondicionada**, pura e simplesmente insuprimível (HUSSERL, 2006, p. 109 [III/1, p. 98], itálico do autor, negrito nosso, tradução modificada).

Na essência de um eu puro *em geral* e de um vivido *em geral* se funda a possibilidade ideal de **uma reflexão** que possui o caráter eidético de uma **tese de existência** evidente e insuprimível (HUSSERL, 2006, p. 110 [III/1, p. 98], itálico do autor, negrito nosso).

Ou seja, dado o escrutínio sobre a “diferença de essência no modo como vividos e coisas **se relacionam com a perceptibilidade**” (HUSSERL, 2006, p. 106 [III/1, p. 95], negrito nosso), podemos, agora, compreender melhor o que afirmamos acima. O ‘fato fenomenológico’ ao qual nos referimos anteriormente é o vivido presente de reflexão (percepção imanente). Por outro lado, a lei eidética que se aplica a esse ‘fato’ reza o seguinte: toda vez que um momento fundado (de um conteúdo qualquer) for dado, necessariamente é dado em conjunto o momento que serve como sua fundação¹⁰⁷. A partir daí, precisamos retornar ao § 38, no qual Husserl (2006, p. 93 [III/1, p. 78]) nos diz que o vivido de reflexão é necessariamente um ato de nível mais elevado, fundado no vivido de grau mais baixo, ou seja, o vivido sobre o qual se reflete. Isso significa que toda vez que um ato reflexivo ocorre, ele necessariamente assegura o ser (como seu correlato! – estamos falando de leis eidético-

¹⁰⁷ Orientamo-nos, aqui, pela reconstrução de De Boer (1978, p. 350ss).

fenomenológicas) de seu objeto, em função da lei eidética exposta acima. Agora, é inegável a atualidade do vivido presente no qual se reflete sobre o vivido original – bastaria, para nos certificarmos disso, executar um novo vivido reflexivo, o que surge sempre como uma possibilidade, já que os atos de reflexão são iteráveis *in infinitum* (HUSSERL, 2006, p. 168 [III/1, p. 162]). Assim, dado esse ‘fato’ e a lei eidética a ele aplicada, percebemos porque a tese da consciência é uma tese necessária, insuprimível mesmo frente à destruição em pensamento da efetividade natural. Ela é uma tese exigida pelo modo próprio do vivido ‘ser’, o que equivale, no contexto fenomenológico das asserções aludidas, a ‘ser objeto’. Isso significa, por fim, que o ser absoluto da consciência, decorrente da dissimetria existencial entre ela e o mundo da *realitas*, é uma tese fenomenológica, e não metafísica, extraída exclusivamente do modo como ambos são objeto de consciência, mantendo-se nos limites que isso implica.

Este é um ponto cuja importância não deve ser descuidada. As determinações que Husserl extrai para o ser de consciência e realidade se baseiam em seus modos de doação, e isto quer dizer os modos como eles são, cada um à sua maneira, objeto para a consciência. Uma análise das expressões usadas por Husserl, em seu contexto próprio, já deixa entrever isso. Por exemplo, no § 46, ao contrapor a “existência absoluta” do vivido com a “efetividade presuntiva” da coisa real, Husserl o faz num contexto em que coisa e vivido são tomados como “objetos intencionais”, ou seja, como correlatos de seus respectivos modos de ser percebidos (HUSSERL, 2006, p. 109 [III/1, p. 97-98]). Essas indicações trazem luz à rápida identificação, ao fim do § 49, entre ‘ser’ e ‘ser objeto’, a qual marca de forma crucial as conclusões às quais Husserl chega nesta seção:

Ser [*Sein*] imanente ou absoluto e ser transcendente querem ambos dizer, certamente, “ser” [*seiend*], “objeto” [*Gegenstand*], e ambos têm, certamente, seu conteúdo de **determinação objetual** [*gegenständlichen Bestimmungsgelt*]: no entanto, é evidente que aquilo que aí, de ambos os lados, se chama **objeto e determinação objetual** só recebe a mesma denominação em categorias lógicas vazias. Um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade. Aqui, um ser que se perfila, que não se dá de modo absoluto, mas meramente contingente; lá, um ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser dado mediante perfil e aparição (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 105], negrito nosso, tradução modificada).

O que aprendemos sobre o modo de ser de ambos, imanente e transcendente, é derivado intuitivamente de seus respectivos modos de doação, e isso porque não fazemos um salto de determinações objetuais (ou epistemológicas, se preferimos – com o devido cuidado no uso do termo) para determinações metafísicas. É possível a Husserl elaborar esse

movimento em sua ‘demonstração’ porque ele se mantém nos limites do que se dá, do que aparece e pode ser afirmado em juízos descritivo-fenomenológicos. É enquanto objetos possíveis de seus respectivos modos de consciência – percepção imanente num caso, transcendente no outro – que “consciência (vivido) e ser real são tudo menos tipos de ser [*Seinsarten*] de mesma ordem” (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 105]).

Um sintoma do sentido próprio pertencente às formulações utilizadas por Husserl se revela na já citada anotação em seu *Handexemplar* de *Ideen*¹⁰⁸. Lembremos: no título do § 44, lemos “O mero ser fenomenal do transcendente, o ser absoluto do imanente” (HUSSERL, 2006, p. 103 [III/1, p. 91]). Ora, o uso da expressão ‘ser’ parece não abrir espaço para equívocos: poderia Husserl estar falando de outra coisa que não o estatuto metafísico de cada um destes seres? De um lado, um ‘mero ser fenomenal’, cuja condição metafísica soa como ocupando um nível mais baixo que aquele que atende pelo nome de ‘ser absoluto’. No entanto, acreditamos que uma leitura menos ‘carregada’ (e onerosa) seja possível. Em suas anotações, como já vimos, Husserl modifica o título da seção, que, com as substituições feitas, passa a ser: “O mero **ser-dado** do transcendente, o **ser-dado-como-absoluto** do imanente” (HUSSERL, 1976b, p. 494, grifo nosso)¹⁰⁹. E, logo em seguida, temos uma observação, anotada em caneta vermelha, sobre o conteúdo da seção: “Título! É mostrado que o transcendente, por princípio, só é **dado como** fenômeno; o imanente, no entanto, **dado como absoluto**” (HUSSERL, 1976b, p. 494)¹¹⁰. A nosso ver, as alterações e anotações de Husserl procuram situar o sentido do que é dito no contexto próprio de sua asserção, isto é, no conjunto de análises que são conduzidas sob a égide da descrição fenomenológica. Não se pretende, como pode parecer, indicar que se trata de afirmações ontológicas ou metafísicas extraídas a partir de premissas epistemológicas; antes, o que Husserl tem em vista é delimitar o campo próprio de aplicação dessas teses, um campo a partir do qual elas ganhem seu sentido *sui generis*. E isso quer dizer lhes outorgar o significado fenomenológico próprio que elas reclamam, mantendo-se de modo consequente nos marcos estabelecidos por um procedimento que se pretende filosoficamente fundante, pois assentado sobre um imperativo intuitivo-descritivo, por princípio avesso a toda especulação ou inferência que possa ir além do que é legitimado pelo próprio dado ‘ele mesmo’ – “*tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá*” (HUSSERL, 2006, p. 69 [III/1, p. 51], grifo do autor).

¹⁰⁸ Acima, seção 3.3.3.

¹⁰⁹ “*Gegebensein [...] als-Absolutes-gegeben-Sein*”.

¹¹⁰ “*Titel! Gezeigt ist, daß Transzendenz prinzipiell nur gegeben ist als Phänomen, das Immanente aber als ‘Absolutes’*”.

Ainda a esse respeito, é instrutivo olharmos para as anotações de reflexão metodológica de dezembro de 1906, durante o curso de *ELE*¹¹¹. Aí, vemos Husserl considerar atentamente o que, afinal, é captado pelo olhar fenomenológico:

É absolutamente necessário, em meio ao trabalho fenomenológico fático, que eu continuamente procure tornar claro a mim mesmo, por meio da reflexão, o sentido de sua intenção e de seu método [...] Ela é uma ciência de “fenômenos”, de vivências. No interior da “redução fenomenológica”? Eu não **admito vivências como “existentes”, objetivadas** [*verobjektiviert*] (não realizadas), as quais não são **dadas no ver? Eu não ponho** [*setze ich nicht*] também um nexos de vivências “individualmente isoladas”, vinculando-se à unidade do fluxo da consciência (existente, não “real”)? Eu também não enuncio proposições, que asserem algo sobre tal fluxo de consciência? Bem, sim, na **percepção e rememoração fenomenológicas**, eu analiso um “pano de fundo”, e **encontro, aí, “objetivado”** [*verobjektiviert*], isso e aquilo (HUSSERL, 1984b, p. 387, negrito nosso)¹¹².

As vivências de consciência são ‘objetivadas’ (*verobjektiviert*) no olhar fenomenológico, isto é, reflexivo. Ou seja, elas são alocadas como objetos de reflexão, de percepção imanente (fenomenológica, como o excerto nos diz). E é nesse contexto que elas são *postas* – o texto nos diz que é o fenomenólogo quem as *põe* (*setze ich*) no trabalho fenomenológico efetivo como ‘existentes’ (*existierend*), não ‘realizadas’ (*realisiert*), pois não tomadas como constituintes do nexos espaço-temporal mundano. É esse o sentido em que elas ‘são’ absolutamente: dadas de maneira absoluta na reflexão, e ‘existentes’ também de modo absoluto, como o que é *posto* desse modo pelo olhar reflexivo. O ‘*setzen*’, aqui, deve ganhar toda sua força, mas na exata proporção em que é algo de fenomenológico, sem substrações metafísicas.

Também no corpo do texto do curso vemos algo nesse sentido. O § 37, ao qual se refere o apêndice citado acima, contém a seguinte afirmação a respeito da natureza do empreendimento científico da Fenomenologia: “Que tipo de ciência eu posso aí realizar? Eu posso dizer: isto! E com o ‘isto’, ou ‘isto é’, eu posso expressar uma **posição absoluta**, uma

¹¹¹ Apêndice XIV A da *Husserliana* XXIV: “Sobre o método da Fenomenologia e sobre o sentido de suas intenções científicas” (*Zur Methode der Phänomenologie und zu dem Sinn ihrer wissenschaftlichen Intentionen*). Cf. HUSSERL, 1984b, p. 387-388.

¹¹² “*Es ist durchaus notwendig, daß ich inmitten der faktischen phänomenologischen Arbeit mir beständig durch Reflexion den Sinn ihrer Intention und ihrer Methode klar zu machen suche [...] Es ist eine Wissenschaft von den ‘Phänomenen’, von den Erlebnissen. Innerhalb der ‘phänomenologischen Reduktion’? Nehme ich nicht Erlebnisse als ‘existierend’ an, verobjektiviert (nicht realisiert), die im Schauen nicht gegeben sind? Setze ich nicht doch auch einen Zusammenhang ‘individuell einzelner’ Erlebnisse, sich verbindend zur Einheit des ‘Bewußtseinsflusses’ (des existierenden, nicht ‘realen’)? Spreche ich nicht auch Sätze aus, die etwas von solch einem Bewußtseinsfluß aussagen? Nun ja, in der phänomenologischen Perzeption und Erinnerung erfasse ich einen Fluß, in der phänomenologischen Reflexion und Erinnerung analysiere ich einen ‘Hintergrund’ und finde darin ‘verobjektiviert’ dies und jenes*”.

posição destituída de toda transcendência” (HUSSERL, 1984b, p. 221, **negrito nosso**)¹¹³. E, logo depois, ao esclarecer que o que interessa à Fenomenologia não são as individualidades de vividos captadas por si, mas as essências nelas dadas, Husserl observa: “No entanto, se os próprios fenômenos, em sua singularidade e doação de ser individuais, não entram em consideração, e nós, com isso, não fazemos uso nenhum de sua **efetiva existência fenomenológica** [...]” (HUSSERL, 1984b, p. 228, **negrito nosso**)¹¹⁴. Ora, o que pode significar, aqui, a ‘efetiva existência fenomenológica’ dos vividos? Essa ‘existência’ adscrita às vivências captadas absolutamente na reflexão, a nosso ver, não pode ter um sentido metafísico-substancial, mas somente o de uma *posição* de um ato reflexivo, cujo correlato é um fenômeno individual *posto* como absoluto.

Como resultado, temos que o sentido da dissimetria existencial entre consciência e realidade, a tese do caráter absoluto dos vividos, é fenomenológica, e não metafísica. O próprio Husserl já não nos adiantava, em *Ideen*, que o ‘resíduo’ que resistiria à *epoché* universal não seria outra coisa que *fenomenológico*? O título do § 33, destinado a nos dar indícios daquilo que resultará das análises que se seguirão, aponta nessa direção: “Primeira indicação sobre a consciência ‘pura’ ou ‘transcendental’, enquanto resíduo **fenomenológico**” (HUSSERL, 2006, p. 83 [III/1, p. 66], **negrito nosso**). Logo adiante, Husserl antecipa os resultados nas análises eidéticas que acontecem antes do § 49 (no qual, efetivamente, se ‘demonstra’ a dissimetria existencial consciência-mundo):

Seguiremos nestes estudos até onde for necessário para levar a cabo a evidência [*Einsicht*] que buscávamos, a saber, a evidência *de que a consciência tem em si mesma um ser próprio* [*Eigensein*], o qual não é atingido em sua essência própria absoluta [*absoluten Eigenwesen*] pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim, como “**resíduo fenomenológico**”, como uma espécie própria por princípio de região do ser [*Seinsregion*], que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a Fenomenologia (HUSSERL, 2006, p. 84 [III/1, p. 68], **itálico do autor, negrito nosso**).

E, novamente, no § 50, lemos que a “*consciência pura*” é o buscado “**resíduo fenomenológico**” (HUSSERL, 2006, p. 117 [III/1, p. 107], **itálico do autor, negrito nosso**). Evitemos toda conotação metafísica, a nosso ver enganosa, que o uso de expressões como ‘ser próprio’, ‘região do ser’, pode trazer. O ‘ser’ aqui em jogo é o correlato de uma tese absoluta. O ‘resíduo’, a consciência que é signatária dessa tese absoluta e necessária, não é metafísico,

¹¹³ “*Was kann ich da für eine Wissenschaft tun? Ich kann sagen: Dies! Und kann mit dem ‘dies’ oder ‘dies ist’ eine absolute Setzung ausdrücken, eine Setzung aller Transzendenz bar*”.

¹¹⁴ “*Indessen, wenn die Phänomene nicht selbst in ihrer individuellen Einzelheit und Seinsgegebenheit in Frage kommen und wir somit von ihrer wirklichen phänomenologischen Existenz keinen Gebrauch machen*”.

como uma substância que restaria incólume à não existência de outra, mas sim o que se mantém como correlato de uma doação absoluta, ao passo que o transcendente seria ‘aniquilado’, como correlato de um decurso irrevogavelmente discrepante de experiências.

Isso tudo, então, não implicaria que a consciência só ‘é’ quando apreendida pela reflexão? Isso não representaria uma contradição com as afirmações de Husserl sobre o caráter não temático da atitude natural, na qual efetuamos todas as teses transcendentais de maneira irrefletida, ou seja, na qual vivemos antes de toda reflexão?¹¹⁵

A este respeito, nossa resposta só pode ser negativa. O vivido não ‘é’ somente quando visado de forma imanente. Cabe, no entanto, tentar compreender o que isso quer dizer fenomenologicamente, observando as análises mais detalhadas a respeito dos traços essenciais da consciência, empreendidas a partir do § 34, se não quisermos adscrever a Husserl alguma forma de ‘metafísica da consciência’, a qual, para nós, seria absolutamente discrepante com o sentido das discussões empreendidas em *Ideen*.

Husserl esclarece que o vivido sobre o qual se reflete é apreendido como algo que não somente é enquanto mantido sob o olhar reflexivo, mas, justamente, aparece como algo “que *já era antes* que esse olhar se voltasse para ele” (HUSSERL, 2006, p. 107 [III/1, p. 95], grifo do autor). O texto, então, prossegue:

“Todos os vividos são conscientes” [*sind bewusst*], isso significa, portanto, especialmente no que se refere ao vivido intencional, que eles não são apenas consciência de algo e, como tais, não estão disponíveis apenas quando eles mesmos são objetos de uma consciência reflexiva, mas que eles já se encontram ali de maneira irrefletida como ‘fundo’ e, assim, por princípio, estão *prontos para ser percebidos* num sentido primeiramente análogo ao das coisas a que não estamos atentos em nosso campo exterior de visão. Estas podem estar prontas para ser percebidas somente se já estamos de certo modo conscientes delas enquanto coisas para as quais não atentamos (HUSSERL, p. 107 [III/1, p. 95], grifo do autor, tradução modificada).

Neste ponto, relativamente ao ‘ser’ dos vividos antes de toda reflexão, o máximo ao qual poderíamos chegar é dizer que, mesmo quando não apreendido num ato de percepção imanente, o vivido já está presente na forma de consciência, ele é *vivência (Erlebnis)* ao modo, plenamente fenomenológico, não metafísico, do ser *consciência de algo* – não intencionalmente, o que implicaria a reflexão, mas como ‘ser-consciente’ de seus conteúdos *reell* (dados sensíveis e apreensões objetivantes), que não são por isso tornados objetos de

¹¹⁵ “Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nessa *forma fundamental de toda vida ‘atual’*, não importa se eu enuncie ou não o *cogito*, se esteja ou não orientado ‘reflexivamente’ para o eu e para o seu *cogitare*” (HUSSERL, 2006, p. 75 [III/1, p. 59], grifo do autor). Cf. também: HUSSERL, 2006, p. 168 [III/1, p. 162].

reflexão, mas são, justamente, ‘vividós’ (*erlebt*) – e é desse modo que se pode afirmar que ‘todos os vividós são conscientes’: trata-se de seu modo próprio de ser consciência de algo, sem nenhum resquício metafísico sendo implicado por tal concepção:

O vivido irrefletido também tem de preencher certas condições para estar pronto para ser percebido, embora de uma maneira inteiramente diferente e adequada a sua essência. Ele não pode “aparecer”. Como quer que seja, ele preenche essas condições pelo mero modo de seu estar aí [*Dasein*], a saber, para aquele eu a que ele pertence, cujo puro olhar de eu eventualmente ‘nele’ vive¹¹⁶ (HUSSERL, 2006, p. 107 [III/1, p. 95], tradução modificada).

Para avançarmos além disso, reconhece-se que seria preciso tematizar as questões relativas à autoconstituição da consciência no nível mais fundamental da consciência imanente do tempo – que Husserl chama, em *Ideen*, de “absoluto último e verdadeiro”, ou seja, aquele “que se constitui a si mesmo” (2006, p. 185 [III/1, p. 182]). E isso tanto no plano do vivido sobre o qual se reflete, desvendado seu ‘estar aí’ antes de qualquer reflexão tomá-lo como objeto de uma posição absoluta, quanto do próprio vivido de reflexão. No entanto, para fins de nosso estudo, o próprio Husserl (2006, p. 185 [III/1, p. 182]) nos diz que, em *Ideen*, não se tocou nesse nível fundamental da constituição transcendental, o qual consiste num domínio fechado de questões próprias¹¹⁷.

Desse modo, no nível em que operam as análises conduzidas em *Ideen* – que constitui, aqui, nosso objeto principal de investigação –, nada se altera a respeito de nossa ideia de que o discurso aí apresentado, calcado na radicalidade da descrição puramente fenomenológica e do procedimento em ziguezague, que, a cada novo momento, é capaz de lançar luzes sobre o que viera antes e, desse modo, indicar novas direções descritivas, gradualmente mais ricas; este discurso parte de uma *perspectiva*, a saber, a *fenomenológica*, que, justamente, se debruça sobre a perspectiva constituída pela própria *experiência*, a qual pode ser explorada descritivamente, independentemente de qualquer compromisso metafísico.

¹¹⁶ O mesmo ponto já é evidenciado nas *LU*: “No caso da percepção externa, o que constitui um elemento integrante real [*reell*] de um ato concreto de visão (no sentido da aparição visual perceptiva) é, por conseguinte, um ‘conteúdo vivido’ [*erlebt*] ou ‘de consciência’, do mesmo modo que o caráter do perceber, e do mesmo modo que a completa aparição perceptiva do objeto colorido” (HUSSERL, 2012a, p. 297 [XIX/1, p. 358]); “A aparição da coisa (a vivência) não é a coisa que aparece (o que presumivelmente se nos ‘depara’). Vivemos as aparições na tessitura da consciência; as coisas aparecem-nos sendo no mundo fenomênico. As próprias aparições não aparecem, são vividas [*erlebt*]” (HUSSERL, 2012a, p. 298 [XIX/1, p. 359-360]). Demos preferência ao texto da primeira edição.

¹¹⁷ A respeito dessa omissão dos problemas da temporalidade, o mesmo é dito no *Nachwort*: HUSSERL, 1971, p. 142.

4 A FENOMENOLOGIA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA E O PROBLEMA DE SUA AUTOFUNDAÇÃO

Com base no que viemos desenvolvendo até aqui em nosso estudo, parece que nos vemos confrontados com uma dificuldade. Segundo nossa leitura, o idealismo de Husserl é resultado de um percurso que, desde seu primeiro movimento, seria plenamente fenomenológico. A adoção de uma postura descritivista, no sentido propriamente intuitivista-fenomenológico, nos guiou desde um ‘lugar’ anterior a toda teoria – portanto, independente de qualquer tese metafísica, mas também sem precipitar a posição husserliana numa forma de deflacionismo – até a assunção do idealismo, o que, então, justificaria que o compreendamos propriamente como um idealismo *fenomenológico-transcendental*. Ora, se este é o caso, então como ficaríamos diante da ideia mormente aceita de que é somente com a efetuação da redução fenomenológica que acessamos o domínio propriamente fenomenológico? Pois, conforme assinalamos acima, a redução, em *Ideen*, só se concretiza após a ‘demonstração’ das teses que sustentam o idealismo; e estas, por sua vez, emergem daquele itinerário já legitimamente fenomenológico. Ou seja, o caminho que nos guiou até a efetuação expressa da *epoché* fenomenológica, esta “porta de entrada da Fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 77 [III/1, p. 61]), seria, ele mesmo, já fenomenológico. Assim, vemo-nos diante do seguinte problema: é possível uma orientação que seja fenomenológica *sem* a realização da redução transcendental? Seria possível um trabalho fenomenológico-descritivo que não opere expressamente sob o regime redutivo? E, se este for o caso, qual, então, o papel da redução para as investigações fenomenológicas? E, além disso: estaríamos presos, de todo modo, a um círculo que oneraria a instauração da Fenomenologia e o sentido de seu idealismo?

O objetivo deste capítulo é lidar com estas implicações decorrentes das exposições anteriores, o que nos ajudará a tornar mais claro o que queremos dizer quando identificamos o idealismo transcendental de Husserl a uma postura plenamente fenomenológica. Isso também nos auxiliará na compreensão de como tal idealismo pode passar ao largo das leituras metafísicas tanto quanto das deflacionárias, e, não obstante, ainda fazer jus às pretensões metafísicas da própria Fenomenologia.

4.1 DESCRIÇÃO, FENOMENOLOGIA E REDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Começemos afirmando que as análises empreendidas desde o § 27, ou seja, as descrições que nos conduziram intuitivamente às teses fundantes do idealismo transcendental,

são de imediato, sim, fenomenológicas. Como já o vimos, o próprio Husserl reconhece, no *Nachwort*, que todo o caminho que preparava a redução transcendental, em *Ideen*, se constituía já como uma reflexão fenomenológica. Também vimos que, expressamente, no § 65, que trata das “remissões da Fenomenologia a si mesma” (HUSSERL, 2006, p. 145 [III/1, p. 137]), somos advertidos de que “todo este escrito [*Ideen*], que pretende preparar o caminho para a Fenomenologia, é, por seu conteúdo, **Fenomenologia do início ao fim**” (HUSSERL, 2006, p. 147 [III/1, p. 137], grifo nosso). Ou seja, precisamente o caminho que deveria conduzir à Fenomenologia – à determinação de seu domínio e de sua metódica próprios – é, ele mesmo, fenomenológico. Ora, isso significa que Husserl já partiria de premissas fenomenológicas para derivar daí os resultados que vemos ao fim da *Fundamentalbetrachtung*? Parece-nos que, aqui, cabe uma distinção entre *inferir*, de um conjunto de premissas pré-dadas, as condições para o estabelecimento da Fenomenologia, e o efetivo *trabalho* fenomenológico, baseado num procedimento *intuitivo-descritivo*. A Fenomenologia, tal como emerge gradualmente das páginas de *Ideen*, não procede inferencialmente, mas intuitivamente. Como Husserl explica no *Nachwort*, no percurso da preparação da redução fenomenológica não se procedeu de modo dedutivo, nada foi “construído” (*konstruiert*), mas, antes, operou-se por meio de “exibições” (*Aufweisungen*), e aquilo que se exhibe foi “extraído e descrito a partir da efetiva intuição universal de essência” (HUSSERL, 1971, p. 142)¹. Não se deduz nada, mas se *mostra*. O que é mediado nesse percurso descritivo é retirado de “uma infinidade de conhecimentos que reside antes de toda dedução”², por meio do desdobramento de implicações intencionais, que decorrem da pura descrição (HUSSERL, 1971, p. 143).

O que isso quer dizer é que o início da Fenomenologia não é o resultado de uma série de argumentos, mas sim do efetivo trabalho fenomenológico, da aplicação efetiva de seu método descritivo. A *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen* já é, desde seu início, Fenomenologia *em ato*. Com efeito, num texto pertencente aos manuscritos relacionados à *Krisis*³, em que compara a ‘via’ para a redução concebida em *Ideen* àquela do período tardio, marcada por uma preocupação com o sentido da ideia de Filosofia operante na história da Filosofia desde a Modernidade e com o lugar a ser ocupado nessa história pela Fenomenologia, Husserl contrapõe à possibilidade de uma meditação (*Besinnung*) preparatória sobre aquela ideia aquilo que constitui o efetivo *início* da Filosofia, a saber, a própria *ação* (*Tat*), o *fazer*

¹ “[...] *aus wirklich allgemeiner Wesensintuition geschöpft und beschrieben*”.

² “[...] *eine Unendlichkeit von Erkenntnissen, die vor aller Deduktion liegt*”.

³ Trata-se do texto nº 32 da *Husserliana* XXIX, de 1936-1937: “Teleologia na história da Filosofia” (*Teleologie in der Philosophiegeschichte*). Cf. HUSSERL, 1993, p. 362-420.

filosófico em si mesmo:

O verdadeiro início é a própria ação, somente ela mostra perfeitamente na efetividade a possibilidade [da própria Filosofia]. Presentificações antecipatórias, colocar em intuição como um tornar claro de antemão, como se isso fosse “proceder efetivamente”, não é jamais a claridade perfeita. A evidência antecipatória da meditação é uma preparação necessária, mas somente uma preparação. O verdadeiro início é, então, a ação, o próprio proceder, como o próprio início da Filosofia, atestando-se, assim, como um começo efetivo, como cada realização realizadora, toda atividade originária, e, por meio de nada outro que essa originariedade, ele mesmo aí, o proceder do próprio fim e do caminho, da continuidade do próprio meio-fim intermediário. Este seria, então, um caminho a-histórico para uma Filosofia que realiza completamente a tarefa filosófica. Nele, o motivo histórico é, na verdade, efetivo, mas encoberto. Este foi o meu próprio caminho originário, que, por isso, no meu fragmento das *Ideias* (sem qualquer questionamento retrospectivo histórico), inicia imediatamente com a inserção inicial da “redução fenomenológica” ao *ego*, como um método que é acessível sem dificuldades para cada um de nós, filósofos modernos (HUSSERL, 1993, p. 399, grifo do autor)⁴.

Isso significa que o início concreto da Filosofia – logo, para Husserl, da Fenomenologia –, o qual deve estabelecer a própria possibilidade de tal empreendimento teórico, não se constitui a partir de ‘fora’, como resultado de um conjunto de premissas importadas sabe-se lá de onde. Criar os próprios fundamentos já é uma tarefa filosófica, ou seja, a Filosofia deve pôr-se efetivamente a trabalhar na fixação dos fundamentos que lhe competem. Mas, como exatamente se deve avançar nesse caminho em que o proceder mesmo estabelece suas bases? Husserl nos dá uma pista, ainda nas seções preparatórias para a *Fundamentalbetrachtung*. No § 18, ao discutir os princípios eidéticos estabelecidos no primeiro capítulo da primeira seção (“Fato e essência”), Husserl esclarece que:

O que ali fizemos, que isso fique bem sublinhado, não foi ministrar ensinamentos a partir de um ponto de vista filosófico previamente dado, não lançamos mão de doutrinas filosóficas recebidas e mesmo universalmente reconhecidas, mas efetuamos, no sentido rigoroso, algumas *amostragens de princípio*, ou seja, apenas exprimimos fielmente diferenças que nos são diretamente dadas na *intuição* (HUSSERL, 2006, p. 59 [III/1, p. 39], grifo do autor).

⁴ “*Der wirkliche Anfang ist die Tat selbst, nur sie selbst erweist vollkommen in der Wirklichkeit die Möglichkeit. Vorvergegenwärtigung, Anschaulichmachen als sich im voraus Klarmachen, wie ‘vorzugehen’ wäre, ist nie vollkommene Klarheit. Die Vorevidenz der Besinnung ist notwendiges Vorspiel, aber nur Vorspiel. Der eigentliche Anfang ist also die Tat, das Vorgehen selbst, als Anfang der Philosophie selbst, sich als wirklicher Anfang so bezeugend, wie jede ursprünglich erzielende Erzielung, jede ursprüngliche Handlung und durch nichts anderes als durch diese Ursprünglichkeit es selbst da, des Zieles selbst und des Weges, der Kontinuität der intermediären, der Mittel - Ziele selbst. Das wäre also der eine unhistorische Weg zu einer die philosophische Aufgabe vollkommen erfüllenden Philosophie, in ihm ist das Historische zwar wirksam, aber verdeckt. Das war mein eigener, ursprünglicher Weg, der daher in meinem Bruchstück der Ideen (ohne alle historische Rückfrage) alsbald mit dem Ansatz der ‘phanomenologischen Reduktion’ auf das Ego beginnt als einer Methode, die jedem von uns als neuzeitlichem Philosophen ohne weiteres zugänglich ist”.*

O que Husserl está nos dizendo é que, independentemente de qualquer ‘ponto de vista filosófico previamente dado’, aquilo que se dá e atesta na intuição – no sentido o mais lato possível, como aquilo que se mostra em si mesmo – é fonte legitimadora de ‘amostragens de princípio’, como princípios cuja validade está assegurada pelo ‘ver’ imediato do estado de coisas visado (conforme se apresentará abaixo). Agora, em que essa constatação é capaz de colaborar na tarefa filosófica de autofundação? Husserl prossegue:

Nós as tomamos [as diferenças dadas intuitivamente] exatamente como se dão ali, sem nenhuma exegese hipotética ou interpretativa, sem nelas imiscuir nenhuma interpretação advinda daquilo que nos pudesse ser sugerido por teorias tradicionais dos tempos antigos ou modernos. Constatações assim efetuadas são “inícios” efetivos; e se são, como as nossas, de uma generalidade referida a todas as regiões abrangentes do ser, então seguramente são **constatações de princípio**, no sentido filosófico, e **fazem elas mesmas parte da Filosofia** (HUSSERL, 2006, p. 59 [III/1, p. 39], grifo nosso).

O que nos interessa notar é que o que funda a legitimidade dos ‘inícios efetivos’, como ‘constatações de princípio’ que ‘fazem elas mesmas partes da Filosofia’, é o ‘ver’, a *intuição*, que nada mais é que aquilo que o ‘Princípio de todos os princípios’ formaliza e torna metodologicamente instrumentalizável, logo adiante no texto. Em relação a ele, “nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro” (HUSSERL, 2006, p. 69 [III/1, p. 51]). O que justifica tal afirmação, segundo Husserl, é o fato de que:

Toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários. Todo enunciado, que nada mais faz que dar expressão a esses dados mediante mera explicação e significações que possam ser aferidas com exatidão, é realmente, portanto, como dissemos nas palavras introdutórias a este capítulo, um início *absoluto*, destinado, no sentido autêntico, à fundamentação, isto é, um *principium* (HUSSERL, 2006, p. 69 [III/1, p. 51], grifo do autor).

O ‘ver’, portanto, é uma instância legitimadora última de conhecimento – “o ver imediato [...] é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais” (HUSSERL, 2006, p. 62 [III/1, p. 43]) –, e os princípios estabelecidos pelo puro ‘ver’ são realmente inícios efetivos. Agora, se a Filosofia (Fenomenologia) deve estabelecer seus próprios fundamentos, seus próprios princípios absolutos, ao pôr-se em trabalho efetivo – o que significa que esse início já é, ele mesmo, filosófico –, resulta que o único meio de assegurar a efetividade desse trabalho é operando a partir do ‘ver’, da intuitividade. *A aplicação ‘em ato’ do ‘ver’ (das Sehen)*, como princípio fundamental de todo método (HUSSERL, 1976b, p. 528), *é o próprio proceder que funda a Filosofia mesma*. E, se a Fenomenologia está destinada a ser ‘Filosofia primeira’, chegamos à ideia de que *o procedimento que instaura a Fenomenologia mesma* –

em *Ideen*, o decurso da *Fundamentalbetrachtung* – é, ele próprio, fenomenológico. O trabalho de fundação, de estabelecimento dos inícios da Filosofia (Fenomenologia) é por si só já parte da Filosofia (Fenomenologia), identificando-se com a aplicação de um princípio legitimamente fenomenológico – o ‘ver’, o recurso à intuição que guia a orientação descritivista.

Portanto, esse ‘início’ fenomenológico da própria Fenomenologia não demanda, a princípio, a realização da redução. Isso significa, então, que teríamos um procedimento descritivo já fenomenológico sem a redução fenomenológica. Isso seria possível? Afinal, acostumamo-nos com o ‘discurso oficial’ de Husserl, que enfatiza a incomensurabilidade entre as orientações e a ruptura acarretada pela redução, e a ideia de que somente com ela o trabalho fenomenológico se inicia. Tudo isso é, em certo sentido, verdade; mas é preciso, aqui, refinar nossa compreensão do papel da redução fenomenológica. Até mesmo porque, no excerto da *Husserliana* XXIX citado mais acima, Husserl fala de uma introdução direta do método da redução; e, como viemos afirmando, a redução só é efetivada após a elaboração do idealismo. Contradição? A nosso ver, não. Em primeiro lugar, o próprio Husserl nos adverte que não fazemos uso da redução, apesar do delineamento introdutório de seu sentido e possibilidade (HUSSERL, 2006, p. 85 [III/1, p. 63]). Além disso, o acesso ‘direto’ à redução, naquele texto, diz respeito à contraposição entre as considerações histórico-filosóficas de *Krisis* e o caminho das *Ideen*, no qual, efetivamente, aquelas considerações estão ausentes. Mas, vejamos como isso tudo pode se tornar mais claro.

Uma maneira de olharmos para essa questão é atentar para a apreciação que Husserl faz da filosofia kantiana⁵. A filosofia transcendental de Kant já teria se movido em solo propriamente fenomenológico (HUSSERL, 2006, p. 141 [III/1, p. 133-134]), embora numa orientação que “teoriza *ingenuamente* na atitude fenomenológica” (HUSSERL, 1956, p. 236, grifo do autor)⁶, pois lhe faltaria a consciência reflexiva de estar operando já nesta atitude (HUSSERL, 1956, p. 236-237, p. 255), bem como o método da redução (HUSSERL, 2008, p. 73 [II, p. 48]), como meio para assegurar em sua pureza o domínio adentrado⁷. A falta do

⁵ A possibilidade de uma atitude fenomenológico-transcendental independente da realização da *epoché*/redução, por referência à interpretação que Husserl faz de Kant, é indicada por Kern (1964, p. 92-93, p. 227, p. 237-238, p. 329).

⁶ “[...] *in phänomenologischer Einstellung* naiv *theoretisiert*”.

⁷ Em *FTL*, vemos basicamente o mesmo juízo: as análises de Kant sobre as sínteses da consciência, bem como, de modo geral, aquelas voltadas ao que Husserl chama de “problema de Hume” – a saber, o da constituição do mundo e de suas formas ontológicas na consciência – já seriam “teorias *implicitamente constitutivas e intencionais*; apenas não postas sobre o solo último, e não conduzidas a partir dele com um método radical” (HUSSERL, 1974, p. 264-265, grifo do autor)*.

* (“[...] *das Humesche Problem* [...] Theorien *implicite intentional-konstitutive sind, nur eben nicht auf den*

método da redução é a principal crítica de Husserl a Kant, mantendo-se uma constante desde o período do giro transcendental da Fenomenologia⁸.

Isso significa que Kant adentrou o domínio próprio à Fenomenologia, mesmo sem ter a sua disposição o método da redução fenomenológica. O que faz com que parte da filosofia kantiana já se mova na atitude fenomenológica, segundo Husserl, é o fato de que, em suas linhas fundamentais, ela retira sua força de um procedimento intuitivo, o qual corresponde, como o sabemos, a uma fonte originária de conhecimentos:

Estudos aprofundados me ensinaram, de fato, que se abstrairmos de tal “Metafísica” kantiana [a teoria das coisas-em-si] [...] o pensamento e as investigações de Kant se movem *de facto* no âmbito da atitude fenomenológica, e que a força destas verdadeiras teorias transcendentais repousa efetivamente sobre intuições puras que, em suas linhas essenciais, são retiradas de fontes originárias (HUSSERL, 1956, p. 236, grifo do autor)⁹.

O que caracteriza a legitimidade da orientação fenomenológica que Husserl reconhece em Kant não é nada outro que *o proceder através da ‘intuição pura’*: o ‘*puro ver*’, que descreve aquilo que se dá, tal como se dá, e por isso pode ser chamado de ‘fonte originária’, outorga à Filosofia transcendental kantiana sua faceta fenomenológica. Este seria o caso, por exemplo, da Dedução Transcendental da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. No entanto, por não dispor do método da redução, Kant logo teria perdido de vista o campo da consciência pura (HUSSERL, 2006, p. 141 [III/1, p. 133-134]). Isso enfatiza a ideia de que o papel da redução, ao menos como ela é introduzida e preparada em *Ideen*, não é necessariamente nos proporcionar o primeiro acesso, a ‘entrevisão’ inicial do campo fenomenológico – isso é função da via que nos conduz até o limite da redução. O papel da redução é, antes, fornecer a salvaguarda necessária para que não nos extraviemos na exploração sistemática desse novo domínio, o que acarretaria uma *metabasis*, uma confusão funesta e fatal entre princípios pertencentes a domínios heterogêneos (HUSSERL, 2006, p. 138 [III/1, p. 130]). Como Husserl expressa ainda em 1907, logo após a irrupção do método da redução:

letzten Boden gestellt und von da in radikaler Methode durchgeführt”).

⁸ Esta crítica pode ser vista já em 1907, em *IP* (HUSSERL, 2008, p. 73 [II, p. 48]), passando pela bem conhecida conferência em comemoração ao bicentenário do nascimento do Filósofo de Königsberg, *Kant e a Ideia da Filosofia Transcendental*, de 1924 (HUSSERL, 1956, p. 236-237), chegando, por fim, ao texto de *Krisis* (HUSSERL, 2012b, p. 162 [VI, p. 202-203]).

⁹ “*Eingehende Studien haben mich in der Tat belehrt, daß, wenn von solcher Kant’schen ‘Metaphysik’ abstrahiert wird [...] Kants Denken und Forschen sich de facto im Rahmen phänomenologischer Einstellung bewegt und daß die Kraft dieser echt transzendentalen Theorien in der Tat auf reinen Intuitionen beruht, die in ihren wesentlichen Linien aus ursprünglichen Quellen geschöpft sind*”.

O mais importante é ter clareza sobre isto: que as investigações presentes [de uma Fenomenologia do conhecimento] estão fora do domínio de toda ciência objetiva, e, em certo sentido, de toda ciência em geral. A redução fenomenológica significa estar continuamente consciente desta situação e, onde a Teoria do conhecimento se põe a investigar, não transitar com linhas de pensamento naturalistas (HUSSERL, 1984b, p. 400, grifo do autor)¹⁰.

O método da redução fenomenológica é, acima de tudo, a cautela que deve assegurar a orientação constante daquele que se debruça sobre o campo fenomenológico, garantindo, assim, sua integridade teórica como âmbito de uma ciência própria. A redução não é necessariamente o primeiro olhar sobre o novo domínio, mas o expediente metodológico exigido para liberar a experiência transcendental, sistemática e controladamente conduzida. No caso específico de *Ideen*, ela deve ajudar a trazer clareza sobre o domínio da consciência purificada em seu registro propriamente transcendental, recém conquistado intuitivamente pelo experimento da ‘aniquilação’ do mundo¹¹, ao garantir a abordagem adequada à nova vastidão de dados que se espraia sob o olhar do fenomenólogo. A ideia da redução como um ponto de apoio que assegure a pureza e o sentido correto do domínio fenomenológico conquistado explica, então, porque Kant, apesar de ter adentrado o campo da Fenomenologia pura, não pôde aí se manter para uma exploração propriamente científica. A ausência das precauções metodológicas teria levado Kant a compreender psicologicamente este campo, o que resultou, então, na perda daquilo que havia sido alcançado (HUSSERL, 2006, p. 141 [III/1, p. 134])¹².

¹⁰ “Die Hauptsache ist es, sich darüber klar zu sein, daß die jetzigen Forschungen außerhalb der Domäne aller objektiven Wissenschaft liegen und in gewissem Sinn aller Wissenschaft überhaupt. Die phänomenologische Reduktion besagt, sich dieser Sachlage beständig bewußt zu sein und nicht mit naturalistischen Gedankenreihen zwischenzufahren, wo Erkenntnistheorie in Forschung ist”.

¹¹ Sobre essa ‘conquista intuitiva’ do domínio fenomenológico, que se traduz numa verdadeira ‘intuição transcendental’, ver abaixo, seção 4.4.3.

¹² Ainda em 1907, em *IP*, a precaução contra uma possível e fatal *metabasis* aparece como o motivo fundamental para a realização da redução fenomenológica, aí chamada de redução *gnosiológica* ou *epistemológica* (*erkenntnistheoretische*). Husserl, ao indicar que nenhuma suposição sobre a transcendência pode nos ajudar nas questões da Teoria do conhecimento, complementa: “Se com isso conectarmos a tendência, extraordinariamente poderosa, para julgar em sentido transcendente e, portanto, para cair numa *μετάβασις εις άλλο γένος*, em todos os casos em que se realiza um ato intelectual referido à transcendência e em que importa fazer um juízo com base nesse ato, então, produz-se a dedução suficiente e completa do *princípio gnosiológico*: em toda a investigação teórico-gnosiológica, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que levar a cabo a *redução gnosiológica*, isto é, há que afetar toda a transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnosiológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer eu nela creia ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo” (HUSSERL, 2008, p. 63 [II, p. 39], grifo do autor, tradução modificada). Aqui, ‘dedução’ tem o sentido utilizado por Kant na Dedução Transcendental das categorias do entendimento: trata-se da justificação da legitimidade da aplicação empírica de tais categorias; no caso de Husserl, trata-se da legitimidade do recurso ao método da redução. A centralidade da preocupação com a

Esse ponto fica mais claro se nos socorrermos de uma observação perspicaz de Kern a respeito da problemática fulcral da Filosofia husserliana. Segundo este intérprete, “o enigma fundamental de Husserl é o ‘em-si’, o ‘para-nós’ e o ‘para-si’, e não o ‘ser’” (KERN, 1964, p. 190, tradução nossa)¹³. A pergunta sobre a qual a redução deve possibilitar a investigação fenomenológica não é aquela que versaria sobre um ser substancial, em sentido forte, mas sobre um ‘em-si’ e ‘para-si’ ao qual são adscritos tais títulos enquanto ‘para-nós’. Mas, a questão pelo sentido que um ‘em si’ pode ter ‘para nós’ só pode ser corretamente abordada se a sombra de um ‘ser’ (substancial) que se furta àquilo que é determinação do aparecer (fenômeno) – portanto, abrangida pela imanência intencional – puder ser eliminada do horizonte da investigação, pois falsificadora do problema transcendental da correlação. É contra essa *metabasis* fatal que a redução transcendental vem proteger o domínio de investigação.

Assim, a redução é a ratificação do movimento inicial de *Ideen*, que já é fenomenológico: ela é o estabelecimento metodológico que assegura a exploração científica do novo domínio, evitando uma possível *metabasis*. Esse ponto é, a nosso ver, o que subjaz à leitura de Kern a respeito da função metodológica da redução:

Para Husserl, razão (como sujeito e conceitualidade) e objetualidade estão, desde o princípio, numa relação intencional de doação de sentido e experiência, e, segundo ele, a tarefa da redução fenomenológica-transcendental é trazer claramente ao olhar essa relação (KERN, 1964, p. 185, tradução nossa)¹⁴.

Mas isso não significa que não possa haver uma primeira exploração – ainda tateante – desse domínio. Em *Ideen*, não é a redução que estabelece, num sésamo, a orientação subjetiva das descrições, tampouco seus resultados. Estes são conquistados pelo trabalho fenomenológico efetivo. Com isso em mente, podemos ler o balanço que Husserl faz das “pré-considerações transcendentais” (*transzendentalen Vorbetrachtungen*) (HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 107, tradução modificada), que, como o próprio título do § 51 indica, são considerações prévias *já transcendentais*:

Qualquer um pode, sem dúvida, efetuar reflexão, e, na consciência, trazer ao seu olhar que apreende; com isso, no entanto, ainda não se efetuou *reflexão*

metabasis no pensamento de Husserl é discutida por O’Connor (2008).

¹³ “Husserls Grundrätzel ist das ‘An-sich’, das ‘Für-uns’ und das ‘Für-sich’ und nicht das ‘Sein’”.

¹⁴ “Vernunft (als Subjekt und Begrifflichkeit) und Gegenstandlichkeit stehen für Husserl von vornherein im intentionalen Bezug der Sinngebung und Erfahrung, und es ist nach ihm die Aufgabe der transzendental-phänomenologischen Reduktion, diese Bezogenheit klar vor Augen zu stellen”.

fenomenológica [*phänomenologische Reflexion*], e a consciência apreendida não é consciência pura. Considerações radicais [*radikale Betrachtungen*] como as levadas a cabo por nós são, portanto, necessárias para nos compenetrarmos do conhecimento de que há e pode em geral haver algo como o campo da consciência pura, que não é parte componente da natureza, e o é tanto menos quanto a natureza só é possível como uma unidade intencional nele motivada por nexos imanentes. Tais considerações são necessárias para que se reconheça, além disso, que essa unidade é dada e deve ser investigada teoreticamente numa atitude em tudo diferente daquela na qual se deve em geral investigar a consciência que “constitui” essa unidade e, assim, toda e qualquer consciência absoluta (HUSSERL, 2006, p. 118 [III/1, p. 107-108], grifo do autor, tradução modificada).

Aqui, vemos a indicação de que as análises, empreendidas com o fito de mostrar o campo da consciência pura, separável por princípio da natureza, e que esta última seria uma unidade intencional constituída naquele campo, são ‘considerações radicais [...] empreendidas por nós’. Ora, os pontos assinalados (separabilidade da consciência pura, dependência do mundo real) são, com o vimos, mostrados antes da efetuação da redução, e constituem, portanto, enquanto ‘considerações radicais’, contrapostas a toda reflexão natural, já uma ‘reflexão fenomenológica’. O uso da expressão ‘*Reflexion*’, de modo coordenado ao de ‘*radikale Betrachtungen*’, mostra que não se trata de qualquer consideração, mas uma que já é radical, e, nesse sentido, *reflexiva – fenomenologicamente reflexiva*. Além disso, as ‘pré-considerações transcendentais’ são necessárias para mostrar que o campo por seu intermédio delimitado deve ser investigado numa atitude absolutamente diferente – a fenomenológica. Esta, enquanto atitude teórica consciente de si e metodologicamente controlada, só é possível com a redução fenomenológica. Isso quer dizer, portanto, que as análises da *Fundamentalbetrachtung* preparam a visão para a necessidade de uma atitude específica, enquanto orientação científica própria; mas isso não significa que o que precede essa compreensão, e a conseqüente realização da *epoché*/redução, não seja já um conjunto de investigações fenomenológicas, ainda algo ‘ingênuas’.

Com efeito, Husserl expressa nos seguintes termos a diferença entre dois modos possíveis de se mover *na própria* atitude fenomenológica:

Sem dúvida, há duas espécies distintas de atitude, e elas constituem, em relação ao nível de cientificidade, uma diferença essencial: se teoriza-se ingenuamente na atitude fenomenológica, ou se, em uma automeditação radical, alcança-se uma clareza principal a respeito da essência dessa atitude e da essência da infinidade da consciência possível em geral, que está nela diretamente diante do olhar, e se, com isso, realiza-se uma descrição que se desenvolve sobre conceitos essenciais extraídos originariamente, que esclarece sobre o sentido e a necessidade de uma atitude que conduz para além de todo modo de conhecimento da atitude natural, portanto, de uma atitude e de um modo de conhecimento de um tipo completamente

novo, a atitude “transcendental” (HUSSERL, 1956, p. 236, grifo do original)¹⁵.

Há, portanto, de acordo com o que pontuamos acima, enquanto possibilidade de princípio, um nível ainda incipiente de descrições fenomenológicas, não plenamente consciente de seu sentido e da nova atitude aí envolvida – uma atitude fenomenológica, assim, ainda *antes* da redução fenomenológica ser expressamente realizada¹⁶. E é, a nosso ver, nesse nível que se desenrolam as análises contidas nos §§ 27-49 de *Ideen*, que culminam na afirmação do idealismo fenomenológico-transcendental.

4.2 O INÍCIO DA FENOMENOLOGIA: UM CÍRCULO?

Se aceitamos o que foi proposto acima, isso quer dizer, então, que a Fenomenologia teria que pressupor a si mesma para estabelecer sua própria possibilidade? Poderíamos falar, desse modo, *strictu sensu*, de um círculo na argumentação explorada em *Ideen*? Isso poderia significar, no que mais concerne ao nosso estudo, que o idealismo teria que anteceder a si mesmo, a fim de estabelecer as bases sobre as quais as teses que o sustentam se constroem.

Gostaríamos de propor uma distinção que pode nos indicar uma saída desse aparente embaraço. Há uma diferença, que poderíamos apontar a respeito de *Ideen*, entre derivar consequências de uma premissa dada (ou de um conjunto de premissas) e proceder à descrição intuitiva a partir de um princípio aplicado como regra para este mesmo procedimento. Esse modo de abordarmos o problema nos é sugerido pelo próprio Husserl, nos *Prolegomena*. Neste texto, trata-se da distinção entre inferir algo *de* um princípio e inferir algo *conforme a* um princípio. No primeiro caso, se a premissa (ou princípio) em questão for algo que depende dos resultados da própria inferência a qual ele fundamenta para ser fundamentado, temos um *circulus in demonstrando* em sentido estrito. No segundo caso, se, efetivamente, aquilo que for extraído *segundo* um princípio tiver que servir de fundamento para o mesmo princípio, temos um *círculo reflexivo*, mas não um círculo em sentido rigoroso (HUSSERL, 2014, p. 123 [XVIII, p. 169-170]). Quer nos parecer que algo semelhante pode

¹⁵ “*Freilich ist es zweierlei und macht hinsichtlich der Stufe der Wissenschaftlichkeit einen wesentlichen Unterschied: ob man in phänomenologischer Einstellung naiv theoretisiert oder ob man in radikaler Selbstbesinnung sich über das Wesen dieser Einstellung und das Wesen der in ihr direkt vor Augen stehenden Unendlichkeit möglichen Bewußtseins überhaupt prinzipielle Klarheit verschafft und ob man somit eine in ursprünglich geschöpften Wesensbegriffen verlaufende Beschreibung schafft, die über Sinn und Notwendigkeit einer über alle Erkenntnisweise natürlicher Einstellung hinausführenden, also völlig neuartigen Einstellung und Erkenntnisweise, der ‘transzendentalen’, aufklärt’.*”

¹⁶ Cf. HUSSERL, 1956, p. 254-255.

ser indicado a respeito do procedimento de *Ideen*. As descrições (que, além do mais, não são o mesmo que inferências ou deduções) operam *conforme a um princípio*, e não derivando logicamente *a partir de* um princípio. O princípio em questão é o do ‘ver’ (*das Sehen*), que, como notamos anteriormente, apresenta-se como uma medida última para a racionalidade do que é descrito. A respeito do recurso a tal princípio no trajeto expositivo de *Ideen*, Husserl nos diz, em suas reflexões metodológicas sobre o texto¹⁷, que esse ‘ver’, o “princípio da doação” (HUSSERL, 1976b, p. 528)¹⁸, é a “fonte última do conhecimento” (HUSSERL, 1976b, p. 526)¹⁹, e segui-lo é seguir o “princípio fundamental do método” (HUSSERL, 1976b, p. 528)²⁰, o “princípio de todos os princípios” (HUSSERL, 1976b, p. 528)²¹. No texto de *Ideen*, Husserl não deriva nada inferencialmente do conteúdo do princípio; antes, ele aplica o princípio no trabalho efetivo de descrição que se mantém no plano da pura intuitividade. Como é esclarecido num manuscrito ainda de 1905, reunido nos anexos de *ELE*, a evidência do puro ‘ver’ poderia ser compreendida como um ‘pressuposto’ da Fenomenologia, sem, no entanto, implicar qualquer premissa a partir da qual ela pudesse derivar conclusões:

Nós podemos, pois, dizer: a evidência que reside no ver imediato das doações primeiras, é, em certo sentido, uma pressuposição da investigação fenomenológica, embora, por outro lado, ela não possa e não deva fornecer uma única proposição, uma única premissa para as verdadeiras asserções fenomenológicas (HUSSERL, 1984b, p. 379)²².

Mesmo assim, ainda poderíamos dizer que a Fenomenologia cairia num círculo reflexivo? Pois como ela poderia fundamentar o princípio que marca seu início? Aqui, devemos atentar que o ‘ver’ é algo de último, e que ele seja definitivamente fundante, que legitime toda asserção racional e para além do qual não há sentido questionar, isso também é algo que se ‘vé’. Pois, não temos isso explicitado já em *IP*, texto no qual vimos²³ a doação ganhar seu pleno sentido e direito fenomenológicos?

¹⁷ Trata-se, aqui, do anexo 4 do volume de complementos de *Ideen*, que tem por título; “Autocompreensão do meu caminho nas *Ideias*” (*Selbstverständigung über meinen Gang in den Ideen*) (HUSSERL, 1976b, p. 526, grifo do autor).

¹⁸ “*Prinzip der Gegebenheit*”.

¹⁹ “*Der letzte Erkenntnisquell*”.

²⁰ “*Grundprinzip der Methode*”.

²¹ “*Prinzip aller Prinzipien*”.

²² “*Die Evidenz, die im unmittelbaren Schauen der ersten Gegebenheiten liegt, ist in gewissem Sinn eine Voraussetzung der phänomenologischen Untersuchung, obschon sie andererseits keinen einzigen Satz, keine einzige Prämisse für eigentlich phänomenologische Feststellungen hergeben kann und hergeben soll*”.

²³ No capítulo 1, seção 1.3.1.

Ver [*Schauen*], apreender o que se dá a si mesmo [*Selbstgegebenes*] – contanto que haja, justamente, um ver real, uma real autodoação [*Selbstgegebenheit*] no sentido mais estrito, e não outra doação que visa algo que não se dá – é algo de último [*ist ein Letztes*]. É o *absolutamente compreensível por si mesmo* (HUSSERL, 2008, p. 75 [II, p. 50], grifo do autor, tradução modificada).

A esse respeito, há que se considerar, ainda, o já indicado método em ziguezague, próprio às análises fenomenológicas. É segundo esse movimento de idas e vindas, implicado pela ideia do ziguezague, que o ‘ver’ é aplicado como Fenomenologia em ato – é esse ‘ver’ puro e imediato, cujas profundidade e fecundidade só encontram igual medida em sua aparente ‘ingenuidade’, que constitui o “método *antes* mesmo de todo método” que Husserl (2006, p. 144 [III/1, p. 136], grifo do autor) assinala como algo ineludível para o labor fenomenológico. Lembremos que, nos casos expressos das *LU* e de *Krisis*, o procedimento em ziguezague é o modo de evitar uma circularidade aparentemente inultrapassável. Com isso, temos que os ‘inícios’ da Fenomenologia, seus primeiros dados, são obtidos pelo emprego, em trabalho efetivamente realizado, do método intuitivo-descritivo. Estes resultados, por sua vez, devem estipular os constantes refinamento e justificação do próprio método, além de conduzirem a uma contínua retrospectão sobre os movimentos iniciais e ao enriquecimento de seu sentido. Desse modo, temos uma imbricação inultrapassável entre método e conteúdo temático (descrito)²⁴. A utilização efetiva do método, ainda de forma rudimentar, deixa sua marca no conteúdo descrito; este, por sua vez, ressignifica e legitima o método. Ora, como isso é possível? O domínio de aplicação de um método não determina, de antemão, justamente, o caráter metodológico apropriado para sua exploração? Aqui, temos que levar em consideração, de modo rigoroso, o que Husserl exige para o início de uma autêntica Filosofia primeira: a ausência de pressupostos. Não há uma pré-concepção teórica sobre a natureza última, ‘em si’, do domínio a ser explorado. E isso, justamente, porque não há uma Metafísica anterior ao trabalho fenomenológico efetivo. O objeto de descrição é tomado simplesmente tal como se dá. Da perspectiva descritivo-fenomenológica, esse fator é fundamental, pois o objeto não é tomado em orientação objetiva (ontológica), mas fenomenológica – tal como se dá à consciência. E, fenomenologicamente, isso é decisivo, pois o objeto sempre será objeto descrito, tal como se dá na experiência – isto é, *para* a consciência. É por isso que Husserl (2010, p. 128 [I, p. 118-119]) pode afirmar, nas *CM*, que *a Fenomenologia* é idealismo

²⁴ Algo que é indicado, a respeito das descrições da atitude natural fornecidas por Husserl, por Luft (1998, p. 154, tradução nossa): “O que torna este relato fenomenológico sobre o fenômeno da atitude natural tão interessante, e, ainda, tão curioso, é a interdependência e a inseparabilidade de tema e método”*.

* (“*What makes this phenomenological account of the phenomenon of the natural attitude so interesting and yet curious is the interdependence and inseparability of theme and method*”).

transcendental, e que a prova desse idealismo é *o próprio trabalho fenomenológico*: porque aqui, necessariamente, o objeto sempre será tomado enquanto objeto de consciência. Nesse sentido, método e conteúdo se implicam mutuamente, e de modo necessário. E isso não é simplesmente uma estipulação conceitual, como se simplesmente se instituísse um conceito de ‘objeto’ e se operasse inferencialmente a partir daí. Tudo o que Husserl propõe é extraído da intuição, da doação do objeto, justamente enquanto dado. A Fenomenologia, por conseguinte, cria as condições para sua própria inteligibilidade. Aqui compreendemos, então, por que Husserl pode dizer que a Fenomenologia, em seu desenvolvimento histórico desde as *LU*, surgiu como “um método em tudo novo, moldado para análises de origem” e se desenvolveu em “uma ciência de tipo novo e, no sentido mais rigoroso, autônoma” (HUSSERL, 1956, p. 230)²⁵.

Os objetos tomados descritivamente são considerados tal como se dão, ou seja, como objetos *de experiência*. Nesse sentido, eles estão vinculados de maneira ineludível à correlação experiência-objeto de experiência – em outras palavras, consciência-objeto *de* consciência. Isso nos ajuda a responder à possível objeção de que o idealismo teria que pressupor a si mesmo. A Fenomenologia não opera dedutivamente (construtivamente), mas por explicitação de implicações intencionais. E isso tem de ser entendido como já estando presente na introdução à Fenomenologia proposta em *Ideen*, pois, conforme indicamos acima, ela já é trabalho fenomenológico efetivo – ponto que Husserl não deixa de enfatizar, de modo reiterado, no *Nachwort* (HUSSERL, 1971, p. 140, p. 142, p. 147-149). O idealismo não resulta como algo inferido de premissas nas quais ele já estivesse contido, e, segundo a objeção, as quais ele deveria fundamentar. Ele é extraído intuitivamente (concretamente) como implicação intencional daquilo que é descrito pelo sujeito (e por todos nós, leitores, assim Husserl espera) que ‘fenomenologiza’. Não há, portanto, um *circulus in demonstrando* em sentido estrito, pois o idealismo não está contido logicamente (em sentido próprio) já ao início das descrições. O idealismo emerge intuitivamente da explicitação daquilo que está intencionalmente implicado no objeto descrito *enquanto tal* – ou seja, no objeto *de* experiência, *de* consciência, tomado como objeto de descrição em orientação *fenomenológica*.

²⁵ “[...] einer neuartig gestalteten Methode für Ursprungsanalysen [...] einer neuartigen und im strengsten Sinne eigenständigen Wissenschaft”.

4.3 FENOMENOLOGIA, AUTOFUNDAÇÃO E FILOSOFIA PRIMEIRA

Contudo, resta que, de um modo ou de outro, a Fenomenologia parece ter que anteceder a si mesma. O caminho que resulta na emergência do idealismo e, conseqüentemente, nas condições para que esta ciência inédita possa reivindicar para si seu título de Filosofia primeira, é já, desde seu início, fenomenológico. Mesmo que nos livremos da acusação de um círculo, em sentido estrito, parece que a colocação em prática da Fenomenologia a fim de instaurar suas próprias condições de possibilidade se impõe como uma situação inescapável.

Ora, o que, de todo modo, poderia aparentemente configurar uma dificuldade incontornável, é, na verdade, uma virtude fundamental. Pois, como vimos²⁶, o esforço de autofundação teórica é um custo com o qual toda Filosofia que se pretenda primeira deve ser capaz de arcar. E é justamente a dimensão autofundacional da Fenomenologia – que se traduz em seu caráter autorremissivo²⁷ – que a autoriza a ser Filosofia primeira. Nesse sentido, como Husserl nos esclarece no *Nachwort*, já as *LU* tinham como meta, embora de um modo ainda restrito, “realizar o início radical de uma Filosofia que, para repetir as palavras de Kant, ‘possa se apresentar como ciência’” (HUSSERL, 1971, p. 159-160)²⁸. A Fenomenologia, portanto, deve se constituir como esse ‘início radical’ da Filosofia.

Uma genuína Filosofia *só pode* começar radicalmente, o que significa fundar a si mesma, sem qualquer apoio externo de toda pretensa cientificidade. Ainda no *Nachwort*, somos advertidos que:

A Filosofia que se coloca no caminho de sua realização não é algo do tipo de uma ciência relativamente imperfeita, que se aperfeiçoa em seu progresso natural. Em seu sentido como Filosofia estão contidos um radicalismo da fundação, uma redução à absoluta ausência de pressuposições, um método fundamental, por meio do qual o filósofo iniciante garante para si mesmo um solo absoluto, como a pressuposição, que absolutamente tem de ser tornada inteligível, de todas as pressuposições “óbvias” em sentido comum (HUSSERL, 1971, p. 160-161)²⁹.

²⁶ Cf. acima, capítulo 2, seção 2.4.2.

²⁷ Cf. acima, capítulo 2, seção 2.4.2; capítulo 3, seção 3.3.1.

²⁸ “[...] *ins Werk zu setzen den radikalen Anfang einer Philosophie, die, ich wiederhole die Kantschen Worte, ‘als Wissenschaft wird auftreten können’*”.

²⁹ “*In Verwirklichung tretende Philosophie ist nicht von der Art einer relativ unvollkommenen, im natürlichen Fortgang sich verbessernden Wissenschaft. In ihrem Sinn als Philosophie liegt beschlossen ein Radikalismus der Begründung, eine Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit, eine Grundmethode, durch die der anfangende Philosoph sich selbst eines absoluten Bodens versichert, als der absolut einsichtig zu machenden Voraussetzung aller in gemeinen Sinn ‘selbstverständlichen’ Voraussetzungen*”.

Esse ‘solo absoluto’, que deve ser conquistado pela Filosofia que efetivamente se coloca em seus verdadeiros inícios, é algo obtido pela atividade autônoma da Filosofia – e estes inícios radicais não são nada outro que aquilo que os próprios inícios da Fenomenologia descritiva, os quais seriam, desse modo, o “início dos inícios” (HUSSERL, 1971, p. 161)³⁰. Agora, faz-se interessante notar que a radicalidade do início da Filosofia, alicerçada em sua ausência de pré-juízos, assenta-se sobre a *autorresponsabilidade (Selbstverantwortung)* – literalmente, a capacidade de responder por si mesma – da qual ela é capaz. A genuína ausência de pressupostos está intimamente vinculada a esta autorresponsabilidade da Filosofia³¹.

Para a Fenomenologia, essa responsabilidade por si mesma radica no fato de que ela seria capaz de prestar contas de si e de seu método *reflexivamente*. É isso que a alça a tal condição de Filosofia primeira, a Filosofia dos inícios:

Acrescente-se que – e isso é muito importante, porque se refere a princípios – a Fenomenologia tem por essência de reivindicar o direito de ser Filosofia “primeira” e de oferecer os meios para toda crítica da razão que se possa almejar; e que, por isso, ela requer a mais completa ausência de pressupostos e absoluta evidência reflexiva sobre si mesma. Sua essência própria é a realização da mais perfeita clareza sobre sua própria essência e, com isso, também sobre os princípios de seu método (HUSSERL, 2006, p. 144 [III/1, p. 136]).

Que a clareza sobre seu próprio método deva ser reflexiva significa que ela não pode esperar clarificação ou legitimação de qualquer outra ciência. A autorresponsabilidade não é somente uma questão dos inícios, mas é ainda mais profunda: é um constante ‘responder por si mesmo’, o que, precisamente, assegura sua ausência de concepções. E, mais importante, é percebermos que não somente isso se delinea como uma exigência de uma autêntica Filosofia primeira, mas, antes, é algo que se impõe a partir da própria essência da Fenomenologia. Assim como uma Teoria do conhecimento consequente ao seu sentido fundamental requeria a Fenomenologia, pois esta seria a única apropriada às suas demandas³², também vemos o mesmo a respeito da ideia geral de Filosofia: a Fenomenologia se coloca como a primeira de todas as Filosofias porque ela é quem pode responder à injunção da autorresponsabilidade radical. Nesse sentido, logo em seguida, Husserl esclarece em que se

³⁰ “*Anfang des Anfanges*”.

³¹ Ainda no *Nachwort*, Husserl (1971, p. 162) critica as filosofias que não se preocupam com a “genuína ausência de pressuposições” (*echte Voraussetzungslosigkeit*), e indica que isso se deve ao fato de que “nenhuma delas se originou no radicalismo da autorresponsabilidade autônoma exigida pela Filosofia”.*

* (“[...] *keine aus dem Radikalismus der autonomen Selbstverantwortung entsprungen war, den die Philosophie fordert*”).

³² Cf. acima, capítulo 2, seção 2.1.3.

fundamenta essa ‘evidência reflexiva sobre si mesma’ inerente à Fenomenologia:

A remissão essencial da Fenomenologia a si mesma se mostra em que aquilo que é considerado e constatado na reflexão metódica sob as designações “clareza”, “evidência”, “expressão” etc., faz parte, por sua vez, do próprio domínio fenomenológico, e em que todas as análises reflexivas são análises fenomenológicas de essência, e que as evidências metodológicas alcançadas respectivamente às suas constatações estão sob normas que elas formulam. Nas novas reflexões é preciso, portanto, poder sempre se convencer de que os estados-de-coisas expressos em enunciados metodológicos estão dados na mais completa clareza, de que os conceitos utilizados se ajustam real e fielmente ao dado (HUSSERL, 2006, p. 146 [III/1, p. 139]).

A ‘remissão essencial da Fenomenologia a si mesma’ se registra como uma capacidade de olhar para si mesma, a partir daquilo que ela própria já conquistou por um emprego ‘em ato’ do método descritivo – portanto, segundo o procedimento em ziguezague. Não é como se se tratasse simplesmente de um processo cumulativo de ‘conhecimentos’, de ‘dados’ a respeito de um domínio cujo estatuo último já esteja determinado – sempre de forma inquestionada! –, constituindo, então, uma terra natal há muito (supostamente) conhecida, e no seio da qual tais ‘dados’ encontrariam seu plácido repouso, o que permitiria tal acumulação, limpidamente não problemática, de ‘saberes’. “Quão diferente é na Fenomenologia!”, como já vimos Husserl (2006, p. 144 [III/1, p. 136]) exclamar: o que é conquistado pelo labor fenomenológico não permanece como uma conquista num cabedal previamente projetado de cognições, mas retroage sobre seus próprios inícios, lançando luz sobre eles, e, assim, legitima continuamente o próprio método a partir do qual foram trazidos ao olhar.

Especificamente nesta altura do texto de *Ideen*, fica flagrante o tom prospectivo de tais observações: trata-se de um programa para uma Filosofia que se pretenda fundante, e que deve, portanto, exercer continuamente essa crítica reflexiva sobre si mesma e sobre seu método. No entanto, não menos importante é compreendermos também a faceta *retrospectiva* das observações de Husserl: o que ele nos diz, aqui, pode – e deve – ser projetado também sobre aquilo que antecedeu este ponto das análises, ou seja, o conjunto da *Fundamentalbetrachtung*, pois ela é, como o vimos, já uma investigação fenomenológica. O que quer que tenha emergido nestas páginas já é resultado de trabalho fenomenológico, e seu sentido, portanto, tem de ser compreendido sob seu registro próprio, qual seja, justamente, *fenomenológico* – o que inclui, obviamente, o sentido do idealismo que resultou das análises eidéticas entre os §§ 27-49. O idealismo que emerge como idêntico a esta Filosofia primeira é, desse modo, um idealismo *fenomenológico-transcendental*.

4.4 COMPLEMENTOS: O IDEALISMO HUSSERLIANO COMO IDEALISMO

FENOMENOLÓGICO

Gostaríamos, ao fim deste capítulo, de retirar algumas consequências importantes para o modo como propomos a compreensão do idealismo husserliano. Algumas questões restaram em aberto, e é chegado o momento propício de abordá-las. Trata-se, especificamente, de nossa negativa em identificar a posição de Husserl com as leituras que chamamos de deflacionárias, apesar de termos falado em termos que, *prima facie*, podem denotar uma forma de idealismo ‘epistemológico’. Uma leitura deflacionista não se configuraria como resultado óbvio, uma vez que rejeitamos, em nosso último capítulo, uma compreensão metafísica das teses husserlianas da absolutez da consciência e da relatividade do mundo espaço-temporal? Conforme já adiantamos, este não é, em absoluto, nosso entendimento. No entanto, negar uma interpretação mais afeita aos deflacionismos indicados não faria ruir o que expusemos até o momento, jogando-nos nos braços (novamente) de um idealismo metafísico; ou, no mínimo, abrindo a possibilidade de que tal compreensão ressurgja exatamente quando pensávamos ter encaminhado outra interpretação?

Façamos nossas as palavras de Husserl, e consideremos, apesar da aparente obviedade das objeções apontadas, que “no entanto, talvez nem tudo esteja em boa ordem em tais pensamentos” (HUSSERL, 2010, p. 132 [I, p. 122]). Vejamos, em primeiro lugar, a que compreensão do idealismo fenomenológico nossas considerações nos trouxeram.

4.4.1 Um idealismo a partir da ‘perspectiva’ fenomenológica

O resultado mais geral de nossa investigação é que o idealismo husserliano envolve uma espécie *sui generis* de ‘*perspectivismo*’: é a partir da consideração do(s) objeto(s) enquanto objeto(s) de consciência, tematizado(s) descritivamente sob o signo da orientação desde sempre fenomenológica, que este(s) mesmo(s) objeto(s) se mostra(m), intuitivamente, como dependente(s) da consciência. Ao mesmo tempo, é da ‘perspectiva’ fenomenológica, adotada para o trabalho efetivo da Fenomenologia, que a consciência é revelada como um ser absoluto – claro está, a expressão sendo tomada, de modo consequente, em sentido fenomenológico. O idealismo fenomenológico-transcendental é uma reflexão sobre nossa perspectiva em primeira pessoa, a perspectiva da experiência. Mas, é preciso atenção a este ponto, porque ele não é uma ‘repetição’ da experiência (o que seria mesmo um contrassenso). Na descrição fenomenológica, não estamos ‘vivendo’ na atitude natural, mas tematizando-a

enquanto uma atitude. Não se trata de um discurso diretamente orientado para os objetos (numa forma de ‘objetivismo’), mas sobre a correlação consciência-objeto *de* consciência. A ‘perspectiva’ em primeira pessoa só se revela como nosso ‘ponto de vista’ necessário sobre o mundo, em toda sua extensão e implicações enquanto perspectiva, a partir do momento em que *nos colocamos na perspectiva fenomenológica*. É na reflexão fenomenológica (o ponto de vista da descrição) que a atitude natural se revela como uma atitude, como um ‘centro de orientação’ inultrapassável de toda experiência, desde o qual podemos fazer asserções sobre o mundo, confirmar ou rejeitar teorias etc. Vivendo na atitude natural, não somos idealistas. Vivemos no ‘realismo ingênuo’, que simplesmente aceita as coisas como ‘simplesmente aí’. No entanto, esse realismo não é uma tese filosófica (metafísica). É por isso que Husserl pode, sem contradição, dizer que toda forma de realismo filosófico é um contrassenso, e, ao mesmo tempo, afirmar que o idealismo da Fenomenologia contém em si o realismo natural:

O seu idealismo transcendental [da Fenomenologia] traz em si o realismo natural; mas ele não se mostra por meio de argumentações aporéticas, mas, sim, por meio da consequência do próprio trabalho fenomenológico (HUSSERL, 1962, p. 254)³³.

A ‘perspectiva’ é, então, o ‘de onde’ do discurso filosófico. Uma leitura atenta do já citado texto *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* permite extrair pontos importantes a esse respeito:

Se tornamos claro a nós mesmos, em aproximações gerais, que e como “o mundo” se constitui como sentido válido no nexa transcendental, portanto, puramente na doação de sentido da experiência externa e da experiência científica possíveis [...] (HUSSERL, 1956, p. 277)³⁴.

O mundo se constitui ‘como sentido válido no nexa transcendental’. O que isso quer dizer? Não parece claro que Husserl está negando todo ‘em si’ do mundo e atribuindo seu ser à constituição transcendental? Sim: efetivamente, é o que ele está fazendo, numa passagem que claramente encontraria lugar no próprio texto de *Ideen*. No entanto, vejamos o que ele nos diz em seguida, e que coloca tais afirmações no contexto em que elas ganham seu sentido próprio:

³³ “*Ihr transzendentaler Idealismus birgt den natürlichen Realismus ganz in sich, erweist sich aber nicht durch aporetisches Argumentieren sondern durch die Konsequenz der phänomenologischen Arbeit selbst*”.

³⁴ “*Haben wir uns im allgemeinen Überschlage klargemacht, daß und wie ‘die Welt’ sich als geltender Sinn im transzendentalen Zusammenhang, also rein in der Sinngebung möglicher äußerer Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, konstituiert [...]*”.

O mundo, **do qual nós falamos e podemos alguma vez falar, do qual nós sabemos e podemos alguma vez saber**, não é nenhum outro que precisamente aquele que nós constituímos na imanência de nossa própria vida da consciência, individual e comunal, nas multiplicidades indicadas de formações de conhecimento que se unificam; que nós, enquanto cognoscentes, continuamente “temos” e ao qual continuamente aspiramos como meta de nosso conhecimento; e, por último, que é nossa simples “ideia”. Não é precisamente a função necessária da atitude transcendental, por meio **da consequência de um tipo de consideração puramente subjetiva**, tornar absolutamente visível e evidente que no âmbito total do conhecimento possível nada pode ocorrer que não seja formação cognitiva que se constitui nele a partir de sua própria operatividade? Portanto, em nenhum outro lugar pode o mundo, e todo mundo possível, ter “existência”, a não ser “nos” sujeitos cognoscentes, “no” fato, para eles mesmos evidente, de sua vida da consciência, e em suas “faculdades” regidas por leis essenciais (HUSSERL, 1956, p. 277, negrito nosso)³⁵.

O discurso sobre a constituição do mundo na consciência, o único mundo ‘do qual falamos e podemos alguma vez falar’, é marcado por um ‘de onde’ de sua enunciação, como ‘consequência de um tipo de consideração puramente subjetiva’; e essa ‘perspectiva’, que demarca o contexto de suas enunciação e significação, deve ser compreendida de acordo com o alcance próprio que a descrição fenomenológica lhe confere, pois ela não é simplesmente um ponto de irradiação do discurso filosófico. Mesmo um empirista poderia concordar com a ideia de que todo conhecimento sobre o mundo é dado desde uma perspectiva, e isso não o impediria de ser, ao mesmo tempo, um realista metafísico. A ‘perspectiva’ também marca o *limite*³⁶ em razão do qual o relato filosófico deve se articular – descrever aquilo que se dá, tal como se dá, nos limites em que se dá. É nesse sentido que o retorno intuitivo de Husserl à experiência, no § 39 de *Ideen*, como uma aplicação renovada do ‘Princípio de todos os princípios’, ganha sua significação profunda: o objeto de experiência é tomado *como* objeto *de* experiência, e nos limites descritivos em que ele se mostra. Este passo, conforme

³⁵ “*Die Welt, von der wir reden und je reden können, von der wir wissen und je wissen können, ist doch keine andere als eben diejenige, die wir in der Immanenz unseres eigenen, einzelnen und vergemeinschafteten Bewußtseinslebens in den angedeuteten Mannigfaltigkeiten sich vereinheitlichender Erkenntnisgestaltungen konstituieren; die wir als Erkennende immerzu ‘haben’ und immerzu als Erkenntnisziel erstreben; und zuletzt unsere bloße ‘Idee’. Ist es nicht gerade die notwendige Funktion der transzendentalen Einstellung, durch die Konsequenz rein subjektiver Betrachtungsart dies sichtlich- und ganz evidentzumachen, daß im Gesamtbereich möglichen Erkennens eben nichts anderes vorkommen kann als die sich in ihm aus eigener Leistung konstituierende Erkenntnisgestalt? Also nirgendwo sonst kann die Welt, und alle mögliche Welt, ‘Existenz’ haben als ‘in’ den erkennenden Subjekten, als ‘in’ dem für sie selbst evidenten Faktum ihres Bewußtseinslebens und in ihren wesensgesetzlichen ‘Vermögen’*”.

³⁶ Aqui, a ideia de ‘limite’ só tem sentido até certo ponto, pois, como mostraremos abaixo, ao abordar as pretensões metafísicas da Fenomenologia, o discurso fenomenológico pretende uma ‘des-limitação’ (*Entgrenzung*), diferentemente da Filosofia transcendental kantiana em relação à razão teórica. Sobre esse contraste, ver Loidolt (2015, p. 112, p. 123, p. 124). Apenas não concordamos com as consequências metafísicas que esta autora extrai a respeito do idealismo husserliano, pois carregadas de um sentido tradicional/substancialista (LOIDOLT, 2015, p. 122, p. 126). No entanto, pensamos ser acertada a ideia de uma ‘des-limitação’ a respeito das questões metafísicas às quais a Fenomenologia poderia oferecer respostas – mas isso observando-se estritamente o domínio e o método legitimamente fenomenológicos.

exploramos antes, é decisivo para a descoberta da inultrapassabilidade da correlação, a dependência dos objetos e a absolutez da consciência – todo isso, é claro, em sentido fenomenológico, mostrado intuitivamente. A consciência constitui, como Husserl nos dirá nas *Pariser Vorträge*, “o derradeiro ponto de vista pensável de experiência e de conhecimento” (HUSSERL, 2010, p. 26 [I, p.15]). E efetivamente derradeiro, pois se trata da perspectiva do conhecimento que se volta sobre si mesmo, que toma a si mesmo como objeto e tema de descrição. A elaboração conseqüente, descritivamente conduzida desta perspectiva conduz ao *insight* de que não há um ‘fora’ da experiência atual e possível, o que, como vimos, é peça fundamental no mosaico construído por Husserl, cujo resultado é o idealismo transcendental. Essa ‘perspectiva’ do discurso filosófico, no entanto, não é algo engendrado artificialmente, ao qual faltaria toda ‘fricção’ com o mundo e as coisas ‘em si’; antes, é a perspectiva inultrapassável de todo conhecimento possível voltando-se sobre si mesma, e revelando-se enquanto tal. É a reflexão última do conhecimento que não pressupõe nada, a não ser a si mesmo. Se pensarmos na centralidade do problema fundamental de uma Teoria do conhecimento para o projeto husserliano, e o modo como ele faz parte do horizonte de sentido de seu idealismo, podemos compreender isso como a tentativa de estabelecer uma epistemologia a partir não de uma ontologia/metafísica – o que seria contrário ao próprio sentido de uma crítica do conhecimento, e que, como o vimos, configuraria o modo como Husserl compreende as tentativas de elaboração de uma Teoria do conhecimento ao longo da história da Filosofia –, mas do próprio conhecimento. A *epistēmē*, e não uma *res*, é fundamento para a epistemologia. Esse modo autorreferencial de proceder de uma autêntica crítica do conhecimento é evidenciado em *ELE*:

Nesta investigação [crítico-gnosiológica] eu realizo continuamente, obviamente, cognições. É, pois, óbvio, e fundado na essência do conhecimento, que é preciso conhecimento a fim de clarificar a essência do conhecimento. Nós já dissemos, há pouco, que seria um contrassenso ver, aqui, algo como uma limitação do conhecimento humano, pois todo conhecimento, mesmo um conhecimento divino, somente em atos de conhecimento pode determinar a essência geral do conhecimento e que, portanto, toda Teoria do conhecimento, também o conhecimento do espírito absoluto, é referida a si mesmo: os atos de conhecimento da investigação gnosiológica caem, como casos particulares, sob as clarificações gerais do conhecimento, que os constatarem objetivamente (HUSSERL, 1984b, p. 199)³⁷.

³⁷ “*In dieser Untersuchung vollziehe ich natürlich immerfort Erkenntnisse. Es ist ja selbstverständlich und gründet im Wesen der Erkenntnis, daß es der Erkenntnis bedarf, um das Wesen der Erkenntnis aufzuklären. Wir haben schon letztthin gesagt, daß es ein Unsinn wäre, hierin etwa eine Schranke der menschlichen Erkenntnis zu sehen, da jede, auch eine göttliche Erkenntnis, nur in Erkenntnisakten das allgemeine Wesen der Erkenntnis bestimmen kann und daß somit jede Erkenntnistheorie, auch die Erkenntnis <des> absoluten Geistes, auf sich selbst bezogen ist: Die Erkenntnisakte der erkenntnistheoretischen Untersuchung stehen als Einzelfälle unter den*

Nesse sentido, poderíamos até mesmo falar, então, de um ‘duplo perspectivismo’, pois é assumindo certa perspectiva – a descritivo-fenomenológica – que tornamos acessível para nós mesmos que a consciência é o *locus* de toda doação de sentido e validade de ser àquilo que é objeto de consciência. E esta perspectiva se mostrará como o território a partir do qual os problemas filosóficos devem ser formulados e respondidos, ou seja, “o terreno [*Boden*] em que deve ser posto tudo o que pode ter um sentido possível para nós” (HUSSERL, 2010, p. 191 [I, p. 182]) – incluindo-se aí “todas as assim chamadas [questões] metafísicas, na medida em que elas têm um sentido possível em geral, pois sua formulação original e delimitação crítica é precisamente a vocação desta Fenomenologia” (HUSSERL, 1971, p. 141)³⁸.

4.4.2 O idealismo fenomenológico não é ‘meramente’ um idealismo epistemológico

Falamos sobre a formulação e a resolução de problemas metafísicos. Ora, com base no que apresentamos em nosso trabalho, cujo um dos resultados mais proeminentes, até aqui, foi tentar livrar o idealismo fenomenológico das acusações de ser uma tese metafísica, que sentido poderiam ter tais pretensões levantadas por Husserl? Elas poderiam indicar uma recaída fatal do idealismo husserliano em algum tipo de posição que, por fim, não escaparia ao destino de se constituir como algo de ordem metafísica? E isso não contradiz nossa leitura, que defende um idealismo fenomenológico, livre das acusações tradicionais? De fato, dissemos, anteriormente, que nossa interpretação nos levava a ver no idealismo de Husserl uma forma de idealismo ‘epistemológico’ – e fizemos questão de manter a expressão entre aspas, o que sugere um uso muito específico que ela tem para nós. Enfim, é hora de lidar com o sentido desta expressão, o que nos fornecerá os elementos necessários para compreender o que Husserl está dizendo ao enunciar as aspirações metafísicas da Fenomenologia. Com efeito, quando falamos de um idealismo ‘epistemológico’, estamos nos referindo à ideia, defendida acima, de que a posição de Husserl pode ser mais bem compreendida como uma forma de *perspectivismo*. Essa perspectiva, *grosso modo*, poderia ser identificada com aquela relativa ao conhecimento. Os objetos, enquanto objetos da experiência – portanto, objetos *de conhecimento*, num sentido lato –, são dependentes da consciência, a qual, por sua vez, é sempre pressuposta como a instância ‘na’ qual transcorre todo conhecimento possível. De

allgemeinen Erkenntnisklärungen, die sie objektiv feststellt”.

³⁸ “[...] alle sogenannten metaphysischen [...] soweit sie überhaupt einen möglichen Sinn haben – den allerdings erst diese Phänomenologie ursprünglich zu gestalten und kritisch zu begrenzen berufen ist”.

modo bastante grosseiro, esta se configura como a chave para sistematizar o que procuramos apresentar até agora.

Ora, tal entendimento não nos levaria a concordar com a leitura proposta por Sebold (2014, p. 207-214), que defende um idealismo epistemológico, compatível com o realismo metafísico? Recordemos: segundo este autor, o idealismo de Husserl seria um correlacionismo epistêmico, concernente aos fundamentos epistêmicos que o sujeito cognoscente teria para sustentar suas afirmações sobre a realidade. Essa forma de correlacionismo não seria incompatível com o realismo metafísico, mas somente com o realismo *transcendental*. Combinando o correlacionismo epistêmico com uma teoria específica da percepção, o chamado realismo epistemológico (*epistemological realism*), Sebold acredita poder coadunar a posição filosófica de Husserl com o realismo metafísico (SEBOLD, 2014, p. 211, p. 212, p. 213, p. 236, p. 237). O realismo epistemológico é uma forma de pensar nosso contato com os objetos transcendentais que não depende da mediação de representações, como uma teoria representacionista tradicional faria. Os objetos conhecidos seriam metafisicamente independentes da consciência, e a relação cognitiva permaneceria como algo que lhes é extrínseco. No entanto, isso em nada impediria que tais objetos possam ser diretamente apreendidos:

Porque a relação de conhecimento é extrínseca ao objeto que é conhecido, não há nenhum problema com o fato de conhecer como um objeto é em si mesmo, isto é, a transparência da relação é o que permite o realismo epistemológico. Agora, embora os objetos físicos permaneçam transcendentais em um sentido epistêmico, isso não impede o ato de conhecimento de apreender o objeto como ele é, precisamente porque o objeto é metafisicamente transcendente (SEBOLD, 2014, p. 213, tradução nossa)³⁹.

Aqui, é relevante notarmos que a proposta de Sebold se apoia na distinção entre uma transcendência *metafísica* e outra *epistemológica*. Ser transcendente em sentido metafísico é “não ser uma parte atual de um ato mental, como um objeto físico é algo ontologicamente diferente do ato que o visa”⁴⁰, enquanto a transcendência epistemológica significa “a inabilidade em ser completamente apresentado à consciência”⁴¹ (SEBOLD, 2014, p. 212-213, tradução nossa). Note-se, por ora, que o que está em jogo, aqui, é uma interpretação da

³⁹ “Because the knowledge relation is extrinsic to the object that is being known, there is no problem with knowing how an object is in itself, that is, the transparency of the relation is what allows epistemological realism. Now although physical objects remain transcendent in an epistemic sense, this does not preclude the act of knowledge from grasping the object as it is precisely because the object is metaphysically transcendent”.

⁴⁰ “[...] to not be an actual part of the mental act as a physical object is something ontologically different from the act that intends it”.

⁴¹ “[...] the inability to be wholly presented to consciousness”.

distinção entre os dois pares conceituais imanência/transcendência explorados por Husserl em *IP*: a imanência *reell* é entendida como imanência metafísica (e, assim, também seu contrário, a transcendência *reell*); a imanência intencional é entendida como imanência epistemológica (o mesmo ocorrendo com a transcendência que lhe corresponde). O resultado é que, no caso dos objetos reais, eles seriam transcendentem em ambos os sentidos, sem que isso impeça que eles sejam dados diretamente à consciência, embora sempre por perfis, e nunca de um modo que os ‘apresente’ completamente à consciência⁴². Desse modo, o idealismo de Husserl admitira uma compatibilidade com o realismo metafísico, isto é, a independência existencial dos objetos de conhecimento, pois, embora dados diretamente (no modo sempre incompleto que caracteriza sua transcendência epistemológica), isso não tocava em nada sua transcendência metafísica, o que assinala sua existência independente, sem relação necessária com seu estatuto enquanto objeto de conhecimento.

Como resultado, o único realismo que seria verdadeiramente um contrassenso para Husserl – assim nos diz Sebold (2014, p. 210) – é o transcendental, pois não teríamos fundamentação epistêmica para hipostasiar uma realidade para além do que está dado, inacessível por princípio à consciência. Assim, o contrassenso desta forma de realismo seria um contrassenso *epistêmico*, mas não lógico (SEBOLD, 2014, p. 210, p. 211).

No entanto, o que Sebold não considera em sua interpretação é um conceito fundamental para o estabelecimento da orientação *idealista*-transcendental da Fenomenologia de Husserl, a saber, o de *imanência intencional*. Que Husserl defenda uma teoria da percepção avessa a qualquer forma de representacionismo, é algo que sabemos desde as *LU*. O objeto do ato intencional não é uma imagem, um signo do objeto real, mas, sim, o próprio objeto (HUSSERL, 2012a, p. 364-365 [XIX/1, p. 439]; 2006, p. 206-209 [III/1, p. 206-209]; 2003, p. 106-107). No entanto, esse objeto ‘ele mesmo’ é objeto *de e para a* consciência. Segundo a teoria da intencionalidade desenvolvida a partir de 1906, o próprio objeto também está ‘no’ ato, como conteúdo intencional. Nesse sentido, *o objeto também é consciência* – não como um conteúdo *reell*, como o são os dados de sensação e a apreensão objetivante, mas como conteúdo (correlato) intencional. O objeto é consciência no sentido de ser *aquilo de que sou consciente*. Isso pode ser extraído, por exemplo, do curso *ELE*, quando da discussão da pertença do objeto transcendente ao domínio de exploração próprio à Fenomenologia:

O que pertence à essência da consciência, *na medida em que ela é consciência de*

⁴² Sebold toma essa leitura de Willard (1995, p. 158), que a elabora a partir da distinção entre os dois sentidos de imanência/transcendência expostos em *IP*.

certa objetividade, e o que pertence à essência de cada tipo de consciência, da consciência perceptiva, da consciência rememorativa, da consciência judicativa etc., e pertence à objetualidade correlata, *na medida e no modo em que ela é algo conscientizado nesta consciência de tal tipo* [*in diesem sogeariteten Bewußtsein bewußt ist*], isto é investigado em generalidade de essência, e, na verdade, *na pura experiência que vê, continuamente na esfera da intuição [...]* (HUSSERL, 1984b, p. 232, itálico do autor, negrito nosso)⁴³.

Neste ponto, Husserl é consequente ao modo como a estrutura da intencionalidade é repensada a partir do giro transcendental. Ou seja, uma vez que o objeto é integrado a essa concepção da intencionalidade mais acorde com o sentido do procedimento descritivo-fenomenológico, como imanência intencional, ele também é consciência, mas em sentido intencional, como aquilo de que somos conscientes. Como Husserl nos explica em *FTL*, o objeto experienciado não pode ser algo de ‘alheio’ à consciência que o experiencia:

Na vida cotidiana, assim como na ciência (quando ela não é confundida por uma Teoria do conhecimento “realista”, e não interpreta erroneamente sua própria atividade), a experiência é a consciência de estar junto das próprias coisas, apreendê-las e tê-las diretamente. Mas a experiência não é nenhum vácuo num espaço de consciência, em que um mundo existente antes da experiência aparece, ou um simples acolher na consciência algo de alheio à consciência. Pois como eu deveria poder enunciar racionalmente tal coisa sem vê-lo ele próprio, e, com isso, como a consciência deveria poder ver este alheio à consciência – portanto, *experienciá-lo*? E como deveria eu poder representá-lo ao menos como algo concebível? Isso não seria um transpor-se intuitivamente em um tal experienciar, que é um contrassenso, de algo alheio à experiência? A experiência é a operatividade na qual, para mim, o experienciante, o ser experienciado “está aí”, e *como o que* ele está aí, com todo o seu teor e seu modo de ser, que precisamente a própria experiência lhe atribui, por meio da operatividade que se realiza em sua intencionalidade. Se o experienciado tem o sentido de ser “*transcendente*”, então é o experienciar que lhe corresponde e que constitui conjuntamente sua intencionalidade, seja por si, seja no todo do nexo de motivação, que constitui esse sentido (HUSSERL, 1974, p. 239-240, grifo do autor)⁴⁴.

⁴³ “*Was zum Wesen des Bewußtseins gehört, des Bewußtseins, sofern es Bewußtsein einer gewissen Objektivität ist, und was zum Wesen jeder Art von Bewußtsein, von Wahrnehmungsbewußtsein, Erinnerungsbewußtsein, Urteilsbewußtsein usw. gehört und zur korrelativen Gegenständlichkeit, soweit und sowie sie in diesem sogeariteten Bewußtsein bewußt ist, das wird in wesentlicher Allgemeinheit erforscht, und zwar im rein schauenden Erfahren, immerfort in der Sphäre der Intuition [...]*”.

⁴⁴ “*Wie im alltäglichen Leben, so ist auch in der Wissenschaft (wenn sie nicht, durch ‘realistische’ Erkenntnistheorie beirrt, ihr eigenes Tun mißdeutet) Erfahrung das Bewußtsein, bei den Sachen selbst zu sein, sie ganz direkt zu erfassen und zu haben. Aber die Erfahrung ist kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint, oder nicht ein bloßes Hineinnehmen von einem Bewußtseinsfremden ins Bewußtsein. Denn wie sollte ich das vernunftigerweise aussagen können, ohne es selbst zu sehen und dabei wie das Bewußtsein so das Bewußtseinsfremde zu sehen – also es zu erfahren? Und wie sollte ich es als Erdenklichkeit mindest vorstellen können? Wäre das nicht ein anschauliches Sich-hineindenken in ein solches widersinniges Erfahren von Erfahrungsfremdem? Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden erfahrenes Sein ‘da ist’, und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint. Hat das Erfahrene den Sinn ‘transzendenten’ Seins, so ist es das Erfahren, sei es für sich, sei es in dem ganzen Motivationszusammenhang, der ihm zugehört und der seine Intentionalität mit ausmacht, das diesen Sinn konstituiert”.*

Uma vez que algo seja objeto de experiência – ou seja, que ele caia sob a imanência intencional, atual ou possível –, ele não pode ser algo ‘estranho’ à consciência. O objeto é, então, objeto *de* consciência, *pertencente à imanência intencional*, portanto, subsumido sob as regras que determinam sua constituição, precisamente enquanto objeto intencional – claro, tudo isso entendido sob sua legítima chave *fenomenológica*. Se falo de um ser que seria transcendente à consciência, no sentido metafísico de um ‘em si’, independente de todo experienciar, ao qual, a despeito desta transcendência metafísica, eu teria um acesso direto – tal enunciado só teria uma legitimidade fundada racionalmente se pudesse ser construído a partir *da* experiência, o que o recoloca sob a chancela da imanência – portanto, da intencionalidade e, *a fortiori*, da consciência. Pretender coadunar esta perspectiva fenomenológica com uma tese metafísica, no caso em questão, o realismo, a partir de uma distinção entre uma transcendência metafísica – que torna o objeto, então, ‘alheio’ (*fremd*), ‘exterior’ à consciência em sentido metafísico – e uma transcendência epistemológica – a partir da qual, a despeito de seu caráter transcendente, o objeto seria diretamente acessível à consciência – é imprimir a um registro legitimamente fenomenológico categorias que não lhe cabem, e que acabam por distorcer seu verdadeiro sentido. Como vimos anteriormente, a Fenomenologia ocupa uma posição sistemática anterior a toda possível tese de ordem metafísica, e querer delimitar seu domínio a partir de algo desse tipo quer nos parecer não respeitar a letra husserliana, ou mesmo não compreendê-la. A descrição fenomenológica é indiferente a uma tradicional cisão metafísico-epistemológico; ela se coloca antes de toda oposição filosófica, graças à pureza de seu método descritivo. “Descrever, e nada mais que descrever”⁴⁵, para retomar as palavras de Benoist (1997, p. 210, tradução nossa), permite-nos tomar o objeto exatamente como ele aparece – e isto quer dizer justamente enquanto objeto *de* experiência, e não como algo alheio a ela, que somente por acaso *também* poderia ser algo de conhecido, para além de seu estatuto metafísico.

O ponto chave, aqui, no que diz respeito ao conceito de imanência intencional, é sutil, mas poderoso: a intencionalidade não deve ser pensada a partir de uma noção clássica de consciência, como essa *res* fechada em si, cuja abertura para o mundo se torna em tudo misteriosa – um *enigma* –, como se a consciência tivesse que abrir caminho para fora de si mesma. Ao contrário, a consciência, sob o paradigma da Fenomenologia husserliana, é que

⁴⁵ “*Décrire, e rien que décrire*”.

deve ser pensada a partir do conceito de intencionalidade⁴⁶. O significado filosófico da famosa e aparentemente banal definição deste conceito, como ‘consciência de’, não se deixa esgotar na simples repetição destas palavras, quase na forma de um mantra. Seu papel fundamental na filosofia husserliana não pode ser descurado, caso pretendamos apontar uma interpretação que seja justa com o sentido da novidade filosófica que representava a Fenomenologia de Husserl, e, *a fortiori*, seu idealismo.

Desse modo, podemos ver por que o realismo metafísico é um contrassenso filosófico, e não somente epistêmico, como afirma Sebold. Qualquer forma de realismo, da perspectiva do conceito de imanência intencional, envolve a postulação de algo por princípio inacessível à consciência. Pois, uma vez que o objeto de conhecimento esteja dado (atual ou possivelmente), ele é *consciência, é conteúdo intencional*, é um ‘*conscientizado*’, não é nada ‘alheio’ à consciência – para utilizarmos a expressão de *FTL*. E isso não porque tenhamos despido a coisa de seu ‘em si’ de forma arbitrária, a fim de assimilá-la à consciência, mas porque seguimos aquilo que se dá, tal como se dá, nos limites em que se dá, sem pressuposições tomadas aprioristicamente de qualquer teoria filosófica, e exploramos descritivamente as possibilidades reais que são efetivamente apresentadas pela pura doação. Como assinalamos anteriormente, o movimento parte do dado fenomenológico, do simples ‘ver’, para mostrar que não há nada para além da correlação consciência-objeto de consciência, e não no sentido contrário, pressupondo um estatuto metafísico para os objetos e depois tentando expurgá-lo, a fim de demonstrar a tese idealista; ou, em alguma manobra argumentativa, tentando adequar o idealismo fenomenológico a algum quadro metafísico prévio. Mais uma vez, o percurso de Husserl é fenomenológico, e não envolve uma ‘decisão metafísica’ – esta, na verdade, parece-nos ser sempre a estratégia dos intérpretes, que vão ao texto de Husserl com um *frame* metafísico já muito bem delineado; e, na impossibilidade de fazê-lo se ajustar ao que encontramos a partir da letra husserliana, acabam por condenar o Pai da Fenomenologia a um dos dois destinos apontados ao início de nosso trabalho – ou um idealismo metafísico inaceitável, ou uma posição deflacionária.

⁴⁶ Essa ideia é sugerida por Smith (2003), que, ao discutir a importância do conceito de intencionalidade em Husserl e sua determinação como ‘consciência de’, nos mostra que: “De fato, é fácil compreender mal mesmo esta aparentemente simples afirmação. Pois é fácil assumir que Husserl esteja tentando explicar o ‘de’ intencional pelo recurso a uma noção cotidiana, já compreendida de consciência. De fato, entretanto, a ordem de elucidação, em última instância, se dá na direção inversa: nós devemos compreender o que a consciência é em termos do caráter especial do ‘de’ que nos relaciona com os objetos” (SMITH, 2003, p. 6566, tradução nossa)*.

* “*In fact, it is easy to misconstrue even this apparently simple claim. For it is easy to assume that Husserl is trying to explain the intentional ‘of’ by appeal to an already understood, everyday notion of consciousness. In fact, however, the order of elucidation is ultimately in the reverse direction: we are to understand what consciousness is in terms of the special ‘of-ness’ that relates us to objects*”.

A este respeito, o ‘perspectivismo’ que defendemos não é uma variante dos deflacionismos. Não se trata de ver em Husserl um idealismo ‘meramente’ metodológico – como um ‘modo de consideração’, que tomaria as coisas ‘como se’ elas não fossem nada mais que sentido ou algo do gênero –; tampouco um idealismo ‘somente’ epistemológico, na forma do correlacionismo epistêmico – significando o truísmo de que o mundo, enquanto conhecido, pressupõe um sujeito cognoscente, como se o sentido desses termos fosse dado de antemão, e se tratasse de um juízo analítico (em sentido kantiano). A ideia de um idealismo ‘somente’ epistemológico pode conservar algum sentido legítimo, mas apenas enquanto sentido *pedagógico* ou *metodológico*. Queremos, aqui, proceder husserlianamente, seguindo o expediente fenomenológico do ‘ziguezague’. Entender o idealismo fenomenológico como um perspectivismo é apenas um apoio didático necessário. Numa primeira compreensão, ainda ‘ingênua’, estamos falando a respeito da perspectiva do conhecimento, da tematização não dos objetos diretamente, mas da correlação consciência-objeto de consciência, da qual proviriam as teses idealistas de Husserl. No entanto, para fins de sua inteligibilidade, essa ideia de ‘perspectiva’ exige uma (ao menos suposta) contraparte ontológica/metafísica, como uma espécie de apoio conceitual. Mas, agora, movendo-nos em ‘ziguezague’, temos que voltar a esse ponto de partida e aplicar aquilo que é conquistado pelo labor fenomenológico, tal como empreendido concretamente no texto de *Ideen*. Para tanto, o que é preciso, a nosso ver, é explorar o sentido profundo do ‘giro copernicano’ de Husserl.

4.4.3 O idealismo fenomenológico e a ‘revolução copernicana’ de Husserl

Várias vezes vemos Husserl usar expressões como “viragem” (*Umwendung*) (HUSSERL, 1950, p. 58), “inversão” (*Umstellung*) (HUSSERL, 1976c, p. 202, p. 247), para denotar a postura própria ao domínio fenomenológico – qual seja, a orientação descritiva para a ‘consciência de’. Embora reconheça em Descartes os motivos fundamentais de tal viragem subjetiva na história da Filosofia⁴⁷, esta verdadeira “viragem copernicana” (“*Kopernikanische Drehung*”) (HUSSERL, 2012b, p. 161 [VI, p. 202]), é com Kant que tal orientação teria ganho sua primeira tentativa de elaboração propriamente científica, o que constituiria, afinal, o grande legado da filosofia kantiana:

⁴⁷ “Sabemos que a Filosofia transcendental aparece numa figura originária, como semente, na primeira das *Meditações cartesianas*, como ensaio de uma fundamentação absolutamente subjetivista da Filosofia a partir do *ego* apodítico [...]” (HUSSERL, 2012b, p. 161-162 [VI, p. 202], grifo do autor). O mesmo juízo se encontra também em: HUSSERL, 1956, p. 240-241.

Com isso é indicado em que deve ser vista a significação de fato absolutamente única de Kant em toda a história da Filosofia: em nenhum outro lugar senão onde ele mesmo a viu e repetidamente trouxe a uma expressão decidida. Sua significação eterna reside, então, no muito discutido e pouco compreendido *giro “copernicano”* em direção a uma interpretação principalmente nova, e, por conseguinte, rigorosamente científica, do sentido do mundo (HUSSERL, 1956, p. 240, grifo do autor)⁴⁸.

Essa ‘interpretação principalmente nova’ não seria nada outro que “uma teoria científico-transcendental da possibilidade de princípio da edificação de uma verdadeira objetividade na subjetividade transcendental” (HUSSERL, 1956, p. 227)⁴⁹. É nessa orientação subjetiva da constituição do mundo objetivo que Husserl vê a significação positiva do idealismo transcendental de Kant, abstração feita do que ele considera os “elementos ‘metafísicos’”⁵⁰ da filosofia kantiana, como “a doutrina da coisa-em-si, a doutrina do *intellectus archetypus*, a mitologia da apercepção transcendental ou da ‘consciência em geral’, e assim por diante”⁵¹, que, afinal, seriam “contraditórios com o transcendentalismo fenomenológico e, conseqüentemente, também com o sentido mais profundo e legítimo do transcendentalismo kantiano”⁵² (HUSSERL, 1956, p. 235)⁵³.

Na Fenomenologia, o modo como Husserl estabelece de maneira metodologicamente regida e concretamente operacionalizada sua própria versão dessa ‘viragem’ subjetiva é, como já indicamos, a efetuação expressa e consciente da redução fenomenológica (HUSSERL, 1956, p. 254ss; 2012b, p. 81 [VI, p. 103-104]; 2002c, p. 55). É ela que permite a exploração sistemática do domínio subjetivo, ao passo que ela abre “o universo da experiência transcendental como universo de toda possível doação de sentido ao ente” (HUSSERL, 2002c, p. 55)⁵⁴. Com a redução, suspendemos a tese geral da atitude natural, isolando a ‘região’ da consciência. Por conseguinte, as coisas não são mais tomadas segundo a ‘crença ingênua’,

⁴⁸ “Damit ist bezeichnet, worin die in der Tat ganz einzigartige Bedeutung Kants in der gesamten Geschichte der Philosophie zu sehen ist: in nichts anderem, als worin er selbst sie gesehen und auch wiederholt zu entschiedenem Ausdruck gebracht hat. Seine Ewigkeitsbedeutung liegt also in der viel beredeten und wenig verstandenen ‘kopernikanischen’ Wendung zu einer prinzipiell neuen und dabei streng wissenschaftlichen Sinnesdeutung der Welt”.

⁴⁹ “Eine transzendente wissenschaftliche Theorie der prinzipiellen Möglichkeit des Aufbaus einer wahren Objektivität in der transzendentalen Subjektivität”.

⁵⁰ “‘Metaphysischen’ Bestandstücke”.

⁵¹ “[...] die Ding-an-sich-Lehre, die Lehre vom *intellectus archetypus*, die Mythologie der transzendentalen Apperzeption oder des ‘Bewußtseins überhaupt’ usw.”.

⁵² “[...] dem phänomenologischen Transzendentalismus, und damit dem tiefsten Sinn und Recht des Kantischen, widerstreitenden”.

⁵³ Essa apreciação positiva do idealismo de Kant é indicada por Kern (1964, p. 276ss).

⁵⁴ “Das Universum transzendentaler Erfahrung als Universum aller möglichen Sinngebung für Seiendes”.

mas como correlatos intencionais – e nada além disso⁵⁵. Agora, o que é de fundamental importância é que se compreenda o que significa propriamente ‘ser’ no contexto fenomenológico desta ‘viragem’: ‘ser’ (no sentido de ‘aquilo que é’) passa a ser compreendido como *aquilo que se mostra enquanto ser*, que se dá como tal, numa experiência que decorre de modo concordante no fluxo temporal. Ou seja, ‘ser’ é o correlato da ‘razão’, do modo de consciência que constitui uma estrutura que perpassa a totalidade dos vividos⁵⁶. A razão nada mais é que o caráter do ato intencional no qual uma objetualidade se dá ela mesma em evidência, tal como intentada no vivido. Ela tem, assim, o caráter de uma tese racional, seu modo de posição dóxica é legitimado pela presença da ‘coisa mesma’, que fundamenta todo juízo existencial do tipo ‘X é’, enquanto dada *na e para a* consciência⁵⁷ – e nada mais. Mas, isso não é uma tese metafísica. É uma tese *fenomenológica* – diz respeito aos objetos de consciência, enquanto *intentados* de tal e tal modo, e enquanto absolutamente *dados* na imanência intencional. No entanto, é fundamental que compreendamos que isso não quer dizer que, com a redução, teríamos algum tipo de isolamento arbitrário do *ego* sobre si mesmo, a delimitação de um domínio cujo contato com o ‘mundo real’ permaneceria misterioso ou duvidoso. Especificamente no caso de *Ideen*, vimos que a redução é um movimento metodológico que ratifica o que a precede e justifica – a saber, o próprio idealismo fenomenológico-transcendental.

Com efeito, o percurso da *Fundamentalbetrachtung* encontra seu ponto mais alto na enunciação da dupla tese do idealismo (§ 49). Somos conduzidos a estas teses de modo descritivo-intuitivo. E é neste momento, afinal, que “se inverte o sentido comum do discurso sobre o ser” (HUSSERL, 2006, p. 116 [III/1, p. 106]): apreende-se *intuitivamente* – pois *descritivamente* – que a consciência constitui o mundo natural, e que, no entanto, não precisa dele para existir. Esta ‘intelecção’ (*Einsicht*) é o que Husserl chama, posteriormente, de “intuição transcendental” (*transzendente Anschauung*) (HUSSERL, 1962, p. 295). Para

⁵⁵ “Eu inibo, portanto, toda ingenuidade da validade e do ser que é válido objetivamente, e estabeleço a mim mesmo como espectador, que coloca sob o apreender experienciante o modo como efetivamente se passa o que aí significa: algo está *aí* para mim como coisa, como homem, como arte e religião, como Estado e povo, e assim por diante; isto vale para mim como efetividade, eu estou certo disto como ser, eu o creio, eu o experiencio, eu o sei, e assim por diante” (HUSSERL, 1959, p. 183-184, grifo do autor)*.

* (“*Ich inhibiere also alle Naivität der Geltung und geltenden objektiven Seins und etabliere mich als Zuschauer, der sich in den erfahrenden Griff bringt, wie sich das wirklich abspielt, was da heißt: irgendetwas ist als Ding, als Mensch, als Kunst und Religion, als Staat und Volk usw. für mich da; es gilt mir als Wirklichkeit, ich bin seiner als seiend gewiß, ich glaube es, ich erfahre es, ich weiß es usw.*”).

⁵⁶ *CM*, § 23.

⁵⁷ Todas estas determinações fenomenológicas são apresentadas em *Ideen*, §§ 136-145, no capítulo 2 da quarta seção, que nos apresenta os delineamentos gerais de uma “Fenomenologia da razão” (HUSSERL, 2006, p. 303 [III/1, p. 314]).

entendermos o que ela representa, bem como sua importância para o sentido da posição husserliana, é interessante olharmos para a quarta versão do artigo para a *Encyclopaedia Britannica*, escrito em 1927. Neste escrito, Husserl contrapõe dois modos de se alcançar a entrada para o domínio fenomenológico-transcendental. Como o interesse deste texto é apresentar a Fenomenologia a partir de uma Psicologia fenomenológica, a primeira via para tal acesso é por meio de uma redução psicológica, que isola uma região ontológica específica, a do “psíquico puro” (*rein Psyschischen*) (HUSSERL, 1962, p. 279), como domínio para uma exploração calcada na “*genuína ‘experiência interna’*” (*echte „innere Erfahrung“*) (HUSSERL, 1962, grifo do autor). Mas, como Husserl explica, a Fenomenologia transcendental é independente da elaboração de tal Psicologia, por mais que esta possa ter um valor propedêutico para aquela. Assim, a respeito de tal independência, ele elucida que:

No que concerne a isso, é visível que a redução fenomenológica e eidética se deixa ligar *imediatamente* à **descoberta da relatividade transcendental**, e, assim, a Fenomenologia transcendental **resulta diretamente da intuição transcendental**. De fato, este caminho direto foi o caminho histórico. A Psicologia puramente fenomenológica, como uma ciência eidética na positividade, não estava, pois, em geral disponível (HUSSERL, 1962, p. 295, *italico do autor, negrito nosso tradução nossa*)⁵⁸.

Independentemente de uma via através da Psicologia, o que este texto nos diz é que a redução propriamente transcendental se deixa vincular ‘imediatamente à descoberta da relatividade transcendental’, e que, desse modo, a Fenomenologia, em seu registro transcendental, ‘resulta diretamente da intuição transcendental’. O que é a relatividade transcendental? Nada menos que a descoberta – *intuitiva* – da relatividade de todo ser à consciência. E, como consequência da intelecção (*Einsicht*) deste estado de coisas, a redução fenomenológica pode se seguir, e a Fenomenologia pode se instaurar como ciência sistematicamente conduzida da experiência transcendental.

Que a ‘relatividade transcendental’ seja a expressão da dependência constitutiva do mundo relativamente à consciência, é algo que podemos tornar evidente se compararmos a ‘intuição transcendental’ que a desvela com seu contraposto, a “*ilusão transcendental*” (*transzendentaler Schein*) (HUSSERL, 1962, p. 295, grifo do autor). Num texto de reflexão

⁵⁸ “*Was das eine anlangt, ist es offensichtlich, daß sich an die Aufdeckung der transzendentalen Relativität sogleich die phänomenologische und eidetische Reduktion knüpfen läßt, und so erwächst die transzendental Phänomenologie direkt aus der transzendentalen Anschauung. In der Tat war dieser direkte der historische Weg. Die reine phänomenologische Psychologie als eidetische Wissenschaft in der Positivität lag ja überhaupt nicht vor*”.

metodológica sobre a redução fenomenológica, datado de 1931⁵⁹, Husserl dedica sua atenção ao perigo da ilusão transcendental e o modo como ela ameaça o acesso ao domínio próprio à Fenomenologia. A ilusão transcendental nada mais é que a compreensão equivocada da ‘relatividade transcendental’, outorgando-a a uma subjetividade psicológica, o que, como já o sabemos, nos coloca à mercê do psicologismo transcendental. Mesmo após uma primeira aproximação do que significa a constituição do mundo na e pela consciência, todo este ganho teórico pode ser (mal) entendido como concernente à subjetividade ‘no’ mundo, a psique humana, o que, então, gera a ilusão transcendental (HUSSERL, 2002c, p. 286-293). É por isso que a redução fenomenológica se faz necessária, como meio para tornar frutífera essa primeira descoberta, evitando as recaídas na atitude natural e os riscos do psicologismo:

Embora por meio da primeira meditação, geral e tateante, que só pode ter a função, em sua evidência antecipatória (como um pressentimento), de delinear um caminho efetivamente viável para outras meditações, é agora, de fato, já esboçado um tal caminho de forma determinada – um caminho que, com seus resultados, no entanto, somente deve mostrar sua viabilidade e seu “caráter frutífero” no efetivo percorrê-lo. A *epoché* fenomenológica deve – esta é sua grande e incomparável determinação – tornar-se uma redução à subjetividade transcendental; uma redução na qual eu, esta subjetividade, devo tornar-me tema para a experiência e o pensamento [...] Esta subjetividade transcendental é, na meditação inicial, já antecipada como a subjetividade que constitui o mundo (e a si mesma no tornar-se humana). Mas o caminho, no qual ela efetivamente pode tornar-se temática, deve, primeiramente, ser efetivamente percorrido; deve ser indicado como e em que ordenação a subjetividade transcendental se abre originariamente na experiência – um tipo totalmente novo de experiência – e, com isso, pode se tornar um novo pensar, um novo teorizar autóctone, o da ciência fenomenológica-transcendental (HUSSERL, 2002c, p. 291)⁶⁰.

⁵⁹ É o texto nº 18 do volume XXXIV da *Husserliana*, dedicado ao tema da redução fenomenológica: HUSSERL, E. **Zur phänomenologischen Reduktion**. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002c, p. 279-293. É interessante notar as linhas iniciais do texto, que remetem inequivocamente a algo como o início da *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*, passando rapidamente a alguns de seus resultados: “No início: eu medito e digo a mim mesmo: o mundo, no qual eu, no qual nós homens vivemos, planejamos e somos – o âmbito universal das efetividades que afetam nosso ânimo, na alternância entre gozo e dor, que nos ocupam na preocupação, nos esforços e no agir –, o mundo como tema universal de todas as ciência positivas e filosofias é continuamente, e jamais poderia ser outro que, o mundo que é válido para nós. Toda a efetividade, e todas as suas efetividades particulares, é efetividade a partir de nosso tê-la-em-validade (embora não diretamente atual), mantê-la-em-validade, e o seu o quê, seu sentido, é sentido em nós e a partir de nós. Eu, que medito, devo dizer a mim até mesmo: o mundo – isto é o título para um universo de validade, que vale para mim e que é inseparável de meu validar [...]” (HUSSERL, 2002c, p. 279)*.

* (“Anfang: Ich besinne mich und sage mir: Die Welt, in der ich, in der wir Menschen leben, weben und sind – der universale Bereich der unser Gemüt im Wechsel von Lust, Leid affizierenden, uns in Sorgen, Mühen, Handlungen beschäftigenden Wirklichkeiten –, die Welt als das universale Thema aller positiven Wissenschaften und Philosophien ist beständig und kann nie anders sein als die uns geltende Welt. Ihre Wirklichkeit und die all ihrer Sonderwirklichkeiten ist Wirklichkeit aus unserem (schon nicht gerade aktuellem) Sie-in-Geltung-Haben, -Halten, und ihr Was, ihr Sinn ist Sinn, der in uns und aus uns Sinn ist. Ich, der mich Besinnende, muss mir sogar sagen: die Welt – das ist der Titel für ein Geltungsuniversum, das mir gilt und von meinem Gelten nicht abtrennbar ist [...]”).

⁶⁰ “Aber durch die ersten, allgemeinsten und vortastenden Besinnungen, die nur die Funktion haben können, in ihrer antizipierenden (vorahnenden) Evidenz einen wirklich gangbaren Weg für weitere Besinnungen

É uma estrutura geral que, a nosso ver, está em operação em *Ideen* – em que pesem as detalhadas análises eidéticas que conduzem até a ‘intuição transcendental’. Como o vimos, é textualmente indiscutível que a redução se segue à descoberta do idealismo – ou seja, da ‘relatividade transcendental’. Logo, é essa ‘intuição’ que motiva a realização da redução, expondo sua necessidade: para que possamos explorar cientificamente, de modo metodologicamente controlado, essa verdade recém descoberta, é preciso estabelecer um método que assegure a pureza da investigação, livrando-nos do perigo sempre presente de uma *metabasis* decorrente da intromissão de categorias do mundo natural no domínio propriamente fenomenológico-transcendental, pois, como somos alertados em *Ideen*, “são tentações tão fortes que ameaçam mesmo aquele que se livrou de mal-entendidos de ordem geral em domínios particulares” (HUSSERL, 2006, p. 138 [III/1, p. 130]). Assim, a ‘intuição transcendental’ e a conseqüente redução fenomenológica-transcendental marcam a entrada em um novo domínio de investigação, o solo propriamente filosófico, bem como a orientação de pensamento exigida para sua correta abordagem.

O que é de fundamental importância é que se compreenda que uma vez que tenhamos alcançado a *transzendente Anschauung* e efetuado a redução fenomenológica – ou seja, realizado de forma concreta a ‘revolução copernicana’ –, ‘ser’ significa ‘ser objeto para a consciência’, e é essa a significação que importa filosoficamente. Falar que os objetos se tornam ‘somente’ correlatos intencionais é uma expressão que pode se revelar enganosa, pois, desde a atitude fenomenológica, não há nada além disso. Falar de ‘perspectiva’, de um idealismo ‘epistemológico’, perde seu sentido inicial, pois não há outra perspectiva que aquela da consciência, o que mina o próprio significado de ‘perspectiva’; e a oposição tradicional entre as dimensões epistemológica e ontológica também deixa de ter seu sentido filosófico ‘cotidiano’. Por isso falamos, acima, de um uso somente pedagógico (ou expositivo) destas expressões. Dizer que o idealismo de Husserl é ‘epistemológico’, ou que se trata de uma ‘perspectiva’ de onde o discurso parte, configuram sentenças que precisam ser vistas

vorzuzeichnen, ist nun jetzt in der Tat ein solcher schon bestimmt vorgezeichnet – ein Weg, der mit seinen Ergebnissen allerdings erst im wirklichen Begehen seine wirkliche Gangbarkeit und ‘Fruchtbarkeit’ erweisen muss. Die phänomenologische Epoché soll, das ist ihre unvergleichlich große Bestimmung, zur Reduktion auf die transzendente Subjektivität werden, einer Reduktion, in welcher ich, diese Subjektivität, für Erfahrung und Denken zum Thema werden soll [...] Diese transzendente Subjektivität ist in der Vorbesinnung schon antizipiert als die Welt (und sich selbst in Vermenschlichung) konstituierende Subjektivität. Aber der Weg muss erst wirklich beschritten werden, auf dem sie wirklich thematisch werden kann, es muss gezeigt werden, wie und in welcher Ordnung transzendente Subjektivität sich ursprünglich in Erfahrung – einer total neuartigen Erfahrung – erschließt und damit zu einem neuen bodenständigen Denken, Theoretisieren, dem der phänomenologisch-transzendentalen Wissenschaft werden kann”.

como algo de ordem prática, cujo uso deve auxiliar na compreensão do sentido da posição husserliana, mas que, de ‘dentro’ da nova atitude demandada pela Fenomenologia, precisam ser matizadas, sob pena de que percamos muito do que Husserl pretende nos dizer.

Isso nos permite, então, indicar a dificuldade fundamental que, aos nossos olhos, surge de modo inultrapassável diante das leituras deflacionárias. O erro crucial destas interpretações, a nosso ver, é cair na *metabasis* sobre a qual Husserl sempre nos alertou. É como se elas adentrassem o domínio fenomenológico e continuassem a pensar a partir de categorias que não cabem mais nesse âmbito. Dizer que aquilo que a Fenomenologia investiga é ‘somente’ aparência, ‘somente’ sentido, ‘somente’ a justificação epistêmica de nossos enunciados sobre o mundo, é continuar operando com conceitos alheios à Fenomenologia em seu registro transcendental. É pressupor, ou ao menos deixar em aberto, a possibilidade um ‘em si’ para além dos ‘meros fenômenos’. Mas, uma vez que se compreenda o sentido do ‘giro copernicano’ de Husserl, isso não é mais possível. Da ‘perspectiva’ da atitude fenomenológica, não há um ‘fora’ da consciência; o objeto é objeto intencional, objeto de experiência (efetiva ou possível)⁶¹.

⁶¹ Nestes últimos parágrafos, nossa leitura é parcialmente influenciada pela interpretação de Bencivenga (1987) sobre a ‘revolução copernicana’ de Kant. Para este autor, o que Kant pretende é uma revisão conceitual do modo como entendemos o que é um ‘objeto’ (BENCIVENGA, 1987, p. 62, p. 66, p. 68, p. 82). Ele propõe, então, que tomemos o que Kant fala sob as rubricas tradicionais de ‘representação’, ‘aparições’, ‘fenômenos’, como algo próximo da terminologia contemporânea dos objetos intencionais (BENCIVENGA, 1987, p. 80-88). Sem nos aprofundarmos no modo como o autor entende a noção de ‘objeto intencional’ – que é, flagrantemente, psicológica (BENCIVENGA, 1987, p. 83), interessa-nos o uso que ele faz dessa noção para tematizar a ‘revolução copernicana’. O ponto chave seria compreender que, após a ‘revolução’ – que o autor entende como uma mudança de paradigma aos moldes das revoluções científicas de Kuhn, com suas dificuldades inerentes, acarretadas pela novidade terminológica e conceitual e pela dificuldade de criação de um contexto apropriado de comunicação, marcado pelos embaraços da passagem de um paradigma a outro (BENCIVENGA, 1987, p. 70-80) –, não haveria sentido dizer que Kant estaria falando de objetos ‘somente’ intencionais: “Do ponto de vista pós-revolucionário, dizer, por exemplo, que esta mesa é um objeto intencional, ou que ela é uma representação, ou uma modificação de mim mesmo ou da minha mente, é falar coisas sem sentido. Esta tábua é um objeto – não um objeto *intencional*, mas simplesmente um objeto, o único tipo de objeto que há – ela é real, está lá fora no espaço, e é independente de mim e de minha mente” (BENCIVENGA, 1987, p. 91, grifo do autor, tradução nossa)*. O que nos importa, a partir da leitura deste autor, é a ideia de que a única ‘existência’ da qual faria sentido falar, após a ‘revolução’, é aquela relativa aos objetos intencionais: “Do novo (pós-revolucionário) ponto de vista, o sentido em que os fenômenos existem é o *único que importa*” (BENCIVENGA, 1987, p. 90, grifo do autor, tradução nossa)**. Obviamente, é preciso considerar as particularidades da abordagem husserliana, pois, desde o ponto de vista fenomenológico, seria possível, sim, fazer juízos temáticos sobre a atitude natural e o modo como ela experiencia os objetos, enquanto correlatos desta atitude. Por exemplo, quando Husserl, numa bem conhecida passagem de *Ideen*, contrapõe o objeto ‘puro e simples’ (*schlechthin*) e o objeto intencional, o noema: “A árvore *pura e simples* [*Baum schlechthin*], a coisa na natureza, é tudo menos esta *árvore percebida enquanto tal* [*Baumwahrgenommene als solches*], que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais” (HUSSLERL, 2006, p. 206 [III/1, p. 205], grifo do autor, tradução modificada). A ‘árvore pura e simples’ é o correlato da atitude natural, enquanto objeto que é ‘em si e por si’, que poderia ser queimada, reduzida a seus elementos químicos etc. Agora, fenomenologicamente, o que significaria ‘queimar’ tal árvore, senão a experiência de se voltar a ela com tal

4.4.4 O idealismo e as pretensões metafísicas da Fenomenologia

Agora que compreendemos o significado profundo do ‘giro copernicano’ proposto pelo idealismo fenomenológico, torna-se possível abordar a questão sobre as pretensões metafísicas da Fenomenologia. Em primeiro lugar, estas intenções não podem ser entendidas em sentido tradicional, como se Husserl pretendesse ainda falar sobre um ser ‘em si e por si’, no sentido pregnante de uma substância aos moldes aristotélico ou cartesiano. Husserl acredita ter demonstrado fenomenologicamente que o sentido segundo o qual se pode afirmar sobre um objeto que ele ‘é’, e ‘é assim’, é como correlato da consciência constituinte de sentido e validade de ser (*Seinssin, Seinsgeltung*). É a partir desse quadro que devemos entender o papel das análises constitutivas, em suas várias ramificações. O projeto de fundamentação fenomenológica das disciplinas apriorísticas, que vimos em *ELE*, torna-se, em seu sentido propriamente fenomenológico-transcendental, um sistema de disciplinas constitutivas, guiadas pelos conceitos fundamentais das ontologias (formais e materiais). Essa ideia, que testemunhamos na seção final de *Ideen*⁶², tem seu sentido aprofundado com o passar do tempo, o que faz com que aquelas disciplinas, devido a seu enraizamento na Fenomenologia transcendental, sejam vistas como extensões da própria Fenomenologia, que constituiria, ela mesma, uma ciência filosófica única e universal (HUSSERL, 1956, p. 187-188; 2010, p. 190-191 [I, p. 180-182]). Com isso, é a partir da fundação das ciências empíricas em suas respectivas ciências eidéticas que Husserl irá nos falar de uma “interpretação fenomenológica” (*phänomenologische Interpretation*), a qual constituiria a “interpretação última do ser objetivo nelas [nas ciências positivas] explorado de fato”⁶³, como uma “interpretação ‘metafísica’” (*“metaphysische” Interpretation*), pois pensada como “uma

intenção, sentir em nossos dedos a fricção de um fósforo se acendendo, a cinestesia de arremessá-lo em direção à árvore, observar as chamas aumentarem, sentir o calor de suas folhas em chamas? E o que seria dissolvê-la em seus elementos químicos, senão um conjunto de experiências, encadeadas num fluxo temporal subjetivo, no qual ela seria manipulada segundo certos procedimentos científicos? É justamente a possibilidade dessa tematização de uma atitude pela outra que assegura o vínculo e, ao mesmo tempo, a separação radical entre elas e seus respectivos objetos.

* (“From the post-revolutionary standpoint, saying that, for example, this table is an intentional object, or that it is a representation, or a modification of myself or my mind, is speaking nonsense. This table is an object – not an intentional object, but simply an object, the only kind of object there is – it is real, it is out there in space, and it is independent from me and my mind”).

** (“From the new (post-revolutionary) standpoint the sense in which appearances exist is the only one that matters”).

⁶² Cf. acima, capítulo 2, seção 2.4.

⁶³ “[...] letzte Interpretation des in ihnen als Faktum erforschten objektiven Seins”.

interpretação para além da qual não haveria mais sentido científico procurar uma outra”⁶⁴ (HUSSERL, 1956, p. 187-188). E, no entanto, esta mesma interpretação abriria o horizonte apropriado para o questionamento sobre a irracionalidade do puro *fato* da efetividade do mundo, tal como este se apresenta na experiência:

Mas, para além dessa interpretação, abre-se, sobre o solo fenomenológico, uma outra problemática, a qual não admite ainda outra interpretação: a da irracionalidade do fato transcendental, que se manifesta na constituição do mundo fático e da vida espiritual fática: portanto, Metafísica em um novo sentido (HUSSERL, 1956, p. 188)⁶⁵.

Essa ‘Metafísica’, então, teria de perscrutar a pura irracionalidade do bruto fato da constituição transcendental. Afinal, com o vimos no ‘experimento’ da aniquilação do mundo, é uma possibilidade de essência (ideal) que tenhamos um curso de experiências absolutamente conflitantes entre si. A existência de um mundo estruturado ontologicamente como de fato o é o mundo que está ‘aí’, cuja efetividade está sempre ‘disponível’, é, em última instância, uma pura facticidade⁶⁶. E é tal facticidade inultrapassável que nos colocaria diante, então, como nos dizem as *CM*, das “questões supremas e últimas” (HUSSERL, 2010, p. 191 [I, p. 182]):

Surtem todos os problemas da facticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade de uma vida humana “autêntica” – que, num sentido particular, é exigida como vida “plena de sentido” – e, dentro disso, também os problemas do “sentido” da história e ainda outros em progressão ascendente. Podemos também dizer que se trata dos problemas *ético-religiosos*, postos, porém, no terreno em que deve ser posto tudo o que pode ter um sentido possível para nós (HUSSERL, 2010, p. 191 [I, p. 182], grifo do autor).

Aqui, teríamos, por fim, o que Husserl entende por uma ‘Metafísica’ – mas, como acabamos de ver, uma ‘Metafísica em um novo sentido’. Pois tudo isso deve ser entendido em seu terreno próprio de significação, o fenomenológico. Não se trata de tentar reviver a Metafísica ultrapassada pelo projeto filosófico da Fenomenologia, aquela calcada numa ideia substancial de um ‘em si e por si’, mas de abordar, de um modo que Husserl considerava

⁶⁴ “[...] *eine Interpretation, hinter der eine andere zu suchen keinen wissenschaftlichen Sinn gibt*”.

⁶⁵ “*Aber dahinter eröffnet sich auf phänomenologischem Boden eine weiter nicht mehr zu interpretierende Problematik: die der Irrationalität des transzendentalen Faktums, das sich in der Konstitution der faktischen Welt und des faktischen Geisteslebens ausspricht: also Metaphysik in einem neuen Sinn*”.

⁶⁶ Kern (1964, p. 293-303) aborda esse tema, confrontando a posição de Husserl com a de Kant, para quem a constituição de um mundo de objetos seria algo necessário, na medida em que é o correlato da apercepção transcendental. Para Husserl, não haveria essa necessidade; aliás, algo que já vimos em *Ideen*, quando da discussão da teleologia presente na “facticidade da ordem dada no curso da consciência” (HUSSERL, 2006, p. 119 [III/1, p. 109]), mas que, neste texto, Husserl aponta como uma preocupação para a teologia, e não para a Fenomenologia (HUSSERL, 2006, p. 120 [III/1, p. 109-110]) – ao menos não para o nível das análises e para os objetivos de *Ideen*.

plenamente (e sumamente) científico, seus problemas – reformulando-os e buscando respondê-los a partir do solo em que eles podem ter um sentido racional; ou seja, enquanto problemas fenomenológicos.

CONCLUSÃO

Nossa investigação procurou apreender o que determinamos, ao início do trabalho, como o *sentido* do idealismo que Husserl identificou à própria Fenomenologia. Tal questão emergiu do *páthos* inicial, provocado pela pouca consonância exegética constatada acerca da posição husserliana; dissonância esta que se movia numa espécie de pêndulo entre duas alternativas: ora leituras que imputavam ao idealismo fenomenológico uma natureza metafísica, ora interpretações que lhe adscreviam alguma sorte de ‘deflacionismo’, semântico ou epistemológico. E, para além da inexistência de uma orientação visível em direção a algum consenso, também testemunhamos certos embaraços vivenciados por estas leituras quando confrontadas com passagens específicas dos textos husserlianos.

A partir daí, dispusemo-nos a delinear o horizonte a partir do qual o idealismo husserliano poderia ganhar seu sentido, bem como, num estágio mais avançado, procuramos perscrutar de que modo tal idealismo emerge das páginas do grande marco do registro transcendental da Fenomenologia, as *Ideias para uma Fenomenologia pura*. Ambos os passos se mostraram importantes, pois nos permitiram romper com o cenário estabelecido pelos partidos identificados inicialmente e alocar a posição husserliana sob uma chave diversa, mais afeita, parece-nos, à sua letra e ao espírito de seu projeto filosófico.

Com efeito, os dois primeiros capítulos de nosso estudo mostraram que o idealismo fenomenológico vem se apresentar como resposta a uma dificuldade específica com a qual Husserl se viu confrontado, a saber, aquela concernente à possibilidade do conhecimento objetivo que, em sua forma principal, é denominado de ‘enigma da transcendência’. Vimos, então, que o modo como Husserl procurou dar uma solução ao ‘enigma’ não permite que seu idealismo possa ser pensado a partir das chaves deflacionárias, pois estas, em seu quadro conceitual geral, deixam tal dificuldade em aberto, além de manterem inalterado o *frame* metafísico sobre o qual o problema se instaura. Num segundo momento, também vimos que o problema do conhecimento ocupava, na visão de Husserl, um lugar sistemático-filosófico privilegiado, cuja solução se coloca na antecâmara de toda possível tese metafísica que se pretenda científica. Consequentemente, o idealismo husserliano não poderia se mostrar sob vestes metafísicas, tampouco conviver pacificamente com alguma tese de tal ordem. O problema da transcendência demarca a entrada de um ‘espaço’ filosófico que estabelece as condições para a correta formulação das questões filosóficas e a inquirição legítima em busca de suas respostas; e tal *locus* é anterior a todo compromisso metafísico. Logo, também uma interpretação metafisicamente carregada do idealismo husserliano nos pareceu algo

problemático.

Chegamos, então, em nosso terceiro capítulo, ao texto que mais nos interessava, as *Ideias*. Como dissemos, neste texto o idealismo transcendental-fenomenológico emerge de tal modo que nos pareceu adequado interrogá-lo em busca de uma determinação mais precisa do estatuto da posição de Husserl. A passagem que se estende desde a atitude natural e seu realismo ‘ingênuo’ até os pórticos da atitude transcendental, objeto da *Fundamentalbetrachtung* – especialmente em seus §§ 27-50 –, surgiu-nos como o local privilegiado para compreendermos como Husserl articula ambas as atitudes. Investigamos se, a despeito de nossos resultados anteriores, haveria nessa estratégia algum movimento metafísico, que denunciasse o estatuto de seu idealismo como uma tese propriamente metafísica, ou, em caso negativo, se poderíamos ainda apreendê-lo como algo próximo daquilo que é apresentado pelas interpretações deflacionárias.

Ora, a leitura deste texto fundador da Fenomenologia transcendental nos permitiu precisar mais claramente o caráter *sui generis* do idealismo husserliano. Com efeito, ele nos apareceu como uma posição legitimamente *fenomenológica*, marcada, desde seus princípios, pela natureza descritiva do trabalho efetivo a partir do qual ela emerge. A partir da ausência de pressupostos necessária à instauração de uma Filosofia que se queira primeira e que possa, por conseguinte, lidar com os problemas relativos à possibilidade do conhecimento, vimos que o idealismo emerge de um solo que já é desde sempre fenomenológico, e que, de modo consequente, não ultrapassa tais limites, o que assegura a coerência e o sentido próprio das afirmações da dependência da realidade espaço-temporal diante da consciência e do caráter absoluto desta. Ambas são teses fenomenológicas, e a posição que delas deriva não pode possuir outro estatuto senão o de um idealismo *fenomenológico-transcendental*.

Por fim, em nosso quarto e último capítulo, procuramos lidar com questões que resultaram de nossa leitura. Vimos que a circularidade que rondava o empreendimento husserliano como resultado de nossa leitura se mostrou menos danosa do que parecera de início – o que, no entanto, não excluiu a ideia de que a Fenomenologia guarda uma remissão inalienável a si mesma no que diz respeito à possibilidade de sua fundação. Mas, como buscamos pontuar, tal traço não era necessariamente visto como um problema por Husserl, uma vez que se trata de uma decorrência do próprio sentido de uma autêntica Filosofia *primeira*, capaz de assumir a responsabilidade por si mesma num trabalho em tudo autóctone, enquanto autofundador e autolegitimante.

Como corolário do que expusemos, procuramos, então, compreender o idealismo transcendental de Husserl como uma espécie de ‘perspectivismo’: uma tese que é enunciada

desde uma perspectiva bem delimitada, a *fenomenológica*, e que, com fins ‘didáticos’, pudemos indicar como algo próximo de um idealismo ‘epistemológico’, pois tudo o que é dito a respeito da dependência da realidade e da absolutez da consciência emerge a partir da consideração da correlação entre consciência e objeto *de* consciência, entre vividos intencionais e seus correlatos. Ou seja, *grosso modo*, podemos dizer que o contexto de significação e legitimidade das teses que constituem o cerne do idealismo husserliano é aquele da perspectiva do conhecimento. No entanto, também enfatizamos que isso não corresponde a uma identificação da leitura aqui proposta com alguma forma de correlacionismo epistêmico (no sentido em que vimos ainda ao início de nosso percurso), pois é preciso considerar em todas as suas amplitude e significação a ‘virada copernicana’ empreendida pela Fenomenologia de Husserl. Ao longo da elaboração gradativa, em *Ideen*, do caminho já fenomenológico até a asserção do idealismo e a efetivação da redução transcendental, e especialmente ao chegarmos neste momento que marca uma dupla inflexão, não há mais sentido falar de uma postura ‘somente’ epistemológica ou ‘somente’ metodológica, pois o polo oposto que, via de regra, dá sentido a esse tipo de delimitação conceitual, a saber, uma dimensão metafísica/ontológica contraposta à outra epistemológica, deixa de irradiar sua presença. O que há são a consciência e seus correlatos: ela perfaz o absoluto que constitui o campo legítimo da Fenomenologia, desenvolvida enquanto idealismo transcendental. Isso tudo, claro, a partir de seu legítimo sentido *fenomenológico*.

Como nota final, parece-nos ainda salutar relembrarmos que o presente trabalho se pretende tão somente como a indicação de um caminho possível de compreensão sobre o idealismo de Husserl. Nesse sentido, entendemos que qualquer apreciação deste idealismo, porquanto se pretenda justa, deve ser precedida de um esforço interpretativo que se disponha a apreender a revolução conceitual que tal posição implicava aos olhos de seu Pai fundador, e não somente ver nela uma repetição caduca de uma tese herdada da história das ideias, ou uma forma de deflacionismo aparentada de uma inocuidade filosófica pouco atrativa. Tal cuidado nos parece necessário a fim de que evitemos o risco de cair na bem conhecida – e filosoficamente pouco honesta – estratégia de fazer de um autor um ‘espantalho’, ao qual, então, pode-se atribuir toda espécie de afirmação que possa ser construída sobre um jogo de remissões a trechos e citações de seus textos, retirados de seu contexto de enunciação e descolados do horizonte a partir do qual somente eles podem ganhar seu justo teor. E, nesse sentido, se a ideia for ajuizar sobre a pertinência filosófica do projeto fenomenológico, tal como concebido e perseguido por seu Pai fundador – se tal projeto, inexoravelmente vinculado ao idealismo transcendental, seria ainda capaz de inspirar questões relevantes (e

qual legado poderia ser maior?), e mesmo de respondê-las –, é preciso que saibamos minimamente *a que* estamos atribuindo tal possível juízo. E isso pressupõe uma compreensão a mais justa possível daquilo sobre o qual se pretende dizer algo.

Por mais que seja um lugar comum dizer que a posição de Husserl é complexa e matizada, é preciso reconhecer que tais matizes e sua justa compreensão envolvem uma imersão naquilo que Husserl tem a nos dizer, procurando apreender o sentido próprio que suas palavras têm em um contexto que já é, desde seu início, fenomenológico. Querer estabelecer tais matizes por um contraste, ou mesmo por uma malfadada fusão com tons que são exteriores a esse ‘espaço de sentido’, é arriscar distorcer sua significação, perdendo aquilo que constituiu, em seu tempo, a novidade e a grandeza filosófica do projeto husserliano. E, a nosso ver, é em tal armadilha que, via de regra, as leituras que deflagraram nossa investigação acabam confinadas, pois se veem moldadas por um quadro em grande medida não fenomenológico, que decide, de antemão, sobre a separação irrevogável entre ser e aparecer, entre ser e conhecer, entre ser e sentido. Assim, resulta que ou um ser metafísico-substancial é diluído na consciência – leituras metafísicas –, ou o domínio do aparecer é demarcado a partir dessa mesma concepção, e mantido como uma esfera metafisicamente inofensiva, na mesma medida em que filosoficamente pouco frutífera – leituras deflacionárias. Resta que o modo como tais propostas procuram compreender a posição de Husserl se mostra como algo calcado em categorias fundamentalmente inadequadas para o sentido propriamente fenomenológico que emerge como constituinte do idealismo transcendental da Fenomenologia – seja a partir do problema fundamental ao qual ele visa responder e de sua significação filosófica, seja a partir das páginas de *Ideen*, que instauram esta nova ciência dos vividos de consciência intuitivamente purificados e postos sob seu registro transcendental.

Assim como a Fenomenologia exige, em seu esforço laborioso de instituição de seu próprio solo originário, uma radical ausência de pressupostos – *conditio sine qua non* para toda Filosofia verdadeiramente fundante, de acordo com Husserl –, quer nos parecer que o mesmo espírito deve animar toda tentativa de exegese da letra husserliana e do idealismo transcendental nela contido; o qual, por sua vez, ela procura nos apresentar, justamente, *como Fenomenologia*.

REFERÊNCIAS:

- ALLAIS, L. **Manifest Reality**. Kant's Idealism and his Realism. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- ALVES, P. S. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 137-167, jan./jun. 2016.
- BENCIVENGA, E. **Kant's Copernican Revolution**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.
- BENOIST, J. **Phénoménologie, sémantique, ontologie**. Husserl et la tradition logique autrichienne. Paris: PUF, 1997.
- BERKELEY, G. **Obras filosóficas**. São Paulo: Unesp, 2010.
- BERNET, R. Einleitung. In: HUSSERL, E. **Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, p. XI-LXVII.
- _____. Perception, Categorical Intuition, and Truth in Husserl's Sixth Logical Investigation. In: SALLIS, J. C.; MONETA, G.; TAMINIAUX, J. (ed.). **The Collegium Phaenomenologicum**. The First Ten Years. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 33-45.
- _____. Husserl's Transcendental Idealism Revisited. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, v. 4, p. 1-20, 2004.
- BIEMEL, W. The Decisive Phases in the Development of Husserl's Philosophy. In: ELVETON, R. O. (ed.). **The Phenomenology of Husserl**. Chicago: Quadrangle Books, 1970, p. 148-173.
- _____. Introdução do editor. In: HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 9-14.
- BOEHM, R. Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Bd. 13, H. 2, p. 214-242, Apr -Jun 1959a.
- _____. Husserl et l'idéalisme classique. **Revue Philosophique de Louvain**, Troisième série, Tome 57, N°55, 1959. p. 351-396.
- BRAINARD, M. **Belief and its Neutralization**. Husserl's System of Phenomenology in *Ideas I*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- CAIRNS, D. **Conversations with Husserl and Fink**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- CARR, D. **The Paradox of Subjectivity**: The Self in the Transcendental Tradition. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

CROWELL, S. G. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths to Transcendental Philosophy**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

DE BOER, T. **The Development of Husserl's Thought**. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1978.

DE SANTIS, D. "Metaphysische Ergebnisse": Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's *Cartesianische Meditationen* (§60). Attempt at Commentary. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 34, issue 1, p. 63-83, 2018.

DESCARTES, R. **Oeuvres et lettres**. Paris: Gallimard, 1953.

DREYFUS, H. L. Introduction. In: DREYFUS, Hubert. L.; HALL, Harrison. (ed.). **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p.1-27.

DRUMMOND, J. J. **Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

FINK, E. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: ELVETON, R. O. (ed.). **The Phenomenology of Husserl**. Chicago: Quadrangle Books, 1970, p. 73-147.

_____. **Sixth Cartesian Meditation**. The Idea of a Transcendental Theory of Method. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

FISSETTE, D. La doctrine de la science dans les *Recherches logiques*. In: HUSSERL, E. **La représentation vide, suivi de: Les Recherches logiques, une oeuvre de percée**. Paris: PUF, 2003, p. 143-164.

FOLLESDAL, D. Husserl's Notion of Noema. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 20, p. 680-687, 1969.

FRAISOPI, F. Genèse et transcendantalisation du concept d' "horizon" chez Husserl. **Phänomenologische Forschungen**, p. 43-70, 2008.

GADAMER, H.-G. **Philosophical Hermeneutics**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1976.

_____. **Warheit und Methode**. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebek, 1990.

_____. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GARDNER, S. **Kant and the Critique of Pure Reason**. London/New York: Routledge, 1999.

GENIUSAS, S. **The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology**. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2012.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **A filosofia a partir de seus problemas**: Didática e metodologia do estudo filosófico. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HALL, H. Was Husserl a Realist or an Idealist? In: DREYFUS, Hubert. L.; HALL, Harrison. (ed.). **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p. 169-90.

_____. Husserl's Realism and Idealism. In: MOHANTY, J. N.; McKENNA, W. R. **Husserl's Phenomenology: A Textbook**. Washington, DC: University Press of America, 1989, p. 429-43.

HARDY, L. **Nature's Suit**: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences. Athens: Ohio University Press, 2013.

HOLMES, R. Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism? **The Monist**, vol. 59, No. 1, p. 98-114, 1975.

HOPKINS, B. C. Phenomenologically pure, transcendental, and absolute consciousness. In: STAITI, A. (ed.). **Commentary on Husserl's *Ideas I***. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, p. 119-131.

HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana I).

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. **Erste Philosophie (1923/24)**. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. (Husserliana VII).

_____. **Erste Philosophie (1923/24)**. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. (Husserliana VIII).

_____. **Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Husserliana IX).

_____. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. (Husserliana X).

_____. **Briefe an Roman Ingarden**. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971. (Husserliana V).

_____. **Die Idee der Phänomenologie.** Fünf Vorlesungen. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. (Husserliana II).

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.** Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973b. (Husserliana XIII).

_____. **Formale und transzendente Logik.** Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Husserliana XVII).

_____. **Logische Untersuchungen.** Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana XVIII).

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976a. (Husserliana III/1).

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbbände. Ergänzende Texte (1912-1929). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b. (Husserliana III/2).

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976c. (Husserliana VI).

_____. **Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).** The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979. (Husserliana XXII).

_____. **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984a. (Husserliana XIX/1-2).

_____. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.** Vorlesungen 1906/07. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984b. (Husserliana XXIV).

_____. **Investigações lógicas.** Sexta Investigação: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

_____. **Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.** Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987a. (Husserliana XXVI).

_____. **Aufsätze und Vorträge (1911-1921).** Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987b. (Husserliana XXV).

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.** Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-193. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. (Husserliana XXIX).

_____. **Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie.** Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996. (Husserliana XXX).

_____. **Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. (Husserliana Materialienbände III).

_____. **Logische Untersuchungen. Ergänzungsband.** Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002a. (Husserliana XX/1).

_____. **Urteilstheorie. Vorlesung 1905.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002b. (Husserliana Materialienbände V).

_____. **Zur phänomenologischen Reduktion.** Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002c. (Husserliana XXXIV).

_____. **Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921).** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. (Husserliana XXXVI).

_____. **Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909.** Dordrecht: Springer, 2005. (Husserliana Materialienbände VII).

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Investigações lógicas.** Segundo volume, parte II: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007a.

_____. **Lições sobre a teoria da significação.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007b.

_____. **A ideia da fenomenologia.** Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. **Investigações lógicas.** Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. **Investigações lógicas.** Primeiro volume: Prolegômenos à Lógica pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

INGARDEN, R. **On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

_____. **A Obra de arte literária.** 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

_____. Lettre à Husserl sur la Recherche Logique et l'idéalisme. In: INGARDEN, Roman. **Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme**. Paris: Vrin, 2001a, p. 149-67.

_____. Remarques sur le problème "idéalisme-réalisme". In: INGARDEN, Roman. **Husserl, la controverse idéalisme-réalisme**. Paris: Vrin, 2001b, p. 169-97.

_____. Observações do Prof. Doutor Roman Ingarden. In: HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 205-17.

_____. **Controversy over the Existence of the World**. Volume I. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013.

JANSEN, J. On Transcendental and Non-Transcendental Idealism in Husserl: A Response to De Palma and Loidolt. **Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy**, [S.l.] Special Issue, n. 1, p. 29-39, 2017.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KERN, I. **Husserl und Kant**. Eine Untersuchung über Husserls Verhältniss zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KOHÁK, E. **Idea and Experience**: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

LAVIGNE, J.-F. **Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)**. Paris: PUF, 2005.

_____. **Accéder au transcendantal ?** Réduction et idéalisme dans les *Idées I* de Husserl. Paris: Vrin, 2009.

LIMIDO-HEULET, P. Phénoménologie et ontologie chez Roman Ingarden. In: INGARDEN, Roman. **Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme**. Paris: Vrin, 2001, p. 9-145.

LOIDOLT, S. Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. **Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy**, [S.l.], Special Issue, n. 1, p. 103-35, 2015.

LUFT, S. Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude. **Continental Philosophy Review**, Dordrecht, vol. 31, n. 2, p. 153-170, 1998.

_____. From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl. **International Journal of Philosophical Studies**, [S.l.], vol. 15, n. 3, p. 367-394, 2007.

_____. Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory. In: IERNA, Carlo; JACOBS, Hanne; MATTENS, Filip (Eds.). **Philosophy, Phenomenology, Sciences**: Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, p. 104-33.

McDOWELL, J. **Mind and World**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1996.

McKENNA, W. R. **Husserl's "Introductions to Phenomenology"**. Interpretation and Critique. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1982.

MEILLASSOUX, Q. **After Finitude**. An Essay on the Necessity of Contingency. London/New York: Continuum, 2008.

MELLE, U. Einleitung des Herausgebers. In: HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Vorlesungen 1906/07. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984, p. XIII-LI.

_____. Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus. In: IERNA, Carlo; JACOB, Hanne; MATTENS, Filip. **Philosophy, Phenomenology, Sciences**. Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, p. 93-106.

MOHANTY, J. N. The Development of Husserl's Thought. In: SMITH, D.; SMITH, D. W. **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 45-77.

MORAN, D. **Edmund Husserl: Founder of Phenomenology**. Cambridge/Malden: Polity Press, 2005.

MOURA, C. A. R. de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella, Edusp, 1989.

NENON, T.; SEPP, H. R. Einleitung der Herausgeber. In: HUSSERL, E. **Aufsätze und Vorträge (1911-1921)**. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987, p. XI-XXXIX.

O'CONNOR, J. K. Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with "Metabasis". **The Review of Metaphysics**, [S.l.], Vol. 61, No. 4 (2008), p. 737-757.

OVERGAARD, S. Epoché and Solipsistic Reduction. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 18, n. 3, p. 209-222, 2002.

PANZER, U. Eileitung der Herausgeberin. In: HUSSERL, E. **Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie**. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texte aus der ersten Fassung 1910/11. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. XV-LXII.

PHILIPSE, H. Transcendental Idealism. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (ed.). **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 239-322.

PLATÃO. **Teeteto**. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RICOEUR, P. Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur. In: HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**. Tome I. Paris: Gallimard, 1950.

ROLLINGER, R. D.; SOWA, R. Einleitung. In: HUSSERL, E. **Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. IX-XXXVII.

SANDMEYER, B. **Husserl's Constitutive Phenomenology**. It's Problem and Promise. New York/London: Routledge, 2009.

SCHUHMANN, K. **Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie**. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. Einleitung des Herausgebers. In: HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. XV-LVII.

_____. Husserls Idee der Philosophie. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 5, issue 1, p. 235-256, 1988.

SEBOLD, R. **Continental Anti-realism: A Critique**. London/New York: Rowman & Littlefield, 2014.

SMITH, A. D. **Husserl and the Cartesian Meditations**. London/New York: Routledge, 2003.

_____. Edmund Husserl: *The Idea of Phenomenology*. In: SHAND, J. (ed.). **Central Works of Philosophy**. Vol. 4. Twentieth Century: Moore to Popper. Chesman: Acumen, 2015, p. 38-53.

SMITH, D. W.; McINTYRE, R. Intentionality via Intensions. **The Journal of Philosophy**, vol. 68, n. 18, p. 541-61, 1971.

_____. **Husserl and Intentionality**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982.

SMITH, D. W. **Husserl**. London/New York: Routledge, 2007.

SOKOLOWSKI, R. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. Husserl and Frege. **The Journal of Philosophy**, Vol. 84, No. 10, 1987, p. 521-528.

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement**. A Historical Introduction. Volume 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

STAITI, A. Introduction. In: STAITI, A. (ed.). **Commentary on Husserl's Ideas I**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015a, p. 1-12.

_____. The Melody Unheard: Husserl on the Natural Attitude and its Discontinuation. In: STAITI, A. (ed.). **Commentary on Husserl's Ideas I**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015b, p. 69-93.

TENGELYI, L. Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie. In: IERNA, Carlo; JACOB, Hanne; MATTENS, Filip. **Philosophy, Phenomenology, Sciences**. Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, p. 135-53.

TRIZIO, E. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality. **Phainomenon**, No. 26, 2017, p. 37-68.

TUGENDHAT, E. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 1970.

WALLNER, I. In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Re-examined. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 4, issue 1, p. 3-43, 1987.

WILLARD, D. Knowledge. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (ed.). **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 138-167.

YOSHIMI, Jeff. The Metaphysical Neutrality of Husserlian Phenomenology. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 31, issue 1, p. 1-15, 2015.

ZAHAVI, D. Beyond Realism and Idealism: Husserl's Late Concept of Constitution. **Danish Yearbook of Philosophy**, vol. 29, p. 44-62, 1994.

_____. **Husserl's Phenomenology**. Stanford: Stanford University Press, 2003a.

_____. Phenomenology and Metaphysics. In: ZAHAVI, D.; HEINÄMAA, S.; RUIN, H. (eds.) **Metaphysics, Facticity, Interpretation**: Phenomenology in the Nordic Countries. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003b, p. 3-22.

_____. **Husserl's Legacy**: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2017.