

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA OLIVEIRA MISSAGGIA

**REDUÇÃO, INTENCIONALIDADE, MUNDO: A
FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO SUPERAÇÃO DA
OPOSIÇÃO ENTRE REALISMO E IDEALISMO**

Porto Alegre

2015

JULIANA OLIVEIRA MISSAGGIA

**REDUÇÃO, INTENCIONALIDADE, MUNDO: A
FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO SUPERAÇÃO DA
OPOSIÇÃO ENTRE REALISMO E IDEALISMO**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre

2015

Para Helena, minha avó

AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente minha mãe, meu pai, meu irmão e minhas irmãs, por todo amor e apoio. Agradeço à Bruna, irmã e amiga, pela generosidade e disponibilidade em atender aos meus diversos pedidos de ajuda com assuntos de ordem prática.

Ao professor Ernildo Stein, por todos esses anos de formação durante o mestrado e o doutorado, pela confiança no meu trabalho e, sobretudo, pelas aulas sempre encorajadoras e inspiradoras.

Aos professores Norman Madarasz e Fabio Caprio de Castro, pela leitura atenta e generosa da minha tese no exame de qualificação, cujas críticas e sugestões foram de grande ajuda.

Ao professor Günter Figal, pela autorização de pesquisar na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e ter acesso à biblioteca e aos Arquivos de Husserl, o que foi crucial para a minha pesquisa.

Aos amigos com quem tive o privilégio de conviver durante esses anos, tanto no Brasil como na Alemanha. Agradeço especialmente Anelise Valls, Akira Isomura, Caio Paiva, Eduardo Riesco, Felipe Dal Prá, Fernando Barros, Gabriel Faccini, Giulia Bicca, Hannes Bürkel, Jessica Mizoguchi, Joohyeon Park, Marden Müller, Tobias Balbinder, Valéria Calvi, Yili Xin e Zezo Elly Sampaio. Agradeço a Luciano Santos e Viviane Pereira por toda a ajuda durante o meu período na Alemanha, assim como pela excelente companhia. Devo em grande parte a Viviane a decisão de realizar o estágio doutoral no exterior e, também por isso, sou muito grata.

Aos professores da Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS e aos secretários Andréa Simioni e Paulo Mota, agradeço todo auxílio e competência, sempre acompanhados de grande simpatia.

Agradeço também ao CNPq e à Capes pela concessão das bolsas de pesquisa.

RESUMO

Este trabalho trata do problema de determinar a posição da filosofia de Edmund Husserl em relação à tradicional oposição filosófica entre realismo e idealismo. Defendemos que o pensador alemão, através do desenvolvimento do método fenomenológico, propõe um novo tipo de idealismo que não se encaixa nessa antinomia tal como formulada pela história na filosofia até o começo da contemporaneidade, resultando em uma solução original para a questão. Para sustentar tal tese, analisamos conceitos centrais desenvolvidos por Husserl a partir da chamada “virada idealista” de seu pensamento, entre os quais destacam-se as noções de *redução fenomenológica*, *noese*, *noema*, *mundo da vida*, *corpo* e *intersubjetividade*. Ao longo desse estudo, também procuramos demonstrar como a filosofia husserliana, sobretudo em sua fase tardia, foi precursora de muitos dos temas caros a outros fenomenólogos, como Heidegger e Merleau-Ponty, os quais são usualmente compreendidos como pensadores que romperam radicalmente com o método proposto por Husserl. Desse modo, nos posicionamos contra interpretações que tomam a Fenomenologia como uma filosofia representante de idealismos semelhantes aos de Kant ou Berkeley, assim como negamos que a novidade trazida por Husserl se deva à falta de ontologia em seu pensamento. Além disso, analisamos criticamente o pensamento husserliano, apontando brevemente as principais dificuldades que identificamos em seu projeto.

Palavras-chave: Fenomenologia; Edmund Husserl; Método; Idealismo; Realismo

ABSTRACT

This work deals with the issue of determining the position of Edmund Husserl's philosophy in relation to the traditional philosophical opposition between realism and idealism. We argue that the German thinker, through the development of the phenomenological method, proposes a new kind of idealism that does not fit this antinomy as expressed by history in philosophy until the dawn of contemporaneity, which results in an original solution for the issue. In order to support this thesis we analyze focal concepts developed by Husserl after the so-called "idealist turn" of his ideas, among which we emphasize the notions of *phenomenological reduction*, *noesis*, *noema*, *lifeworld*, *body*, and *inter-subjectivity*. Throughout this study we also aimed to show how Husserlian philosophy, especially during its later phases, was the precursor of many of the themes which are dear to other phenomenologists, like Heidegger and Merleau-Ponty, who are usually seen as thinkers who radically broke with the method proposed by Husserl. Thus, we position ourselves against interpretations which see Phenomenology as a philosophy which represents idealisms similar to those by Kant or Berkeley, and we also deny that the innovation put forward by Husserl is due to the lack of ontology in his ideas. Besides, we critically analyze the Husserlian philosophy, briefly pointing the main difficulties we find in his project.

Key Words: Phenomenology; Edmund Husserl; Method; Idealism; Realism

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 - O problema de determinar a posição da fenomenologia frente ao idealismo.....	7
1.1. Principais dificuldades na interpretação do idealismo fenomenológico transcendental.....	7
1.2. A diversidade de interpretações.....	10
1.2.1. A interpretação de Ingarden.....	14
1.2.2. A interpretação de Heidegger.....	18
1.2.3. A interpretação de Levinas.....	26
1.3. Posições realistas e idealistas tradicionais: proposta de um esquema geral.....	32
Capítulo 2 - As bases do método fenomenológico: as reduções e o acesso à verdade....	38
2.1. Redução eidética, <i>epoché</i> e redução fenomenológica.....	38
2.1.1. A rejeição à atitude natural e a abertura do campo transcendental puro....	38
2.1.2. As críticas à redução fenomenológica.....	47
2.1.3. A formulação <i>cartesiana</i> e a formulação <i>ontológica</i> da redução.....	52
2.2. A concepção fenomenológica de verdade.....	56
2.2.1. Intenção significativa, intenção intuitiva e evidência.....	56
2.2.2. A originalidade dos conceitos de evidência e verdade.....	59
2.2.3. As diferentes definições de verdade.....	64
2.2.4. A noção de verdade como elemento motivador da “virada idealista”.....	67
Capítulo 3 - Intencionalidade, objetividade, percepção e estruturas da consciência.....	73
3.1. A noção de intencionalidade: noese e noema.....	73

3.2. As diferentes interpretações para o noema.....	94
3.2.1. A interpretação <i>fregeana</i> do noema.....	96
3.2.2. A interpretação <i>neo-fenomenalista</i> do noema.....	117
3.2.3. A interpretação do noema como objeto entre parênteses.....	128
3.3. Elementos fundamentais para uma interpretação apropriada do noema e sua relação com o objeto efetivo.....	137
3.3.1. Dificuldades referentes ao caso da percepção.....	138
3.3.2. Pela defesa de uma interpretação do noema como <i>objeto entre parênteses</i>	149
3.4. Apontamentos para uma crítica fenomenológica à teoria da percepção husserliana.....	157
Capítulo 4 - Mundo e Mundo da vida.....	163
4.1. O conceito de mundo: suas subdivisões, unidade e o problema da dependência em relação à consciência.....	163
4.1.1. Ramificações da noção de mundo: <i>mundo natural, ideal, objetivo, primordial, cultural e prático</i>	163
4.1.2. Mundo como unidade coerente: transcendência, síntese de concordância e horizonte intencional.....	166
4.1.3. Questão da dependência do mundo à consciência: possibilidade de uma interpretação alheia ao idealismo subjetivo.....	171
4.2. A peculiaridade da noção de mundo da vida (<i>Lebenswelt</i>).....	175
4.2.1. A importância do conceito e as dificuldades em torno da sua equivocidade.....	175
4.2.2. As motivações e origens do afastamento entre ciência e mundo da vida.....	180
4.2.3. Mundo da vida como fundamento oculto e não tematizado de todo conhecimento.....	184
4.2.4. O caminho e o método para uma análise filosófica do mundo da vida: a abertura à intersubjetividade.....	187
Capítulo 5 - Corpo e Intersubjetividade.....	192
5.1. O conceito de corpo.....	192
5.1.1. Corpo como condição para as experiências perceptivas.....	192

5.1.2. A distinção entre corpo enquanto coisa física (<i>Körper</i>) e corpo vivo (<i>Leib</i>).....	196
5.1.3. Diferenciação e unidade de consciência subjetiva e corpo.....	201
5.1.4. O papel do corpo na apreensão da alteridade.....	206
5.2. A fundamentação da intersubjetividade transcendental.....	210
5.2.1. O problema da compatibilidade com o solipsismo da redução.....	210
5.2.2. A experiência de empatia (<i>Einfühlung</i>).....	216
5.2.3. Apreensão do mundo objetivo pela comunidade de mônadas.....	220
5.2.4. Algumas dificuldades na constituição da intersubjetividade transcendental.....	225
Capítulo 6 - Nem idealismo, nem realismo: a abordagem fenomenológica.....	233
6.1. A crítica husserliana a posições filosóficas tradicionais.....	233
6.1.1. A crítica ao <i>idealismo “místico”</i> e ao <i>realismo platônico</i>	233
6.1.2. A crítica ao <i>psicologismo</i>	235
6.1.3. A crítica ao <i>empirismo</i> e ao <i>ceticismo</i>	239
6.2. <i>Coisa em si</i> como noção contraditória à fenomenologia.....	240
6.3. O idealismo transcendental fenomenológico para além do idealismo tradicional.....	248
6.4. A fenomenologia para além de Husserl: breves apontamentos críticos ao idealismo transcendental fenomenológico.....	258
Considerações finais.....	265
Referências bibliográficas.....	268

INTRODUÇÃO

O projeto filosófico husserliano que culminou na fenomenologia foi motivado pela tentativa de formular uma ciência rigorosa, que servisse de base para todos os demais conhecimentos. Husserl, cuja formação era na área da matemática, estava inicialmente interessado na fundamentação da aritmética, mas aos poucos seus estudos de lógica, assim como a influência de Brentano, o levam diretamente para a filosofia. Essa influência, assim como a de Bolzano, é bastante visível nos seus primeiros trabalhos e algumas das importantes intuições de Husserl surgem a partir do confronto com a obra desses autores¹. Sua filosofia madura é denominada por ele de *fenomenologia*, disciplina que se dedica ao estudo da consciência a partir do ponto de vista do *eu*, sujeito pensante.

Após a publicação de sua importante obra de 1901, *Logische Untersuchungen*, que recebeu diversas críticas devido ao seu suposto psicologismo, Husserl passa por uma revisão de sua filosofia que resulta na chamada “virada idealista” da fenomenologia. Tal modificação de seu pensamento, surpreendente mesmo para alguns alunos próximos, é ainda hoje objeto de estudo e polêmica entre intérpretes. As opiniões dividem-se tanto no que diz respeito ao que teria motivado o filósofo, como também no que concerne a como devemos entender o “idealismo” por ele proposto.

Embora o debate em torno da “virada idealista” na filosofia husserliana tenha surgido a partir de *Ideen I* (1913), Husserl não chega a nomear sua filosofia como “idealista” nessa obra, mas desenvolve ali todas as bases do que depois define como “idealismo transcendental” (*transzendentaler Idealismus*)². O foco de nosso estudo, portanto, é a fase “idealista” da filosofia husserliana, de modo que nos centramos nas

¹ Para informações sobre a história da formação filosófica de Husserl ver MOHANTY, Jitendra, *The Development of Husserl's Thought*, BIEMEL, Walter, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie* e LANDGREBE, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie*.

² O termo é usado seguidamente principalmente a partir de 1915, e aparece em diversas obras, como *Krisis*, *Cartesianische Meditationen* e *Formale und transzendente Logik*. Ver MORAN, Dermot and COHEN, Joseph. *The Husserl Dictionary*, p. 153; p. 330-2. Sobre o termo “transcendental”, Husserl o define, em linhas gerais, do seguinte modo: “Toda a problemática transcendental gira em torno da relação deste meu eu – o ‘ego’ – com aquilo que, em primeiro lugar, é obviamente tomado por ele: a minha mente; e gira, então, por sua vez, em torno da relação deste eu e da minha vida da consciência com o mundo, de que sou consciente e cujo verdadeiro ser conheço nas minhas próprias configurações cognoscitivas” (HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §26, p. 101, p. 79).

obras produzidas a partir de 1913, sobretudo *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Ideen I)*, *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II, de 1952)*, *Dittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideen III, de 1952)*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Krisis, de 1936)*, *Cartesianische Meditationen (de 1931)*. Porém, diante da complexidade dos temas e de certas modificações importantes que houve no pensamento de Husserl ao longo do tempo, é necessário utilizar também outras obras, além de alguns de seus manuscritos recentemente editados e publicados, os quais são fundamentais para esclarecer certas dificuldades na interpretação de passagens obscuras³.

Ao invés, portanto, de ter por objetivo uma análise detalhada de uma obra em particular, pretendemos investigar uma temática central na filosofia husserliana – o caráter original de seu idealismo –, o qual julgamos ser um tema fundamental para o entendimento de seu pensamento e que permanece, ao nosso ver, surpreendentemente mal compreendido. Prova disso é a ideia ainda bastante difundida de que Husserl desenvolve um idealismo subjetivo e que sua fenomenologia abre margem para a noção de *coisa em si*. É notório, também, que o conceito de *redução* é constantemente mal interpretado, sendo necessário avaliar suas dificuldades a partir de uma exposição fiel ao método fenomenológico.

De um ponto de vista mais amplo, o estudo da originalidade do idealismo transcendental tem especial interesse filosófico na medida em que representa uma superação – enquanto uma “terceira via” – para o problema clássico da oposição entre idealismo e realismo. Acreditamos que o modo como Husserl desenvolveu suas análises

³ Nosso escopo de análise se expande, então, para determinadas passagens de outras obras, como *Logische Untersuchungen*, *Formale und transzendente Logik*, *Pariser Vorträge*, *Erfahrung und Urteil*, *Ding und Raum*, *Phänomenologische Psychologie*, entre outras. Para a citação das obras de Husserl utilizamos, geralmente, o nome reduzido do livro (“*Krisis*”, por exemplo), seguido da paginação no original e, quando disponível, da página correspondente na tradução em língua portuguesa, a qual citamos. Eventualmente alteramos a tradução, casos nos quais acrescentamos “t.a.”, “tradução alterada”. Nas obras utilizadas para as quais não há tradução em nosso idioma, a tradução citada é de nossa responsabilidade. Para todas as demais obras além das de Husserl, utilizamos a citação reduzida em nota de rodapé (autor, nome da obra e página), estando as referências completas disponíveis nas “referências bibliográficas”.

permite uma avaliação nova para essa problemática, de modo que o idealismo da fenomenologia não corresponde nem ao idealismo nem ao realismo encontrado na filosofia da tradição.

Isso não quer dizer, no entanto, que nossa posição se apresente como uma defesa deslumbrada do pensamento husserliano. De fato, pretendemos explicitar, ao longo desse estudo, que reconhecemos limites bastante claros para a atualidade da filosofia de Husserl. Um desses limites é, em primeiro lugar, o projeto mesmo de uma fundamentação última que pretende desenvolver-se a partir da subjetividade transcendental, o que evidencia a vinculação do método fenomenológico ao paradigma das filosofias da consciência pura. Será essa mesma associação e ideia de conhecimento enquanto conhecimento *último* que traz, como pretendemos mostrar, alguns dos maiores problemas para a fenomenologia.

Não temos, porém, como objetivo central, formular uma crítica ao projeto filosófico que culmina no idealismo transcendental, e isso se deve, em primeiro lugar, porque a filosofia husserliana já foi largamente atacada (por vezes, como veremos, devido a interpretações equivocadas), além de ter sido desenvolvida e transformada, ainda sob o nome de “fenomenologia”, por diversos alunos de Husserl que a elaboraram em direções interessantes, ainda que, quase sempre, completamente distantes daquilo que havia sido imaginado pelo filósofo. A fenomenologia husserliana foi e ainda é – e, cremos, não por acaso – fonte de inspiração para algumas das mentes mais brilhantes da filosofia contemporânea. Mas fazer jus ao seu legado implica, sobretudo, em empreender um esforço honesto no sentido de interpretá-la de modo adequado, assim como em reconhecer, agora sob a luz de novas fontes de estudo, como algumas das intuições mais interessantes encontradas nos desdobramentos fenomenológicos posteriores já estavam presentes no pensamento husserliano.

Para justificar nossa interpretação, no entanto, é necessário explicitar uma série de conceitos fundamentais da fenomenologia, assim como lidar com algumas dificuldades de leitura e certos problemas centrais no pensamento husserliano. Para tanto, o presente trabalho divide-se em seis capítulos: no primeiro, tratamos da dificuldade de determinar a posição da fenomenologia em relação ao idealismo, de modo que expomos as principais dificuldades na interpretação do idealismo transcendental proposto por Husserl, assim como algumas leituras já clássicas acerca

desse problema, a partir das interpretações de Ingarden, Heidegger e Levinas. A escolha de tais autores se dá tanto pelo fato de serem fenomenólogos que conheciam muito bem o pensamento husserliano, assim como devido às importantes críticas que dirigiram a Husserl, as quais influenciaram fortemente outras interpretações posteriores. Além disso, uma vez que a defesa de que Husserl rompe com as concepções tradicionais de idealismo e realismo implica que tenhamos clareza sobre quais são tais posições, propomos um esquema geral que pretende resumir, ainda que sem maior detalhamento, as visões de idealismo e realismo encontradas na história da filosofia até o começo da contemporaneidade, de modo que não se caia na falácia de postular posições incoerentes no contraste com a fenomenologia, mas sim posturas filosóficas defensáveis.

No segundo capítulo, apresentamos as bases do método fenomenológico tal como desenvolvido por Husserl, analisando a questão das reduções e o conceito de verdade. Essa investigação é fundamental, na medida em que a *epoché* e a redução fenomenológica são centrais não somente para a compreensão do projeto husserliano, como sobretudo para entender a natureza e origem de seu idealismo. Nessa análise, temos ainda ocasião de apresentar algumas críticas à redução (como a acusação de tratar-se de um método solipsista) e expor dois tipos diferentes de formulação para a redução: a *cartesiana* e a *ontológica*, distinção importante que nem sempre é observada pelos intérpretes. Nesse mesmo capítulo, investigamos ainda a concepção de verdade pregada pela fenomenologia, a qual também é um tema fundamental para a compreensão de diversos aspectos do pensamento de Husserl, incluindo algumas das razões pelas quais foi levado à “virada idealista”.

No terceiro capítulo, a base conceitual da fenomenologia é analisada: tratamos da questão da intencionalidade, da objetividade e da teoria da percepção. Nesse estudo, nos aprofundamos em um dos problemas mais complexos para o entendimento do idealismo husserliano, que é a dificuldade de interpretar a noção de noema: apresentamos três interpretações importantes – *fregeana*, *neo-fenomenalista* e interpretação do noema como *objeto entre parênteses* – e nos posicionamos a favor da última delas. Além disso, investigamos algumas dificuldades relativas ao noema perceptual e criticamos alguns aspectos da teoria da percepção husserliana.

No quarto capítulo, tratamos da questão do conceito de mundo e da noção de mundo da vida (*Lebenswelt*), procurando encontrar uma definição adequada para esses

que são conceitos necessários para o entendimento da ideia de objetividade no pensamento de Husserl. Para tanto, precisamos dar uma resposta adequada ao problema da aparente falta de unidade para a concepção de mundo diante de suas diversas ramificações, assim como a dificuldade de como conciliar a ideia de dependência do mundo em relação à consciência com uma leitura que afasta o pensamento husserliano do idealismo subjetivo, problema para o qual apresentamos uma proposta que não vincula a fenomenologia a um idealismo semelhante ao de Berkeley. Quanto à noção de mundo da vida, procuramos responder ao problema de sua equivocidade, assim como mostramos no que tal conceito representa uma ruptura e alteração no projeto fenomenológico.

No quinto capítulo, investigamos as noções de corpo e intersubjetividade, tendo oportunidade de analisar alguns dos conceitos mais importantes da fase tardia do pensamento husserliano, os quais contrastam fortemente com diversas interpretações que tomam Husserl como um idealista tradicional. Essa análise é também interessante, na medida em que permite observar como muitos dos conceitos desenvolvidos por Heidegger, Merleau-Ponty e outros fenomenólogos, já estavam presentes nas obras husserlianas, ainda que, é claro, definidas dentro dos termos próprios do seu projeto e método. Nessa análise, destaca-se a distinção de corpo enquanto coisa física (*Körper*) e corpo enquanto corpo vivo (*Leib*), assim como a importância desse conceito para as experiências perceptivas e a apreensão da alteridade. No que diz respeito propriamente à intersubjetividade, expomos a ideia de empatia (*Einfühlung*), assim como, em geral, o modo como Husserl procura fundamentar a experiência intersubjetiva dentro dos limites impostos pela redução, analisando uma série de dificuldades que advém dessa tentativa.

Por fim, no último capítulo, apresentamos nossos argumentos conclusivos acerca das razões pelas quais entendemos que a abordagem fenomenológica não se encaixa nos tipos de idealismo e realismo encontrados na história da filosofia. Para tanto, analisamos brevemente as críticas de Husserl a algumas posições filosóficas tradicionais, como o “idealismo místico” e o “realismo platônico”, assim como suas objeções ao psicologismo, ao empirismo e ao ceticismo. Também observamos com maior detalhamento um dos argumentos centrais no distanciamento da fenomenologia husserliana em relação ao idealismo kantiano, que é a rejeição à noção de *coisa em si*, tópico que é também de grande ajuda para compreender a peculiaridade da posição

fenomenológica. Além disso, apresentamos alguns apontamentos críticos finais acerca do idealismo transcendental de Husserl, indicando os pontos que consideramos mais problemáticos em seu pensamento.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DE DETERMINAR A POSIÇÃO DA FENOMENOLOGIA FRENTE AO IDEALISMO

1.1. Principais dificuldades na interpretação do idealismo fenomenológico transcendental

Uma série de dificuldades surgem no momento de determinar qual o tipo de idealismo que é desenvolvido pela fenomenologia. O primeiro e mais óbvio problema a ser enfrentado, diz respeito a como compreender a redução transcendental, que é a base mesma do método fenomenológico que se desenvolve enquanto idealismo. Por vezes entendida como implicando na tese que nega a existência do mundo para além da consciência, a redução foi criticada mesmo por alunos próximos de Husserl, que pretendiam dar continuidade ao seu projeto ou ao menos desenvolver uma filosofia de caráter fenomenológico.

Como mencionamos e conforme veremos com mais detalhes ao longo desse estudo, é grande a diversidade de interpretações, havendo mesmo quem tome Husserl por realista, apesar do filósofo descrever sua filosofia como “idealismo transcendental”. Essa pluralidade de leituras, que pode parecer surpreendente em um primeiro momento, dada a centralidade do tema, explica-se em parte justamente devido à aparente ambiguidade do texto husserliano: o filósofo parece contradizer-se constantemente em relação a essa questão, tendo formulado uma série de passagens obscuras que dividiram estudiosos.

Alguns exemplos podem ilustrar muito bem esse problema: Husserl afirma que a realidade “tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (...) desprovida de independência”⁴; o filósofo defende, também, que “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência

⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §50, p. 94, p. 117.

e ao ‘eu’ da consciência”⁵ e que “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência”⁶. A anterioridade da consciência em relação ao mundo ou *realidade* seria tal, portanto, que a consciência poderia existir sem mundo, mas jamais o contrário; além disso, o mundo sem referência à consciência se converteria em um “*nada*”,⁷ de modo que o mundo seria mero fruto dela. No que diz respeito à relação entre objeto enquanto coisa percebida (“mental”) e enquanto coisa da natureza, o fenomenólogo sustenta: “a árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*” (...)⁸. Todas essas passagens apontam, portanto, para a defesa de um idealismo, e aparentemente em uma modalidade bastante radical.

Por outro lado, também encontramos afirmações que parecem negar uma interpretação que vá nessa direção: Husserl afirma claramente, por exemplo, que “a coisa [física] percebida pode existir sem que seja percebida (...)”⁹ e, no que diz respeito ao objeto enquanto percebido e sua relação com o objeto *efetivo* ou “*real*”, que está “no mundo”, surge nova aparente contradição com as afirmações anteriores: “eu percebo a coisa, o objeto natural, a árvore ali no jardim; isso, e nada mais, é o objeto efetivo da ‘intenção’ perceptiva”; o filósofo sustenta, também: “uma segunda árvore imanente ou mesmo uma ‘imagem interna’ da árvore efetiva, que está ali fora diante de mim, não é dada de modo algum, e supô-lo hipoteticamente só leva a um contrassenso”¹⁰. E quanto às acusações de que a fenomenologia resultaria em um idealismo ao modo de Berkeley, Husserl foi também bastante explícito: “a alguém que, diante de nossas explicações, objete que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um “idealismo berkeliano”, podemos apenas replicar que não apreendeu o sentido dessas explicações”¹¹.

Todas essas passagens, escolhidas propositalmente de um mesmo livro (o primeiro volume de *Ideias*), revelam que essa ambiguidade não pode ser explicada por uma suposta mudança no pensamento de Husserl, já que aparecem em uma única obra.

⁵ Ibidem, §47, p. 88, p. 112.

⁶ Ibidem, §49, p. 91-2, p. 115.

⁷ Ibidem, §49, p. 93, p. 116.

⁸ Ibidem, §89, p. 184, p. 206.

⁹ Ibidem, §41, p. 74, p. 98.

¹⁰ Ibidem, §90, p. 186, p. 207-8, t.a.

¹¹ Ibidem, §55, p. 106-7, p. 128-9, t.a.

Ainda assim, seria possível objetar, é claro, que o contexto de seu aparecimento explica a aparente ambiguidade, de modo que frases isoladas não teriam muito a nos dizer. Infelizmente, não é assim tão simples, e isso é facilmente verificável através de uma breve análise de uma dessas polêmicas passagens. Tratando da questão sobre a relação entre o ser da consciência e o ser transcendente, afirma o fenomenólogo:

(...) o ser da consciência, todo o fluxo de vivido em geral seria necessariamente modificado por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência. (...) O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, *nulla 're' indiget ad existendum* [não necessita de coisa alguma para existir]. Por outro lado, o mundo da '*res*' transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual¹².

Ora, passagens como essas, mesmo observando seu contexto mais geral, chamam a atenção pela radicalidade das afirmações de Husserl: é possível conceber a existência da consciência sem o mundo, ela não dependeria de nada para existir, mas o contrário não é verdadeiro, de tal modo que o mundo transcendente depende inteiramente da consciência para existir. Se fizermos uma interpretação literal e não problemática do trecho citado, teremos que aceitar que o filósofo defende explicitamente um modo de solipsismo e idealismo radicais, no qual o mundo depende da consciência para existir e no qual essa última efetivamente não depende de nada para sua existência, sendo, portanto, uma consciência isolada, “descarnada” e sem mundo.

O que é preciso questionar, no entanto, são os sentidos nos quais a “dependência” e “independência” referidas devem ser tomadas, assim como o significado de “existência”, nesse contexto. Acreditamos que uma interpretação literal de tais passagens não contribui em nada para a compreensão da filosofia husserliana, pois, nesse caso, teríamos que aceitar que o filósofo constantemente se contradiz, como quando afirma explicitamente, conforme vimos, que não está negando a existência do mundo e que as coisas podem existir sem que sejam percebidas.

Não pretendemos, porém, atribuir apenas à obscuridade do texto de Husserl a dificuldade encontrada no momento de interpretar seu idealismo. Como, aliás, o próprio filósofo reconhece, em parte os problemas surgem devido à originalidade mesma da concepção idealista pregada pela fenomenologia, a qual afasta-se das elaborações

¹² Ibidem, §49, p. 91-2, p. 115.

tradicionais para a questão tal como foram desenvolvidas pela história da filosofia. O obstáculo reside em parte, portanto, no fato de termos a tendência a buscar em Husserl referenciais alheios ao seu pensamento, lendo a fenomenologia com o olhar carregado de preconceções advindas da tradição.

Nossa leitura, conforme já foi adiantado anteriormente, entende a fenomenologia como um idealismo original, que se afasta tanto do idealismo como do realismo tradicionais. Nesse sentido, torna-se necessário, como primeiro passo, analisar brevemente algumas interpretações do idealismo husserliano, assim como fazer uma esquematização, ainda que geral, de posições idealistas e realistas da tradição filosófica, a fim de definir esses conceitos com uma precisão adequada que permita a investigação comparativa com a posição da fenomenologia.

1.2. A diversidade de interpretações

A interpretação da maneira como Husserl poderia superar a oposição entre idealismo e realismo, chegando a defender no máximo um tipo peculiar de idealismo, depende também de como compreendemos tais noções. Zahavi chega a sustentar que há uma variedade tão grande de definições que esses conceitos já nos são quase inúteis¹³. De fato, ao analisar os manuscritos e cartas de Husserl, podemos encontrar afirmações que surpreenderiam aqueles que o tomam por um clássico idealista: “Nenhum 'realista' comum jamais foi tão realista e tão concreto como eu, o 'idealista' fenomenológico (um termo, aliás, que eu não uso mais)”¹⁴.

Seja como for, pretendemos demonstrar que, no que diz respeito aos diferentes

¹³ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 72.

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/7, p. 16. ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 71. O que também é reafirmado em Krisis: “Não pode (...) haver realismo mais forte, se esta palavra não diz mais do que: ‘estou certo de que sou um ser humano que vive neste mundo, etc., e disto não duvido minimamente’. Mas compreender essa ‘obviedade’ é, precisamente, o grande problema. O método exige, então, que o ego questione retrospectivamente, de modo sistemático, a partir do seu fenômeno concreto do mundo e, assim, que se conheça a si mesmo, ego transcendental, na sua concreção, na sistemática de seus estratos constitutivos e das suas fundações de validade indizivelmente entrelaçadas” (HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §55, p. 190-1, p. 153)

modos de definir dentro da tradição filosófica, é realmente difícil encontrar um equivalente ao idealismo husserliano, e parece ser inapropriado encaixar o pensamento de Husserl dentro dessa dicotomia: se partimos da oposição entre *representação interna* e *realidade externa* e definirmos o *idealismo* como a crença de que somente podemos tomar como existente a representação interna, Husserl certamente não seria tal tipo de idealista, pois deixa claro que sua filosofia não nega a existência de coisas no mundo; se, de acordo com tal oposição, concebemos o *realismo* como a crença de que toda representação mental corresponde a um objeto *extra-mental* e independente da mente, também aqui escapará o pensamento do filósofo, pois é evidente que as representações mentais não se reduzem aos objetos extra-mentais e que esses não são, do ponto de vista do sujeito, totalmente independentes da mente – afinal, a maneira como os objetos são apreendidos depende em parte das estruturas da consciência.

Do mesmo modo, se definimos o *idealismo* como a crença de que a subjetividade é totalmente independente do mundo e o *realismo* como a crença de que o mundo é totalmente independente da subjetividade, Husserl não poderá se encaixar em nenhuma das duas posições, mas, ao contrário, irá superar tal dicotomia: o mundo depende da consciência na medida em que toda percepção que podemos ter do mundo é relativa ao modo de ser e às estruturas da nossa consciência; a consciência depende do mundo no sentido de que aquilo que percebemos está objetivamente dado na realidade (a árvore que vejo não é algo que está apenas na minha mente, mas é um objeto concreto no mundo), e, além disso, enquanto membros do *mundo da vida* (*Lebenswelt*), somos consciências totalmente inseridas dentro de uma realidade que nos transcende¹⁵.

De modo geral, a despeito de suas diferenças conceituais internas, as quais precisam ser analisadas posteriormente com mais detalhes, podemos identificar pelo menos três tipos de leituras distintas para a posição da fenomenologia husserliana: há quem tome Husserl por realista (como é o caso de Smith e Drummond, por exemplo), idealista (como Ingarden e Philipse) e como defensor de um posicionamento que não se encaixa nem no idealismo, nem no realismo tradicionais (interpretação de Zahavi e Hall, entre outros, sendo também a que sustentamos nesse estudo).

A dificuldade, além do já citado problema conceitual de encontrar uma definição

¹⁵ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p.71-2. Voltaremos à questão do mundo da vida e sua relação com o idealismo no capítulo 4.

para “realismo” e “idealismo”, é que mesmo dentro de uma determinada linha de leitura há variações. De acordo com Zahavi, há, por exemplo, pelo menos três posições diferentes entre aqueles que sustentam que Husserl supera a oposição realismo/idealismo da história da filosofia: *i*) o idealismo transcendental estaria além dessa dicotomia na medida em que diz respeito a diferentes esferas ao mesmo tempo, fazendo com que falte o impacto metafísico tradicional (falaria desde *fora* da metafísica); *ii*) o idealismo husserliano combinaria elementos tanto do realismo quanto do idealismo clássico, não podendo, portanto, ser compreendido estritamente nesses termos; *iii*) Husserl superaria a oposição ao mostrar que tanto o realismo metafísico quanto o idealismo subjetivo são posições absurdas em filosofia, isto é, o idealismo sustentado por ele refuta tanto o realismo quanto o idealismo tradicionais¹⁶.

A diversidade das interpretações é tamanha, que alguns autores não tratam dessa oposição como realismo *versus* idealismo, mas sim como realismo e *anti-realismo*. Novamente, o problema é em primeiro lugar determinar exatamente o que se entende por tais noções. Parece-nos que o debate nesses termos se torna interessante somente com um uso conceitual claro e, principalmente, em contraste com a história da filosofia. Defendemos que Husserl propõe com seu idealismo transcendental uma visão que supera a clássica oposição entre realismo e idealismo ou, em outros termos, entre realismo e anti-realismo; mas isso só faz sentido se tomarmos esses termos no modo como foram usados na tradição filosófica. Do contrário, podemos facilmente cair na falácia de postular posições pouco coerentes e colocar Husserl em debate com um adversário caricato. A própria compreensão adequada da sutileza da filosofia husserliana depende do uso claro dos conceitos em questão.

Adiantando algumas considerações sobre a interpretação que é aqui defendida, é interessante notar que sua plausibilidade é reconhecida mesmo por um estudioso como Philipse, que entende Husserl como um idealista em certo sentido tradicional¹⁷: o intérprete concorda que os idealismos tradicionais, por exemplo, envolvem uma teoria da percepção pautada na ideia de *representação*, o que é rejeitado por Husserl e, além

¹⁶ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 153-4. Nossa leitura, conforme ficará mais claro adiante, se encaixaria, grosso modo, no terceiro tipo de interpretação.

¹⁷ “(...) o idealismo transcendental de Husserl é mais próximo de posições idealistas tradicionais, como as de Berkeley e Kant, do que normalmente se pensa”. PHILIPSE, Herman. *Transcendental Idealism*, p. 242.

disso, tais idealismos parecem ser incompatíveis com a distinção fenomenológica de *conteúdos imanentes* e *objetos transcendentos*, assim como com a ideia de “mundo da vida”, defendida pelo filósofo na fase “tardia” de seu pensamento¹⁸.

Mas as dificuldades de interpretação ficam evidentes, também, se levarmos em conta que é até mesmo complicado definir se uma determinada interpretação entende Husserl como “realista” ou “idealista”, visto que por vezes há a distinção – com a qual também trabalharemos – de elementos *epistemológicos* e *ontológicos* (ou “metafísicos”). Assim, diversos autores entendem que há elementos mistos na filosofia husserliana. Holmes, por exemplo, defende que a posição de Husserl é “epistemologicamente idealista, mas metafisicamente neutra”¹⁹. Sobre esse último aspecto, inclusive, ele não está sozinho: outros estudiosos, como é o caso de Hall, Wallner e Hutcheson, também acreditam que Husserl não postula qualquer ontologia, desenvolvendo apenas uma teoria dos *sentidos* ou, grosso modo, dos fenômenos, mas sem comprometer-se com questões metafísicas²⁰.

Diante da pluralidade de leituras, cabe, no entanto, como um primeiro passo, analisar brevemente algumas interpretações, bastante influentes e já “clássicas”, sobre como devemos entender o idealismo fenomenológico e algumas das questões centrais a ele relacionadas. Optamos por expor com maior destaque aquelas elaboradas por filósofos importantes, que influenciaram em grande medida a recepção do pensamento husserliano, incluindo, portanto, alguns alunos próximos de Husserl que, além de conhecerem muito bem sua obra, também tiveram por intenção dar continuidade à fenomenologia. Optamos por examinar, por essa razão, ainda que em linhas bastante gerais, as interpretações de Ingarden, Heidegger e Levinas²¹. Essa análise é interessante também na medida em que aponta certos aspectos sobre a relação entre algumas das diferentes abordagens do pensamento fenomenológico, assim como da influência de Husserl sobre fenomenólogos que o sucederam²². O fato, além disso, de que tais

¹⁸ Ibidem, p. 241.

¹⁹ HOLMES, Richard H., *Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism?*, p. 98.

²⁰ HALL, Harrison. *Was Husserl a Realist or an Idealist?*, WALLNER, Ingrid M., *In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Reexamined*, HUTCHESON, P. *Husserl's Problem of Intersubjectivity*.

²¹ A interpretação de outros fenomenólogos importantes, como Ricoeur, aparecerão ao longo de nosso trabalho.

²² Outras interpretações, mais atuais, também serão analisadas no decorrer desse estudo.

interpretações sejam por vezes bastantes rigorosas em relação à filosofia husserliana, contribuem para que as análises que vamos desenvolver tenham um pano de fundo crítico, ainda que nem sempre nos mesmos termos das objeções de tais autores.

Nessa exposição, como é inevitável, alguns aspectos complexos da filosofia husserliana serão mencionados sem maiores problematizações, com o intuito de mostrar qual a leitura que é desenvolvida em cada caso. Uma análise mais pormenorizada de cada uma dessas questões – tal como a redução fenomenológica, a intencionalidade, a questão das percepções internas e externas, etc. – será feita ao longo do desenvolvimento desse estudo, quando diversos pontos obscuros serão retomados e investigados tanto a partir da maneira como aparecem nas obras de Husserl, como também de acordo com nossa interpretação da posição do filósofo, de modo que procuramos mostrar como é possível compatibilizar os diferentes problemas e algumas passagens que podem parecer, à primeira vista, contraditórias entre si. Por essa razão, tampouco vamos realizar nessa primeira aproximação um exame crítico das interpretações apresentadas, reservando esse momento para quando já contarmos com mais elementos de análise.

1.2.1. A interpretação de Ingarden

Embora não muito conhecido fora da tradição fenomenológica e estudado mais comumente devido aos seus trabalhos relacionados à estética, Roman Ingarden desenvolveu estudos interessantes desde uma abordagem realista para a fenomenologia. Analisar sua interpretação do idealismo husserliano é de grande importância, em primeiro lugar, por ser um dos alunos de Husserl que mais fortemente se opôs à “virada idealista”, tendo criticado, desde um ponto de vista fenomenológico, diversos aspectos do projeto desenvolvido por seu professor a partir de *Ideen I*, questionando também quais teriam sido as razões que motivaram tal mudança. A leitura de Ingarden é fundamental, além disso, por ter influenciado amplamente interpretações “tradicionais” do idealismo transcendental, assim como diversas críticas a Husserl.

A proximidade entre os dois filósofos era grande, como atesta o amplo material

disponível de correspondência entre eles, porém a divergência em relação ao tema realismo/idealismo permaneceu como um tópico de disputa jamais resolvido. Como comenta Ingarden, a respeito de um encontro com Husserl em 1928: “Durante minha estadia em Freiburg jamais havíamos falado sobre isso. Mas agora Husserl me disse, ainda que brevemente: (...) “o senhor ainda verá que o idealismo transcendental é a única solução possível”²³.

Ingarden entende que, no período de *Investigações Lógicas*, o pensamento husserliano era fundamentalmente realista, mas que uma série de fatores levaram o filósofo a assumir uma postura explicitamente idealista anos depois. O autor afirma, no entanto, que essa mudança drástica de posição filosófica não se deu da noite para o dia, mas sim foi resultado de um processo que durou mais de dez anos e que envolveu a dificuldade de lidar com algumas questões fundamentais, entre as quais a concepção de filosofia como uma ciência rigorosa e a busca por um método particular para a fundamentação última de tal ciência²⁴.

Quanto a essas motivações para a virada idealista, o que teria ocorrido, em primeiro lugar, seria a insatisfação de Husserl com o contexto filosófico e acadêmico de seu tempo, no qual os sistemas e correntes pareciam já não dialogar entre si e a busca por uma fundamentação rigorosa para a filosofia deixara de ser preocupação. Husserl acreditava na necessidade de encontrar um *fundamento firme* – e, conforme relata Ingarden, referia-se sempre em seus seminários à falta de “*fester Boden*” para o estabelecimento da filosofia como uma ciência²⁵.

Na busca por tal fundamentação, teria tido também um papel crucial a influência de Brentano e a ideia de “psicologia descritiva”²⁶. Embora, segundo Ingarden, não esteja de todo claro o que Brentano mesmo entendia por esse termo, o fato é que Husserl parecia ter encontrado aí uma base a partir da qual poderia aproximar-se do fundamento que estava buscando, uma vez que as tentativas de caráter empirista já haviam sido rejeitadas e uma série de problemas surgiam no que concerne à questão da percepção externa. Na tentativa de solucionar essas dificuldades, a apropriação da ideia

²³ INGARDEN, Roman. *Meine Erinnerungen an Edmund Husserl*, p. 159.

²⁴ INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p.1-2.

²⁵ Ibidem, p. 8-9.

²⁶ Desenvolvida sobretudo na obra: BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*.

brentaniana de *descrição*, embora devidamente alterada, surgia como uma alternativa que tornava possível “a dedução do mundo real a partir da fonte última da consciência”, de modo que os problemas metafísicos quanto à possibilidade e origem do conhecimento encontravam termos adequados pela inserção da ideia de consciência pura²⁷.

Dentro desse contexto, Ingarden acredita também que a ênfase dada no ambiente acadêmico filosófico alemão para a impossibilidade de desenvolver uma teoria do conhecimento²⁸, sobretudo devido ao problema de *petitio principii*, teria sido uma das razões que motivaram a formulação da redução fenomenológica, a qual é um passo central na vinculação com o idealismo. A redução surgiria, portanto, justamente como uma resposta a tal dificuldade. O impasse, segundo Ingarden, é que, embora eficaz em esquivar-se da petição de princípio, a redução não escapou de consequências metafísicas problemáticas, como a *prioridade e existência absoluta* da consciência pura, assim como a dependência a ela de todos os entes e do próprio mundo real como um todo.

O problema, no entanto, não seria propriamente a redução em si, mas sim o modo como ela teria sido formulada por Husserl. O filósofo parecia já ter assumido uma série de crenças que tornava inevitável a associação com o idealismo transcendental, entre as quais: a ideia de que os objetos da *percepção externa* são transcendentais em relação à mesma, enquanto que o que é percebido na *percepção interna* mantém uma conexão imediata com ela²⁹; o ponto de vista segundo o qual toda percepção externa particular é por essência parcial, assim como a concepção de que as coisas dadas na percepção externa são apenas correlatos intencionais da consciência e, portanto, não objetos “em si”, mas sim fenômenos³⁰.

Esse último aspecto em particular é destacado por Ingarden: segundo o autor, dessa crença se segue “a tese fundamental do idealismo transcendental”, de acordo com a qual “a existência do que é percebido (do percebido enquanto tal) não é nada ‘em si’ (*an sich*), mas apenas algo ‘para alguém’, para o ego que experiênciamos”³¹. Assim, a

²⁷ INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p. 10-1.

²⁸ Como atesta exemplarmente o trabalho de Leonard Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*.

²⁹ Voltamos a tratar da questão sobre as percepções internas e externas no capítulo 2.1.

³⁰ INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p. 13-20.

³¹ *Ibidem*, p. 27.

dificuldade por trás dessa concepção fica evidente: uma vez que Husserl estaria reduzindo toda a realidade aos fenômenos tal como esses se constituem para o ego transcendental, excluindo qualquer consideração sobre as coisas *para além* do seu caráter fenomênico, já não haveria como distinguir entre o sentido da existência de um ente e o próprio ente, de modo que o ente ele mesmo fica reduzido ao que ele é enquanto fenômeno e na relação com o ego.

Ingarden identifica ainda uma tensão na análise husserliana sobre os objetos físicos: de um lado, como vimos, sua existência parece ser relativa à consciência, já que Husserl rejeita a ideia de coisa em si e entende toda a realidade apenas enquanto fenômeno; por outro lado, o filósofo também sustenta que os objetos da percepção exterior são transcendentem em relação à consciência e que, portanto, trata-se de esferas de essências distintas. Desse segundo aspecto se seguiria ainda a difícil questão de como explicar a ligação entre consciência e mundo, já que a consciência parece ter uma natureza diferente de todas as outras coisas do mundo, uma vez que permanece tomada como existente após a redução³².

Ingarden sustenta, no entanto, para além dessas dificuldades pontuais, que os equívocos que teriam conduzido Husserl a assumir uma postura idealista não surgem como uma consequência direta e inevitável da concepção de filosofia como ciência rigorosa e, portanto, do projeto fenomenológico em si, mas antes de outras crenças que foram conectadas a tal ideal. De fato, o problema não seria tomar os objetos como meros correlatos da consciência, desde que isso fosse apenas um passo metodológico a ser superado: se, após esse primeiro momento, houvesse “um retorno aos objetos dados e uma fixação do caráter próprio de sua existência, então não seríamos conduzidos a uma conclusão idealista (...)”³³.

Em relação às considerações de Husserl sobre o modo de ser dos objetos apreendidos pela percepção externa em comparação com aqueles da percepção interna, Ingarden questiona se não há uma série de passagens indevidas nos argumentos husserlianos: do fato de que os primeiros sejam transcendentem e os segundos imanentes, não necessariamente se seguiria uma diferença radical de seus modos de ser. Do mesmo modo, que as coisas físicas percebidas sejam sempre apreendidas por nós a

³² Ibidem, p. 29-33.

³³ Ibidem, p. 37.

partir de unidades de sentido não implica necessariamente que sua natureza se resuma a meros fenômenos para a consciência³⁴.

Haveria mesmo, segundo Ingarden, uma série de incoerências nos argumentos de Husserl. Um dos exemplos mais claros seria a ideia segundo a qual a parcialidade e potencial inadequação das coisas apreendidas na percepção externa configura que sua existência é apenas fenomênica. Ora, Ingarden argumenta que isso não faz sentido, pois dizer que as *coisas externas* são sempre percebidas de maneira parcial (desde um ponto de vista determinado, relativo ao sujeito), e que podem ser percebidas de maneira inapropriada, justamente já está pressupondo que há uma diferença entre “realidade” (mesmo que em um significado geral) e fenômeno³⁵. Se não for assim, ao que estamos nos referindo quando falamos em “percepção parcial” ou “imprópria”? O que seria uma percepção não parcial e apropriada? Todas essas considerações remetem necessariamente à ideia de que é possível perceber a coisa como ela é, e que essa possibilidade é contrastada com os possíveis casos de percepções falsas.

E assim também com outros aspectos de sua argumentação: Ingarden tampouco entende por que Husserl toma partido por explicações idealistas que reduzem as coisas a meros fenômenos (justificando tal ideia a partir do fato de que temos percepções parciais e limitadas); conforme objeta o autor, poderíamos facilmente, por exemplo, tomar uma decisão em favor do ceticismo³⁶. Isso não significa, no entanto, que ele defenda esse ponto de vista: o interesse de Ingarden é evidenciar como o método fenomenológico em si não conduz necessariamente ao idealismo transcendental, mas sim que essa foi uma decisão equivocada de Husserl que trouxe uma série de problemas insolúveis para o seu pensamento.

1.2.2. A interpretação de Heidegger

Certamente muito pode ser dito sobre a relação entre as filosofias de Husserl e

³⁴ Ibidem, p. 44-5.

³⁵ Ibidem, p. 49.

³⁶ Ibidem, p. 54.

Heidegger, tanto no que diz respeito às suas semelhanças, como também quanto às evidentes diferenças. É bastante comum, entre estudiosos de fenomenologia, que se entenda o pensamento heideggeriano como um rompimento drástico com a concepção pregada por Husserl e, em muitos casos, é frequente também o entendimento de que a fenomenologia de Heidegger representa uma evolução em relação àquela de seu professor.

Diante da complexidade e amplitude do tema, não caberia aqui desenvolver, mesmo que em linhas muito gerais, todos os tópicos de comparação entre os pensamentos dos dois filósofos. Pretendemos, portanto, apenas indicar certas questões relativas ao tema central desse estudo, de modo que possamos apontar algumas críticas desenvolvidas por Heidegger no que concerne ao idealismo transcendental husserliano e ao seu projeto de filosofia como ciência rigorosa, que exigiria uma fundamentação última. No entanto, embora não seja nosso objetivo direto, teremos ocasião de analisar alguns aspectos de semelhança entre Husserl e Heidegger, assim como elementos da influência do primeiro sobre o segundo, os quais muitas vezes passam despercebidos aos comentadores. Nesse sentido, também nos posicionamos contra a interpretação bastante comum segundo a qual o pensamento heideggeriano – ao menos no que concerne à sua “primeira fase”, que culmina em *Ser e Tempo* – configura uma cisão total com o projeto fenomenológico tal como elaborado por Husserl.

De modo geral, a crítica heideggeriana está centrada sobretudo no fato do filósofo reconhecer em seu professor uma série de preconceções advindas da tradição filosófica, as quais Husserl não teria conseguido superar, apesar da tentativa genuína de estabelecer um método rigoroso. A fenomenologia husserliana estaria presa sobretudo no paradigma da modernidade e à concepção de subjetividade de acordo com o modelo cartesiano, ficando vinculada, também, a um entendimento nocivo de cientificidade e fundamentação. Tudo isso tem como consequência a falta de clareza sobre as questões propriamente ontológicas e sobre o papel do próprio ser humano (enquanto ser concreto, e não enquanto mera “subjetividade pura”) na atividade filosófica.

[A preconceção] em Husserl trata-se da vinculação com a tradição de Descartes e a problemática da razão dela recorrente. Mais especificamente, envolve o impulso antipsicologista, que em oposição com o naturalismo postula o ser essencial, bem como a prioridade da teoria da razão e principalmente da epistemologia – a ideia de uma constituição pura da

realidade no *irreal* – e sua ideia de cientificidade absoluta e rigorosa³⁷.

Heidegger entende, assim como Ingarden, que a filosofia husserliana foi fortemente marcada não somente pelas concepções advindas de sua admiração por Descartes, mas igualmente pela influência de Brentano, o que teria sido, também, um fator definitivo na sua concepção de fenomenologia como ciência rigorosa que exige fundamentação última³⁸. Heidegger, no entanto, posiciona-se contra a crítica de Rickert de que Husserl apenas manteve as considerações de Brentano acerca do conceito de intencionalidade, de modo que uma série de preconceitos metafísicos escolásticos estariam na base da fenomenologia³⁹.

O filósofo reconhece como uma diferença fundamental entre Brentano e Husserl o fato de que o primeiro, embora tenha reconhecido adequadamente a estrutura relativa à *noese*, jamais desenvolveu com todas as consequências o conceito de *noema*. Husserl teria, portanto, elaborado uma noção de intencionalidade consideravelmente mais rica do que aquela de Brentano. Heidegger entende que a base dessa ideia seria a concepção de uma “estrutura universal de razão”, mas já purificada e diferenciada do meramente psicológico. Isso, no entanto, não significaria que esse conceito propriamente fenomenológico de intencionalidade fosse suficiente ou imune a críticas: apesar dos avanços da filosofia husserliana, “(...) a fenomenologia, com essa análise da intencionalidade, necessita de um desenvolvimento interno mais radical”⁴⁰.

O que Heidegger defende – com o intuito, é claro, de abrir caminho para suas próprias elaborações da fenomenologia –, é que os problemas que podem ser identificados na intencionalidade não são inerentes ao conceito, mas sim elaborações equivocadas construídas a partir de tal estrutura. O método fenomenológico por si mesmo, de acordo com o filósofo, não leva a interpretações em uma determinada direção ou outra, seja, por exemplo, idealista ou realista, mas sim apenas abre espaço para que aquilo que é percebido seja analisado tal como aparece, sem a pressa por tomar

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 180.

³⁸ *Ibidem*, p. 26.

³⁹ *Ibidem*, p. 36, 40-7. Ver RICKERT, Heinrich. *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung*, p. 242, ss.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 63.

de antemão decisões a respeito de sua suposta natureza metafísica⁴¹.

Heidegger posiciona-se, no entanto, favorável à concepção husserliana de *evidência*, a qual, conforme veremos adiante⁴², teve um papel crucial para a “virada idealista”. Segundo o filósofo, “essa elaboração de evidência foi pela primeira vez conduzida com sucesso por Husserl, que elaborou um avanço essencial diante de toda obscuridade predominante na tradição lógica e epistemológica”⁴³. Mas sua análise da maneira como Husserl conduz a investigação sobre a apreensão da evidência e de como os objetos, sobretudo da percepção externa, aparecem como *evidentes* para a consciência partem da interpretação, aliás bastante comum, de que a fenomenologia nada mais é – e nem mesmo se propõe a ser mais que isso – do que uma “descrição analítica da intencionalidade”⁴⁴.

Isso não significa, porém, que a leitura de Heidegger vá na direção de interpretações que entendem tal *descrição* como mera análise de fenômenos no sentido de *aparências*. O filósofo está ciente de que os próprios termos utilizados por seu professor abrem margem para esse tipo de interpretação, mas reforça, acertadamente, que não há, na fenomenologia, espaço para algo como *coisas em si* incognoscíveis. De fato, quando se fala em “descrição” ou “aparências” e “fenômenos”, dentro do contexto fenomenológico, não se está postulando um dualismo de tal tipo, uma vez que Husserl pretende que as coisas que aparecem à consciência sejam elas mesmas “em pessoa” (para usar uma expressão típica do filósofo)⁴⁵.

As considerações de Heidegger sobre a filosofia de Husserl não são, porém, apenas favoráveis. Um dos principais pontos de crítica em relação à fenomenologia husserliana é, justamente, a concepção segundo a qual tal análise descritiva dos dados da consciência – embora de fato avance em elementos apriorísticos e não envolva meros dados psicológicos –, não daria conta de um campo essencial, que é a *ontologia*. O pensamento de Husserl, nesse sentido, se manteria alheio a elementos essenciais da análise filosófica, uma vez que todas suas considerações sobre o modo de ser da

⁴¹ Ibidem, p. 63.

⁴² Ver capítulo 2.2 deste estudo.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 67.

⁴⁴ Ibidem, p. 108.

⁴⁵ Ibidem, p. 120-2.

consciência e da realidade são comentários que apenas tangenciam a verdadeira questão.

Heidegger entende, ao nosso ver adequadamente, que a redução fenomenológica, ao contrário do que críticos como Rickert sugeriram, nada *retira* dos fenômenos analisados, tratando-se apenas da abstenção do juízo sobre a existência das coisas transcendent⁴⁶. Mas o fenomenólogo reconhece que há uma série de consequências filosóficas e epistemológicas em partir de tal procedimento, as quais nem sempre teriam sido plenamente reconhecidas por Husserl. A primeira delas diz respeito às implicações ontológicas de afirmar que a consciência é a “esfera e região do ser absoluto”⁴⁷. Heidegger questiona: o que significa esse ser absoluto? Qual o sentido de tal ser?

Haveria uma série de elementos que podem ser identificados a partir da exposição de Husserl, entre os quais: o campo da consciência diz respeito a um ser imanente; o ser imanente é considerado absoluto; tal noção de absoluto envolve a ideia, retirada da filosofia antiga, de que a consciência é independente de toda *res*, entendida aqui no sentido de todo ser transcendente, relativo à “realidade”, e *ser absoluto* e independente nesse sentido é *ser puro*⁴⁸. A partir dessas considerações gerais, Heidegger aponta diversos problemas que surgem de tal tipo de concepção sobre a natureza da consciência e sua independência em relação à *realidade*.

O primeiro aspecto apontado é a própria ideia de ser “imanente”: imanente implica, em seu conceito mesmo, que há uma relação com outra esfera, pois trata-se de algo *interno*, *relativo* à determinada região, que contrasta com alguma coisa que configure uma esfera *externa*. Assim, quando Husserl pretende descrever o ser da consciência transcendental como dizendo respeito a uma realidade imanente (*Reellität*), ele não está fornecendo nenhum elemento concreto sobre como devemos entender tal natureza, e tampouco qual seria sua relação, do ponto de vista ontológico, com a *realidade* transcendente⁴⁹.

Outra dificuldade, conectada à primeira, é a falta de clareza sobre o fato de que se está falando, ao mesmo tempo, da consciência enquanto um ente e daquilo que ela

⁴⁶ Ibidem, p. 135-8.

⁴⁷ Ibidem, p. 140-1.

⁴⁸ Ibidem, p. 141-2.

⁴⁹ Ibidem, p. 142. Tratamos da noção de *reell* (conteúdos imanentes à consciência), em contraste com *irreell* (conteúdos que transcendem a consciência), no capítulo 3.1 desse estudo.

aprende de tal ou tal modo enquanto outro ente. Ou seja, é preciso distinguir, ao fazer referência à imanência, entre a consciência ela mesma e os objetos que são apreendidos nela *de modo* imanente: são tais objetos que configuram aquilo que chamamos de consciência? Se assim for, qual a relação entre a consciência e os objetos que são apreendidos por ela como elementos transcendentos? Segundo Heidegger, Husserl não tematizou suficientemente tais questões⁵⁰.

Outro aspecto de consequências importantes para a fenomenologia é a afirmação husserliana de que a consciência é “absoluta” e independente de toda *realidade* entendida enquanto ser transcendente. Heidegger reitera que Husserl defende explicitamente, e esse é de fato o caso, não somente a total autonomia da consciência em relação à transcendência, como também a dependência da segunda em relação à primeira. De fato, como vimos, o filósofo sustenta em diferentes passagens de *Ideen* que toda e qualquer realidade é dependente e relativa em relação à consciência, sendo esse um dos principais argumentos daqueles que o tomam como um defensor de um idealismo “tradicional”. Nas palavras de Heidegger:

Consciência nesse sentido de absoluto significa a primazia da subjetividade em relação à toda objetividade. Essa terceira determinação de ser absoluto mais uma vez não determina o ente ele mesmo em seu ser, mas apenas postula a região da consciência com respeito à ordem de constituição e atribui a ela, em tal ordem, um papel formal de ser anterior a qualquer objetividade. Essa determinação e concepção de consciência é também o espaço no qual a questão do idealismo e realismo, mais precisamente o idealismo na forma de neo-kantismo, adentra na fenomenologia. Assim, tal determinação do ser tampouco é originária⁵¹.

Desse modo, embora Heidegger defenda diversos aspectos do método fenomenológico tal como desenvolvido por Husserl, ele também acredita, assim como muitos outros críticos, que a concepção de consciência e sua relação com a realidade nos termos aqui colocados implica em um modo de idealismo típico da tradição filosófica que, no caso da leitura heideggeriana, ainda que não configure um idealismo do tipo subjetivo (como o de Berkeley), acaba por misturar à fenomenologia elementos do neo-kantismo, afastando o pensamento de Husserl das tão necessárias análises propriamente ontológicas.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 142-3.

⁵¹ *Ibidem*, p. 144-5.

Heidegger critica, ainda, o fato de que as análises husserlianas não somente não dão um tratamento adequado para o problema do sentido do ser do ente que é apreendido pela consciência, como a própria questão ontológica relativa à consciência permanece igualmente superficial e presa aos pressupostos da tradição: Husserl não questionaria de maneira radical o modo de ser da consciência, mas sim já partiria de uma concepção prévia de filosofia – filosofia enquanto ciência rigorosa e absoluta – o que, como era inevitável, acabou por determinar a concepção de consciência: “a ideia de que a consciência deve ser a região de uma ciência absoluta não é mera invenção, essa é a ideia de que se ocupa a filosofia moderna desde Descartes”⁵².

O problema, no entanto, não estaria no método fenomenológico em si, como apontaram outros críticos, mas sim – e nesse ponto Heidegger também está de acordo com Ingarden – no fato de Husserl não ter sido ele mesmo totalmente fiel à filosofia que formulara: “a elaboração da consciência pura como campo temático da fenomenologia não é derivada fenomenologicamente pelo retorno às coisas mesmas, mas sim pelo retorno à ideia tradicional de filosofia”⁵³. Tal noção de consciência, portanto, seria derivada não da fenomenologia em si, mas sim de um resquício de pressupostos filosóficos contraditórios com a própria ideia de fundamentação proposta por Husserl.

No que diz respeito, porém, à proposta heideggeriana de formular uma fenomenologia que não recaia nas mesmas dificuldades por ele apontadas, cabe aqui, ainda que enquanto apontamentos muito gerais, algumas observações: conforme já mencionamos, ao contrário do que comumente é dito sobre o rompimento que a filosofia de Heidegger representa em relação à proposta fenomenológica de Husserl, há uma série de pontos em comum, sobretudo no que diz respeito à fase “tardia” do pensamento husserliano. Para além das evidentes diferenças – entre as quais destacamos a rejeição à fundamentação última e à concepção husserliana de consciência pura – é questionável em que medida Heidegger de fato rompe com o paradigma das filosofias da consciência do qual a fenomenologia de Husserl é representante.

Sobre esse aspecto e os limites de suas críticas, é ainda interessante destacar que o próprio Heidegger reconhece em parte que o que aponta como uma falha da fenomenologia de Husserl não necessariamente são dificuldades que o filósofo não

⁵² Ibidem, p. 147.

⁵³ Ibidem, p. 147-8.

estava ciente, ou para as quais não ofereceu qualquer resposta. Isso se evidencia sobretudo pelo fato de Heidegger ter conhecimento de parte dos avanços na filosofia de Husserl após a publicação do primeiro volume de *Ideen*, e por ele próprio continuar considerando-se um fenomenólogo, ainda que sua proposta de fenomenologia envolvesse novidades em relação ao projeto de seu professor. Como reconhece, nesse curso ministrado no ano de 1925:

É uma característica de Husserl que seus questionamentos estejam ainda plenamente em desenvolvimento, de modo que devemos, ao fim e ao cabo, ser cuidadosos em nossas críticas. Não estou suficientemente familiarizado com o conteúdo das posições atuais de suas investigações, mas gostaria de dizer que Husserl está ciente das minhas objeções nos cursos de Freiburg, assim como aqui de Marburg e em conversas pessoais, e ele concorda com pontos essenciais, de modo que minha crítica hoje não mais aplica-se com toda sua força. (...) [Além disso] ainda hoje continuo me vendo como um aprendiz em relação a Husserl⁵⁴.

Embora não caiba nesse estudo um aprofundamento para a complexa questão da relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger, é importante indicar que a despeito das críticas aqui mencionadas, assim como dos pontos de divergência, Heidegger mantém muitos de seus conceitos fundamentais em relativa concordância com as análises de Husserl. Como exemplo disso, podemos apontar seu conceito de mundo (no qual mantém, por exemplo, a ideia de totalidade), a rejeição à noção de coisa em si, a manutenção de elementos *transcendentais* em seu pensamento e a constituição de uma fenomenologia que parte da subjetividade – ainda que, é claro, em termos diferentes dos de Husserl. Esse último ponto é especialmente interessante, na medida em que é, em primeiro lugar, um dos fatores que abre margem para algumas críticas ao pensamento heideggeriano no que diz respeito, por exemplo, ao seu antropocentrismo⁵⁵. Além disso, a primazia da análise do *Dasein* em seu modo de ser também torna questionável a posição de Heidegger em relação ao idealismo e realismo⁵⁶.

⁵⁴ Ibidem, p. 167.

⁵⁵ Tratei dessa questão no seguinte texto: MISSAGGIA, Juliana. *O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida*. Ver também, sobre o tema: LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). *Phenomenology and the Non-Human animal: at the limits of experience*.

⁵⁶ Conforme aponta Crowell: “(...) Heidegger está em aspectos importantes comprometido com a ideia de idealismo fenomenológico. (...) se *Ser e Tempo* abandona o ‘idealismo’, em algum sentido, não é em favor do ‘realismo’”, (CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article*, p. 509). Para uma análise mais ampla das semelhanças entre as filosofias de Husserl e Heidegger, ver também: CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger,*

Além disso, conforme ficará mais claro ao longo desse estudo, muitas das supostas limitações da filosofia husserliana – que seriam justamente os pontos desenvolvidos de maneira original e radicalmente diferente por Heidegger –, foram, na verdade, elementos abordados por Husserl na fase “tardia” de seu pensamento, como a questão da intersubjetividade, o conceito de mundo da vida, a crítica à concepção de ciência, o conceito de tempo⁵⁷, etc. Com isso, evidentemente, não pretendemos menosprezar a originalidade do pensamento heideggeriano, mas apenas apontar para a necessidade de, de um lado, fazer justiça à grande influência que Husserl exerceu sobre os fenomenólogos que o sucederam, e, de outro, apontar para a necessidade de comparar as diferentes abordagens da fenomenologia a partir de uma leitura que considere os avanços da filosofia husserliana para além do clichê de idealista neo-kantiano⁵⁸.

1.2.3. A interpretação de Levinas

Outro filósofo cuja interpretação tem grande valor para a compreensão do idealismo husserliano é Emmanuel Levinas. Além de ter sido aluno de Husserl, Levinas foi fortemente influenciado tanto por ele como por outros fenomenológicos, tendo desenvolvido a fenomenologia em direções originais, como atestam seus estudos sobre ética. A leitura de Levinas sobre Husserl é especialmente interessante na medida em que o filósofo toma partido em defesa de uma série de elementos normalmente criticados na fenomenologia, embora desenvolva também suas próprias críticas ao que considera equivocado no método desenvolvido por seu professor. Assim como outros

and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology.

⁵⁷ Segundo Dahlstrom: “O próprio Heidegger, que supostamente afastou-se de Husserl, baseia sua hermenêutica em uma concepção de tempo que não somente é paralela a de Husserl em muitos aspectos, como também parece ter surgido por meio do mesmo método fenomenológico que foi usado por Husserl. (...) As diferenças entre Husserl e Heidegger são significativas, mas se não observamos quanto da fenomenologia husserliana fornece a base da análise de Heidegger, não seremos capazes de avaliar a natureza exata do projeto de Heidegger em *Ser e Tempo* ou por que ele o deixou inacabado” (DAHLSTROM, Daniel, *Heidegger’s Critique of Husserl*, p. 242).

⁵⁸ Para outras análises interessantes sobre a relação entre Husserl e Heidegger, ver DE OLIVEIRA, Nythamar. Husserl, Heidegger, and the Task of a Phenomenology of Justice, LEVINAS, Emmanuel. *Dialogue with Emmanuel Lévinas*, STAPLETON, Timothy. *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning* e HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*.

fenomenológicos, no entanto, Levinas acredita que se tratam de falhas pontuais, que não comprometem o projeto como um todo, de modo que seria necessário apenas corrigir e alterar os aspectos problemáticos da filosofia husserliana.

Levinas está ciente, em primeiro lugar, de que as afirmações de Husserl acerca da independência da consciência em relação à realidade transcendente e da dependência desta em relação àquela, de modo algum implicam que a fenomenologia defenda um idealismo ao modo de Berkeley⁵⁹. O filósofo confronta-se com as passagens polêmicas de *Ideen* acerca da natureza absoluta da consciência e da imanência e da natureza contingente da realidade transcendente, esclarecendo diversos pontos de confusão: quando Husserl afirma, por exemplo, que o modo de ser da realidade transcendente é tal que sua existência não é apodítica, “isso não significa que as coisas não existam, mas apenas que seu modo de existir envolve precisamente a possível negação de si”⁶⁰. Ou seja, o que Husserl sustenta não é que nada exista para além da consciência, mas apenas que o modo de existência das coisas transcendentais é tal que é concebível seu não ser.

Um aspecto notável da leitura de Levinas é que, ao contrário de muitos críticos de Husserl, ele não reconhece no pensamento do filósofo um *intelectualismo* no que diz respeito à análise dos fenômenos “mundanos”, mas antes, justamente, uma possibilidade renovada de tratar dos fenômenos tal como aparecem concretamente na experiência⁶¹. A decisão em favor de tratar das coisas exclusivamente enquanto fenômenos para a consciência e retirar daí todo o seu sentido, não constituiria, portanto, um idealismo que pretende confinar a experiência e estabelecer parâmetros racionais irrealistas, mas justamente o reconhecimento do modo por vezes vago e pouco preciso pelo qual os fenômenos mostram-se a nós.

O mais interessante na concepção de Husserl parece ser seu ponto de partida (...): tentar localizar a existência das coisas externas não em oposição ao que elas são para a consciência, mas no aspecto pelo qual elas apresentam-se na vida consciente concreta. O que existe para nós, o que consideramos existente, não é uma realidade escondida atrás do fenômeno que aparece, como imagens ou signos dessa realidade. O mundo de fenômenos ele mesmo constitui o ser da nossa vida concreta. Trata-se de um mundo fenomênico que

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 31-2, p. 142, ss. LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 9.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 10.

⁶¹ Ainda assim, Levinas considera que o intelectualismo de Husserl aparece em outros elementos de sua filosofia, como no caso da natureza da consciência e, sobretudo, na questão da *intuição* (*Ibidem*, p. 86), principalmente, como veremos a seguir, devido à sua falta de historicidade.

não tem limites definidos e que não é matematicamente preciso; ele é cheio de ‘quase’ e ‘por assim dizer’, obedecendo as leis vagas que são expressas pela palavra ‘normalidade’⁶².

Assim, o que configuraria um idealismo descolado da experiência concreta não seria a análise da transcendência enquanto fenômeno para a consciência, mas sim a tentativa – tal como formulada por Kant e outros idealistas – de preservar a ideia de uma realidade inacessível, ou então a constante comparação, absurda para Husserl, das coisas tal como aparecem para nós e das coisas como seriam *para além* de nós. Não é o caso que a realidade seja mera imagem ou signo de uma realidade “escondida”, o que é *real* é justamente o que experienciamos e chamamos de “real”, independentemente de que nem sempre se mostre como algo preciso e exato. Em verdade, a própria expectativa de encontrar algo de plenamente definido é que daria margem para um idealismo condenável, pois não há nada na própria experiência que autorize tal propósito.

Mas as considerações de Levinas sobre a filosofia husserliana não são apenas desenvolvidas na direção de sua defesa: haveria, no que diz respeito à natureza “absoluta” da consciência, a falta de esclarecimento sobre o que isso significa. Essa é uma falha grave, na medida em que todas as análises sobre as demais regiões de ser remetem à própria consciência. Se, no entanto, Husserl não trata suficientemente da questão sobre o que significa a consciência ser absoluta, ele estará, também, impossibilitando uma investigação completa para as demais esferas, pois, dada a centralidade da consciência, toda a investigação careceria de base ontológica. Conforme analisa o filósofo:

(...) indagamo-nos se a afirmação de que a consciência tem uma existência absoluta permanece, para Husserl, uma mera tese que ele não busca clarificar. De fato, não podemos dizer que o esclarecimento do sentido desse absoluto tenha sido alguma vez tratado explicitamente por Husserl. Essa é, certamente, uma das mais graves lacunas em sua teoria. Ele irá estudar a noção de existência própria a várias regiões de ser; mas, no caso da consciência, aquela à qual todas as regiões referem-se, ele irá apenas afirmar sua existência absoluta⁶³.

Nesse sentido, portanto, Levinas está de acordo com Heidegger que há uma falha essencial na filosofia husserliana no que concerne à questão da ontologia. Sua crítica, no entanto, não é tão abrangente como a de Heidegger: Levinas não identifica

⁶² Ibidem, p. 48.

⁶³ Ibidem, p. 54.

como um problema em si o fato de Husserl atribuir o caráter de “absoluto” para a consciência, mas sim que não haja uma explicitação do que isso significa em todas as suas consequências. Além disso, Levinas é mais cuidadoso no momento de atribuir ao pensamento husserliano uma vinculação com as concepções da filosofia moderna, sobretudo Descartes, e entende que embora Husserl parta da subjetividade e do *cogito*, “a concepção de Husserl do *cogito* difere da de Descartes”⁶⁴. Nesse sentido, ao contrário do que sugere Heidegger, Husserl não está necessariamente preso ao mesmo tipo de preconceção acerca da subjetividade que teria guiado a tradição filosófica moderna, ainda que, é claro, parta da prioridade da esfera subjetiva.

Levinas aborda, também, a dificuldade referente à polêmica afirmação de que a consciência pode existir sem a realidade transcendente, enquanto que o contrário não é verdadeiro. O filósofo mostra que entender essa passagem de maneira literal, tal como fizeram tantos críticos de Husserl⁶⁵, apenas afasta a possibilidade de compreender as reais intenções da fenomenologia. Levinas sustenta que também ele não está de acordo com as consequências de tais crenças, mas não pelas mesmas razões do que aqueles que as entendem em sentido literal. O ponto nesse caso não seria que o fim da consciência implicaria, simultaneamente, na extinção de toda a realidade, mas sim que aquilo que concebemos tem sua existência somente enquanto fenômeno, isto é, enquanto aquilo que é constituído pela consciência.

O problema, segundo Levinas, que é justamente o que o afasta do idealismo husserliano, não é esse aspecto tão criticado – e mal compreendido –, mas sim a já mencionada falta de clareza sobre a natureza mesma da consciência: “parece-nos que se o idealismo husserliano não deve ser seguido, não é porque é um idealismo, mas sim porque ele envolve um prejuízo em relação ao modo de existência da consciência enquanto intencionalidade”⁶⁶. O ponto principal dessa dificuldade seria a própria conexão estabelecida por Husserl entre consciência e intencionalidade, assim como a maneira limitada como o filósofo entende esse último conceito.

⁶⁴ Ibidem, p. 57.

⁶⁵ Como é o caso de Jean Hering (ver HERING, Jean. *Phénoménologie et philosophie religieuse: étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, pp. 83, s).

⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 79.

Na leitura de Levinas, a intencionalidade é a única característica que pode ser apontada como definidora da essência para a consciência, mas Husserl não parece dar-se conta disso e de todas as consequências que daí advém. Há, de um lado, a questão de que a intencionalidade necessariamente aponta para algo, e esse “algo” pode ser um objeto que ultrapassa a consciência – por isso é dito, como aparece no texto husserliano, que consciência é sempre consciência de algo, ou seja, ela dirige-se a alguma coisa. Nesse sentido, como observa Levinas, não há como não problematizar a suposta independência da consciência em relação ao mundo: “Os textos de Husserl e o espírito geral de sua filosofia parecem autorizar isso; o mundo parece ser indispensável para a consciência que é sempre consciência de algo”⁶⁷.

A dificuldade se daria, em parte, pela confusão que a fenomenologia husserliana estabelece entre a intencionalidade interna (imaneente, cujo algo ao qual dirige-se são os próprios dados da consciência) e aquela intencionalidade transcendente, que envolve objetos que ultrapassam o eu. Essa e outras confusões conceituais teriam autorizado Husserl, contra a própria fenomenologia, a postular uma consciência sem mundo: “é provavelmente por causa dessa hesitação, ou então por causa dessa obscuridade na relação entre *hyle* e *noesis*, que a redução parece ser um retorno a uma consciência sem mundo, na qual o mundo teria de ser constituído na base de uma *hyle* pura (...)”⁶⁸.

Essa importante objeção de Levinas, que ficará mais clara a partir da explicitação dessas noções fenomenológicas, envolve a concepção segundo a qual Husserl foi incapaz de perceber a necessária vinculação da consciência com objetos que a transcendem e, nesse sentido, a própria noção de intencionalidade – tão central para a fenomenologia – careceu de um tratamento adequado sobre seu modo de ser, tendo como resultado a formulação de um idealismo que não é fiel aos próprios pressupostos da fenomenologia enquanto análise das coisas *tal como aparecem*. O filósofo observa, no entanto, que parte das dificuldades da fenomenologia husserliana se dão justamente devido à sua originalidade em relação a outras formas de idealismo:

O idealismo de Husserl é a afirmação de que todo objeto, o polo de uma síntese de identificações, é permeável à mente; ou, dito de outro modo, que a mente não pode apreender nada sem compreender tal coisa. (...) No idealismo sensualista, a presença do objeto no pensamento, na interioridade, depende de

⁶⁷ Ibidem, p. 214.

⁶⁸ Ibidem, p. 215. Desenvolvemos nesse estudo uma crítica que vai na mesma direção, no capítulo 3.4.

uma substância comum ao objeto e à consciência – a substância sensível. (...) Que tudo seja reduzível ao sujeito não é para Husserl, tal como é para Berkeley, o simples fato de que a mente conhece apenas os seus próprios estados, mas sim que nada no mundo poderia ser absolutamente alheio ao sujeito. (...) O objeto relaciona-se com a consciência não por meio do seu conteúdo sensório, mas por sua objetividade. O idealismo fenomenológico não é, portanto, o resultado do fato de que o sujeito está fechado em si. Ele é guiado por uma teoria do sujeito pelo fato de que ele é aberto à tudo, é universal e relaciona-se com tudo⁶⁹.

A ideia central do idealismo fenomenológico tal como formulado por Husserl, portanto, difere essencialmente de outros modos de idealismo (como o idealismo subjetivo, de caráter sensualista), porque para a fenomenologia não se trata de buscar uma essência ou substância comum entre a consciência e o objeto, mas sim de evidenciar que tudo que é concebido como objetivo e “real” passa necessariamente pela mente. Isso não significa, como em tais modalidades de idealismo, que tudo que existe possui a *mesma natureza* da mente – o que resultaria em uma ontologia que concebe o mundo como uma realidade de natureza “espiritual” – mas apenas que tudo que concebemos como objetivo envolve necessariamente sua apreensão subjetiva. Nesse sentido, não há, portanto, espaço para nada *fora* da mente, para nenhuma *coisa em si* incognoscível.

Outro ponto central da crítica de Levinas, que se relaciona com a questão da natureza absoluta da mente, diz respeito à falta de historicidade da fenomenologia, que o conduz a um *intelectualismo*. O filósofo acredita que Husserl “nunca discutiu a relação entre a historicidade da consciência e sua intencionalidade, sua personalidade, seu caráter social”, tendo como resultado uma concepção essencialmente “teórica” de ego, que abstrai de uma série de elementos fundamentais para a sua compreensão completa. Segundo Levinas, a razão para tal posição é clara: “a historicidade da consciência não aparece como um fenômeno original devido à atitude *suprahistórica* que a teoria apoia, de acordo com Husserl, em toda nossa vida consciente”⁷⁰.

Haveria, portanto, a ideia de uma consciência além da história, a qual serviu de guia para todas as considerações fenomenológicas. As consequências de tal posicionamento são evidentes: a fenomenologia, embora tivesse por proposta tratar dos fenômenos concretamente, tal como aparecem, acaba por prender-se a uma

⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 31-2.

⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 220.

preconcepção sobre qual deve ser o modo de análise a ser desenvolvida, e sobre que tipo de dados podem ser considerados ou não conhecimento. Nesse sentido, não as coisas mesmas ou a consciência mesma estariam guiando as investigações husserlianas, mas antes sua necessidade de postular o conhecimento como um campo de saber seguro e fundamentado de modo último. Nesse sentido, Levinas poderia concordar com a afirmação de Heidegger de que a fenomenologia de Husserl se mostra, em muitos aspectos, como uma filosofia *anti-fenomenológica*.

1.3. Posições realistas e idealistas tradicionais: proposta de um esquema geral

Dadas tais análises, podemos retomar outro pano de fundo necessário para as considerações que se seguirão: em primeiro lugar parece-nos, conforme já mencionamos, que um tema crucial para a compreensão adequada das dificuldades em torno do debate entre realismo e idealismo, é saber distinguir os aspectos ontológicos e epistemológicos da questão, assim como a relação entre *ontologia* e *epistemologia*⁷¹. Como vimos, sem analisar esses elementos e definir corretamente os conceitos, corremos o risco de nos afastarmos do ponto central de nosso estudo. Assim, no que diz respeito a tais aspectos, temos, de um lado, a visão de como as coisas *são*, o modo como *existem*, e, de outro, a visão da maneira como elas são *conhecidas*. Podemos, desse modo, encontrar diferentes combinações para posições realistas e idealistas, o que torna clara a complexidade do tema e a necessidade de cuidar para não simplificar, sob um rótulo conceitual obscuro, diversas posições filosóficas que possuem diferenças sutis mas fundamentais entre si.

Nesse sentido, é possível sustentar coerentemente diversas posições e combinações entre ontologia e epistemologia⁷². São algumas posições bastante

⁷¹ Gostaria de ressaltar que a compreensão da importância da relação entre epistemologia e ontologia se deve em grande parte às aulas do professor Eduardo Luft.

⁷² No entanto, também não pretendemos analisar essa questão em filósofos específicos, pois isso implicaria em entrar na discussão particular do pensamento de cada um deles, o que transcenderia nossa proposta, que é avaliar a dificuldade na filosofia de Husserl. Portanto, optamos por apresentar, em linhas gerais, a relação entre idealismo e realismo na história da filosofia, focando sobretudo na filosofia moderna, uma vez que Husserl é comumente lido como um representante do tipo de idealismo desenvolvido nesse período. Embora não tratemos de nenhum filósofo em particular, procuramos ter o cuidado, no entanto, de apresentar posições coerentes e defensáveis, que possam entrar em diálogo genuíno com a posição de Husserl.

conhecidas na ontologia: 1) *ontologia idealista*: grosso modo, a ontologia idealista sustenta que a realidade é dependente da mente de alguma maneira: a realidade é ou se nos mostra deste ou daquele modo porque nossa mente está constituída deste ou daquele modo, isto é, o modo de ser da realidade está conectado em função de dependência com o modo de ser da mente. Há ontologias idealistas mais ou menos radicais, desde aquelas – mais extremas – que postulam que a realidade é totalmente formada pela própria mente (em tudo que há, em última instância, se deve reconhecer em sua raiz uma natureza mental ou espiritual), até aquelas – mais comedidas – que sustentam que o mundo é dependente da mente na medida em que são estruturas mentais que condicionam e delimitam nossa experiência possível de mundo ou realidade, sem com isso implicar necessariamente que o “em si” da realidade seja mental ou espiritual, mas apenas que um elemento mental está presente enquanto condicionante de toda experiência possível. 2) *ontologia realista*: postula que a realidade é, em algum sentido, independente da mente ou consciência, ou que não possui, como seu *ser*, uma natureza mental ou espiritual. Há também diferentes nuances de realismo, podemos encontrar o chamado realismo “radical”, que vê os objetos como entidades totalmente independentes da nossa mente, que simplesmente apreendemos passivamente pelos sentidos – isto é, não se problematiza o papel da consciência na formação do que entendemos por objetos e realidade. Um realismo menos radical leva em consideração o papel da consciência na constituição do mundo, mas crê que a existência dos objetos é independente da mente⁷³.

Na epistemologia também encontramos diferentes posições: 1) *epistemologia cética*: sustenta que não temos conhecimento ou no máximo temos um conhecimento problemático dos objetos em si mesmos ou da realidade tal como é. Uma de suas modalidades, bastante conhecida, afirma que todo conhecimento possível é o

⁷³ Ao longo das análises aqui feitas, utilizamos diversos termos – como “mente”, “consciência”, “mental”, “espiritual”, “realidade”, “real”, “subjetividade”, “objetividade”, etc –, que são, de fato, tão conhecidos quanto problemáticos em filosofia. Não nos preocupamos, nesse momento, de conceituá-los de uma maneira precisa, por duas razões: primeiramente, devido ao seu uso corrente na filosofia moderna e contemporânea, que, embora, mas também justamente por variar de um autor para outro, é compreendido, quando usado sem maiores restrições, de maneira ampla o bastante para remeter a discussões conhecidas em filosofia, mas restrita o suficiente para não se perder na indeterminação de uma total equivocidade. A segunda razão é que, se tivéssemos por propósito já nesse momento definir de maneira unívoca os termos utilizados, principalmente se tratando de termos amplamente utilizados na história da filosofia, teríamos necessariamente que restringir nosso debate, o filiando a um autor ou corrente em particular, o que foge ao propósito de apresentar um esquema geral de posições tradicionais em filosofia para a questão do realismo e idealismo.

conhecimento de ideias ou estruturas mentais. 2) *epistemologia dogmática*: defende a possibilidade de conhecer os objetos tais como são ou, em linhas gerais, ter um conhecimento verdadeiro ou não problemático da realidade⁷⁴.

Assim, podemos encontrar posições coerentes que sustentam o equivalente à combinação das crenças que expomos: a) *ontologia realista e epistemologia cética*: nesse ponto de vista, os entes são independentes da consciência ou mente em sua existência, mas todo acesso possível às coisas ocorre de maneira problemática e, portanto, estamos impossibilitados de conhecer as coisas nelas mesmas, como seriam para além das representações mentais (na sua existência independente da consciência). b) *ontologia realista e epistemologia dogmática*: nesse caso, as coisas existem independentemente da consciência, mas isso não nos impede de ter acesso à realidade como é em si mesma, pois ela é tal que permite ser verdadeiramente conhecida. O mundo está “lá fora”, é exterior à mente, mas, ao mesmo tempo, está aberto para a nossa compreensão dele. A diferença entre essas duas posições parece clara: ainda que ambas sustentem que a realidade é independente da consciência – ou, em geral, que não possui uma natureza mental ou espiritual –, no primeiro caso não é possível conhecê-la totalmente (ou tal como é de fato) e, no segundo caso, sim.

Seguindo com as combinações, temos: c) *ontologia idealista e epistemologia dogmática*: de acordo com essa posição, nosso conhecimento de ideias é a própria realidade, pois ao conhecer as ideias estamos conhecendo as coisas como de fato são. Uma das modalidades desse tipo de ontologia idealista sustenta que o que chamamos de mente e de natureza possuem a mesma essência, portanto conhecer a mente é conhecer a própria natureza e vice-versa. Assim, não há nada além de conteúdos mentais, toda a realidade é fenômeno mental ou espiritual. É claro que isso implica uma modificação no conceito mais tradicional de epistemologia dogmática (especialmente na filosofia contemporânea), mas o que marca o dogmatismo nesse caso é a crença de que aquilo que está sendo conhecido é a própria realidade, que temos acesso à realidade como tal,

⁷⁴ Apresentamos aqui definições bastante simples para as epistemologias cética e dogmática – *grasso modo*, enquanto conhecimento problemático e não problemático da realidade, respectivamente. Poderia ser objetado que com isso nos afastamos das definições mais usadas para tais termos, ou os simplificamos excessivamente. Nossa posição justifica-se, em primeiro lugar, devido às combinações que faremos a seguir, envolvendo as ontologias: para dar conta, ainda que em linhas gerais, da pluralidade de posições da tradição filosófica, nos parece necessário manter as definições de ceticismo e dogmatismo bastante abertas. Como ficará claro a partir das combinações, é somente na fusão com o aspecto ontológico que tais definições ganham um sentido mais completo.

embora aqui, em combinação com a *ontologia idealista*, tal realidade assuma a característica de ser de natureza mental ou espiritual. d) *ontologia idealista e epistemologia cética*: sustenta, como no caso anterior, que a realidade é fenômeno mental/espiritual ou, grosso modo, que a subjetividade e a objetividade têm a mesma natureza. Porém, nesse caso, o conhecimento da realidade é problemático, pois não temos acesso a essa realidade de natureza mental como ela de fato é. Ainda que tal conhecimento possa ser possível em alguma medida e em determinadas circunstâncias, nossa condição epistêmica atual impossibilita alcançar um conhecimento verdadeiro e seguro. A diferença da segunda posição idealista em relação à primeira é que no primeiro caso temos conhecimento seguro sobre a realidade e no segundo caso temos um conhecimento problemático ou limitado.

Assim, diante de todas essas especificações, fica evidente que falar de realismo ou idealismo sem maiores cuidados não ajuda a ter de fato clareza sobre o problema filosófico em que estamos envolvidos. Parece-nos, portanto, que a melhor maneira de tratar do problema do idealismo em Husserl, e do debate em torno da oposição entre realismo e idealismo de modo geral, é saber distinguir cuidadosamente os aspectos ontológicos e epistemológicos que surgem por vezes nas entrelinhas do debate filosófico e tornar explícito todos esses elementos e suas combinações.

Conforme já mencionamos, vários importantes intérpretes de Husserl trataram do problema de como entender seu idealismo. Dentre eles, John Drummond deu especial atenção à dificuldade mais ampla de determinar com clareza o contexto em que a oposição entre realismo e idealismo surge na história da filosofia, também levando em conta as diferentes combinações de conceitos que estão em questão, em seus aspectos ontológicos e epistemológicos, ainda que em termos ligeiramente diferentes dos que aqui apresentamos⁷⁵. Essa análise nos será bastante útil, sobretudo devido às constantes críticas de que Husserl seria um representante do idealismo da filosofia moderna, tendo permanecido preso aos paradigmas da subjetividade tal como desenvolvido nesse período.

⁷⁵ Uma diferença crucial é que Drummond define o dogmatismo epistemológico como necessariamente comprometido com ao menos uma forma *fraca* de ontologia realista: a crença de que alguma coisa existe independente da mente ou consciência (DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 253). Nos parece que essa definição, ainda que apropriada, não abre espaço para algumas nuances de significados, os quais conseguimos abarcar através de uma definição que não fosse comprometida já em princípio com alguma ontologia.

De um ponto de vista geral, no período moderno encontramos muitas amostras de um realismo “ingênuo”, onde o papel da subjetividade na apreensão dos objetos não é problematizado. Drummond resume o realismo moderno como tendo dois componentes inseparáveis: a) a afirmação ontológica de que existe uma realidade independente da mente e b) a afirmação epistemológica de que podemos, em alguma medida, alcançar um conhecimento confiável sobre essa realidade. A noção de *verdade*, nesse caso, envolve uma adequação ou correspondência entre nossas crenças e a realidade⁷⁶.

O idealismo moderno, por outro lado, sustenta que o que de fato conhecemos são as ideias ou categorias pertencentes à nossa mente; os objetos que experienciamos são reduzíveis a tais ideias e aos processos psicológicos ou transcendentais pelos quais os organizamos. Desse ponto de vista, *verdade* seria uma função da coerência material ou formal de nossas ideias. Mas é preciso notar que diante da distinção e análise da relação entre as esferas da *ontologia* e da *epistemologia*, no período moderno poderíamos postular diferentes combinações que tornam problemática a mera classificação em realismo ou idealismo: uma ontologia realista, por exemplo, que postule a existência de algo como independente da mente, pode fugir de uma epistemologia dogmática que defende a possibilidade de conhecer tais objetos, podendo, como sabemos, afirmar um mundo de coisas-em-si incognoscíveis (epistemologia cética, portanto). Nesse caso, haveria objetos de existência independente da mente, mas eles não seriam cognoscíveis em sentido último⁷⁷.

A partir desse pano de fundo conceitual, pretendemos mostrar como Husserl não se encaixa em nenhuma das posições anteriormente mencionadas. Nossa proposta é que o filósofo supera a tradicional oposição entre realismo e idealismo, na medida em que defende uma espécie de *idealismo* alterado, que não corresponde ao idealismo tradicional – o que também o afasta da filosofia moderna. Embora nossa interpretação dependa da análise de uma série de elementos e, portanto, só possa ficar plenamente clara ao longo desse estudo, podemos adiantar que um ponto central da diferença entre a posição da fenomenologia husserliana e os idealismos tradicionais é que Husserl realiza um “recorte”, por assim dizer, na epistemologia: ainda que, ao nosso ver, o filósofo

⁷⁶ DRUMMOND, John J. *Realism versus Anti-realism: A Husserlian Contribution*, p. 88.

⁷⁷ Combinação, de acordo com nosso esquema anterior, de ontologia realista com epistemologia cética.

parta de uma ontologia em certo sentido realista (pois defende, como vimos, que “a coisa [física] percebida pode existir sem que seja percebida (...)”⁷⁸), ele, ao mesmo tempo, reconhece que não faz sequer sentido falar no que seria essa coisa para além do que ela é para nós, já que tudo ao que temos acesso é o mundo a partir do modo pelo qual ele nos é dado.

Isso explicaria, portanto, algumas das afirmações aparentemente contraditórias de Husserl, como quando ele afirma que “a realidade do mundo inteiro é por essência (...) desprovida de independência”⁷⁹. O que precisa ser compreendido, portanto, é que os fenômenos não são meras *imagens* ou *signos* de um suposto mundo de *coisas em si*. O mundo fenomênico é a própria realidade: é, aliás, tudo que a realidade poderia ser. Tentar fazer tal separação entre coisas em si e coisas para nós é um contrassenso, pois coisas são sempre coisas para *alguém*.

O que o fenomenólogo aponta, portanto, é para a mútua relação de sujeito e objeto. Nesse sentido, a fenomenologia reconhece que não é necessário buscar uma ponte entre a esfera subjetiva e a objetiva, pois tudo o que podemos chamar de *objetividade* é justamente aquilo que é instaurado pela subjetividade – não em sentido ontológico, como se os objetos fossem uma criação “mental” ou possuíssem uma natureza “espiritual”, mas apenas no sentido de que, em última instância, *realidade* é sempre realidade para nós, realidade que possamos conhecer. Nesse sentido é que podemos afirmar que mundo é desprovido de independência em relação à consciência: mundo é sempre relativo a algum sujeito, mundo é sempre mundo de alguém.

A partir dessas considerações iniciais, podemos passar à investigação de elementos pontuais da filosofia husserliana, os quais são essenciais para a compreensão da interpretação que aqui defendemos. Um primeiro aspecto nessa investigação envolve a análise de alguns conceitos centrais, que estão na base mesma de todo o pensamento fenomenológico, e que servem, em certo sentido, como uma introdução geral do projeto desenvolvido por Husserl: as reduções, que são o ponto de partida da chamada fase “idealista” da filosofia husserliana, e o conceito de “verdade”, que configura um ponto fundamental e complexo da fenomenologia.

⁷⁸ Ibidem, §41, p. 74, p. 98.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §50, p. 94, p. 117.

CAPÍTULO 2

AS BASES DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO: AS REDUÇÕES E O ACESSO À VERDADE

2.1. Redução eidética, epoché e redução fenomenológica

2.1.1. A rejeição à atitude natural e a abertura do campo transcendental puro

O primeiro passo do método fenomenológico, tal como formulado por Husserl, consiste nas chamadas *epoché* e *redução fenomenológica* (também conhecida como *redução transcendental*). Embora muitas vezes sejam tomadas como sinônimos e, grosso modo, façam parte de um sistema metodológico unificado, para uma análise mais precisa devemos diferenciar *epoché* e *redução*: a primeira seria um momento da segunda, pois diz respeito ao primeiro passo da redução, que é a suspensão de juízo sobre a existência dos objetos do mundo. O segundo passo, que é o que podemos entender por redução fenomenológica propriamente, diz respeito a, partindo de tal suspensão de juízo, passar da atenção dos objetos de nossa experiência para o modo como eles são experienciados⁸⁰.

Assim, na *epoché*, contrariamos a atitude natural que sempre toma por existente o mundo, enquanto “realidade espaço-temporal objetiva”, e tudo aquilo que encontramos nele. Husserl esclarece, porém, que não se trata de um mero questionamento sobre se a realidade é tal como a experienciamos, pois “toda dúvida e rejeição envolvendo dados do mundo natural não modifica em nada a tese geral da orientação natural”⁸¹. Isto é, não se trata de apenas questionar se nossa percepção e

⁸⁰ A obra em que fica mais clara a distinção que Husserl estabelece entre *epoché* e redução é *Krisis* (§41). Para simplificar, quando nos referirmos ao processo como um todo o chamaremos apenas de “redução” (incluindo a *epoché*), sem marcar sempre a distinção de *epoché* como um primeiro passo do método para adentrar o campo transcendental.

⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §30, p. 52, p. 77.

entendimento acerca do mundo está de acordo com o mundo tal como realmente é ou se ele seria, na verdade, algo diferente. Por trás desse tipo de dúvida, se mantém intacta a tese da orientação natural, que concebe a realidade como uma efetividade que “está aí”, disponível para a nossa apreensão.

Ao realizar a *epoché*, o fenomenólogo *coloca entre parênteses* a veracidade da tese natural, de modo a abster-se de julgar sobre a existência daquilo que parece estar diante de nós. A partir disso, efetua-se a *redução*, cujo objetivo não é conduzir a uma espécie de ceticismo sobre a realidade do mundo, mas sim transferir a atenção dos objetos dos quais temos consciência para o modo como temos consciência de tais objetos. O foco passa a ser os atos da consciência, desvinculado de toda a questão de se as coisas sobre as quais pensamos existem de fato na realidade fora de nós. Husserl esclarece:

Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós podemos fazer surgir agora a *epoché* universal, em nosso sentido nitidamente determinado e novo. Delimitamos, porém, com bom fundamento, a universalidade dessa *epoché*. (...) Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo esse mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal⁸².

Não é, portanto, uma tentativa de negar a existência da realidade o que está em jogo com a supressão da atitude natural, mas sim um procedimento metodológico com o objetivo definido de tratar do modo como a consciência apreende seus objetos. Husserl é claro em mostrar que a *epoché* não consiste em um método que possa ser confundido com a *dúvida cartesiana*. Não se está duvidando do mundo, mas sim tomando uma posição de *abstenção de juízo* em relação à tese natural. O mesmo ocorre em relação às ciências: quando é dito que a fenomenologia nega as ciências, isso não significa que estamos refutando o conhecimento científico, mas apenas que ele não é levado em consideração. Assim, embora Husserl constantemente elogie o método cartesiano e afirme que a fenomenologia parte de um procedimento semelhante, ele também reitera que não se trata do mesmo resultado e tampouco da mesma intenção que guiou as

⁸² Ibidem, §32, p. 56-7, p. 81.

investigações de Descartes: em suas *Meditações*, o filósofo francês parte da dúvida radical para, logo em seguida, de posse de uma justificação, reafirmar toda a realidade da natureza objetiva⁸³.

Com esses esclarecimentos, fica evidente que qualquer interpretação que conceba a redução fenomenológica como um método que *refuta* a tese acerca da existência de uma realidade espaço-temporal – resultando, portanto, em um tipo “radical” de idealismo –, falha em compreender as análises da fenomenologia. De fato, nesse ponto em particular Husserl é bastante claro: não está negando a existência do mundo, como um sofista, nem duvidando de sua realidade, como um céptico, mas sim apenas passamos a nos abster de julgar sobre a existência dos objetos do “mundo”.

As consequências metodológicas da redução são, no entanto, bastante controversas. De fato, depois das *Investigações Lógicas*, o filósofo entende a fenomenologia como um “idealismo transcendental” e o diz expressamente. Para muitos de seus discípulos esse foi visto como um passo dogmático, uma vez que o método em si não leva necessariamente a um idealismo; a tomada de posição de Husserl em direção a fazer da fenomenologia uma ontologia que se posicione metafisicamente acerca de fatos objetivos da realidade soaria como um descompasso em relação ao projeto inicial⁸⁴. No entanto, o lema clássico dos fenomenólogos, “*zu den Sachen selbst*”, proclamando um retorno “às coisas mesmas”, pareceria mesmo uma ironia se entendermos a fenomenologia como uma teoria que não pretende afirmar nada sobre a realidade.

A questão aqui é compreender o que exatamente devemos entender por idealismo transcendental, já que Husserl ressalta que a alguém que “objeta que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um 'idealismo berkeleyano', podemos apenas replicar que não apreendeu o sentido dessas

⁸³ “(...) não se pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso ego puro e apodítico, tenhamos salvado um pedacinho do mundo, (...) como se se tratasse, agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos do ego, de inferir o restante do mundo. Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela, mas fatal, que faz do ego uma *substantia cogitans*, um *animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou pai do contrassenso do Realismo Transcendental” (HUSSERL, Edmund. *Pariser Vorträge*, p. 9, p. 7-8).

⁸⁴ Ver MOURA, Carlos Alberto R. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 12 ss.

explicações”⁸⁵. Após o exame do método aplicado à análise das estruturas da consciência, ficará mais clara a relação que Husserl estabelece entre subjetividade e objetividade, assim como algumas dificuldades de interpretação a esse respeito, mas devemos, por hora, nos ater ao fato de que a redução fenomenológica delimita o campo de investigação à *consciência pura* ou *transcendental*, o que possibilitará também observar certos problemas teóricos que tal método implica.

Entender o que é a esfera *pura* aberta pela redução é fundamental para entender o projeto fenomenológico. Após a aplicação do método, o objetivo é encontrar um “resíduo fenomenológico”, que é a consciência na sua forma pura, onde todas as suas vivências são buscadas como essências, e o próprio “mundo” permanece enquanto um “mundo como *eidós*”. Esse campo de essências surge a partir da própria análise fenomenológica, a qual traz 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”⁸⁶. Assim, após a redução, o fenomenólogo percebe que algo permanece como campo fundamental de investigação: a consciência pura.

Por trás de tal descoberta, está a concepção husserliana de *essências* e a análise eidética que permite encontrá-las. Essa é outra redução fundamental na fenomenologia, a *redução eidética*, que diz respeito à apreensão de essências *a priori*. Nas palavras de Husserl, tal redução é aquela que “leva do fenômeno psicológico à ‘essência’ pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (‘empírica’) à universalidade de ‘essência’”⁸⁷. Em resumo, o procedimento que possibilita essa redução é a “variação eidética”, que consiste em uma espécie de experimento imaginativo no qual o fenomenólogo analisa quais características de um determinado fenômeno não podem ser abstraídas sem que o mesmo deixe de ser o que é. Isso fica claro quando, ao variar imaginativamente⁸⁸ as características do objeto, reconhecemos algumas propriedades como essenciais para que ele mantenha sua identidade. Assim, o objetivo da redução eidética é identificar as propriedades *necessárias* de determinado objeto, que é aquilo

⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §55, p. 106-7, p. 129.

⁸⁶ *Ibidem*, §34, p. 59, p. 84.

⁸⁷ *Ibidem*, §34, p. 4, p. 28.

⁸⁸ “Ao sistematicamente modificar a ideia de árvore, por exemplo, nós reconhecemos que há certas características, como a capacidade de autnutrir-se, sem as quais não podemos conceber algo como sendo uma árvore” (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 64). Ver também HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §34.

que constitui sua essência ou *eidós*, a qual sempre pode aparecer à consciência ao ser “posta em ideia”.

Com vistas a esclarecimentos terminológicos e conceituais às análises seguintes, é importante observar que Husserl refere-se a intuições de caráter *individual* e intuições de caráter *eidético*, abrangendo sob o termo “intuição” (*Anschauung*), portanto, um sentido bastante amplo de apreensões de objetos (*Gegenstand*)⁸⁹. As intuições individuais correspondem às intuições doadoras da esfera “natural” do conhecimento, que dizem respeito à apreensão da experiência natural, dada sobretudo pela *percepção*, seja a percepção externa (das coisas físicas), seja a percepção interna (referentes aos nossos estados de consciência, como os pensamentos) (*Ideen I*, §1). Tais intuições dirigem-se aos *objetos individuais*, aquilo que aparece para o conhecimento enquanto existências espaço-temporais contingentes, os quais são tomados como parte do *faticamente* dado, enquanto realidades disponíveis que constituem o grande domínio de *fatos* (*Tatsache*) (*Ideen I*, §2).

As intuições eidéticas, por outro lado, embora possam partir ou ter em sua base as intuições individuais, são *prioritárias* e mais fundamentais em relação às primeiras, já que apreendem os objetos naquilo que possuem de *essencial*. A prioridade das intuições eidéticas não implica, no entanto, que elas sejam sempre adequadas. Também elas estão sujeitas a falhas e é possível que resultem em análises incompletas e inadequadas da essência dos objetos. Em muitos casos, o próprio modo de ser das coisas, sua essência mesma, determina que haja mais dificuldade em alcançar uma intuição *originária* e apropriada delas (*Ideen I*, §3).

Dada tal distinção, Husserl separa e ao mesmo tempo relaciona as *ciências de fato* e as *ciências de essência*: as primeiras buscam sua fundamentação, em um momento inicial, a partir da experiência (“experimental é para ele [o cientista natural] ato fundante”); as ciências de essência, porém, não necessitam da experiência do mundo natural dos fatos e efetividades para desenvolver seu saber, pois encontram na

⁸⁹ Por *objeto*, em sentido geral, entende-se “todo sujeito de predicções verdadeiras possíveis” (HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §3, p. 11, p. 37). Quanto ao termo “intuição”, devemos entender, por hora, em sentido bastante amplo, a apreensão de objetos pela consciência, no modo mesmo como tais objetos mostram-se a ela. A maneira como Husserl utiliza e desenvolve essa noção ficará mais clara no decorrer desse estudo, mas nos detemos a esse conceito particularmente no capítulo 2.2.

“apreensão intuitiva de essência o ato fundante último”⁹⁰. Ainda assim, há uma relação fundamental entre os dois tipos de conhecimento, já que a prioridade do domínio eidético é o que garante a legitimidade de qualquer ciência, uma vez que sempre é pressuposto de antemão algum domínio puro, como os *axiomas* da lógica⁹¹.

Assim, é claro que não somente a tese acerca da existência do mundo acaba por permanecer fora das considerações fenomenológicas (ao menos em um primeiro momento), mas o mesmo acontece, como vimos, com as teses e teorias de todas as ciências que versam sobre *fatos* da realidade. Nesse sentido, a fenomenologia afirma-se como um recomeço radical para a fundamentação do conhecimento, pois nenhum saber anterior é levado em consideração na hora de estabelecer seus pressupostos. Esse seria, justamente, o ponto central da redução: evitar um começo já contaminado pelos pressupostos epistemológicos e metafísicos das ciências naturais e, com isso, buscar uma base segura para o conhecimento.

Uma vez que o método fenomenológico leva a uma abstenção de juízo sobre o mundo à minha volta, é evidente que também a tese que tenho de mim na atitude natural, isto é, a percepção de um corpo que está entre os objetos do mundo, deve ser igualmente *negada* . Assim, o *eu* que investiga os atos da consciência não é aqui entendido como um *eu* no mundo, mas sim um *eu* puro e transcendental. É justamente esse o único *eu* que permanece ao método da *redução* , pois é indubitável – como já aprendemos com Descartes – que *eu penso* . Isso, evidentemente, será problemático no momento de compreender como incluir noções como *corpo* e *intersubjetividade* na filosofia husserliana, tópico sobre o qual voltaremos adiante⁹².

Alguns exemplos de Husserl ajudam a compreender mais amplamente o papel da redução: o filósofo parte de uma situação de percepção onde estamos diante de uma árvore que nos agrada – uma macieira florescendo no jardim. Na atitude natural, concebemos a árvore como “algo existente no campo transcendente do espaço real”, e nossa percepção e o fato da árvore nos agradar são vistos como estados psicológicos de uma pessoa real. No caso da nossa percepção não ser real, mas apenas uma alucinação,

⁹⁰ Ibidem, §7, p. 17, p. 42.

⁹¹ Husserl define os axiomas como “verdades imediatas e fundamentais” das disciplinas lógicas puras (*Ideen I*, §10, p. 22, p. 47).

⁹² Ver capítulo 5.

diríamos que a árvore não existe realmente, e que, nesse caso, não há uma relação real entre nós e a coisa, mas apenas uma percepção de algo imaginado⁹³.

O filósofo utiliza esse exemplo para deixar claro que não devemos confundir o papel da redução transcendental e tentar encontrar analogias entre alucinações ou percepções falhas (de coisas que não existem na realidade) e aquilo que ocorre na redução. Ao entrarmos no campo da atitude transcendental, o mundo transcendente é posto *entre parênteses*, mas isso não significa que a análise da percepção perca em complexidade e detalhamento: “juntamente com todo o mundo psicológico e físico, a existência efetiva da relação real entre o perceber e o que é percebido fica excluído; e, no entanto, a relação entre o perceber e o percebido permanece (assim como entre o agradar e o que é agradável)”⁹⁴. De fato, ainda que o objeto não seja mais concebido como algo existente do mundo físico, a remissão ao objeto permanece, pois é algo essencial na experiência: “o vivido perceptivo fenomenologicamente reduzido é uma percepção de 'esta macieira florescendo no jardim', etc., e, do mesmo modo, o agradar reduzido é um agradar da mesma coisa. A árvore não perdeu nenhuma nuance dos seus momentos, qualidades, características (...)”⁹⁵.

Assim, ao efetuar a redução, não perdemos em nada da complexidade do ato perceptivo, pois a relação entre o ato de perceber e aquilo que é percebido no ato permanece, mas permanece enquanto algo reduzido ao âmbito do *vivido intencional*⁹⁶, isto é, das vivências da consciência intencional. Por *vivido*, em um sentido amplo inicial, Husserl compreende todas as vivências que o *cogito* abrange: não somente “eu penso”, mas também “percebo”, “recordo”, “imagino”, “julgo”, “desejo”, e assim por diante⁹⁷. Todo esse fluxo contínuo e diverso do processo da consciência é enquadrado como seus vividos.

É importante esclarecer, portanto, que a redução não implica na perda de complexidade e riqueza dos fenômenos, como se eles fossem reduzidos em seu modo de

⁹³ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §88, p.182, p. 203-4.

⁹⁴ *Ibidem*, §88, p. 183, p. 204, t.a.

⁹⁵ *Ibidem*, §88, p. 183, p. 205, t.a.

⁹⁶ Seguimos aqui, na maioria dos casos, a tradução brasileira para a expressão alemã “*Intentionales Erlebnis*”, que a traduz por “vivido intencional”. O mesmo termo aparece traduzido como “intentional experience” ou “intentional mental process” em inglês.

⁹⁷ *Ibidem*, §34, p. 61, p. 86.

ser, ficando todos nivelados como meros “vividros”, sem diferenciação alguma. No caso de alucinações, por exemplo, evidentemente haverá diferenças, também no campo transcendental, no modo como são analisadas em relação às percepções. Não é pelo fato de que estejamos nos abstendo de julgar sobre a existência do objeto, que iremos deixar de observar que atos de percepção e alucinações são experiências distintas – tal observação a respeito da natureza de tais experiências permanece também após a redução.

Porém, Husserl ressalta que isso não significa que a mudança de atitude efetuada pela redução fenomenológica não seja de importância crucial. De fato, ao modificar a atitude natural e entrar no campo transcendental pela redução, passamos a conceber os objetos em um sentido completamente diferente, pois já não fazemos referência às coisas enquanto coisas *no mundo*. Embora todos os aspectos da experiência mantenham-se na passagem para a atitude transcendental, a visão mesma dos objetos da experiência acontece desde outro ponto de vista. Husserl marca essa mudança através de aspas, mostrando que ao falar em “objeto” estamos nos referindo ao objeto como é concebido após a redução.

A partir de todas essas considerações, alguns problemas surgem: primeiramente, a aparência de um idealismo solipsista como fundamento do método proposto, pois, de fato, ao me abster da tese sobre a existência do mundo, me abstenho também da tese sobre a existência de todos os outros *eus* e parece que dificilmente poderei afirmar algo sobre a objetividade – entendida como o mundo na sua realidade – e sobre outros sujeitos. Para responder adequadamente a tal dificuldade, é necessário analisar como Husserl compreende a relação entre a coisa pensada e o pensamento, observando o modo pelo qual ele procura resolver a questão da intersubjetividade sem transgredir os limites impostos pela redução fenomenológica. O primeiro passo para essa investigação será expor as possibilidades de interpretação para o *noema*.

Outros problemas interpretativos também aparecem, pois mesmo que neguemos que o método da redução suponha um idealismo solipsista, é importante notar que a tendência natural – ou, nas palavras de Husserl, a “atitude natural” (*Ideen I*, §30) – é tomar o mundo como algo externo e existente, acessível a nós e ao mesmo tempo independente de nossa mente. Isso é algo que mesmo o idealista mais radical não discordaria, pois para além dos argumentos filosóficos que possam mudar nossa visão a

respeito do estatuto ontológico da realidade, o senso comum é essencialmente realista e esse hábito de tomar o mundo como existente é o que condiciona nossas atitudes cotidianas. Tal fato, evidentemente, não invalida a tese idealista, pois essa justamente posiciona-se contra o senso comum a respeito da existência da realidade.

Ao realizar a redução fenomenológica, como vimos, Husserl procura suspender a atitude natural, não no sentido de afirmar o contrário e negar a existência do mundo, mas sim no sentido de suspender o juízo sobre sua existência e tomar todos os objetos normalmente concebidos como exteriores apenas no modo como aparecem em nossa consciência. O fato de que Husserl não esteja negando a atitude natural ao efetuar a redução, é interpretado por Drummond como implicando que “o realismo ontológico da atitude natural não é negado, mas é revelado como um aspecto da experiência sobre o qual nós filósofos refletimos”⁹⁸. Nos parece que isso é verdade, sob certo ponto de vista, pois devemos considerar a tendência a conceber uma realidade exterior existente como parte da nossa experiência (justamente por ser assim que concebemos a realidade na experiência cotidiana). Por outro lado, devemos tomar o cuidado de não confundir essa integração do realismo ontológico na redução como o suficiente para responder à questão sobre o tipo de ontologia que é defendida por Husserl.

Temos aqui dois pontos complicados na interpretação da redução, que devem ficar bastante claros. Primeiro: ainda que efetuemos a suspensão do juízo sobre a realidade, mantemos o fato de que a experiência se dá *como se* a realidade existisse tal qual a experienciamos (como externa, em algum sentido independente da mente, etc). De fato, se a redução negasse isso, não estaria descrevendo genuinamente nossas experiências, pois essa crença faz parte do modo como experienciamos o mundo. Assim, ao mesmo tempo em que colocamos *entre parênteses* a tese da existência do mundo e concebemos os objetos apenas como são intencionados na consciência, ao descrever nossa experiência dos objetos incluímos na descrição o fato de que eles são tomados como existentes, embora não possamos, de acordo com o método da redução, julgar nesse momento se é verdadeira ou ilusória essa tendência a experienciá-los como existentes. Em todo o caso, seja tal tendência verdadeira ou não, ela faz parte da maneira como ocorre nossa experiência.

⁹⁸ DRUMMOND, John J. *Realism versus Anti-realism: A Husserlian Contribution*, p. 93.

O segundo ponto a ser observado – e nisso pensamos que alguns intérpretes são pouco claros, como parece também ser o caso de Drummond – é o fato de que ainda que o realismo ontológico típico da atitude natural seja descrito como parte da experiência, não significa que ele seja a posição defendida por Husserl. Isso que parece causar confusão é, na verdade, bastante simples: se na redução suspendemos o juízo sobre a tese da existência do mundo, é evidente que não podemos negar o realismo ontológico, mas é igualmente evidente que também não podemos afirmar tal realismo. Parece-nos que o fato do realismo ontológico se manter de algum modo na redução pode ser explicado apenas por essa ser a atitude natural que é inserida na descrição como parte das experiências e não por ser necessariamente a posição ontológica da fenomenologia.

2.1.2. As críticas à redução fenomenológica

A partir dessa análise geral sobre a redução fenomenológica podemos antever as razões pelas quais ela configura um dos pontos mais complexos do método elaborado por Husserl e por que ela segue sendo um dos aspectos mais criticados em sua filosofia. Tanto a acusação de solipsismo, como outras críticas à redução, fazem parte do conjunto central de objeções que conduzem à rejeição do idealismo. Diante disso, cabe investigar algumas considerações importantes de outros fenomenólogos em relação a tal aspecto da filosofia husserliana. Essa análise é também interessante na medida em que a apropriação do método fenomenológico por outros autores se deu em grande parte a partir de uma alteração significativa desse ponto, a despeito de Husserl considerá-lo tão central para seu projeto.

Roman Ingarden é da opinião de que o problema central não reside no fato de que Husserl tenha adotado o método da redução fenomenológica, mas sim o *modo* como desenvolveu suas análises a partir de tal procedimento. Haveria, inclusive, uma “ambiguidade inconsciente” na maneira como a redução é aplicada. Isso evidencia-se, segundo Ingarden, quando observamos que as conclusões às quais Husserl chega a partir da redução parecem ir na contramão da proposta mesma de abstenção de juízo sobre a existência das *coisas do mundo*: afirmar, como faz o filósofo, que os objetos nada mais são do que “entes intencionais (...) dependentes da consciência pura” já é

afirmar algo sobre a natureza de sua existência⁹⁹. Ora, se a redução se propunha apenas a descrever os entes enquanto fenômenos, tal como mostram-se à consciência, o que nos legitima a fazer essas ou outras afirmações sobre o modo de ser das coisas?

O problema principal seria, quanto a esse aspecto, que Husserl não tem claro para si mesmo quais são os limites da redução fenomenológica. Ingarden identifica duas alternativas: de um lado, pode-se conceber a investigação fenomenológica de tal modo que ela deveria reduzir-se a investigações epistemológicas limitadas a análises descritivas, que não estão autorizadas a tratar de questões sobre a existência ou o modo de ser dos entes que aparecem como fenômenos; outra alternativa seria que a fenomenologia pode ultrapassar esse estágio inicial e tratar das coisas enquanto coisas do “mundo real”, tomando partido sobre o ser e a essência das coisas para além de seu aspecto meramente fenomênico.

No primeiro caso, então, “a controvérsia entre idealismo e realismo com relação ao mundo real e particularmente a resolução em favor do idealismo transcendental é de fato impossível (...) e temos que nos abster de qualquer declaração sobre a existência e qualificações do mundo”¹⁰⁰. Desse modo, o que Husserl teria feito ao tirar conclusões sobre a natureza dos fenômenos seria ir contra os próprios limites que caracterizam a redução. De acordo com essa leitura, portanto, não é a redução que conduz ao idealismo, pois tal metodologia, por si mesma, não autoriza nem a decisão em favor do idealismo e tampouco a defesa do realismo. A postura correta seria, para manter-se dentro dos limites propriamente fenomenológicos, abster-se de julgar sobre tais questões.

Quanto à outra possibilidade, que autorizaria análises e asserções sobre o mundo real, tampouco conduziria necessariamente ao idealismo: ora, uma vez que se ultrapassa os limites iniciais da redução e a investigação é conduzida a questões sobre a natureza dos fenômenos para além do seu aspecto meramente fenomênico, já não estaríamos no campo transcendental da redução, mas sim em outro tipo de análise que justamente ultrapassa a ideia de mero fenômeno relativo à consciência. Nesse sentido, a redução funcionaria como um método inicial que, por assim dizer, “limpa o terreno”, ajudando a evitar prejuízos e preconceções, mas que deve ser atravessado a fim de tratar dos entes

⁹⁹ INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p. 39-41.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 42.

eles mesmos.

Como esclarece Ingarden, ele mesmo concorda com diversos aspectos da redução fenomenológica, ainda que certamente não esteja de acordo com a maneira como Husserl a conduziu e tampouco com as conclusões que o filósofo chegou a partir de sua aplicação em uma direção particular que culminou no idealismo transcendental. O problema, portanto, não seria a redução em si, mas sim o modo equivocado de utilizá-la que acaba levando a fenomenologia a um paradoxo que é ultrapassar os limites do seu próprio ponto de partida metodológico. Manter-se fiel à fenomenologia mesma, nesse caso, envolveria ir contra o posicionamento husserliano em favor do idealismo, ainda que, tampouco, implique em uma tomada de posição na direção contrária:

Eu concordo que em certo estágio da investigação fenomenológica é útil que ela seja efetuada, por assim dizer, com base na consciência pura e não em uma psicologia da cognição humana fundada no mundo real. Concordo que a descoberta da consciência pura (abstraindo de premissas metafísicas adicionais) é necessária e indispensável (...). Mas essa redução não conduz, como ocorre nas *Ideias I* de Husserl, a afirmações sobre os objetos reais, nem no sentido de soluções ‘realistas’, nem de soluções ‘idealistas’. Se isso é realizado por Husserl é porque o próprio método epistemológico foi transgredido¹⁰¹.

Também Heidegger fez uma série de críticas à maneira como Husserl conduziu a redução fenomenológica. É interessante observar que o filósofo teve um entendimento ao nosso ver bastante adequado (ao menos em suas linhas gerais) de qual a intenção de Husserl com a redução, mas que, ainda assim, percebeu uma série de dificuldades de difícil solução. Conforme comenta Heidegger, em defesa de uma boa compreensão do método proposto por seu professor: “esse colocar entre parênteses do objeto não retira nada do objeto mesmo, nem tampouco implica em assumir que o objeto não existe. Essa mudança de perspectiva tem, ao contrário, o objetivo de fazer o ser do objeto visível”¹⁰².

Ainda assim, apesar da defesa contra típicas interpretações equivocadas da redução, Heidegger também apresentou suas objeções. A primeira delas, que vai na mesma direção da crítica apontada por Ingarden, é em que medida a redução permite tratar da própria realidade em seu *ser*, isto é, em que medida é possível a constituição de qualquer ontologia quando partimos de um método que justamente pretende abster-se de

¹⁰¹ Ibidem, p. 42-3.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 136.

juízos sobre a existência das próprias coisas. Como questiona o filósofo: “o sentido da redução é, precisamente, ignorar a realidade com o objetivo de tratá-la tal como aparece para a consciência pura (...). Mas em réplica poderíamos questionar se isso poderia ser suficiente para a questão sobre o ser do objeto intencional”¹⁰³.

Heidegger reconhece um duplo equívoco no procedimento da redução: primeiro a proposta de definir o sentido da realidade apenas no *como* ela se manifesta para a consciência, jamais chegando a abordar de fato o seu *o que*, o seu modo de ser; depois, a própria concepção limitada de consciência que está em questão nas análises fenomenológicas desenvolvidas por Husserl, nas quais “a questão do ser do que é intencional permanece indiscutido”¹⁰⁴. Heidegger sustenta, nessa direção, que a “reflexão fenomenológica deve começar a partir da atitude natural”, a partir “da determinação do ser do ente concreto chamado ser humano”¹⁰⁵.

Esse seria, de fato, um dos maiores pontos de discordância entre os filósofos, pois Heidegger recusa a concepção de subjetividade de Husserl, como vimos, alegando que há um comprometimento inconsciente com concepções advindas da tradição filosófica. O problema com a redução fenomenológica no modo como Husserl a desenvolve, portanto, é que ela simultaneamente afasta a fenomenologia da ontologia e abre margem para uma ideia equivocada de subjetividade enquanto *eu puro*, concepção essa que apenas dá continuidade aos problemas insolúveis da filosofia moderna¹⁰⁶.

A crítica de Levinas à redução, por sua vez, conecta-se diretamente com a dificuldade em relação ao solipsismo. Para o filósofo, o modo como Husserl formulou a redução fenomenológica – uma redução exclusiva ao ego transcendentalmente isolado – abriu margem para que a própria concepção de mundo fosse contaminada, restringindo-se ao mundo constituído por uma única consciência. Ele argumenta que a busca pela “vida concreta”, a experiência tal como ocorre, não pode ser abarcada em uma

¹⁰³ Ibidem, p. 151.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 156-7.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 147.

¹⁰⁶ É digno de nota, porém, que ao menos até o final dos anos 20, o próprio Heidegger utilizava um conceito de “redução fenomenológica”, ainda que em termos diferentes daqueles de Husserl (HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 28). Sobre esse aspecto, ver MISSAGGIA, Juliana. *Heidegger e o método fenomenológico: indicação formal, vida fáctica e hermenêutica*. p. 67, e SEEBURGER, Francis F. *Heidegger and the phenomenological reduction*.

concepção exclusiva ao ego puro. De fato, o ser concreto necessariamente envolve outros sujeitos como elementos indispensáveis de sua constituição:

Há outra razão pela qual a redução fenomenológica (...) não revela a vida concreta e o sentido que os objetos tem para ela. A vida concreta não é a vida solipsista de uma consciência fechada em si mesma. O ser concreto não é o que existe para apenas uma única consciência. Na própria ideia de vida concreta está contido a ideia de um mundo intersubjetivo. Se nos limitamos a descrever a constituição dos objetos em uma consciência individual, em um ego, jamais iremos apreender os objetos como eles são na vida concreta mas apenas apreenderemos uma abstração. A redução a um ego, a redução egológica, somente pode ser o primeiro passo em direção à fenomenologia¹⁰⁷.

Levinas entende que por trás dessa formulação equivocada da redução está a insistência de Husserl acerca da total independência da consciência, que, como vimos, é a base de todas as objeções do filósofo a Husserl. No entanto, Levinas é mais cauteloso do que outros críticos em relação ao suposto solipsismo da fenomenologia husserliana e não a entende como sendo uma condição inevitável do próprio método. Ele reconhece, inclusive, que esta é uma preocupação crescente nos trabalhos de Husserl, de modo que sua crítica se limita às considerações do primeiro volume de *Ideen*¹⁰⁸.

Outro aspecto da crítica de Levinas à redução fenomenológica, esse ainda mais abrangente, diz respeito àquilo que vimos anteriormente como sendo um dos pontos principais de suas objeções a Husserl: a falta de um tratamento acerca do problema da historicidade: “o papel histórico da redução e o significado de seu aparecimento em um certo momento da existência não é, para ele, nem mesmo um problema”¹⁰⁹. Levinas mostra que Husserl mal coloca-se a questão acerca do problema de justificar que a mera redução implique na abertura imediata de um campo puro alheio à toda historicidade. Isso ocorreria, sobretudo, devido a base essencialmente intelectualista que guiou sua aplicação do método de redução fenomenológica.

A partir dessa análise podemos observar que todas essas críticas, apesar de seus diferentes pontos de vista, possuem elementos comuns: além de terem influenciado amplamente a recepção da filosofia husserliana e terem, portanto, servido de base para muitas das objeções feitas ao filósofo ainda hoje, tratam-se de críticas que não pretendem deslegitimar a redução como um todo, e muito menos o método

¹⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 215.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 215.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 221.

fenomenológico em si. O objetivo é, como observamos, apontar aquilo que aparece como equivocada na aplicação de Husserl, a fim de encontrar, ainda dentro do caminho da fenomenologia, uma saída para problemas que a filosofia husserliana não daria conta. Pretendemos avaliar, ao longo desse estudo, quais aspectos de tais objeções mostram-se acertados.

2.1.3. A formulação *cartesiana* e a formulação *ontológica* da redução

Ainda que acreditemos que não é possível determinar a posição ontológica da fenomenologia husserliana *apenas* a partir da redução – pois é necessário analisar as estruturas da consciência, a noção de subjetividade, objetividade, mundo, etc. –, é fundamental questionar se, ainda assim, os métodos de redução não têm um aspecto solipsista que influencia todo o desenvolvimento da fenomenologia enquanto análise e descrição do campo transcendental. De fato, como vimos, com a redução nos abstermos de julgar sobre a existência do mundo e dirigimos a atenção dos objetos para o modo como temos consciência dos objetos, focando, portanto, na consciência e não naquilo que é transcendente a ela. Dessa maneira, uma interpretação possível é que Husserl acabou por formular um método no qual somente a própria consciência é tomada como fonte segura de conhecimento e no qual qualquer saber de algo exterior à própria consciência seria inseguro e questionável, o que configuraria um modo de *solipsismo*.

Um aspecto importante da redução que ajuda a esclarecer essa problemática é a análise das diferentes maneiras pelas quais ela é desenvolvida e justificada. Drummond identifica dois diferentes modos: o *cartesiano* e o *ontológico*¹¹⁰. A maneira *cartesiana* de se desenvolver a redução está baseada na descoberta da consciência como um campo essencialmente distinto daquele das coisas exteriores: enquanto os objetos do mundo são conhecidos de maneira parcial e com uma série de características particulares que

¹¹⁰ Drummond, nesse artigo, parte das análises de Kern, mas reconhece apenas dois dos três modos listados, negando o modo “psicológico”, presente na avaliação do estudioso (KERN, I. *Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*). Drummond critica ainda outros aspectos da interpretação de Kern sobre a redução fenomenológica. Ver DRUMMOND, John J. *Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction*, p. 47-8.

daí advêm, a própria consciência é uma esfera da qual temos acesso privilegiado. Não podemos compreender a consciência, que é um campo imanente e interno, de maneira naturalista ou semelhante a como descrevemos o que nos aparece como transcendente.

O modo *cartesiano* de desenvolver a redução, do qual a exposição anterior é um exemplo, ganha esse apelido por ser um experimento de pensamento inspirado no procedimento de dúvida de Descartes: assim como o filósofo francês, Husserl reconhece a consciência como um campo que serve de base para a fundação do conhecimento, pois, ao contrário do mundo exterior, não pode ser negado. Ainda assim, conforme esclarecemos anteriormente, a *epoché* não consiste no mesmo procedimento da dúvida cartesiana, pois seu objetivo é apenas abster-se de julgamento acerca da existência dos objetos transcendentais.

Conforme analisa Zahavi, bastante acertadamente, a vantagem da maneira *cartesiana* de formular a redução é que ela é muito clara e se torna fácil compreender as descrições fenomenológicas, mas seu problema é que pode gerar confusão quanto ao objetivo do método, pois ao focar na auto-apresentação imediata da subjetividade e ao salientar a diferença entre essa apresentação e o modo de apresentação de objetos, “alguém pode facilmente ser levado a crer que a tarefa da fenomenologia é investigar a subjetividade pura isolada e separadamente do mundo e da intersubjetividade”¹¹¹.

A outra maneira de formular a redução, conhecida como *ontológica*, seria em parte responsável por afastar tais leituras solipsistas. Nesse caso, a reflexão parte de determinada região ontológica (como a região dos objetos físicos) e esta é analisada em relação ao modo como aparece para a consciência e às condições de possibilidade de seu aparecimento. Ao analisar as regiões a partir de tal viés, o foco passa a ser a maneira pela qual o aparecimento se dá: se o objeto é percebido, julgado, lembrado, etc., e, com isso, efetua-se ao mesmo tempo uma reflexão sobre a maneira como a consciência apreende seus objetos, tornando explícito o papel da subjetividade. Progressivamente, a partir do desenvolvimento da análise, evidenciam-se as estruturas da intencionalidade que estão implicadas na experiência. Nas palavras de Husserl:

No discurso cartesiano temos (...) três rubricas: *ego*, *cogitatio*, *cogitata*. O polo eu (e o que da sua identidade lhe é próprio), o subjetivo, como aparição em ligação sintética, e o polo objeto são, para as análises, diferentes direções do olhar, e a elas correspondem maneiras diferentes da rubrica geral da

¹¹¹ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 50.

intencionalidade: direção a algo, aparição de algo a algo, objetivamente como isso que, nas suas aparições, é unidade, e a que, através destas, se dirige a intenção do polo eu. Embora estas rubricas sejam inseparáveis entre si, é preciso a cada vez perseguir momentaneamente uma delas, e, na verdade, mantendo a ordem na direção oposta à que era natural na abordagem cartesiana. O primeiro é o mundo da vida simplesmente dado e, na verdade, antes do mais tal como se dá, existente segundo a percepção como ‘normal’, simples e ininterrupto na pura certeza do ser (ou seja, isento de dúvida). Com o estabelecimento do novo direcionamento do interesse e, assim, na sua rigorosa *epoché*, o mundo da vida torna-se uma primeira rubrica, índice, fio condutor intencional para o questionamento retrospectivo das multiplicidades das maneiras de aparição e das suas estruturas intencionais. Uma nova direção do olhar, no segundo estágio da reflexão, conduz ao polo eu e ao que é próprio da sua identidade¹¹².

Fica claro, portanto, o procedimento da redução em seu viés ontológico: não há a intenção de partir imediatamente de uma abstenção de julgamento sobre a tese acerca da existência do mundo e tampouco da diferença entre os modos de ser da consciência e da transcendência. A maneira de adentrar o campo transcendental da subjetividade e afastar-se da atitude natural se dá desde outro ponto de partida, no qual, a partir do próprio mundo da vida¹¹³ tal como é dado, realizamos uma reflexão sobre seus modos de aparição e estruturas intencionais que ficam obscurecidos e apenas subentendidos na atitude natural. Ao explicitar esse campo, reconhecemos claramente a esfera da subjetividade e suas estruturas como necessárias para qualquer objetividade e transcendência¹¹⁴.

Um ponto interessante a respeito dessa maneira de realizar a redução é que fica evidente que não é absolutamente necessário partir de uma análise sobre a diferença essencial da consciência e do mundo para adentrar a esfera transcendental. Ao simplesmente mudar o foco de interesse e direcionar o olhar desde o mundo da vida concreto para as estruturas intencionais entrelaçados com seu modo de aparecimento, já podemos perceber claramente o polo *eu*. Esse procedimento evidencia, ao contrário da redução à maneira *cartesiana*, não as diferenças das duas esferas e a dependência

¹¹² HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §50, p. 174-5, p. 140.

¹¹³ Em poucas palavras, mundo da vida (*Lebenswelt*) diz respeito ao mundo da experiência cotidiana e pré-científica, que serve de base para uma reflexão propriamente teórica e científica da realidade. Tratamos em detalhes do conceito de mundo da vida no capítulo 4.2.

¹¹⁴ Que se note claramente a diferença entre os sentidos dos termos “transcendência” ou “transcendente” e “transcendental”: enquanto o último diz respeito à esfera pura da consciência, os primeiros tratam do que está justamente *além* da consciência, que a transcende e, portanto, não está encerrado no campo do transcendental.

unilateral, mas justamente a mútua relação entre elas¹¹⁵.

A partir disso, determinar se há e quais são as implicações epistemológicas e ontológicas da redução, é uma tarefa complexa, que exige a investigação de diversos elementos da filosofia husserliana. Dentre os estudiosos que se aprofundaram no tema, destacamos a posição de Zahavi, que defende que o objetivo de Husserl com a redução não seria “nem efetuar uma aniquilação do mundo para formular uma subjetividade isolada pura e separada do mundo, nem (...) uma abstenção de posições ontológicas, como se a fenomenologia apenas dissesse respeito à clarificação da esfera do sentido e do significado”¹¹⁶.

Assim, a fenomenologia estaria de fato comprometida com uma posição ontológica e o próprio método da redução seria um caminho para encontrar uma resposta adequada para a questão. Ver na fenomenologia, portanto, uma “neutralidade” ontológica, como alegam alguns estudiosos¹¹⁷, seria perder de vista o objetivo principal de tal pensamento. Nesse sentido, também, as críticas de Ingarden acerca da deslealdade de Husserl em relação ao seu próprio método pelo fato de fazer considerações ontológicas a respeito dos fenômenos, tampouco procede.

Acreditamos, porém, que ainda que a redução seja um passo metodológico fundamental para compreender o projeto da fenomenologia, ela não é, por si só, suficiente para determinar qual a sua posição ontológica e epistemológica. É preciso explicitar de maneira adequada como Husserl desenvolve o conceito de verdade, assim como a intencionalidade e as estruturas da consciência. Quanto a esse último tópico, destaca-se o conceito de *noema*, o qual é uma noção chave para delimitar o sentido da “objetividade” na filosofia husserliana. Desse modo, o que pode ser tirado como

¹¹⁵ É interessante perceber que seria equivocado querer ver na redução ao modo ontológico um desenvolvimento apenas posterior na filosofia de Husserl: “o leitor atento deve ter notado que há uma interessante similaridade entre o modo ontológico da redução de Husserl e a maneira na qual a fenomenologia é introduzida em *Logische Untersuchungen*. Embora haja uma tendência a ver o modo cartesiano como o procedimento inicial de Husserl e o modo ontológico como o tardio, isso é uma simplificação. Em última instância, estamos lidando com dois diferentes procedimentos que se cruzam mutuamente em diferentes escritos de Husserl” (ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 151). No entanto, ainda que o procedimento seja semelhante, é importante lembrar que nas *Investigações Lógicas* Husserl parte de uma visão ainda bastante cartesiana, na qual separa os fenômenos, tal como Brentano, em físicos e psíquicos, o que não ocorre a partir das *Idéias*.

¹¹⁶ ZAHAVI, Dan. *Beyond Realism and idealism. Husserl's late concept of constitution*, p. 45.

¹¹⁷ Ver, por exemplo, HALL, Harrison. *Was Husserl a Realist or an Idealist?* e HUTCHESON, P. *Husserl's Problem of Intersubjectivity*.

conclusão prévia a partir das análises da redução é que não há, necessariamente, uma implicação direta de solipsismo nesta metodologia.

2.2. A concepção fenomenológica de verdade

2.2.1. Intenção significativa, intenção intuitiva e evidência

Definir adequadamente o conceito de *verdade* não é tarefa fácil, uma vez que essa é sempre uma noção central para qualquer pensamento filosófico, a qual necessariamente relaciona-se com outros conceitos, trazendo à tona uma série de questões e problemas paralelos. Nesse sentido, será apresentado aqui – em linhas bastante gerais e no que o tema concerne ao presente estudo – qual a concepção de verdade no contexto da fenomenologia transcendental. Tratar desse tema, ainda que de modo breve, é importante para entender o projeto filosófico de Husserl e esclarecer alguns pontos de confusão.

O conceito de verdade está relacionado, em primeiro lugar, com as noções de *intuição* (*Anschauung*) e *evidência* (*Evidenz*). Tais conceitos, que Husserl desenvolveu mais detidamente nas *Investigações Lógicas*, causam dificuldade justamente pela sua amplitude, que dá margem para equivocidade. De fato, em alguns de seus escritos, Husserl usa a expressão “intuição” sem uma prévia e precisa definição, embora no interior da própria noção faça diferenciações, tais como intuição “adequada” ou “inadequada”, intuição empírica (*empirische Anschauung*) e intuição de essência (*Wesensanschauung*) (*Ideen I*, §3). Como aponta Hintikka¹¹⁸, ainda que muitas vezes os intérpretes partam do princípio de que a intuição na fenomenologia seria próxima ao conceito kantiano, na verdade, em um sentido primário, intuição diria respeito a conhecimentos imediatos de qualquer tipo.

A noção de intuição, de fato, é por vezes conceituada de maneira bastante geral – como em *Erfahrung und Urteil* –, enquanto um “ver” e “experienciar” de objetos no

¹¹⁸ HINTIKKA, Jaakko. *The notion of intuition in Husserl*, p. 60.

modo como eles se mostram¹¹⁹. Nas *Investigações Lógicas*¹²⁰ Husserl distingue diferentes tipos de intuição e esclarece o termo a partir do contraste entre dois modos de atos intencionais, a *intenção significativa* e a *intenção intuitiva*. Tal distinção permite evidenciar a diferença entre dois conceitos fundamentais na fenomenologia husserliana: *intenção* e *intuição*. Em poucas palavras, a intenção (*Intention*) é qualquer ato que envolve o dirigir-se para algo ou a apreensão de algo enquanto uma coisa que possui determinado *significado*, independentemente da existência ou não desse algo para além do próprio ato intencional significativo. A intuição (*Anschauung*), por outro lado, envolve a presença do objeto visado no ato¹²¹.

Assim, a *intenção significativa* (*signitive Intention*) diz respeito a esse ato intencional no qual o objeto visado não está presente em “carne e osso” (*leibhaftig*), ou seja, não há uma referência preenchida pela presença do objeto, mas apenas uma referência vazia, ainda que dotada de alguma significação particular. Não há nenhuma imagem ou percepção atual do objeto da intenção. A *intenção intuitiva*, por outro lado, envolve não apenas uma significação pela qual a coisa é tomada, mas também a presença direta do objeto visado, como no caso das intenções perceptivas. Desse modo, a intuição é uma intenção particular na qual o objeto se mostra à consciência “em pessoa”. Como esclarece Husserl: “A intenção significativa apenas aponta para o seu objeto, enquanto que a intenção intuitiva o traz em presença”¹²².

A esses dois tipos de atos intencionais, estão conectadas diferentes noções: a intuição é uma intenção que se dá no modo da plenitude (*Fülle*) e do preenchimento (*Erfüllung*), pois trata de um objeto particular que está *presente* para o ato. A intenção significativa, no entanto, é uma referência vazia (*Leermeinen*), já que significa mas não refere a algo particular presente para o ato. Essa diferença fica clara se pensarmos nas diversas expressões de nosso discurso cotidiano que não remetem a nenhum objeto em particular mas que, ainda assim, significam algo para nós.

Husserl ressalta que a distinção entre intenções significativas e intuitivas não é algo sutil: não é o caso da defasagem entre a presença clara ou obscura de um objeto –

¹¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil*, p.421.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, VI, §21, Hua 19/1, p. 606-8.

¹²¹ Ver DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 110.

¹²² HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, VI, §21, Hua 19/1, p. 607.

isso, como detalharemos a seguir, ocorre internamente ao campo da própria intuição. Trata-se, na verdade, de intenções de naturezas desiguais. Como exemplifica o filósofo, na “transição de uma intenção significativa para a intuição correspondente experienciamos não apenas um mero aumento, como na mudança de uma imagem desbotada ou um mero esboço para uma pintura plenamente vivaz”¹²³, o que ocorre é antes uma mudança essencial na intenção, como no caso da mera referência de uma pintura nunca antes vista, a qual a pessoa só conhece pelo nome, para o posterior preenchimento da intenção pela presença da própria pintura, quando a pessoa tem acesso à obra.

A importância dessa diferença e sua relação com o conhecimento fica manifesta diante da necessidade de encontrar um critério para definir o que é verdadeiro e falso. Husserl encontra tal critério a partir da noção de evidência (*Evidenz*), que diz respeito justamente à possibilidade de preenchimento adequado do ato intencional, à intuição preenchida. Um ato intencional envolve evidência quando aquilo que é intencionado no ato significativo está em total correspondência com o que é dado; quando, portanto, o preenchimento é apropriado:

[Na evidência] o objeto não é apenas significado, mas em sentido estrito ele é dado, e dado tal como é significado (...). A própria evidência é um ato do tipo mais perfeito de correspondência. Como toda identificação, ela é um ato objetificante, sendo o seu correlato objetivo ser no sentido da verdade, ou simplesmente verdade (...)¹²⁴.

Assim, há uma relação direta entre evidência e verdade, pois sendo evidente um ato onde há perfeita correspondência entre aquilo que é apreendido significativamente e aquilo que é dado “em pessoa”, será esse o critério para determinar o que é verdadeiro e, portanto, o que pode propriamente ser tomado como conhecimento. Além disso, Husserl refere-se, na passagem citada, à evidência como um ato objetivante (*objektivierender Akt*). Esses dizem respeito a todo ato que faz referência a um objeto, que apresenta algo enquanto algo objetivo, de modo que inclui tanto atos predicativos, como pré-predicativos, seja um ato nominal (que dá nome a um objeto), seja um julgamento ou uma percepção. Não objetivante são todos os atos nos quais não há referência direta ao

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, VI, §38, Hua 19/1, p. 651. Ver também HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §26, Hua 1, p. 95, p. 97.

objeto, mas antes tratam da maneira pela qual o objeto é dado, como desejos e sentimentos¹²⁵.

Reformulando algumas análises de Brentano, Husserl sustenta que todo ato ou é objetivante ou baseia-se em um tal tipo de ato¹²⁶. Além disso, os atos objetivantes podem tanto ser posicionais (*setzender Akt*) ou não posicionais, no caso dos primeiros o objeto é visado como algo que existe (como nas percepções e memórias), no caso dos segundos, não há referência à sua existência (como nas fantasias), e o objeto pode ser tomado como uma mera presença. A evidência, portanto, é um ato no qual necessariamente há a presença de algo enquanto algo *objetivo*, entendendo por “objetivo” não apenas um objeto individual, mas também um estado de coisas (*Sachverhalt*), isto é, o correlato ou o objeto intencional de determinado ato de intencionalidade.

2.2.2. A originalidade dos conceitos de evidência e verdade

É importante observar que essas análises sobre os critérios para o conhecimento verdadeiro, embora desenvolvidas mais amplamente no período de *Logische Untersuchungen*, são mantidas e aperfeiçoadas na chamada fase da virada “idealista” de Husserl, quando o filósofo reitera a necessidade de encontrar na evidência o “princípio de todos os princípios” que serve de fundamento para o conhecimento seguro, agora reforçada pela noção de *intuição pura*, coerente com o ponto de partida da redução fenomenológica: “é preciso manter-se fiel ao ‘princípio de todos os princípios’, segundo o qual a clareza perfeita é medida da verdade”¹²⁷. De fato, não haveria qualquer outro

¹²⁵ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, V, §37, Hua 19/1, p. 496-9.

¹²⁶ “(...) Husserl afirma que a tese de Franz Brentano de que todo ato é ou uma apresentação ou fundado em uma apresentação é reinterpretada com a afirmação de que toda experiência intencional é ou um ato objetivante ou fundado em um ato objetivante” (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 149). Ver BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, p. 104-15.

¹²⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §78, p. 151, p. 174. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl define evidência do seguinte modo: “evidência (...) designa o modo de consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se a si próprio, do dar-se a si próprio de uma coisa, de um estado de coisas, de uma generalidade, de um valor, etc., no modo final do ele próprio aí, imediata, intuitiva e originalmente dado” (HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §24, p. 92-3, p. 94).

critério possível para distinguir o verdadeiro do falso senão a própria noção de evidência e é a partir dessa base que o conhecimento fenomenológico deve ser desenvolvido:

É preciso frisar que nosso reiterado recurso à clareza intuitiva (evidência, isto é, intuição), não é, aqui como em parte alguma, uma mera frase, mas exprime (...) o recuo àquilo que há de último em todo conhecimento, exatamente como se fala de evidência nos axiomas lógicos e aritméticos mais primitivos¹²⁸.

Algo a ser destacado, porém, é que evidência nada tem a ver com qualquer espécie de “sentimento” de que algo é verdadeiro. Husserl é bastante claro em afastar da noção de evidência qualquer traço de psicologismo, de modo que não podemos conectar à noção de evidência o mero sentimento subjetivo. De fato, se dependermos de estados psicológicos subjetivos como critério para determinar o verdadeiro do falso, necessariamente cairemos em contradições, pois um mesmo ato intencional pode nos despertar sentimentos de dúvida ou certeza dependendo de fatores exclusivamente subjetivos e cambiantes, como nosso estado emocional. Husserl descreve as obscuridades metodológicas a serem evitadas:

Fala-se, é verdade, em evidência, mas em vez de colocá-la, como evidência, em relações de essência com o ver habitual, recorre-se a um ‘sentimento de evidência’, que, como um *index veri* místico, empresta ao juízo uma coloração emotiva. Tais apreensões são possíveis somente enquanto ainda não se aprendeu a analisar os tipos de consciência em visão pura e na forma de essências, em vez de fazer, de cima para baixo, teorias a respeito deles. Esses supostos sentimentos de evidência, de necessidade do pensar e como quer que ainda possam ser chamados, não passam de sentimentos inventados teoricamente¹²⁹.

Será também com base na noção de evidência que Husserl irá criticar a posição cética, uma vez que essa necessariamente cai em contradição ao tentar refutar a possibilidade de conhecimento apelando justamente para argumentos baseados no próprio critério de evidência, enquanto único meio possível para determinar o verdadeiro e distingui-lo do falso. No debate com o cético, não é o caso de discutir e contrastar duas concepções distintas de verdade, mas sim a impossibilidade mesma do

¹²⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §79, p. 157, p. 180.

¹²⁹ *Ibidem*, §21, p. 39, p. 65. O filósofo reitera o mesmo em outras obras, como *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Hua 24, p. 156) e *Die Idee der Phänomenologie* (Hua 2, p. 59) .

debate, uma vez que o interlocutor ao mesmo tempo utiliza e nega a capacidade fundamental que se encontra na base de qualquer noção de verdade: a possibilidade de distinguir algo como claro e evidente.

Isso não significa, porém, que a concepção de conhecimento na fenomenologia apele para um rigor tal que apenas axiomas lógicos sejam tomados como verdadeiros. De fato, há graus de evidência mais e menos “seguros”, e faz parte do modo mesmo como conhecemos que determinados objetos sejam conhecidos mais facilmente do que outros: de modo geral, temos mais segurança na correção de um cálculo matemático do que em uma experiência perceptual. É reconhecendo essas diferenças que Husserl distingue diversos modos de evidência, que estão sempre relacionadas com o modo como o objeto apresenta-se e ao tipo de preenchimento intuitivo: temos, assim, evidências *apodíticas* (ver indubitável de essências), evidências *assertóricas* (apercepção de algo individual), evidências *inadequadas* (passíveis de aumento ou diminuição a partir de novas evidências) e *adequadas* (exaustiva, sem aumento de gradações posteriores)¹³⁰.

Da mesma maneira, é natural que em diversos modos de atos intencionais devamos estar sempre cientes da possibilidade de revisão da intuição. É o caso, por exemplo, de um determinado ato perceptivo enganoso que, através de outro ato, é corrigido. O ponto central, porém, é que não há outro meio para a revisão e correção que não a própria evidência. Portanto, não é o caso que uma evidência jamais possa mostrar-se falha, mas sim que esse é o único critério de que dispomos para alcançar algo que possamos chamar de conhecimento (*Ideen I*, §122-5)¹³¹.

A possibilidade ou necessidade de correção e revisão, portanto, não é uma demonstração de algum tipo de “imperfeição”, pois o fato de que nossa capacidade de conhecer se dê desse modo é uma condição que deve ser constatada na elaboração de qualquer teoria do conhecimento. O equívoco residiria justamente no contrário: tomar as condições particulares de determinadas formas de saber (como a percepção de qualquer

¹³⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §137, §138, p. 317-20. Não cabe aqui uma análise exaustiva dos tipos de evidência. Para um aprofundamento do tema, ver STRÖKER, Elisabeth. *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. *Von der Adäquaten zur Apodiktischen Evidenz* e MCGILL, V. J. *Evidence in Husserl's Phenomenology*.

¹³¹ Ver também HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik* (Hua 17, p. 130, ss).

objeto ser sempre parcial) como uma imperfeição, partindo de um pressuposto de exigência alheio ao modo de mostrar-se do objeto, é um engano a ser evitado. A consequência de não tomar tal cuidado é evidente: não poderíamos considerar como um saber efetivo nada além dos axiomas lógicos e matemáticos mais elementares.

O erro por trás desse tipo de procedimento na elaboração de teorias do conhecimento – tal como exigir evidência *adequada* ou *apoditicidade* para a percepção de objetos transcendentais – situa-se em uma concepção prévia e equivocada sobre o que podemos ou não tomar como saber seguro. O que falta, segundo Husserl, é ser fiel ao princípio, conhecido desde Aristóteles¹³², segundo o qual de cada coisa devemos esperar o grau e tipo de evidência que lhe é própria e possível, de acordo com o modo de ser da coisa (*Ideen I*, §52). Nesse sentido, também, podemos questionar em que medida a filosofia husserliana é intelectualista em relação à teoria do conhecimento.

Esse ponto, ao qual voltaremos adiante, é fundamental para entender no que consiste o projeto fenomenológico e a sua originalidade em relação a outras filosofias, pois ainda que a crítica husserliana ao ceticismo seja bastante tradicional e sua concepção de verdade pareça se inserir no grupo das doutrinas clássicas da consciência, a maneira como o filósofo irá conduzir a justificativa para o conhecimento verdadeiro, à luz da concepção de redução fenomenológica, está entre os fundamentos que motivaram a novidade trazida pelo idealismo transcendental.

Um primeiro indício desse aspecto, que já pode ser destacado, é a diferença entre a concepção de verdade apresentada por Husserl e a tradicional concepção de verdade como correspondência. De fato, à primeira vista, os conceitos de verdade e conhecimento na fenomenologia podem parecer bastante tradicionais: verdade é definida como a total concordância entre aquilo que é intencionado e aquilo que é dado enquanto tal¹³³ e conhecimento como a identificação entre aquilo que é intencionado e aquilo que é dado, em plena conexão com a noção de evidência¹³⁴.

No entanto, não devemos entender esse “dado” como um estado de coisas independente da consciência. Embora essas análises partam do contexto das

¹³² Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1094 b 24-7. Ver RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p. 103.

¹³³ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, VI, §39, Hua 19, p. 651-2.

¹³⁴ *Ibidem*, VI, Hua 19, p. 539.

Investigações Lógicas, elas se mantêm, ainda que com alguns desenvolvimentos, a partir da “virada idealista” de Husserl. É o caso, por exemplo, do conceito de verdade apresentado nas *Meditações Cartesianas*, quando o filósofo define: “Na fundamentação autêntica [do conhecimento], os juízos mostram-se como corretos, como concordantes, ou seja, a fundamentação é a concordância do juízo com a própria situação julgada (com a coisa ou o estado de coisas)”¹³⁵.

Nesse sentido, também aqui não se deve perder de vista a redução fenomenológica, que impede análises sobre objetos puro e simples, tal como concebidos na atitude natural. Desse modo, a clássica teoria da verdade como correspondência, de um lado, diz respeito à relação entre a consciência e o objeto puro e simples (dois domínios, portanto, ontologicamente distintos), de modo que a verdade ocorre quando há adequação entre a coisa intencionada, pensada ou julgada e a “realidade” enquanto estado de coisas independente da consciência.

A concepção de verdade fenomenológica, por outro lado, entende a correspondência como a coincidência entre duas intenções, uma meramente significativa e outra intuitiva. Ou seja, não se trata de campos ontológicos diversos, mas de uma adequação entre dois atos pertencentes ao mesmo campo da consciência transcendental e, portanto, ao mesmo domínio ontológico¹³⁶. O ponto chave é entender o papel do preenchimento da intenção, que garante a apreensão de uma evidência e não de uma mera intenção significativa porém vazia de preenchimento¹³⁷.

É importante ressaltar, ainda, que embora Husserl parta de uma teoria da evidência semelhante a de Descartes, ele precisa justificar sua concepção de evidência a partir de outras bases: ao contrário do projeto cartesiano, ainda imbuído, segundo o filósofo alemão, de uma “escolástica escondida, como um preconceito não esclarecido”¹³⁸, a fenomenologia não pode se valer da ideia de um Deus veraz e bondoso como garantia da veracidade do que nos é dado como evidente ou, nos termos

¹³⁵ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §4, Hua 1, p. 51, p.48.

¹³⁶ Descrever, porém, a maneira como Husserl irá justificar essa coincidência ontológica e sua concepção de conhecimento de modo geral certamente não é tarefa fácil, nem pode ser resumida em poucas linhas. Pretendemos desenvolver o presente trabalho tendo como pano de fundo justamente essa dificuldade, embora já adiantemos alguns pontos centrais nos próximos tópicos.

¹³⁷ Ver RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p. 104-5 e ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 31-2.

¹³⁸ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §10, Hua 1, p. 62, p. 61.

cartesianos, como *claro e distinto*. Se isso já se mostrou um problema difícil para Descartes – acusado, já por seus contemporâneos, de ter formulado um argumento circular¹³⁹ –, para Husserl, conforme veremos adiante, a dificuldade parece ainda maior.

2.2.3. As diferentes definições de verdade

Analisando escritos posteriores de Husserl, vemos ainda que o filósofo distingue – como na obra de 1929, *Formale und Transzendente Logik* – dois conceitos de verdade aos quais se conectam dois conceitos de evidência: no primeiro sentido, verdade diz respeito à adequação de um juízo a determinado estado de coisas¹⁴⁰ (“efetividade”) dados claramente (“por si mesmo”) à consciência. No segundo sentido, que está na base do primeiro, verdade é aquilo que se mostra como efetivo e realmente existente, de modo que não duvidamos de sua presença e veracidade. Os conceitos correspondentes de evidência são o que permite os dois sentidos de verdade: no segundo sentido, a própria presença clara do estado de coisas “efetivo”; no primeiro sentido, aquilo que serve de critério e acompanha o juízo verdadeiro: esse só pode ser assim considerado quando está de acordo com uma evidência dada. Nas palavras de Husserl:

Além do conceito crítico de verdade, o conceito da correção de um juízo através da sua correção presente ou passada à efetividade [*Wirklichkeit*] por si mesma dada, temos também o conceito de efetividade como um segundo conceito de verdade. A verdade é agora o efetivamente ou realmente

¹³⁹ A regra da clareza e da distinção, nas *Meditações Metafísicas*, serve como uma "regra da verdade", pois é a partir dela que se tem a garantia de que as ideias são verdadeiras: se algo é concebido clara e distintamente, é verdadeiro. Embora essa regra seja "validada" apenas na quarta meditação, ela já aparece, explicitamente, na terceira meditação. Esse problema em torno do aparecimento da regra da verdade é uma das formulações do chamado "círculo cartesiano". A dificuldade se dá pelo fato de que a regra da clareza e da distinção surge, na terceira meditação, antes da certeza da existência de Deus; mas é somente na quarta meditação, através da ideia de um Deus veraz e bom, que tal regra obtém a “prova” de sua validade. Em poucas palavras: Deus é sumamente perfeito e, por isso, não iria jamais nos enganar; há, também, uma propensão natural nos seres humanos para consentir com aquilo que é percebido clara e distintamente (e não lhes foi dada nenhuma faculdade que corrija tal inclinação), do que se segue que o que é percebido clara e distintamente deverá ser verdadeiro, caso contrário, Deus seria enganador. A dificuldade, portanto, é que Descartes recorre à "clareza e distinção" em diversos pontos da terceira meditação – como por ocasião de uma reflexão sobre a certeza da existência de si como "coisa pensante", único conhecimento seguro até o momento –, assim como para a própria prova da existência de Deus. Ver DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques* e GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

¹⁴⁰ Também aqui vale a ressalva feita anteriormente: Husserl parte sempre da redução fenomenológica, portanto não devemos entender “estado de coisas” e “efetividade” nesse contexto como tratando da realidade pura e simples tal como concebida na atitude natural.

existente, enquanto o correlato da evidência [*Evidenz*] que dá a si mesma. Naturalmente, o efetivo [*das Wirkliche*] no sentido do real [*des Realen*] é apenas um caso particular desse conceito alargado e analítico-formal de efetividade. A palavra *evidência* também é tomada, em conexão com esses dois conceitos de verdade, em dois sentidos: além de significar o *ter original* próprio de um ser efetivo ou verdadeiro, evidência também significa a propriedade pertencente ao julgamento (...) quando ele está de acordo, na atualidade [*Aktualität*] original, com uma efetividade correspondente¹⁴¹.

A esses dois conceitos, Sokolowski denomina verdade como *correção* (*correctness*) e verdade como *manifestação* (*disclosure*)¹⁴². Segundo o intérprete, a diferença fica clara se levarmos em conta que a primeira sempre diz respeito a um juízo ou sentença que necessita de confirmação através de uma evidência. O segundo conceito, por outro lado, seria verdade em um sentido mais elementar, e que não necessita de confirmação; ao contrário, pode ser justamente o que permite a confirmação da verdade enquanto correção: trata-se da presença de um estado de coisas inteligível, qualquer objeto que se apresente como algo real e atual para a consciência. Nesse caso, portanto, não há um juízo prévio a ser confirmado ou não, mas a manifestação mesma de algo como um dado cuja presença ou modo de ser não desperta dúvidas¹⁴³.

No que diz respeito à evidência, Sokolowski reconhece os dois sentidos como correspondentes aos dois conceitos de verdade apresentados: quanto à verdade como correção, a evidência serve como o critério de avaliação da veracidade ou não da sentença ou juízo, ela é o que permite a verificação; no caso da verdade como manifestação, a evidência é justamente o que acompanha a presença do objeto ou estado

¹⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Hua 17*, p. 133. Opto por traduzir *Wirklichkeit* sempre como “efetividade”, mesmo nos casos em que o termo é usado em um sentido mais amplo, como nessa passagem (sentido pelo qual o próprio Husserl chama a atenção na passagem citada). O significado do conceito nesse contexto – enquanto um estado de coisas dado de maneira evidente à consciência – não deve ser confundido, portanto, com seu uso mais restrito, enquanto realidade “pura e simples”, tal como dada na atitude natural. Embora muitos prefiram traduzir o termo como “atualidade” isso gera problemas no momento de diferenciar *Wirklichkeit* de *Aktualität*, como também seria o caso aqui.

¹⁴² SOKOLOWSKI, Robert, *Introduction to Phenomenology*, p.158-9.

¹⁴³ Sobre a objeção de que há ambiguidade no conceito de verdade em Husserl, Dupre (DUPRE, Louis. *The Concept of Truth in Husserl*, p. 353) responde adequadamente: “A resposta para essa objeção é que o conceito de verdade ele mesmo possibilita a distinção, e que tal distinção de modo algum implica em inconsistência. Os dois tipos de verdade são intimamente relacionados. Haveria inconsistência se um excluísse o outro, como no caso de uma verdade lógica imanente de um lado, e uma verdade intuitiva transcendente de outro. É óbvio que se a verdade consiste na intuição mental de uma realidade exterior, ela não poderia dizer respeito à uma estrutura lógica pura. Mas Husserl deixa claro que as coisas que são dadas no julgamento verdadeiro não são de modo algum realidades exteriores”.

de coisas: a coisa mesma apresenta-se no modo de uma evidência, isto é, como algo claro e distinto para a consciência¹⁴⁴.

Esse sentido duplo de verdade parece ser, em última instância, um resumo ou compilação daquilo que o filósofo havia desenvolvido anteriormente. De fato, encontramos uma distinção ainda mais detalhada da amplitude que o conceito de *Wahrheit* pode abranger na fenomenologia, a qual determina quatro tipos ou significados de verdade¹⁴⁵: 1) em primeiro lugar, verdade diz respeito à experiência atual da correspondência adequada entre o objeto tal como concebido na intenção significativa e na intuição preenchida, quando da sua presença clara para a consciência (uma experiência específica da verdade como “correção”, nos termos de Sokolowski); 2) verdade é também a ideia mesma de relação adequada presente em qualquer ato de correspondência, enquanto uma ideia essencial necessária para a consciência ao conceber algo como correto; ou seja, verdade aqui diz respeito não a uma experiência presente de correspondência em particular, como no primeiro sentido, mas à “ideia de uma adequação absoluta enquanto tal”, que garante a possibilidade de constatar sua aplicação em um ato atual¹⁴⁶.

3) Verdade enquanto o “verdadeiro”: a própria coisa enquanto critério de correção que serve de base para o julgamento sobre a veracidade. Nesse caso, seria a coisa intuída em contraste com a coisa meramente intencionada como significativa (antes de seu preenchimento intuitivo). Trata-se de um sentido semelhante à verdade como “manifestação”, mas aqui em comparação com a mera intenção significativa do objeto. 4) Por fim, temos o conceito de verdade como a correção de um juízo: um julgamento mostra-se verdadeiro quando corresponde adequadamente a um estado de coisas, tal como dados na evidência¹⁴⁷.

É interessante ressaltar que os conceitos de verdade desenvolvidos por Husserl – seja no período de *Logische Untersuchungen*, seja em períodos posteriores, como em

¹⁴⁴ SOKOLOWSKI, Robert, *Introduction to Phenomenology*, p. 162.

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, Hua 19/1, VI, §39, p. 651-3.

¹⁴⁶ *Ibidem*, Hua 19/1, VI, §39, p. 652.

¹⁴⁷ Como analisa Russell (RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p.106), esse conceito de verdade é paralelo ao aristotélico, segundo o qual uma sentença é verdadeira se diz o que é o caso (Aristóteles, *Metafísica*, 1011 b 25-30). Nas análises de Husserl trata-se, portanto, de um conceito de verdade que pressupõe os anteriores.

Formale und Transzendente Logik – não limitam-se à noção de verdade como correspondência entre dois objetos de esferas ontológicas distintas (o “juízo” ou “ideia” em adequação com a “realidade” ou um “estado de coisas” independente), nem tampouco estão restritos à análise lógica de juízos e proposições, ainda que também digam respeito a essa esfera. A fenomenologia, de fato, trata do conceito de verdade como uma experiência muito mais basilar, na qual está assentada a possibilidade do juízo verdadeiro¹⁴⁸. O problema, no entanto, é como determinar e justificar a relação de correspondência, principalmente no contexto “realista” na primeira fase de Husserl, o que cabe, portanto, analisar brevemente.

2.2.4. A noção de verdade como elemento motivador da “virada idealista”

Ainda que tanto no período de *Logische Untersuchungen* quanto em obras posteriores Husserl estabeleça uma relação de identidade entre evidência e verdade, e que as análises da obra de 1901 mantenham-se, ao menos a esse respeito e a grosso modo, nos escritos posteriores, há controvérsias sobre em que medida e com quais limites a teoria da verdade modificou-se a partir da chamada “virada idealista” da fenomenologia. Ingarden comenta, a partir de suas considerações sobre a concepção de verdade das *Investigações Lógicas*, que Husserl teria rejeitado muito do que havia desenvolvido nesse período¹⁴⁹.

¹⁴⁸ É também digno de nota a grande influência de Husserl nas concepções de verdade pregadas por outros fenomenólogos, como Heidegger e Merleau-Ponty, o que por vezes passa despercebido aos estudiosos. Quando Heidegger refere-se, por exemplo, à verdade “antepredicativa” e ao “desvelamento” e afirma ser o conceito tradicional de verdade como correspondência algo fundado em um conceito anterior e mais fundamental, o filósofo não está tão distante de seu professor. Ver HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 213-19, Heidegger, Martin. *Vom Wesen des Grundes*, p. 11-7. Para um estudo sobre as diferenças entre as concepções de verdade de Husserl e Heidegger, ver TUGENDHAT, Ernst. *Heideggers Idee von Wahrheit*, assim como o importante trabalho de Tugendhat: *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, esclarecedor também no que diz respeito especificamente ao conceito de verdade em Husserl.

¹⁴⁹ “A evidência ‘oral’ de que Husserl considerou sua posição (...) como falsa foram suas palavras em uma conversa comigo no outono de 1927. Quando ele perguntou qual foi o assunto das minhas aulas na Universidade de Lwów, eu disse que em uma delas eu li, entre outras coisas, o primeiro volume das *Investigações Lógicas*, especialmente o último capítulo. Husserl respondeu: ‘Ach, warum haben Sie dies gelesen, da habe ich mich so verrannt’ [Ah, por que o senhor leu isso, eu me equivoquei muito ali]” INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p. 8. Vale ressaltar, também, que essa é uma das razões pelas quais optamos por analisar a concepção das *Investigações*

Segundo Günther Patzig, não podemos compreender os desenvolvimentos posteriores como apenas um complemento em relação ao que foi estabelecido nas primeiras obras de Husserl, pois por trás da identificação entre evidência e verdade, podemos encontrar duas concepções com resultados bastante distintos: uma coisa é entender a verdade como fundada na evidência, de modo a alegar que só podemos tratar da verdade como algo com sentido quando há evidência, e outra coisa é reduzir verdade à evidência, como sendo uma e a mesma coisa. Segundo o intérprete, essa é uma diferença fundamental entre os escritos da chamada fase “realista”, que adota a segunda opção, e aqueles da fase “idealista”, que adota a primeira¹⁵⁰.

Em *Logische Untersuchungen* Husserl entenderia o julgamento evidente como algo que é, ao mesmo tempo, um caso particular e uma experiência da ideia de verdade, e desenvolveria uma teoria de identidade tal que não poderia haver graus de evidência, pois, dada a identificação com verdade, isso abriria margem para dizer que algo é “mais ou menos” verdadeiro, ou um pouco verdadeiro e um pouco falso, contrariando axiomas lógicos fundamentais¹⁵¹. Um julgamento evidente seria composto por três momentos: o ato de julgar, a percepção de um estado de coisas (seja ideal ou real) e o *insight* de que aquilo que é expresso no juízo corresponde de fato ao estado de coisas percebido¹⁵². Haveria, portanto, a necessidade de estabelecer uma ponte que garantisse o sucesso do *insight*, uma justificativa adequada para a ponte entre o juízo e o estado de coisas percebido que garantisse sua objetividade¹⁵³.

Segundo a leitura de Patzig, foi justamente a falha em encontrar uma

Lógicas, no que diz respeito à concepção de verdade, a partir do segundo volume.

¹⁵⁰ PATZIG, Günther. Husserl on Truth and Evidence, p. 179. Ver também ver PATZIG, Günther. *Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz*.

¹⁵¹ PATZIG, Günther. *Husserl on Truth and Evidence*, p. 187-8.

¹⁵² *Ibidem*, p. 191-2. Embora concordemos em linhas gerais com a argumentação de Patzig aqui apresentada, não estamos de acordo com a leitura que faz da suposta rejeição de Husserl aos graus de evidência no período de *Logische Untersuchungen* e, portanto, da total identidade entre evidência e verdade. Acreditamos, ao invés, que nesse aspecto em particular a teoria da verdade não se modificou tão substancialmente. De fato, Husserl afirma que evidência em um sentido estrito diz respeito ao ato de “uma síntese perfeita de preenchimento”, mas o filósofo também reconhece que “faz sentido falar de graus e níveis de evidência” (HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, Hua 19/1, VI, §38, p. 651). Portanto, embora em *Logische Untersuchungen* não seja desenvolvida uma gama tão específica de classificações e tipos de evidência como nas obras posteriores, isso não significa que Husserl já não atentasse para o fato, pois inclusive o reconhecesse explicitamente. Acreditamos que esse teria sido, inclusive, um dos pontos problemáticos da teoria da evidência, no sentido da dificuldade de conciliá-la com o tipo de filosofia desenvolvida por Husserl nesse período.

¹⁵³ PATZIG, Günther. *Husserl on Truth and Evidence*, p. 194.

justificativa adequada para a noção de evidência, assim como a sua relação com a verdade nesses termos, que conduziu Husserl ao idealismo. A dificuldade por trás do desenvolvimento da noção residia em parte na concepção de lógica pregada pelo filósofo nesse período, que procurava justificá-la como uma ciência que investiga fatos objetivos (relações de objetos ideais, unidades ideais de significado, etc), os quais seriam apreendidos a partir de um insight intuitivo¹⁵⁴. Husserl acabaria, ao fim, por estabelecer um argumento circular para fundamentar sua concepção de lógica: ele refere-se à noção de evidência para justificar a existência de objetos ideais, mas na própria noção de evidência (identificada de antemão com verdade) ele pressupõe que é evidente o acesso a tais objetos como existentes e, portanto, que é verdadeira sua existência objetiva¹⁵⁵.

A enigmática virada idealista de Husserl (...) pode ser em parte compreendida se considerarmos que ele foi levado à virada pela tensão das mesmas dificuldades que se apresentaram contra sua teoria da evidência. No lugar do problema de como verificar uma realidade objetiva, surge o problema da constituição de um mundo unificado de objetos intencionais da consciência pura. Se a evidência para o primeiro Husserl era a ponte entre ato e objeto, garantindo sua verdade, agora não é nem necessário nem adequado construir tal ponte, uma vez que a fundamentação cartesiana foi adotada em uma formulação husserliana. A separação entre ato e objeto que inicialmente precisava de uma ponte, agora desaparece: temos o mundo de antemão em nossas *cogitationes*, e fenomenologia pode agora ser entendida como a descrição e análise da constituição do mundo em nossos atos de consciência. (...) É somente no contexto de uma posição estritamente idealista que é possível manter, sem contradição, uma identidade entre evidência e verdade. É surpreendente o preço que Husserl paga para salvar sua teoria da evidência. Um preço que parece excessivamente alto, de modo que preferiríamos rejeitar essa tese atrativa (...)¹⁵⁶.

Assim, Patzig entende que a necessidade de justificar a objetividade foi responsável pela teoria da identificação entre evidência e verdade, mas que as falhas na sua argumentação, reconhecidas posteriormente por Husserl, o conduziram para o idealismo, no qual poderia manter sua teoria – embora também a tenha reformulado, a partir da abertura dada pelo novo contexto. O idealismo seria uma solução atraente na medida em que previne contra a necessidade de buscar uma ponte entre ato e objeto, já que os próprios atos constituem os objetos. Segundo o intérprete, portanto, Husserl

¹⁵⁴ Ibidem, p. 195.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 192.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 192.

prefere ser levado ao idealismo do que abrir mão de sua teoria da verdade, o que constitui uma falha grave no seu pensamento.

Estamos de acordo com o argumento central de Patzig – segundo o qual a teoria da verdade e da evidência foi em parte responsável pela “virada idealista” –, mas não acreditamos que ela tenha se dado pelas razões apresentadas. No nosso ponto de vista, não foi para manter uma concepção de verdade em conexão com evidência que Husserl foi conduzido ao “idealismo”, mas sim que essa sua concepção o levou a perceber os equívocos dos pressupostos que o conduziam na primeira fase de seu pensamento. Além disso, conforme pretendemos demonstrar ao longo desse estudo, o idealismo desenvolvido por Husserl, ao menos em alguns aspectos fundamentais, representou um progresso frutífero e vantajoso da sua filosofia, de modo que tampouco concordamos com a avaliação de Patzig.

Levinas desenvolve uma análise que vai, em parte, na mesma direção. Ele mostra que Maurice Pradines, em um dos primeiros trabalhos publicados na França acerca da filosofia husserliana¹⁵⁷, criticava justamente esse aspecto que Patzig aponta como sendo o problema que Husserl evitou ao converter sua filosofia em um idealismo: para manter a concepção de verdade em sua conexão com a intuição preenchida (a evidência), seria necessário explicar a relação entre a intuição e a coisa a qual ela se dirige. Em outras palavras, partindo de um ponto de vista realista, é necessário explicar como se tem garantias de que a intuição foi realmente preenchida de maneira correta e que a suposta evidência de fato corresponde com o estado de coisas ao qual a consciência teria acesso.

A dificuldade que Pradines percebe na intuição, que é incapaz de explicar ‘o enigma’ de sua própria transcendência, não abrange o caráter intencional da consciência. (...) Como podemos confiar em uma intuição que pretende apreender o ser, um ser que na hipótese realista existe por si mesmo? Como, quando descrevemos os dados intuitivos, podemos ultrapassar a esfera da ‘descrição psicológica’ e obter asserções ontológicas? (...) Para responder a tais objeções, nós precisamos voltar à noção husserliana de ser, (...) o realismo de *Logische Untersuchungen* foi apenas um estágio na elaboração da fenomenologia, e o que agora é chamado de idealismo de *Ideen* deve aparecer para fornecer um valor ontológico para os dados da intuição. O idealismo de *Ideen* é um idealismo intencional e conseqüentemente concebe de uma nova maneira o modo de existir e a estrutura da consciência, assim como a existência ‘fenomênica’ das coisas. O idealismo parece resolver o

¹⁵⁷ PRADINES, Maurice, *Le Problème de la sensation*.

‘enigma da intuição’¹⁵⁸.

Levinas entende, portanto, que essa dificuldade só se configura no contexto do realismo das *Investigações Lógicas*, mas não no idealismo de *Ideias*. Segundo sua leitura, o idealismo transcendental, ao contrário de evitar fazer asserções ontológicas, como sustentam alguns intérpretes – ou nem mesmo *dever* fazê-las, como alegam outros –, permite justamente uma investigação ontológica das coisas elas mesmas. Isso torna-se possível, tal como apontou Patzig, por toda a “realidade” ser constituída na própria consciência, de modo que não é mais necessário buscar uma ponte que conecte de modo seguro a consciência e os objetos. Nesse sentido, o “enigma da intuição” identificado pelos críticos de Husserl, dissolve-se a partir da defesa do idealismo.

Como esclarece Levinas, por trás de tal solução está uma concepção particular de consciência enquanto uma esfera absoluta: “a noção de existência absoluta da consciência – e sua primazia com respeito a outras regiões da realidade – nos autoriza a dar credibilidade ao que a intuição reivindica”; ou seja, é somente na medida em que a consciência é prioritária em relação a outras regiões de ser que podemos confiar nos dados que ela apreende como evidentes. “A intuição é um ato cujo sentido intrínseco consiste em fornecer-nos objetos ‘em pessoa’; desse modo, os dados da intuição não necessitam, para serem verdadeiro, de comparação com um ser verdadeiro independente da consciência”¹⁵⁹. Na verdade, mais do que isso, o caráter absoluto da consciência faz com que nem mesmo seja possível tal comparação, na medida em que não há – como afirmam as polêmicas passagens “idealistas” de Husserl – nenhuma realidade independente da consciência¹⁶⁰.

Assim, tais análises, ainda que remetam a uma série de outras questões e dificuldades dentro da fenomenologia, são suficientes para compreender, em linhas gerais, qual o entendimento de Husserl sobre os critérios para a definição de verdade e conhecimento. É importante reiterar, portanto, que os conceitos empregados no que diz respeito a esse tema – como *intenção*, *evidência* e *verdade* – são bastante amplos e ramificados, de modo que é necessário avaliar sempre de acordo com cada contexto

¹⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 138.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹⁶⁰ Ver também: LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 30-1.

qual o sentido empregado. Além disso, fica também destacado que a concepção fenomenológica de conhecimento desenvolvida a partir da “virada idealista” de seu pensamento, ainda que possa parecer à primeira vista bastante tradicional, afasta-se da definição clássica na medida em que se mantém fiel à redução fenomenológica.

CAPÍTULO 3

INTENCIONALIDADE, OBJETIVIDADE E ESTRUTURAS DA CONSCIÊNCIA

3.1. A noção de intencionalidade: *noese e noema*

A partir de uma análise mais aproximada ao texto de Husserl, teremos ocasião de perceber com mais detalhes algumas dificuldades conceituais, assim como a problemática envolvendo diversas passagens – sobretudo no primeiro volume de *Ideen* – que tornam complexo o problema de determinar qual a posição do filósofo em relação à disputa entre o idealismo e o realismo. Nessa análise, como ficará claro, é fundamental ter como pano de fundo as considerações prévias sobre a redução e o conceito de verdade que guia as investigações fenomenológicas. Tal exposição será útil, também, para compreender melhor a razão por trás de algumas das críticas ao método husserliano, assim como o modo como aparecem diversas noções que até agora tratamos apenas de maneira muito geral.

Como sabemos, um dos principais conceitos desenvolvidos pela fenomenologia na análise das estruturas da consciência é a *intencionalidade*. Husserl apresenta essa noção como central para a filosofia, pois marca uma característica peculiar do vivido intencional (processo mental) e da consciência em geral. A intencionalidade é a característica da consciência de ser sempre consciência de *algo*, isto é, de ser sempre dirigida a algum objeto: todo o julgamento, desejo, lembrança têm como correspondente o julgado, desejado, lembrado. Isso não significa, evidentemente, que o objeto ao qual nos dirigimos exista de fato – posso, por exemplo, pensar em unicórnios –, o que importa é marcar a característica da consciência de ser sempre *consciência de algo* (*Ideen I*, §84).

Husserl às vezes utiliza a terminologia cartesiana e fala em *cogitationes*, mas ao tratar da intencionalidade não estamos nos limitando àquilo que normalmente chamamos de *pensamento*. A intencionalidade marca esse “algo universal” ainda mais amplo do que os pensamentos: todo ato consciente é um ato dirigido a algo. Em *Logische Untersuchungen* esse *algo universal* era chamado de “característica de ato” e

os atos mentais concretos que possuíam tal característica eram chamados de “ato”. O filósofo esclarece, porém, que as confusões que essa terminologia gerou o levaram a mudar algumas expressões em *Ideen*, ainda que mantenha em grande parte as considerações feitas anteriormente¹⁶¹.

O ponto principal é perceber que apesar da aparente simplicidade ou vagueza que uma abordagem inicial da intencionalidade possa indicar, o objetivo é notar que “processos mentais [ou *vivid*os] são observados a partir de um ponto de vista determinado e altamente fundamental quando nós os reconhecemos como intencionais e dizemos que são consciência de algo”¹⁶². De fato, ainda que uma primeira abordagem da intencionalidade pareça dizer pouco, ou dizer algo evidente sobre a consciência, veremos que é somente saindo desse ponto de partida que poderemos analisar de modo correto suas estruturas e avaliar as dificuldades inerentes a tal análise.

As primeiras e mais importantes estruturas que se seguem diretamente da intencionalidade são o resultado da “dupla esfera” da consciência: o fato de que para todo pensamento exista o ato de pensar e aquilo que é pensado. Em outras palavras, podemos identificar, nas *cogitationes*, aquilo que corresponde ao *cogito* e aquilo que corresponde ao *cogitatum*. No contexto das análises de *Ideen I*, Husserl chama essas estruturas de *noese* e *noema*: *noese* diz respeito ao ato intencional (pensar, julgar, imaginar), e *noema* ao objeto do ato intencional (o pensado, julgado, imaginado).

A apresentação das características fundamentais de *noese* e *noema* remete à diferença entre os *componentes próprios* ou *inerentes* ao vivido intencional (processo mental) e seus *correlatos* intencionais¹⁶³. Os primeiros dizem respeito àquilo que na linguagem técnica da fenomenologia é chamado de componente real (*reell*), isto é, tudo que é imanente ao próprio processo ou ato, enquanto que os últimos são componentes ideais ou irrealis (*irreell*) – aquilo que de algum modo transcende o próprio ato, na medida em que faz referência a algo fora dele. Assim, *noese* é um componente *real* do vivido intencional, pois é algo inerente ao próprio ato (o ato de julgar, por exemplo), enquanto que o *noema* é componente *ideal*, na medida em que é algo que transcende o ato (o julgado, por exemplo, como aquilo ao qual o ato de julgar se remete e que, nesse

¹⁶¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §84, p. 171, p. 193.

¹⁶² *Ibidem*, §84, p. 171, p. 193, t.a.

¹⁶³ *Ibidem*, §88, p. 181, p. 203.

sentido, está além do ato em si).

É importante observar que esse é um ponto crucial para a compreensão do conceito de intencionalidade desenvolvido por Husserl e que em função da sua terminologia peculiar e do estilo de escrita do filósofo, acabou gerando diversos mal-entendidos que culminaram na compreensão equivocada de noese e noema e, conseqüentemente, da teoria fenomenológica de modo geral. A primeira questão aqui, é evitar o erro de compreender os termos real (*reell*) e ideal ou irreal (*irreell*) fora do seu contexto específico: são noções fenomenológicas que não devem ser confundidas com a maneira como essas mesmas palavras são usadas por outros filósofos. Essa dificuldade é ainda mais comum devido a algumas traduções que nem sempre explicitam qual o termo exato que está sendo usado, o que pode levar o leitor a confundir essas e outras noções, como real (*real*) e ideal (*ideal*)¹⁶⁴. Tal confusão, devido ao caráter de aparente familiaridade com essas palavras, está diretamente relacionada a problemas na interpretação do idealismo husserliano.

Outra questão fundamental é que *reell* abrange outros elementos além de noese. Uma vez que real é tudo aquilo que é inerente ao vivido intencional, serão reais não somente os atos noéticos, mas também tudo que for *matéria*, como os dados sensórios¹⁶⁵. Matéria (*hyle*) é outro termo técnico da fenomenologia husserliana e aparece em contraste com forma (*morphé*). Tais noções surgem no contexto da análise do fluxo de experiências do vivido intencional (*Ideen I*, §85), onde Husserl separa dois momentos, um dos quais será a parte propriamente *intencional*. O filósofo retoma os

¹⁶⁴ Ideal, possui três usos: “1. Ideal é aquilo que não é real (*real*), mas sim é experienciado em um ato categorial ou, para dizer o mesmo, na constituição de um objeto categorial (...). 2. Ideal é aquilo que não é real (*real*) mas é um objeto conhecido em um ato ideal, por exemplo, uma espécie ou uma essência conhecida através de um processo de abstração, ou uma essência exata apreendida na formalização, ou um indivíduo ideal conhecido através de um processo de ideação. 3. Ideal é o que não é real (*reell*), isto é, não um componente inerente ao ato; assim, o conteúdo intencional de um ato é um componente 'ideal' do ato. Esse último uso funda-se sobretudo nos primeiros escritos de Husserl, onde, por exemplo, ele diz que o sentido de um ato expressivo é seu conteúdo 'ideal'” (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p.99). Real, por sua vez, “é aquilo que é atual como uma entidade física ou um de seus componentes, ou como uma entidade psicológica (a 'alma') ou um de seus componentes ou experiências.” (Ibidem, 2008, p.176).

¹⁶⁵ Que essa seja uma dificuldade comum é evidenciado também pelo comentário do próprio Husserl (em notas a seu texto): “Eu mesmo vacilava anteriormente em distinguir momentos noéticos e momentos hyléticos” (HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §85). Esse aspecto, como vimos, é também um dos pontos centrais da crítica de Levinas, que conclui: “(...) por causa dessa obscuridade na relação entre *hyle* e *noesis*, que a redução parece ser um retorno a uma consciência sem mundo, na qual o mundo teria de ser constituído na base de uma *hyle* pura (...)” (LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 215).

termos da doutrina aristotélica de *forma* e *matéria* e divide a experiência em dois momentos: a parte intencional é chamada de *morphé* (termo grego para *forma*) e a parte sensória de *hyle* (termo grego para *matéria*). A última diz respeito à sensação e a primeira à apreensão e conceptualização que é agregada a esta. Nesse sentido, o momento intencional é também a parte da experiência que trata do aspecto cognitivo, onde os dados sensoriais são interpretados de modo a construir uma experiência com sentido. Nas palavras de Husserl:

Dos primeiros [matéria] fazem parte certos vividos 'sensórios', unificados no gênero superior 'conteúdos de sensação', tais como dados de cor, de tato, de som, e semelhantes, que não mais confundiremos com momentos de aparição das coisas, como coloração, aspereza, etc., os quais antes se 'exibem' no vivido por meio daquelas. Assim são também as sensações de prazer, de dor, de cócegas etc. e também momentos sensórios da esfera dos 'impulsos'. Encontramos tais dados concretos de vivido como componentes de vividos concretos mais abrangentes, que são intencionais no todo, e intencionais de modo a haver, sobre aqueles momentos sensórios, uma camada que por assim dizer os anima, lhes dá sentido (ou que implica essencialmente doação de sentido), uma camada por meio da qual o próprio vivido intencional concreto se realiza, a partir do sensório, que nada tem de intencionalidade em si¹⁶⁶.

Assim, a *matéria* a que se refere o filósofo possui um sentido mais amplo do que pode sugerir sua relação com dados sensórios: não se trata apenas de dados de cores, formas e texturas, etc, mas também sensações (como prazer e dor) e, em sentido geral, tudo aquilo que é dado passivamente no ato e que serve de substrato para a parte ativa e propriamente cognitiva do vivido intencional¹⁶⁷. Ainda que possa parecer estranho que matéria seja parte daquilo que é componente *real* e, portanto, inerente ao vivido intencional, isso se explica na medida em que se trata de dados apreendidos passivamente e numa multiplicidade de atos, mas no ponto de vista do sujeito transcendental, dentro do campo aberto pela redução.

Isso fica mais claro se pensarmos no procedimento de redução fenomenológica:

166 Ibidem, §85, p. 172, p. 193-4, t.a.

¹⁶⁷ Nas palavras de Husserl: há "(...) equivocidades próprias inerentes à palavra 'sensório' [*sinnlich*], as quais se mantêm após a redução fenomenológica. Além do duplo sentido que aparece no contraste entre 'doador de sentido' [*sinngibend*] e 'sensório', o que, por mais que ocasionalmente estorve, dificilmente pode ser evitado, ainda se deveria mencionar o seguinte: *sensibilidade* [*Sinnlichkeit*], num sentido mais estrito, designa o resíduo fenomenológico daquilo que é mediado pelos 'sentidos' na percepção externa normal. (...) Em um sentido mais amplo, mas uno por essência, sensibilidade abarca, porém, os sentimentos e impulsos sensíveis, que têm sua própria unidade genérica. (...) Como quer que seja, precisamos, portanto, de um termo novo que exprima todo o grupo mediante a unidade da função e pelo contraste com os caracteres formantes, e escolheremos, por isso, a expressão *dados hyléticos* ou *materiais*, mas também pura e simplesmente *materiais* [*Stoffe*]" (Ibidem, §85, p. 173, p. 194-5, t.a.). Ver também: DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 98.

ao efetuar a redução podemos observar que alguns elementos são próprios do vivido intencional (o modo como recebo os dados sensórios, o próprio ato noético de perceber, por exemplo), mas outros parecem dizer respeito a elementos externos ao vivido intencional: quando percebo um objeto como uma árvore, a percebo como algo vindo de fora, que *transcende* o vivido intencional. É claro que, conforme vimos no estudo da redução, estamos nos abstendo de julgar a respeito da existência do objeto ao qual nos dirigimos, mas isso não muda o fato de que o percebemos *como se fosse* algo exterior. Essa percepção do objeto *como se fosse algo exterior*, faz parte da experiência e deve, portanto, ser levada em consideração.

Podemos nos questionar por que os dados sensórios, como dados de cores, são vistos como elementos imanentes ao vivido intencional, afinal também eles são percebidos como algo que “vem de fora”. Porém, aqui há uma diferença importante entre a cor enquanto propriedade do objeto e as diversas *experiências de cor* percebidas – as mesmas folhas verdes da árvore, por exemplo, são percebidas como se tivessem tonalidades diferentes conforme a luz e o ângulo nos quais são vistas. Desse modo, a cor enquanto dado objetivo do objeto será elemento *ideal (irreell)* do vivido intencional, mas a cor enquanto algo percebido nos diversos atos será elemento *real (reell)*.

Outro estranhamento – e é compreensível que hajam confusões quanto a esse ponto – é a própria linguagem empregada por Husserl: chamar de *ideal* aquilo que percebemos como exterior e transcendente ao vivido intencional parece um contrassenso, pois é justamente a isso que costumamos chamar de “real”. Tal questão fica mais clara se pensarmos que esses são termos filosóficos cujo ponto de referência é o vivido intencional, então os dados em questão estão sendo avaliados como *reais* ou *ideais* em relação ao mental. Porém, quando muitos intérpretes falam em “objeto real” em contraste com “objeto mental”, isso evidentemente é uma maneira de falar onde “real” não é usado nesse sentido anterior e serve apenas para esclarecer a diferença entre o “objeto puro e simples” (o objeto *efetivo*, “real”, que está no “mundo”) e o “objeto enquanto percebido” (o objeto enquanto é apreendido pela mente)¹⁶⁸.

O filósofo reconhece a dificuldade do que está propondo, especialmente pelo

¹⁶⁸ Os intérpretes e tradutores referem-se de diferentes modos ao objeto enquanto entidade da natureza: objeto efetivo, real, objetivo, etc. Dada a ambiguidade que pode surgir com o uso dos termos “real” e “objetivo” na filosofia de Husserl, daremos prioridade a usar a expressão “objeto efetivo” para o termo “*wirkliches Objekt*”.

fato de ser uma abordagem nova para a questão. Até mesmo Brentano teria sido incapaz de lidar com essa diferença conceitual, uma vez que ele “não encontrou o conceito de momento da matéria [*hyle*], e isso porque não fez jus à separação de princípio entre 'fenômenos físicos' como momentos materiais (dados de sensação) e 'fenômenos psíquicos' como momentos objetivos (cor, forma da coisa, etc) (...)”¹⁶⁹. Ora, Husserl não está propondo uma separação *de fato* entre os dois aspectos dos fenômenos físicos que descreve: não é o caso que, por exemplo, a cor enquanto dado sensório seja algo ontologicamente distinta da cor física do objeto¹⁷⁰.

O que deve ser observado aqui é que na análise fenomenológica, devemos diferenciar a cor enquanto experiência, enquanto dado sensório – em certo sentido subjetiva, dependente de fatores diversos – e a cor enquanto propriedade do objeto ou, dito de outro modo, enquanto aquilo que atribuímos ao objeto. O próprio modo como experienciamos e interpretamos os dados sensórios exemplificam essa diferença: o fato de que os mesmos objetos sejam vistos por nós em tonalidades de cores distintas pela manhã e à noite não nos leva a pensar que mudem de cor ao longo do dia; sabemos que o objeto permanece com a mesma cor, mas que esta é vista por nós em diferentes tonalidades conforme a mudança na luz e outros fatores¹⁷¹.

É importante destacar ainda que, de acordo com a *mereologia* husserliana (teoria sobre a parte e o todo), os “momentos” são sempre partes dependentes de um todo do qual fazem parte. No caso do vivido intencional, portanto, seus dois momentos (*hyle* e *morphé*) dependem do todo da experiência. Isso significa que eu não poderia ter dados sensórios (*hyle*), sem já estar interpretando-os pela parte intencional (*morphé*), do mesmo modo que não poderia ter o momento intencional de conceptualização sem a base sensória. Um exemplo disso aparece em qualquer ato perceptivo: se vejo uma nuvem no céu, não vejo uma mancha branca sob um fundo azul (dados sensórios), mas vejo imediatamente algo que chamo de nuvem e algo que chamo de céu, com suas cores e em conexão com todo o contexto de meu conhecimento sobre tais objetos¹⁷².

¹⁶⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §85, p. 174, p. 296, t.a.

¹⁷⁰ Esse aspecto é, no entanto, conforme ficará mais claro a seguir, um dos pontos mais complexos e problemáticos da teoria husserliana da percepção.

¹⁷¹ Dada essa e outras grandes dificuldades em torno do caso da percepção, voltamos a tratar desse tópico, mais detalhadamente, no capítulo 3.4.

¹⁷² Ver SMITH, David. *Husserl*, p. 258-9. Sobre a mereologia husserliana, comenta Drummond: “Husserl

É no âmbito das análises a respeito das noções de *reell* e *irreell* que Husserl apresenta alguns exemplos sobre o caso do ato perceptivo, os quais são fundamentais para a compreensão do noema e do idealismo husserliano em geral. Começamos analisando uma passagem importante e muito polêmica de *Ideen*:

A árvore pura e simples, a coisa na natureza, é tudo menos esse percebido de árvore como tal, 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. (...) O sentido perceptivo também faz obviamente parte da percepção fenomenologicamente não reduzida (da percepção no sentido da psicologia). Aqui, portanto, se pode ao mesmo tempo esclarecer como a redução fenomenológica pode passar a ter para o psicólogo a útil função metódica de fixar o sentido noemático em sua nítida diferença com o objeto [puro e simples] e de reconhecer algo que pertencente indissociavelmente à essência psicológica do vivido intencional (...) ¹⁷³.

Podemos observar algumas questões: em primeiro lugar, Husserl está ligando a noção de objeto percebido *enquanto percebido* à noção de sentido perceptivo. Sobre esse ponto voltaremos adiante, pois trata-se de um aspecto fundamental para a compreensão do noema. Em segundo lugar, o filósofo distingue entre o objeto percebido

identifica uma importante distinção entre a noção de uma espécie abstrata, que é um indivíduo, ainda que seja um objeto ideal e universal, e uma parte ou conteúdo abstrato. Embora Husserl tenha identificado sentido como uma espécie abstrata na primeira edição das *Investigações*, ele irá rejeitar explicitamente a visão de que a idealidade do sentido é a idealidade de espécie. A noção de um conteúdo abstrato é o ponto de partida da terceira investigação (“Teoria do todo e das partes”). Husserl desenvolve ali uma mereologia – teoria do todo e das partes – fundada na distinção entre um conteúdo ou objeto abstrato e não-independente e um conteúdo ou objeto independente. Essa distinção teve importância sistemática para a fenomenologia de Husserl (...)” (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 125).

¹⁷³ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §89, p. 184, p. 206. Smith chama a atenção para uma dificuldade de tradução nesta passagem que pode ter sido um dos fatores que motivaram interpretações tão distintas e contraditórias para a mesma questão: nas traduções de *Ideen* em língua inglesa encontramos traduções com sentidos contrários: “*The tree plain and simple, the thing in nature, is as different as it can be from [ist nichts weniger als] this perceived tree as such*”. (*Ideen I*, §89, 1931/1969, na tradução de W. R. Boyce Gibson); em contraste com a outra tradução, que diz “*The tree simpliciter, the physical thing belonging to Nature, is nothing less than [ist nichts weniger als] this perceived tree as perceived*”. (*Ideen I* §89, 1991, na tradução de Fred Kersten). Assim, enquanto na primeira tradução é afirmado que o objeto real, efetivo, é diferente do objeto enquanto percebido, na segunda tradução diz-se exatamente o oposto, que o objeto real nada mais é do que o objeto enquanto percebido, isto é, é a mesma coisa que o *objeto enquanto percebido*. Smith, por sua vez, opta pelo sentido presente na primeira tradução e traduz a passagem do seguinte modo: “*The tree simpliciter [schlechthin], the thing in nature, is anything but [ist nichts weniger als] this perceived tree as such*”, ou seja, o objeto real é tudo menos o objeto enquanto percebido (SMITH, David. *Husserl*, p. 268-9). Acreditamos que Smith e Boyce estão corretos nesse ponto, o que também acorda com a tradução de Suzuki, contrariando nesse aspecto, portanto, a tradução de Kersten. Veremos, logo a seguir, a dificuldade que será compatibilizar essa e outras afirmações de Husserl sobre a relação entre noema e objeto efetivo, “real”.

enquanto percebido e o objeto *puro e simples*, isto é, o objeto enquanto coisa física da natureza. Essa distinção é importante, na medida em que deixa claro que há uma diferença entre o objeto enquanto percebido (o objeto intencionado no ato intencional) e o objeto enquanto coisa real da natureza: o objeto enquanto intencionado não poderia, por exemplo, queimar ou decompor-se, mas o objeto físico da natureza sim. Mas, diante disso, poderíamos perguntar: como devemos compreender essa diferença? Seria uma diferença ontológica, onde trata-se de objetos ontologicamente distintos? Se assim for, como podemos compreender a relação entre eles?

Outros aspectos ainda chamam a atenção nessa passagem: Husserl a desenvolve no contexto de uma análise que procura demonstrar a diferença entre o modo como os objetos são concebidos na atitude natural e na atitude transcendental efetuada pela redução fenomenológica. Assim, se levarmos em conta esse contexto, seria possível compreender que as noções de “objeto percebido enquanto percebido” e “sentido perceptual” fazem referência ao objeto na medida em que é reduzido ao âmbito transcendental, em oposição, portanto, ao objeto puro e simples, que seria o objeto da atitude natural. Porém, como podemos verificar no trecho citado, Husserl afirma que o sentido perceptual também diz respeito à percepção fenomenológica *não reduzida*, isto é, à percepção enquanto dado psicológico. Todas essas questões deverão ser levadas em consideração na interpretação do noema.

Devemos perceber, na análise husserliana do noema, que há diferentes aspectos e partes do objeto noemático. Esse é outro ponto que gera dificuldades de interpretação, pois o noema é constituído por uma estrutura complexa, que envolve diversos elementos. Será a maneira de compreender tais elementos e sua relação com o noema como um todo o que determinará, em grande medida, a característica do idealismo transcendental fenomenológico. Em primeiro lugar, Husserl afirma que “todo vivido intencional possui – é justamente isto que constitui o ponto fundamental da intencionalidade – seu 'objeto intencional', isto é, seu sentido objetivo”¹⁷⁴.

Ora, não somente essa, mas várias passagens da obra do filósofo tratam da característica do vivido intencional de possuir um *objeto intencional* ou um *sentido* (*Sinn*). Esse é outro ponto chave para a compreensão do noema, pois se tomarmos essas

¹⁷⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §90, p.185, p. 206.

afirmações ao pé da letra, parece que devemos compreender o noema como sendo um objeto intencional que pode ser descrito como o *sentido* objetivo presente no ato – haveria, portanto, uma identidade entre noema, objeto intencional e sentido. De fato, como veremos adiante, há interpretações do noema que o compreendem como o sentido do ato que serve de mediação entre o ato e o objeto intencional. Porém, Husserl também descreve outras estruturas relacionadas ao noema:

Sem dúvida, aquilo que em nossa análise dos exemplos ganhou relevo como ‘sentido’ não esgota o noema pleno; em consonância com isso, o lado noético do vivido intencional não consiste meramente no momento de ‘doação de sentido’ propriamente dita, da que o ‘sentido’ faz especialmente parte como correlato. Em breve se mostrará que o noema pleno consiste num complexo de momentos noemáticos, que neste o momento específico do sentido constitui somente uma espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão essencialmente fundados outros momentos, aos quais somente por isso, embora por extensão de sentido, seria lícito chamarmos igualmente de momentos do sentido¹⁷⁵.

Percebemos, assim, que o sentido não esgota o noema todo e que, portanto, Husserl parece reconhecer que o noema não é a mesma coisa do que aquilo que ele entende por sentido – conceito esse que certamente também deve ser problematizado em detalhes. O sentido é aquilo que surge como correlato do lado noético do vivido intencional, ou seja, é aquilo que é *gerado* pelo ato noético na medida em que o ato possui um momento de “doação de sentido”, pois toma o objeto em um sentido particular. Além disso, vemos que o noema é formado por um conjunto de momentos noemáticos, dos quais o sentido faz parte enquanto uma espécie de *núcleo*. Porém, o filósofo também afirma que o sentido é um momento central no noema, pois todos os demais momentos são fundados nele, podendo ser chamados de “momentos do sentido”.

Nesse último ponto encontramos a ambiguidade do papel do sentido: por um lado, parece que não poderíamos dizer que o noema é a mesma coisa que o sentido, afinal o sentido é um de seus diversos momentos; por outro lado, ele não é apenas mais um momento, pois possui um papel destacado na medida em que funda todos os demais. Se o sentido serve de fundamento para os demais momentos, e se podemos até mesmo chamá-los de momentos de sentido, será que estaríamos por isso legitimados a afirmar que, *grosso modo*, o noema é uma espécie de sentido do ato?

¹⁷⁵ Ibidem, §90, p. 185, p. 207.

Husserl também retoma nesse contexto um ponto fundamental para o debate em torno da definição para o noema: a relação entre o noema e o objeto *efetivo* ou “*real*”, que está “no mundo”:

Se (...) tentamos separar desta maneira o objeto efetivo (no caso da percepção externa, a coisa natural percebida) do objeto intencional, inserindo realmente esse último, enquanto objeto ‘imaneente’, na percepção, no vivido, então caímos na dificuldade seguinte: deve haver *duas* realidades contrapondo-se uma à outra, quando, no entanto, só *uma* é encontrável e possível. Eu percebo a coisa, o objeto natural, a árvore ali no jardim; isso, e nada mais, é o objeto efetivo da ‘intenção’ perceptiva. Uma segunda árvore imaneente ou mesmo uma ‘imagem interna’ da árvore efetiva, que está ali fora diante de mim, não é dada de modo algum, e supô-lo hipoteticamente só leva a contra-senso¹⁷⁶.

Com essa passagem bastante clara, respondemos algumas de nossas perguntas anteriores, especialmente importantes para a compreensão do noema e do idealismo husserliano de modo geral: o objeto enquanto intencionado (o “objeto mental”) e o objeto enquanto ente da natureza (o “objeto efetivo”) são uma e a mesma coisa, isto é, não são ontologicamente distintos. No entanto, isso não resolve todas as dificuldades: como vimos, Husserl também afirmou expressamente que “A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*”¹⁷⁷. Ora, estaria o filósofo se contradizendo?

Certamente, como vimos no começo desse estudo, essas são algumas das passagens que justificam a diversidade de interpretações para o noema e a relação entre objeto intencional e objeto efetivo. Parece-nos que o ponto chave para compreender a posição de Husserl é saber distinguir entre dois aspectos da análise do noema. Quanto ao aspecto ontológico, não há distinção entre a árvore “pura e simples” (objeto do mundo, efetivo) e a árvore enquanto é percebida (objeto intencional). São a mesma entidade, tratadas sob pontos de vista distintos. Não há, na filosofia de Husserl, espaço para esse tipo de idealismo. No entanto, o filósofo reconhece uma diferença entre o objeto enquanto é percebido e o objeto efetivo: no primeiro caso trata-se sempre da apreensão do objeto efetivo sob uma perspectiva particular, a qual, ao contrário do objeto do mundo, não pode queimar ou se decompor¹⁷⁸. O fato de que seja uma

¹⁷⁶ Ibidem, §90, p.186, p. 207-8.

¹⁷⁷ Ibidem, §89, p. 184, p. 206.

¹⁷⁸ Para além de questões de interpretação devemos, é claro, avaliar o quanto a posição de Husserl não

apreensão particular, porém, não significa que não seja uma apreensão do objeto ele mesmo.

Para compreender de modo mais completo essa questão, pode servir de analogia a diferença que já apresentamos entre noese e noema e entre aquilo que é inerente (*real*) e aquilo que não é inerente ao vivido intencional (*ideal*). O exemplo das cores ajuda-nos a entender o ponto de Husserl: as cores enquanto dados sensoriais são inerentes ao vivido intencional, mas as cores enquanto propriedades de objetos são atribuídas a algo externo ao vivido intencional, sendo, portanto, dados *ideais*. É assim que ocorre nas percepções: para a mesma cor de um objeto temos uma multiplicidade de percepções que variam de acordo com fatores como ângulo e luz. Ainda assim sabemos que, embora vejamos a mesma cor em diferentes tonalidades conforme a luz do ambiente, a cor do objeto em si mesmo é sempre a mesma. O fato de que vejamos a cor em diferentes tonalidades não significa que não estejamos vendo a própria cor do objeto, pois nossa percepção parte da cor ela mesma. Porém, também devemos reconhecer que a percepção em cada caso é algo particular e, nesse sentido, diferente.

No que diz respeito especificamente à relação entre o objeto intencional e o objeto efetivo “físico”, devemos recordar que Husserl é claro em dizer que o objeto físico é transcendente à percepção e que jamais poderia ser tomado como algo imanente ao vivido intencional (*Ideen*, §41), portanto um idealismo de caráter berkelyano certamente não é o caso da fenomenologia. Husserl afirma claramente que “a coisa [física] percebida pode existir sem que seja percebida (...)”¹⁷⁹, e que, portanto, a existência daquilo que é percebido não depende do ato de perceber. Porém, como entender o papel ontológico da estrutura noemática em sua relação com o objeto? Como vimos, não seriam coisas distintas, mas ao mesmo tempo não são uma e a mesma coisa. O noema é algo *ideal*, transcendente à esfera meramente subjetiva do vivido intencional, mas ao mesmo tempo é algo que pertence à consciência, pois não é espacial e temporal como os objetos físicos. Como reconhece Husserl, o noema se distingue “como uma objetividade pertencente à consciência e, no entanto, *de tipo próprio*”¹⁸⁰.

suscita outros problemas filosóficos, isto é, se é de fato filosoficamente sustentável e coerente. Para esse debate, ver capítulo 3.4.

¹⁷⁹ Ibidem, §41, p. 74, p. 98.

¹⁸⁰ Ibidem, §128, p. 265, p. 285.

O filósofo descreve as estruturas do noema, como seu “núcleo”, de modo a tentar esclarecer a relação entre noema e objeto efetivo (“objetivo”, “real”). Como já dissemos, esse será um tema de controvérsia entre os intérpretes de Husserl e algo fundamental para a compreensão adequada de seu idealismo. Como uma primeira definição, temos que “cada noema possui um 'conteúdo' [*Inhalt*], isto é, seu 'sentido' [*Sinn*], e se refere, por meio dele, com ‘seu’ objeto [*Gegenstand*]”¹⁸¹. O conteúdo da consciência é tomado como o sentido através do qual a consciência relaciona-se com algo concebido como “objetivo”: “por conteúdo entendemos o ‘sentido’, do qual dizemos que, nele ou por meio dele, a consciência se refere a um objeto como sendo ‘seu’”¹⁸².

Ora, dito desse modo, parece que devemos compreender o sentido (*Sinn*) do noema como uma estrutura intermediária, por assim dizer, que atua como o elemento que relaciona o noema (entidade “mental”) e a coisa no mundo (entidade “objetiva”). Como veremos em detalhes mais adiante, essas afirmações de Husserl motivaram uma interpretação do noema semelhante à teoria do sentido e da referência de Frege – interpretação essa conhecida justamente como “interpretação fregeana”. Porém, diversos problemas surgem, especialmente no que diz respeito ao modo como devemos entender cada uma dessas entidades e a natureza de sua relação: se o noema é uma entidade “mental” e a coisa à qual se dirige uma entidade “objetiva”, estamos legitimados a de fato concebê-las como ontologicamente semelhantes? Como se daria, afinal, sua relação? Além disso, será que realmente devemos entender o termo “objeto” [*Gegenstand*], nesse contexto, como algo que diz respeito ao objeto efetivo “real” do mundo? E, ainda: estaríamos legitimados a falar desse modo, fazendo referência direta à efetividade, considerando o campo transcendental aberto pela redução fenomenológica e tudo que já vimos sobre a pretensão da fenomenologia de analisar a objetividade enquanto fenômeno?

Mantendo essas questões por ora em suspenso, podemos reconhecer imediatamente alguns conceitos que surgem de uma análise do noema nos termos “tradicionais” de colocar o problema: haveria o próprio noema, seu conteúdo ou sentido (pelo qual se relaciona com o objeto), o objeto ele mesmo (algo espaço-temporal, no

¹⁸¹ Ibidem, §129, p. 267, p. 287, t.a.

¹⁸² Ibidem, §129, p. 267, p. 309.

caso das percepções) e também o ato onde ocorre essa relação (o ato de consciência no qual o noema e o objeto estão imbricados). Porém, Husserl alerta que esses conceitos, sem maiores esclarecimentos, não nos dizem muita coisa. Já haviam sido, inclusive, desenvolvidos com pequenas modificações por outros estudiosos¹⁸³, mas fora do contexto de uma análise fenomenológica: “conceitos como 'ato', 'conteúdo', 'objeto' de 'objetificações' sem uma clarificação fenomenológica não nos ajudam em nada”¹⁸⁴.

Husserl retoma algumas distinções fenomenológicas que já apareciam nas *Investigações Lógicas*¹⁸⁵ e as desenvolve no contexto das análises sobre noese e noema: aquilo que era chamado de “qualidade” (*Qualität*) e “matéria” (*Materie*) diz respeito, respectivamente, ao caráter “tético” (“*thetischen*” *Charakter*) e ao núcleo noemático¹⁸⁶. Por *caráter tético* o filósofo refere-se ao tipo de ato que gerou o noema, como ser um julgamento, uma percepção, uma lembrança, etc. Então, no que diz respeito ao noema, podemos levar em consideração seu caráter tético (ser algo julgado, percebido, etc), ou então abstrair de tal característica e tratar apenas do núcleo noemático¹⁸⁷.

Outro ponto importante ao qual devemos prestar atenção é a distinção, feita por Husserl, sobre dois tipos de relações entre *consciência* e *objeto*:

O vivido intencional, costuma-se dizer, tem ‘referência ao objeto’; mas também se pode dizer que ele é ‘consciência de algo’, por exemplo, consciência de uma macieira em flor, desta macieira aqui neste jardim. Em exemplos como este, a princípio não consideramos necessário manter separados os dois modos de falar. Se nos lembramos de nossas análises precedentes, encontramos a noese plena referida ao noema pleno, na condição de seu ‘o que’ intencional e pleno. Mas claro que essa referência não pode ser a mesma que a que é visada quando se fala da referência da consciência a sua objetividade intencional; pois a cada momento noético e, especialmente, tético-noético corresponde um momento no noema, e, neste, o núcleo noemático se separa do complexo de caracteres mediante os quais é caracterizado¹⁸⁸.

Ora, essa passagem parece estranha, em uma primeira análise: de um lado é dito que temos consciência de “algo” e fala-se da noese e sua relação com o noema como um

¹⁸³ Husserl cita a obra de Twardowski, *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*.

¹⁸⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §129, p.267, p. 309.

¹⁸⁵ Ver HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, V, §20, p. 119.

¹⁸⁶ Observe-se que a “matéria” a que aqui referimos não tem, evidentemente, o mesmo sentido da noção de matéria enquanto *hylé*, a qual, como vimos, contrasta com forma (*morphé*).

¹⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §129, p. 268, p. 288.

¹⁸⁸ *Ibidem*, §129, p. 268, p. 288.

todo; de outro, porém, isso é distinguido da relação da consciência com seu objeto intencional. Poderíamos perguntar: qual é a diferença em cada um dos casos? Em ambos não há a referência a um objeto? O ponto chave aqui é entender a distinção entre noema como um todo e noemas particulares. Cada ato noético particular tem seu modo de ser (percepção, lembrança, julgamento, etc) e essa característica “tética” evidentemente vai refletir no noema, é o que determina se o noema é algo percebido, lembrado, e assim por diante.

No entanto, no que diz respeito ao núcleo do noema, tais características são abstraídas, pois o que interessa nesse caso é o objeto enquanto uma *unidade*, enquanto aquilo que é a mesma entidade a despeito da pluralidade de tipos de atos noéticos pelos quais pode ser apreendido. Em última instância, é o núcleo do noema o que nos permite falar em um único e mesmo objeto. Assim, devido ao núcleo, compreendemos que a árvore que percebemos é a mesma entidade da qual nos lembramos no outro dia, de cujas propriedades fazemos juízos de gosto, etc.

Disso, o filósofo desenvolve novas considerações que complexificam a noção de noema: haveria algo que funciona como um “ponto central” do núcleo do noema e que é uma espécie de “portador” das peculiaridades noemáticas do núcleo. Desse modo, precisaríamos distinguir entre “conteúdo” (*Inhalt*) e “objeto” (*Gegenstand*) não somente no que diz respeito à consciência em geral, mas também no que se refere ao noema ele mesmo e seu núcleo. Assim, “o noema se refere a um objeto e possui um ‘conteúdo’ [*Inhalt*] ‘por intermédio’ do qual ele se refere ao objeto [*Gegenstand*]”¹⁸⁹.

Dessas análises, podemos questionar: o que exatamente seria o “portador” a que se refere Husserl? Qual a relação entre noema, *sentido* e as estruturas que são agora diferenciadas (“conteúdo” e “objeto”)? Seria correto afirmar que o *sentido* ele mesmo é o “conteúdo” por meio do qual o noema relaciona-se com o *objeto*? De fato, isso parece ser corroborado pelo que foi dito anteriormente¹⁹⁰. E, o que é fundamental para a compreensão adequada dessas passagens: seria correto compreender o “objeto” ao qual a passagem faz referência como o “objeto” efetivo ou devemos entender essa noção como uma distinção interna ao próprio noema? Se a última alternativa for o caso,

¹⁸⁹ Ibidem, §129, p. 269, p. 289.

¹⁹⁰ Como a passagem já citada: “cada noema possui um 'conteúdo' [*Inhalt*], isto é, seu 'sentido' [*Sinn*], e relaciona-se através dele com seu objeto [*Gegenstand*]” (Ibidem, §129, p. 267, p. 309).

haveria alguma relação – e, em caso afirmativo, de qual natureza – entre essa noção de “objeto” (tomado ao modo da redução) e o objeto “puro e simples” do mundo?

À luz de tais questões, devemos procurar diferenciar mais detalhadamente as estruturas pertencentes ao próprio noema. Se analisarmos a maneira como a consciência opera, veremos que para todo ato noético (seja pensar, lembrar, julgar, desejar, etc), há como correspondente um noema (aquilo que é pensado, lembrado, etc). No entanto, cada ato noético ocorre de maneira particular: podemos, por exemplo, recordar de algo com detalhes, ou lembrar daquilo apenas de maneira vaga. Assim, dependendo do modo como ocorrer o ato, haverá peculiaridades correspondentes no noema do ato. O primeiro ponto que Husserl chama à atenção é que, a despeito dessas peculiaridades que sempre ocorrem, podemos encontrar na estrutura noemática aquilo ao qual ela se dirige em todo e qualquer ato, justamente a partir da abstração de tais peculiaridades. Nas palavras de Husserl:

[Do] noema faz parte uma ‘objetividade’ – entre aspas – com uma certa composição noemática, deslindada numa descrição de delimitação precisa, a saber, numa tal que, enquanto descrição do ‘objeto visado, tal como ele é visado’, evita todas as expressões ‘subjetivas’. (...) Assim, em todo noema se delimita manifestamente um conteúdo inteiramente preciso¹⁹¹.

Desse modo, apesar de sempre encontrarmos uma pluralidade de noemas correspondentes à pluralidade de atos para um mesmo objeto, podemos abstrair de todas essas particularidades e verificarmos no noema um núcleo comum que caracteriza o “algo objetivo” ao qual os “diferentes” noemas se referem. Esse núcleo será justamente esse conteúdo fixo que podemos delimitar em cada conjunto de noemas: se, por exemplo, percebo determinado objeto e, passado algum tempo, lembro do mesmo objeto, em ambos os atos esse “algo objetivo” no noema pode ser determinado, apenas abstraindo do fato de que em um caso o objeto foi percebido e no outro lembrado; assim, independentemente da maneira como ocorre a relação com o objeto, consigo perceber a individualidade do mesmo. Essa atribuição de individualidade e unidade para o objeto noemático, abstraindo das expressões “subjetivas” próprias à pluralidade de atos, é o que permite falar em *núcleo* do noema.

Diante da diversidade de atos nos quais um mesmo objeto pode ser apreendido,

¹⁹¹ Ibidem, §130, p. 270, p. 289-90.

haverá diferentes “predicados” que são a ele atribuídos¹⁹². Tais predicados, porém, não podem ser confundidos com o *objeto* em si: o *objeto* é o portador dos predicados, mas não se resume ao conjunto deles. De fato, podemos sempre descobrir novos predicados para o mesmo *objeto*, ou reavaliar que determinados predicados sejam realmente seus, mantendo, ainda assim, a unidade da entidade objetiva, a despeito dessas possíveis mudanças. Husserl aponta aqui para a possibilidade de mudanças nos predicados ao mesmo tempo que o *objeto* em si não se altera – continuamos a identificá-lo como sendo o mesmo¹⁹³. Nas palavras do filósofo:

Os predicados são predicados de ‘algo’ e este ‘algo’ também pertence, e de maneira manifestamente inseparável, ao núcleo em questão: ele é o ponto central de unidade do qual falamos anteriormente [unidade do núcleo noemático]. Ele é o ponto de unificação ou o ‘portador’ dos predicados, mas de maneira alguma a unidade deles no sentido em que algum complexo, alguma ligação de predicados poderia ser chamada de unidade. É necessário distingui-lo dos predicados, embora não deva ser tomado à parte e separado deles; de fato, eles são *seus* predicados: inseparáveis dele, mas distinguíveis dele. Dizemos que, no processo contínuo ou sintético da consciência, o objeto [*Objekt*] intencional não cessa de ser trazido à consciência, mas ele se ‘dá’ sempre ‘de outro modo’; ele é ‘o mesmo’, apenas dado em outros predicados, com outro conteúdo de determinação, ‘ele’ se mostra apenas de diferentes lados (...) então o ‘objeto’ [*Gegenstand*] intencional idêntico fica evidentemente distinguido dos ‘predicados’ oscilantes e alteráveis. Ele se separa como momento noemático central: o ‘objeto’ [*Gegenstand*], o objeto [*Objekt*], o ‘idêntico’, o ‘sujeito determinável de seus predicados possíveis’ – o puro X em abstração de todos os predicados – e se separa de todos esses predicados ou, mais precisamente, de todos os noemas de predicados¹⁹⁴.

Com isso, podemos esclarecer algumas das perguntas formuladas anteriormente: o “portador” dos predicados é justamente o ‘objeto’ [*Gegenstand*], aquilo que é o “puro X”, isto é, o objeto em abstração de seus predicados, que pode ser apreendido no ato intencional a partir de diferentes noemas com diferentes predicados. Como alerta Husserl, isso não significa que o objeto exista concretamente sem os predicados ou que

¹⁹² Sobre o conceito de “predicado”, em Husserl: “Predicado é um termo que se refere a uma propriedade ou característica que é dita pertencer ao objeto que é o sujeito da preposição na qual a atribuição é feita” (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 166-7).

¹⁹³ Essa diferença retoma a distinção aristotélica entre substância e acidente, a qual, evidentemente, suscita diversos problemas filosóficos, como, por exemplo, a dificuldade de determinar o que seria essa “essência” do objeto (objeto em abstração de seus predicados), assim como o problema de até que ponto estamos legitimados a falar do objeto em abstração de seus predicados se um objeto sempre possui predicados (ainda que mutáveis). Ainda que Husserl utilize esse conceito de objeto (*Gegenstand*) apenas como uma abstração que será útil para uma reflexão posterior (sem de fato concebê-lo como uma entidade separada), é de se questionar se ela não carrega consigo pressupostos metafísicos que seria mais adequado evitar.

¹⁹⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §131, p. 270-1, p. 290-1, t.a.

os predicados existam sem algo que seja seu portador, mas apenas que podemos abstrair essa ligação e tomar as coisas isoladamente. Isso é importante, na medida em que o objeto é constituído na consciência a partir de múltiplos predicados e não pode ser confundido com um dos predicados em particular. Outro ponto importante de tal passagem, é a afirmação de que esse ‘objeto’ é o “ponto central de unidade” do núcleo noemático, o que nos leva a compreendê-lo como uma estrutura interna ao próprio noema e não como algo que diz respeito diretamente ao objeto efetivo “exterior” à consciência¹⁹⁵.

A partir disso, esclarece Husserl:

(...) atos separados, como, por exemplo, duas percepções ou uma percepção e uma recordação, podem se juntar numa unidade ‘concordante’, e em virtude da especificidade dessa junção, que manifestamente não é estranha à essência dos atos conjugados, o ‘algo’ dos núcleos antes separados, algo determinado, ora desta, ora de outra maneira, é trazido à consciência como o mesmo algo ou como sendo, sem nenhuma discordância, o mesmo ‘objeto’ [*Gegenstand*]. Assim, pois, em cada noema se encontra um algo que é puro objeto como ponto de unidade, e ao mesmo tempo vemos como, pelo aspecto noemático, devem ser distinguidos dois conceitos de objeto: o puro ponto de unidade, esse ‘objeto noemático puro e simples’ (*noematische Gegenstand schlechthin*), e o ‘objeto no como de suas determinações’ (*Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*). (...) O “sentido” [*Sinn*] do qual falamos repetidas vezes, é esse ‘objeto noemático no seu ‘como’, com tudo aquilo que a descrição acima caracterizada pode nele encontrar de maneira evidente e exprimir em conceito. Atente-se para que agora tivemos a precaução de dizer ‘sentido’ e não ‘núcleo’¹⁹⁶.

Assim, vemos como se dá a estrutura do noema: esse “algo determinado”, o *puro X*, é aquilo que permite reconhecer o objeto como sendo uma única entidade, garantindo a sua individualidade, a despeito da pluralidade de atos. Aqui, retomamos as noções antes empregadas, que dizem respeito às diferentes características “téticas” do ato: um mesmo objeto pode ser percebido ou lembrado e, apesar de tratar-se de atos distintos

¹⁹⁵ É importante destacar, sobre essa passagem, que Husserl usa diversos termos diferentes para referir-se ao mesmo conceito: “objeto” (*Gegenstand*), “Objeto” (*Objekt*), “idêntico” (*Identische*), o “sujeito determinável de seus predicados possíveis” (*das bestimmbar Subject seiner möglichen Prädikaten*), o “puro X em abstração de todos os predicados” (*das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten*). Essa pluralidade de termos, especialmente os dois primeiros, *Gegenstand* e *Objekt* podem causar confusão na leitura do texto: Husserl passa de um termo a outro, usando-os como sinônimos. De fato, dado o uso que faz dos termos – conforme destacamos na passagem citada, marcando qual o correspondente em alemão, em cada caso –, parece que não há nenhuma diferença significativa. Nossa impressão é corroborada por Drummond (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 148): “Enquanto alguns tradutores distinguem os dois termos alemães ao escrever em letra maiúscula “Objeto” quando traduzem *Objekt*, não há nenhuma diferença substantiva no uso de Husserl para os dois termos [*Objekt* e *Gegenstand*]”.

¹⁹⁶ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §131, p. 271-2, p. 292-3, t.a.

que o apreendem com diferentes predicados, reconhecemos o objeto como sendo o mesmo. Conseqüentemente, esse “algo” é justamente o centro de unidade do núcleo noemático, o que confirma e esclarece o que vimos nas passagens anteriores.

Do mesmo modo, distinguimos, no que diz respeito ao noema, dois conceitos de objeto: o objeto como “puro X”, no qual abstraímos os predicados, e o objeto “no modo de suas determinações”, no qual levamos em consideração seus predicados e o modo como ele é apreendido no ato. Isso não significa, evidentemente, que existam de fato dois objetos distintos, mas apenas que podemos analisar a mesma entidade a partir de pontos de vista diferentes: um que leva em conta seus predicados e modos de aparecer, outro que os abstrai.

No que diz respeito especificamente ao “sentido” (*Sinn*), Husserl esclarece que entende por essa noção justamente o objeto no “modo de suas determinações”, isto é, o objeto no modo como é determinado concretamente nos atos intencionais. Isso é evidente se pensarmos que *sentido* diz respeito ao modo pelo qual tomamos o objeto em um ato. Dessa maneira, devemos lembrar que sentido contrasta com o “puro X” e que, portanto, sentido não diz respeito ao objeto noemático puro e simples. Husserl ainda chama a atenção para um ponto crucial na compreensão da estrutura noemática: sentido não pode ser confundido com “núcleo”.

De fato, o filósofo esclarece que o “núcleo total” do noema exige a inclusão de outros elementos além do sentido, ainda que o sentido seja uma “peça fundamental do noema”. O sentido é uma parte complexa, que pode variar de noema para noema ou ser o mesmo em diversos noemas (noemas de diferentes atos nos quais o objeto é tomado no mesmo sentido), podendo variar ou não, portanto, conforme as circunstâncias. No entanto, seja qual for o caso, “em nenhum noema pode faltar seu centro necessário, o ponto de unidade, o puro X determinável. Nenhum ‘sentido’ é possível sem o ‘algo’ e sem o ‘conteúdo determinante’ [*bestimmenden Inhalt*]”¹⁹⁷. Ora, mas com isso devemos nos perguntar: se o sentido não é possível sem o *puro X* portador dos predicados, mas também não é possível sem o “conteúdo determinante” isso quer dizer que sentido não é a mesma coisa do que conteúdo [*Inhalt*]? Isso, certamente, contraria o que outras passagens sugerem, como vimos anteriormente.

¹⁹⁷ Ibidem, §131, p. 272, p. 292, t.a.

A noção de sentido, porém, mostra-se ainda mais complexa do que isso. Husserl sugere que em determinado ponto de vista há diversos sentidos para cada noema, mas que em outro ponto de vista há um sentido comum para o objeto como um todo, isto é, o objeto como um conjunto de seus predicados (os quais podem ter sido apreendidos em diversos atos distintos). Como veremos a seguir, a maneira de compreender o sentido é um dos pontos mais controversos na interpretação do noema husserliano, o que se justifica pela dificuldade do texto nas passagens que trata desse conceito. Em uma passagem importante, porém complexa, o filósofo afirma:

Através do portador de sentido (enquanto X vazio) do sentido e pela possibilidade, fundada na essência dos sentidos, de ligar coerentemente quaisquer níveis de unidades de sentido, não somente cada sentido tem seu 'objeto' [*Gegenstand*], como diferentes sentidos referem-se ao mesmo objeto [*Gegenstand*], justamente porque devem ser ordenados em unidades de sentido nas quais acaba havendo coincidência entre os X determináveis dos sentidos unificados e deles com o X do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido¹⁹⁸.

Podemos compreender a questão do sentido, portanto, do seguinte modo: a estrutura mesma do sentido é tal que há unidades de sentido distintos que são unidas na sua relação em comum com o mesmo objeto: todos os diversos sentidos e unidades de sentidos estão relacionadas ao mesmo X determinável, o objeto portador das propriedades e dos atos. O ponto mais complicado aqui é que Husserl também fala de um “sentido total” que daria unidade a cada sentido particular. Devemos, então, entender o sentido como algo que é, em última instância, um sentido único (a união dos diversos sentidos)?

Uma explicação mais completa surge adiante: Husserl afirma que o sentido não é uma “essência concreta” na composição total do noema, mas sim uma espécie de “forma abstrata” que é inerente ao noema. Nesse ponto, ele reitera novamente a possibilidade de conceber o objeto como uma única entidade, mesmo nos casos onde há uma grande diversidade no modo como é apreendido – de maneira obscura ou clara, por exemplo. Por trás disso está a capacidade de síntese da consciência. Por fim, o filósofo declara, novamente sugerindo a ideia de um sentido único e total: “Com o núcleo completo [do noema], nós devemos considerar precisamente a completa concretude do

¹⁹⁸ Ibidem, §131, p. 272-3, p. 292, t.a.

componente noemático em questão, portanto, o sentido no modo de sua plenitude”¹⁹⁹. Assim, poderíamos entender que realmente há um sentido total que une os diversos sentidos particulares, o que seria um componente fundamental do noema. No entanto, considerando as passagens anteriores nas quais o sentido era diferenciado de núcleo, não fica claro qual o papel exato do sentido para o núcleo noemático.

Alguns dos problemas com essas passagens sobre o sentido e do parágrafo 132 especialmente – além da obscuridade terminológica – são as agora conhecidas anotações de Husserl, que foram acrescentadas em seu volume de *Ideen I*: o filósofo escreve sobre esse parágrafo que “isso não pode ser deixado assim, muito incompleto” e, sobre a frase que citamos acima (p. 273), comenta: “concebido dessa maneira, o conceito não é sustentável”²⁰⁰. Esses comentários fizeram os estudiosos manter ressalvas sobre o uso de tais passagens como adequadas enquanto fonte de interpretação e muitos também se sentiram legitimados a desconsiderá-las completamente, conforme veremos a seguir, quando analisarmos as diferentes interpretações para o noema.

Outra questão complicada é a rede de conceitos que aparecem em torno da noção de noema e da relação entre noema e objeto efetivo, “real”: fala-se em noema como uma estrutura complexa, onde encontramos como parte fundamental aquilo que chamamos de sentido. Mas o próprio sentido mostra-se um termo obscuro. Também vimos as diferentes abordagens sobre o noema: podemos falar do objeto em abstração de seus predicados e modos de aparecer e do objeto como conjunto de seus predicados e aparências. Mas nada disso permite, até o momento, encontrar uma resposta adequada para o que é o noema, o que é o objeto intencional e qual sua relação com o objeto efetivo do mundo.

É importante notar, ainda, que a terminologia que Husserl emprega para discutir esse tema muitas vezes tem origem em sua obra *Logische Untersuchungen* (*Investigações Lógicas*), o que explica a dificuldade de compreensão que pode surgir quando o texto de *Ideen* é analisado isoladamente, sem ter em mente esse pano de fundo conceitual. Nas *Investigações Lógicas*, o filósofo distingue entre o “objeto enquanto intencionado” e o “objeto que é intencionado”:

¹⁹⁹ Ibidem, §132, p. 273, p. 293, t.a.

²⁰⁰ Ibidem, p. 316.

Nós devemos distinguir, em relação ao conteúdo intencional tomado enquanto objeto do ato, entre o objeto enquanto é intencionado e, simplesmente, o objeto que é intencionado [*der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der gegenstand, welcher intendiert ist*]. Em cada ato um objeto é apresentado enquanto determinado desta ou daquela maneira, e enquanto tal pode ser alvo de diversos atos intencionais, de julgamento, emocionais, de desejo, etc. (...) Diversas novas apresentações podem surgir, todas reivindicando, em virtude de uma unidade objetiva de conhecimento, a estarem apresentando o mesmo objeto. Em todas elas o *objeto que é intencionado* é o mesmo, mas em cada caso o ato intencional é diferente, cada um toma o objeto em um modo distinto²⁰¹.

Algumas interpretações irão compreender essa distinção de Husserl como a diferença entre aquilo que é objetivamente intencionado (e, que, enquanto algo objetivo, independe do ato intencional) e aquilo que é intencionado apenas na medida em que é intencionado (nesse caso, dependendo do ato). No caso das percepções, por exemplo, deveríamos distinguir entre o objeto efetivo “real” (o objeto que é percebido), e o objeto enquanto percebido (pelo sentido noemático). Como vimos, uma vez que o noema é uma apreensão particular e limitada do objeto, a qual ocorre em um ato específico, é natural que seja necessário separar as duas entidades. O objeto pode ser apreendido de diversos modos e em diferentes atos, o que corresponderia a diferentes sentidos noemáticos, mas ainda assim é sempre o mesmo objeto ao qual o ato se dirige. Para alguns estudiosos, como Smith, o fato mesmo de que Husserl chame a atenção para essa diferença, marcaria claramente sua posição como contrária a qualquer visão do noema como sendo a mesma entidade que o objeto “real”²⁰².

Outras interpretações, porém, negam essa separação ontológica entre o objeto noemático e o objeto “real” (efetivo) da percepção. Nesses casos, passagens como a que citamos acima, poderiam ser explicadas no interior do próprio noema: a distinção entre “objeto enquanto intencionado” e “objeto que é intencionado” diz respeito ao próprio noema e à estrutura que Husserl desenvolveu posteriormente, em *Ideen*. Desse modo, de acordo com o que vimos, o *objeto enquanto intencionado* diria respeito aos vários modos pelos quais o objeto pode aparecer no ato e o *objeto que é intencionado* seria a unidade objetiva, o “puro X” em abstração dos diversos modos como o objeto pode ser apreendido no ato. Caberia nesse caso, é claro, explicar qual a relação entre o noema e o objeto efetivo do mundo.

²⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, Hua 19/1, V, §17, p. 400.

²⁰² Ver SMITH, David. *Husserl*. p. 267-8.

Seja como for, grande parte da confusão nas interpretações do noema husserliano deve-se à dificuldade de determinar adequadamente o que são e qual o papel de diferentes termos para a estrutura noemática, como “núcleo”, “sentido”, “objeto enquanto intencionado”, “objeto que é intencionado”. A dificuldade é compreensível, na medida em que dependendo da maneira como se compreende “sentido”, por exemplo, a visão sobre o noema será uma ou outra. Será importante, portanto, no momento de desenvolver uma interpretação adequada para a estrutura noemática, saber explicar por que Husserl usa essas expressões e com qual significação. Após a análise das mais importantes interpretações para o noema, poderemos retomar sua definição buscando solucionar os diversos problemas que apresentamos, sobretudo o caráter da relação entre noema e objeto “real” (efetivo), fundamental para qualificar o idealismo husserliano.

3.2. As diferentes interpretações para o noema

Diante de tudo que já dissemos, fica claro que não é tão simples encontrar uma definição exata para o noema. A obscuridade nos termos de Husserl, principalmente por chamar o noema tanto de “sentido” como de “objeto enquanto intencionado” e não deixar de todo claro o que entende por tais noções, levou os comentadores a compreender de diferentes modos essa esfera da consciência. Das interpretações mais recentes, encontramos aquela na qual o noema é entendido como algo distinto do objeto do ato de consciência, sendo compreendido como o *conteúdo* do ato, o modo pelo qual o objeto é tomado. Nesse sentido, o noema é um *momento* e uma parte do ato intencional, mas não uma parte do objeto ele mesmo. Haveria, portanto, uma estrutura complexa de relação onde há o objeto ele mesmo, o noema enquanto modo pelo qual o objeto é tomado no ato em questão (ou seja, o objeto enquanto intencionado) e o próprio ato (que envolve também a noese). O noema serve aqui como um meio para chegar ao objeto, aquilo que media a relação do objeto em si com o ato intencional. Assim, o noema incluiria um modo específico pelo qual o objeto é tomado, pois para diferentes atos noéticos corresponderiam diferentes *sentidos* noemáticos. Essa maneira de compreender a estrutura noemática é chamada de “interpretação fregeana” do noema ou

interpretação da mediação pelo sentido²⁰³.

Outra interpretação, conhecida como interpretação *neo-fenomenalista* do noema²⁰⁴, identifica o objeto ele mesmo com os vários modos pelos quais ele pode ser percebido, isto é, com o sistema de noemata. De acordo com essa concepção, um noema particular não poderia corresponder à coisa ela mesma, pois o noema é sempre parcial – uma apreensão do objeto que acontece em um ponto de vista determinado, em um contexto específico, em um ato particular. Assim, a coisa ela mesma corresponderia a todo o complexo sistema de suas aparências (os vários modos pelos quais o objeto é percebido, os vários noemas que formam o sistema de noemata). O noema, portanto, se distingue do objeto ele mesmo, na medida em que seria apenas uma *parte* do objeto (um entre os vários modos pelos quais a coisa é apreendida), isto é, a coisa enquanto intencionada em um ato particular e parcial. Diferentemente da interpretação anterior, onde o noema é compreendido como o conteúdo do ato (interpretação fregeana), aqui o noema seria uma parte da estrutura do próprio objeto.

Uma terceira interpretação toma a estrutura noemática como sendo o próprio objeto que é percebido, mas intencionado – de acordo com o método da *redução* – com abstenção de considerações sobre sua existência e no modo peculiar próprio da apreensão; é, portanto, o objeto *transcendentalmente* tomado. De acordo com essa visão, o noema de um ato e o objeto desse ato não são ontologicamente distintos, pois o noema corresponde ao próprio objeto enquanto é transcendentalmente considerado. De fato, noema e objeto coincidiriam ontologicamente, com a diferença de que noema é o objeto em uma *forma* abstrata; havendo uma relação entre o objeto enquanto algo concreto e enquanto algo abstrato. Uma vez que o objeto, como sabemos, é tomado sob diferentes sentidos, o objeto em si seria essa identidade que é abarcada numa corrente de aparências e sentidos diversos. Assim, diferentemente da primeira concepção, onde noema é uma entidade que serve de mediação entre o ato intencional e o objeto, aqui o noema seria já o próprio objeto enquanto é transcendentalmente considerado, sendo, portanto, a *mesma entidade* sob dois pontos de vista. Do mesmo modo, ao contrário da segunda interpretação, o noema não é uma *parte* do objeto, mas um *modo* pelo qual o

²⁰³ Defendida, entre outros, por Føllesdal, Smith, McIntyre e Dreyfus. Para nomear as interpretações que irei apresentar sigo principalmente Smith, embora, nesse caso, o autor rejeite chamar essa interpretação – da qual, aliás, é partidário – de interpretação “fregeana”.

²⁰⁴ Elaborada por Aron Gurwitsch.

objeto é apreendido. Tal visão é por vezes chamada de interpretação do noema como *objeto entre parênteses*²⁰⁵.

A partir dessa breve apresentação, podemos agora detalhar essas diferentes interpretações para o noema, os principais argumentos de seus defensores, suas vantagens e dificuldades. Assim, será possível observar as implicações que existem para a visão do tipo de idealismo que é pregado por Husserl. Conforme já expomos, é fundamental incluir uma descrição adequada do noema se pretendemos responder ao problema do idealismo, pois são questões intimamente ligadas. Em certo sentido, a dificuldade em determinar o estatuto da estrutura noemática é uma das razões que tornam polêmico o tema a respeito de como compreender o idealismo na filosofia husserliana²⁰⁶. Dependendo de como compreendermos o noema e sua relação com o objeto, estaremos aptos para determinar a fenomenologia em relação ao idealismo e ao realismo.

3.2.1. A interpretação *fregeana* do noema

A interpretação “fregeana” do noema, como denomina e resume Drummond²⁰⁷, foi defendida primeiramente por Føllesdal e desenvolvida mais amplamente por David Smith e Ronald McIntyre²⁰⁸. Tal interpretação vê o noema não como um objeto, mas sim como um conteúdo intencional que pode ser compreendido como uma entidade abstrata e que é concebido como o *sentido* que é expresso na linguagem. O noema surge como a mediação entre os objetos do mundo e os atos da consciência, através do

²⁰⁵ Defendida por Sokolowski e Drummond. Outros intérpretes que também aceitam tal interpretação, embora não a tenham desenvolvido tão longamente, são Hart e Cobb-Stevens.

²⁰⁶ Na exposição de Smith (SMITH, David. *Husserl*, p. 304 ss) está incluído entre os modelos de noema a teoria de Ingarden. Ainda que seja de grande valor a interpretação de Ingarden sobre o idealismo de Husserl (tópico que analisamos no começo desse estudo), no caso de sua abordagem do noema há mais uma apropriação dos conceitos husserlianos na construção de uma filosofia própria do que a intenção de elaborar uma interpretação, motivo pelo qual deixamos de fora, nesse contexto, suas análises. Na introdução da *Cambridge Companion* de Husserl (SMITH, David W., and SMITH, Barry, *Introduction*, p. 23 ss), inclui-se também o chamado “modelo aristotélico” para o noema, na figura de intérpretes como Kevin Milligan, Barry Smith e Dallas Willard, mas como essas análises focam sobretudo na primeira edição das *Investigações Lógicas* e nosso interesse é a “virada idealista” de Husserl a partir das *Ideias*, consideramos desnecessário expor essa interpretação.

²⁰⁷ DRUMMOND, John J. *Realism versus Anti-realism: A Husserlian Contribution*, p. 94-5.

²⁰⁸ Conforme apontamos, essa também é a interpretação aceita por Dreyfus, mas como o estudioso não a desenvolveu tão amplamente, nos focamos no trabalho dos outros intérpretes.

sentido. Nesse caso, haveria a referência a realidades extra-mentais e extra-linguísticas, o que permitiria preservar o realismo na epistemologia e na lógica. Em comparação com uma teoria da intencionalidade como a de Brentano, onde os objetos intencionais são identificados não com os objetos do mundo, mas sim como os objetos *intencionados* (equivalente à referência), a teoria de Husserl, semelhante a de Frege, identifica os próprios objetos do mundo com os objetos intencionados (referência). O objeto intencional ou noema, nesse caso, é como o *sentido* que serve de mediação entre os atos da consciência e os objetos do mundo (que são o mesmo que os objetos intencionados).

Para compreender melhor essa interpretação semelhante a de Frege, é preciso ter em vista a distinção entre *sentido* e *referência*. Uma análise da concepção de Frege nos ajudará a compreender também essa leitura que se faz do noema de Husserl e alguns problemas que poderia suscitar. Para tanto, iremos analisar alguns pontos centrais do importante texto de Frege, *Sobre o Sentido e a Referência*²⁰⁹. Após tal breve exposição, de posse de maior clareza a respeito dos termos que estariam por trás da noema husserliano, poderemos detalhar as dificuldades e vantagens dessa interpretação.

Frege parte de um exame a respeito da questão da igualdade (ou identidade). Por igualdade (por exemplo, “a e b são o mesmo”) o autor entende o caso onde um determinado objeto aparece e pode ser dito tanto como “a” quanto como “b”. Por exemplo, “o autor da *Metafísica*” e “o mais famoso discípulo de Platão”, que são dois modos distintos pelos quais podemos nos referir a Aristóteles. Segundo Frege, as sentenças do tipo “a = a” e “a = b” não possuem o mesmo valor cognitivo. Para compreender o que isto significa e as consequências desta afirmação, é necessário explicitar as noções que estão envolvidas – especialmente *sentido* e *referência* –, pois para determinar o valor cognitivo de uma sentença “é tão relevante o sentido da sentença, isto é, o pensamento por ela expresso, quanto sua referência, a saber, seu valor de verdade”²¹⁰. A questão que Frege procura desenvolver é os significados de *sentido* e *referência* tanto nos nomes próprios, como nas sentenças. E, paralelamente, questionar se há uma identidade entre o *expressar* e o *referir*.

Por trás da análise fregeana há uma série de pressupostos, dentre os quais alguns são triviais e outros não triviais (derivados dos primeiros). Podemos encontrar três

²⁰⁹ FREGE, Gottlog. *Sobre o Sentido e a Referência*.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 86.

pressupostos triviais, a saber, o *princípio das múltiplas análises* (a proposição afirma algo sobre o conteúdo do nome), o fato das proposições possuírem *condições de verdade* (as proposições mantêm relação semântica com as condições de verdade) e a questão do que é ser *logicamente complexo* (a expressão logicamente complexa possui um conteúdo semântico que se liga a ela por regras de construção).

Assim, para que as sentenças “ $a = a$ ” e “ $a = b$ ” possuam uma diferença, deve-se levar em conta algo além daquilo que os nomes ou sinais²¹¹ “ a ” e “ b ” designam. Essa diferença estaria não apenas nesses sinais, mas também no “modo de apresentação” do que é designado por tais sinais. Aquilo que é designado por um sinal é a sua *referência*. E o que contém o modo de apresentação do objeto designado é o *sentido*. Frege exemplifica o modo como expressões podem ter a mesma referência, mas não o mesmo sentido: “Estrela da Manhã” e “Estrela da Tarde” referem-se ao planeta Vênus. Mas o sentido dessas duas expressões não é o mesmo. Alguém que não conhece a referência de “Estrela da Manhã”, mas conhece a de “Estrela da Tarde”, iria adquirir um novo conhecimento se fosse informado que “a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde”. Assim, essa não é uma proposição trivial do tipo “ $a = a$ ”, ainda que a referência das duas expressões seja a mesma.

Há relações entre o sentido, a referência e o nome ou sinal: todo sinal possui um sentido determinado, mas uma referência pode ter muitos sinais (como “ $a = b$ ”, onde há dois sinais para a mesma referência). Para um sentido, no entanto, pode não haver uma referência, como no exemplo dado por Frege: “o corpo celeste mais distante da Terra”, essa expressão possui um sentido, que conseguimos compreender, mas pode não haver esse corpo mais distante (a referência da expressão pode não existir).

Há, ainda, exceções que “devem sempre ser lembradas, se se deseja compreender corretamente, para cada caso particular, o modo de conexão entre sinal, sentido e referência”²¹². Essas exceções se dão quando se quer falar sobre as palavras ou o sentido destas, como quando se faz uma citação sobre o que outro disse. Quando isto ocorre, a referência das palavras não é a de costume, mas sim é uma referência *indireta*,

²¹¹ Frege afirma que por *sinal* e por *nome* entende “qualquer designação que represente um nome próprio, cuja referência seja um objeto determinado (esta palavra tomada na acepção mais ampla), mas não um conceito ou uma relação”. Mas Frege observa que também chamará de *nome próprio* a designação de um objeto que seja formada de várias palavras e sinais (Ibidem, p. 62).

²¹² Ibidem, p. 64.

a qual será o sentido de tais palavras.

É preciso notar também, que há uma diferença entre o sentido e a referência de um sinal e a *representação* ligada a este sinal. Enquanto que um sentido pode ser comum a muitas pessoas, a representação é aquilo que há de subjetivo, que varia para cada um. Frege dá um exemplo que serve de analogia às relações entre sentido, referência e representação: ao se observar a lua através de um telescópio, podemos distinguir entre a própria lua, que é o objeto que se observa (a referência), da “imagem real projetada pela lente no interior do telescópio” (o sentido) e da “imagem retiniana do observador”²¹³ (a representação). Com tal exemplo fica claro, também, que a referência não é outra coisa que o próprio objeto no mundo.

Pode ainda restar a dúvida de até que ponto o sentido é subjetivo – afinal não é o objeto ele mesmo. Sobre isso esclarece Frege que a referência de um nome próprio “é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto”²¹⁴. O sentido, portanto, não é tão subjetivo ao ponto de ser algo único e particular de cada um, mas também não é tão objetivo ao ponto de ser o próprio objeto designado. Ele é, poderíamos dizer, *intersubjetivo*: aquilo que é comum para muitos, partilhado pelas diferentes pessoas que compreendem o sentido de algo.

Segundo Frege, a sentença contém também um *pensamento*. Cabe notar que o que se entende por pensamento aqui é “não o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo, que pode ser a propriedade comum de muitos”²¹⁵. O autor questiona se esse pensamento deve ser o sentido ou a referência da sentença e parte para a investigação dessas duas possibilidades²¹⁶. A primeira possibilidade, de o pensamento ser a referência, é rechaçada do seguinte modo: quando substituimos numa sentença uma

²¹³ Sobre o exemplo apresentado, diz Thiel (THIEL, Christian. *Sentido y referencia em la lógica de Gottlob Frege*, p. 97): “Inclusive a parcialidade de iluminação do objeto pelo sentido tem sua correspondência nesta analogia – de certo modo, imperfeita”.

²¹⁴ FREGE, Gottlob. *Sobre o Sentido e a Referência*, p. 65.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

²¹⁶ Thiel (THIEL, Christian. *Sentido y referencia em la lógica de Gottlob Frege*, p. 98) nota que aqui “se pressupõe que uma proposição afirmativa encerra um pensamento e que este deve ser ou a referência ou o sentido da proposição” e que é esta uma pressuposição de grande alcance que, infelizmente “Frege não considera mais de perto”.

palavra por outra de mesma referência, mas diferentes sentidos, o pensamento da sentença muda. Um exemplo dado por Frege é que a sentença “a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo sol” contém um pensamento diferente da sentença “a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol”, isto porque uma pessoa que não soubesse que a “Estrela” da primeira e da segunda sentenças é a mesma, poderia afirmar que um pensamento é verdadeiro e o outro falso. Do fato de que o pensamento não pode ser a referência, o autor infere que deve ser seu sentido²¹⁷. Segue-se disso uma reflexão sobre o pensamento da proposição: para se ter um pensamento não é necessária uma referência, mas apenas um sentido. Podemos pensar algo sobre o nome “Ulisses” tenha ele uma referência ou não, sem que isso afete em nada nosso pensamento.

Diante dessas considerações sobre Frege, fica mais claro como deveríamos entender o noema de acordo com tal interpretação: no caso da teoria de Husserl, ocorreria essencialmente o mesmo que defende Frege, ainda que a terminologia seja bastante diferente e outros elementos estejam em jogo. O que na análise fregeana é chamado de *sentido* e *referência*, corresponde, respectivamente, ao *noema* e ao próprio *objeto*. Assim, o noema seria o sentido que realiza a mediação entre os atos da consciência e os objetos do mundo. Tal qual na teoria de Frege, o noema seria, portanto, *menos objetivo* que o próprio objeto.

O ponto crucial dessa interpretação é que o noema é entendido como algo distinto do objeto do ato da consciência, não é uma parte do objeto ele mesmo, mas sim parte da apreensão intencional do objeto. O noema surge como o conteúdo do ato, ou seja, aquilo no ato intencional que diz respeito ao modo pelo qual o ato dirige-se ao próprio objeto (no caso de tal objeto existir). Ele tem por função, portanto, servir de mediação entre o ato e o objeto, sendo um momento do próprio ato. Tal interpretação também explicaria porque Husserl por vezes chama o noema de “sentido”, pois isso diz respeito à teoria lógica da referência *via* sentido, onde para cada ato noético corresponde um sentido pelo qual o objeto é tomado. Tal estrutura da relação intencional pode ser assim apresentada²¹⁸:

²¹⁷ Aqui também haveria uma passagem sem maiores cuidados e explicações da parte de Frege, que simplesmente infere, como diz Thiel (Ibidem, p. 98), “da não-identidade de pensamento e referência proposicional, a identidade de pensamento e sentido proposicional”.

²¹⁸ SMITH, David. *Husserl*, p. 307.

ATO ——— sentido noemático (“o objeto enquanto intencionado”) ———>
OBJETO

Føllesdal, em seu importante trabalho “*Husserl's Notion of Noema*”, procura descrever sua interpretação a partir de doze teses fundamentais, as quais apresentaremos resumidamente. A primeira delas sustenta que o “noema é uma entidade intencional, uma generalização da noção de sentido (*Sinn, Bedeutung*)”²¹⁹. Føllesdal reconhece que esta é uma interpretação pouco usual de Husserl, mas sustenta que estaria de acordo com os textos do filósofo. No entanto, aponta também para o fato de que há um uso ambíguo de “*Sinn*” quando essa expressão é aplicada ao noema, pois às vezes refere-se ao noema como um todo e outras vezes a apenas uma parte dele, parte essa que seria a mesma em atos de diferentes tipos (atos de percepção, recordação, imaginação, etc).

Disso segue-se a segunda tese que afirma que o noema tem dois componentes: (1) um que é comum a todos os atos que têm o mesmo objeto, abstraindo da característica “tética” do ato (se é uma percepção, lembrança, imaginação, etc.), o qual é chamado por Husserl de “noematischer *Sinn*” (ou, ainda, “*der Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten*” e “*gegenständlicher Sinn*”) e (2) outro que é diferente em cada ato com características téticas distintas, chamado de correlato noemático do “*Gegebenheitsweise*” do objeto²²⁰. Ainda que encontremos essas dificuldades terminológicas e conceituais, poderíamos esclarecer os usos que Husserl faz em suas obras do seguinte modo: nas *Investigações Lógicas*, o primeiro componente é chamado de “*Materie*” e o segundo de “*Qualität*”, os dois juntos formariam o que era chamado de “*Sinn*”. Em *Ideen*, no entanto, Husserl utilizaria “*Sinn*” para o primeiro componente e “*Noema*” para os dois juntos. Diante dessas modificações, seria natural a confusão ao procurar definir os termos.

A terceira tese sustenta que o sentido noemático (“*noematischer Sinn*”) “é isso em virtude do qual a consciência relaciona-se com o objeto”²²¹. Esse é, como já vimos, um dos pontos centrais da interpretação fregeana do noema, a qual é complementada pela quarta tese, que afirma que o noema de um ato não é a mesma coisa que o objeto em direção ao qual o ato é dirigido. Føllesdal também chama a atenção para o fato de

²¹⁹ FØLLESDAL, Dagfin. *Husserl's Notion of Noema*, p. 681.

²²⁰ Ibidem, p. 682.

²²¹ Ibidem, p. 682.

que essa é uma diferença crucial entre as teorias da intencionalidade de Husserl e Brentano, pois uma vez que concebe o objeto que dá a direção ao ato (o que Husserl chama de noema) como idêntico ao objeto em direção ao qual o ato é dirigido (a “coisa” ou “objeto real, efetivo”), Brentano cai na dificuldade de como explicar um ato intencional onde o objeto é algo fictício, que não existe na realidade.

O dilema de Brentano poderia ser resumido do seguinte modo: se o objeto intencional é o próprio objeto efetivo, como explicar os objetos intencionais que parecem existir apenas na consciência? Se ligamos diretamente objeto intencional a um correspondente real, teríamos que postular algum tipo de existência para seres imaginários e fictícios, como unicórnios e personagens literários. Se, para evitar isso, concebemos o objeto intencional como diferente da coisa real, deveríamos postular a possibilidade de que todas as coisas que tomamos como existentes – os objetos que apreendemos pela percepção, por exemplo – não tenham uma existência real para fora da consciência, pois nada parece nos garantir que não sejam fruto da criação da mente. Esse ponto é interessante para o estudo do noema husserliano pois, conforme já apontamos, existem diferentes interpretações para o noema e todas elas devem procurar responder satisfatoriamente ao dilema (ou, ainda, tratar da questão de modo que o dilema nem mesmo apresente-se).

A quinta tese afirma que o objeto de um ato é como uma função do sentido noemático (“*noematischer Sinn*”) do ato na medida em que para um e mesmo noema corresponde apenas um objeto. Em outras palavras, quando um objeto é tomado do mesmo ponto de vista, com as mesmas propriedades, ele é apreendido no mesmo sentido (*Sinn*). Isso corresponde, conforme o que vimos acima, ao primeiro componente do noema. A sexta tese mostra que ainda que um e mesmo noema corresponda sempre ao mesmo objeto, o contrário não é verdadeiro, pois um e mesmo objeto pode corresponder a diversos noemas diferentes. Aqui temos, na verdade, uma consequência da segunda tese, pois como foi visto, dois noemas com diferentes características téticas – como ser uma percepção ou uma memória, por exemplo – podem estar dirigidos a um mesmo objeto (percebo a árvore que está na minha frente e depois lembro desta mesma árvore).

No que diz respeito à relação entre noema e ato, a sétima tese afirma que “cada

ato tem um e apenas um noema”²²². O noema, em certo sentido, serve como um individualizador para o ato. No entanto, conforme vimos nas teses precedentes, o contrário não é verdadeiro: um mesmo noema pode ter diversos atos diferentes. Isso ocorre quando os atos são similares entre si, pois são dirigidos ao mesmo objeto, com as mesmas propriedades, orientados na mesma direção e com as mesmas características técnicas. Ainda assim, tais atos poderiam ter, por exemplo, coordenadas temporais diferentes, ocorrendo em momentos diferentes.

A oitava tese sustenta que “noemata são entidades abstratas”²²³. O autor procura justificar essa afirmação recorrendo ao texto de Husserl, como a famosa passagem em *Ideen I* (§89), onde aparece o exemplo da árvore enquanto coisa na natureza, que pode queimar e decompor-se, em contraste com a árvore *percebida*, que não possui propriedades reais, nem elementos químicos, nem poderia ser destruída ou queimada. De fato, não é possível compreender o noema como uma entidade espaço-temporal, pois as relações que são estabelecidas entre os noemas entre si, entre o noema e a coisa a qual ele se dirige ou entre noema e ato, são de natureza mental, algo que acontece na consciência transcendental e não em alguma região física. Do mesmo modo, ainda que o ato e o noema ocorram em algum momento no tempo, eles não estão sujeitos aos mesmos fatores temporais e de duração que as coisas na realidade – o noema, por assim dizer, não “envelhece”.

Ligada a tal questão, está a nona tese, que afirma que as *noemata* não são percebidas através dos nossos sentidos. Føllesdal argumenta que, de fato, não encontramos essa afirmação em nenhum dos textos publicados de Husserl, mas que, ainda assim, esta é uma consequência da oitava tese; rejeitá-la como falsa seria rejeitar também a tese anterior e uma série de outras, para as quais há forte base textual. Para dar mais sustentação a sua suposição, o autor recorre ao manuscrito não publicado *Noema und Sinn*, onde encontramos a seguinte passagem: “A percepção é percepção 'de' ('von') tal *Sinn* [sentido], mas não do mesmo modo no qual a percepção é percepção dessa casa. A percepção 'tem' *Sinn*, mas *Sinn* não é percebido (NuS, 4)”²²⁴.

Disso, poderia surgir a questão de como, afinal, poderíamos conhecer algo a

²²² Ibidem, p. 683.

²²³ Ibidem, p. 684.

²²⁴ Ibidem, p. 685.

respeito do conjunto de noemas (*noemata*). A resposta configura a décima tese, que afirma que noemata são conhecidas através de uma reflexão especial, a reflexão fenomenológica. A dificuldade aqui, portanto, é determinar claramente as características da reflexão fenomenológica. Só com o que já foi dito anteriormente, fica claro que tal reflexão não deve ser confundida com outras de natureza distinta, pois por ser fenomenológica acontece sempre a partir dos termos impostos pelo método, o que inclui a redução. A décima primeira tese apresenta outra peculiaridade importante e sustenta que a reflexão fenomenológica pode ser repetida²²⁵ ou, em outras palavras, que pode ser sempre realizada novamente em um nível de reflexão superior e assim por diante: tomamos o noema de um objeto como, por exemplo, um objeto de julgamento (julgamos sobre o noema), então temos um noema de um noema, o que forma um objeto de segundo nível; a seguir, podemos fazer o mesmo com esse objeto, realizando um objeto de terceiro nível e assim por diante.

Føllesdal ressalta que esse ponto revela uma das grandes semelhanças entre as teorias de Husserl e Frege sobre o sentido (*Sinn*), mas que, ainda assim, há diferenças significativas: por exemplo, Frege afirma que em contextos envolvendo sentenças como “S acredita que...”, os termos estão referindo-se não à sua referência típica (o próprio objeto), mas ao seu sentido (*Sinn*). Husserl, por sua parte, acredita que os atos normalmente são dirigidos ao objeto mesmo e não ao sentido ou noemata de tal objeto. Outro ponto interessante da posição de Husserl é que atos com um objeto em comum mas com noemata diferentes podem ser descritos como tratando de diferentes aspectos do objeto, a partir de pontos de vista distintos. No que diz respeito a objetos físicos, a teoria de Husserl (e nisso em concordância com a de Frege) sustenta que há uma infinidade de noemata e sentidos correspondendo a tais objetos e que, portanto, os objetos físicos não poderiam ser esgotados por esses elementos²²⁶.

Há ainda outros aspectos da apreensão dos objetos físicos que devem ser destacados. Tomando como exemplo a percepção de um objeto através da visão, podemos observar que sempre vemos o objeto a partir de uma perspectiva determinada, de um determinado campo de visão. Não podemos ver a coisa sob todos os pontos de vista em um único lado: mesmo quando trata-se de um objeto bastante simples, ele será

²²⁵ Ibidem, p. 685.

²²⁶ Ibidem, p. 686.

visto em um momento específico, em um dado contexto, em uma situação na qual outros fatores estão presentes (luminosidade, ângulo, relação com outros objetos, etc.). Na verdade, quando vemos um objeto, em certo sentido podemos ver (ou antever) o invisível: ainda que o outro lado de uma árvore não esteja em nosso campo de visão, sabemos que há um outro lado e podemos ter alguma ideia de como ele é, apenas pelo conhecimento que temos de outras árvores e pela percepção da árvore que é observada²²⁷.

Assim, é sempre através de um padrão delineado previamente e de uma perspectiva específica que percebemos os objetos. Porém, ainda que tenhamos esse padrão como *pano de fundo* para a percepção, nossas diversas apreensões do objeto nunca permitem uma realização total do padrão delineado, o qual pode incluir determinações nunca experienciadas (como apreensões potenciais do objeto). Além disso, pode acontecer que uma dada experiência não se encaixe no padrão inicial, isto é, que alguma determinação do objeto não imaginada nos faça revisar o padrão que nos guiava inicialmente²²⁸. Isso pode acontecer, por exemplo, quando a partir de determinado ângulo um objeto parece ser de determinada forma, mas na verdade é de outra, como um retângulo que de certa perspectiva parece ser um quadrado. Em casos ainda mais drásticos, pode ocorrer que algo que parecia real não passasse de uma alucinação ou ilusão de ótica, o que exige uma revisão completa do padrão inicial.

De tais reflexões, segue-se a décima segunda e última tese: “esse padrão de determinações, juntamente com '*Gegebenheitsweise*', é o noema”²²⁹. Ou seja, o padrão de determinações previamente delimitadas, que orientam a apreensão dos objetos e envolvem os vários sentidos (*Sinn*) pelos quais nos dirigimos aos objetos, junto com o componente do noema que diz respeito ao modo de dar-se da coisa e que abarca suas características téticas – ser um noema de um ato de percepção, lembrança, imaginação, julgamento, etc. – é o que configura a estrutura total do noema.

Além das análises de Føllesdal, é interessante observar o desenvolvimento dessa interpretação realizado mais amplamente por David Smith e Ronald McIntyre²³⁰. Essa

²²⁷ Análises desse aspecto da fenomenologia foram desenvolvidas amplamente por Merleau-Ponty.

²²⁸ Ibidem, p. 687.

²²⁹ Ibidem, p. 687.

²³⁰ É importante esclarecer que trataremos sobretudo das considerações desses autores a respeito da teoria

exposição será de grande utilidade para procurar estabelecer os limites da semelhança entre as teorias de Husserl e Frege, pois o modo como ficou conhecida – “interpretação fregeana” – pode sugerir que há uma proximidade entre os filósofos maior do que de fato ocorre. Além disso, é preciso analisar as dificuldades que essa leitura suscita, algumas das quais são reconhecidas pelos próprios intérpretes, que procuram dar uma resposta adequada a elas.

De acordo com essa visão, o ponto mais fundamental da fenomenologia é justamente este: “nós somos conscientes de coisas – conhecemos ou 'intencionamos' coisas – somente *através* das estruturas de sentido que apresentam ou prescrevem estas coisas em modos particulares”²³¹. A estrutura de sentido que serve de mediação entre o ato intencional e a coisa é a chave para a compreensão da consciência de objetos. O próprio método da redução fenomenológica seria um meio para tornar explícita essa estrutura que configura o *sentido*. Dada nossa atitude natural de tomar a realidade como exterior e existente, o *Sinn* pelo qual nos tornamos conscientes das coisas não se mostra a nós. Na atitude natural a tendência é apenas ver as coisas como objetos exteriores sem problematizar sua apreensão pela consciência. Através da redução, podemos “dar um passo atrás” e abstrair da experiência seus conteúdos, separando cada estrutura e percebendo, por fim, o papel fundamental do sentido na apreensão dos objetos.

Assim, a presença da noção de *Sinn* dá um indicativo da relação entre a teoria da intencionalidade husserliana e as análises de Frege sobre o sentido e a referência. De fato, ambos compartilham a ideia de que a representação linguística se dá em uma estrutura onde o sentido serve de mediação entre a expressão e o objeto. Porém, há diferenças significativas que devem ser ressaltadas, as quais, em grande parte, devem-se ao próprio método e ao contexto das investigações de cada um dos filósofos. Enquanto Frege desenvolve suas análises voltando-se para questões sobre semântica e linguagem, Husserl preocupa-se sobretudo com a relação entre sentido e consciência, assim como com a dificuldade de determinar seu estatuto ontológico:

Ao tratar de que tipo de entidade o sentido é, a única coisa que Frege nos diz é que o sentido possui um 'valor cognitivo' (*Erkenntniswert*), ou um 'modo de

da intencionalidade nas *Ideias*. Ainda que suas análises sobre as *Investigações Lógicas* sejam bastante esclarecedoras, nosso foco nesse estudo concentra-se, como já dissemos, na “virada idealista” da filosofia husserliana.

²³¹ SMITH, David. *Husserl*, p. 261.

apresentação' (*Art des Gegebenseins*), isto é, literalmente, um modo de ser 'dado' no pensamento ou na experiência. Husserl, por outro lado, explica longamente o que o sentido (*Sinn*) é, como ele é experienciado e usado implicitamente na consciência, focando em sua relação com o ato de consciência e em seu papel na relação intencional entre ato e objeto de consciência, traçando distinções que permanecem inexplicadas em Frege²³².

Esses argumentos, alegam os intérpretes, mostram também como não seria de todo apropriado o famoso apelido de “interpretação fregeana” para essa visão do noema e da teoria da intencionalidade de Husserl. Além disso, a principal influência no pensamento husserliano no que concerne à intencionalidade havia sido Bolzano e não Frege. Foi a distinção de Bolzano – desenvolvida em sua obra de 1837, *Wissenschaftslehre*²³³ – que separa as ideias em objetivas e subjetivas, que serviu de base para o desenvolvimento de Husserl do sentido noemático e da noese²³⁴.

O que ocorre é que enquanto em Frege sequer havia o desenvolvimento da noção de intencionalidade propriamente dita, em Husserl o sentido como mediação da referência linguística está, de certo modo, fundado na própria intencionalidade. É na medida em que a consciência é tal que possui uma estrutura de intencionalidade com base na mediação pelo sentido que a linguagem também faz uso do sentido, e não o contrário. A consciência é o ponto de apoio de todas as análises husserlianas e não a linguagem.

²³² Ibidem, p. 262.

²³³ Segundo Bolzano: “Ideia' (...) é um nome geral para qualquer fenômeno em nossa mente, cujos diversos tipos nós designamos através dos termos 'ver', 'ouvir', 'sentir', 'reconhecer', 'imaginar', 'pensar', etc., quando eles não são julgamentos ou sentenças. Assim, o que eu vejo se alguém segura uma rosa diante de mim é uma ideia, a saber, a ideia da cor vermelha. Do mesmo modo, o que eu cheiro quando me aproximo desse objeto é uma ideia, a saber, a ideia de uma fragrância especial, normalmente chamada de fragrância de rosa, etc. Nesse sentido, toda ideia requer um *ser vivo* enquanto sujeito no qual ela ocorre. Por essa razão, eu as chamo de ideias *subjetivas* ou *mentais*. Assim, ideias subjetivas são algo real. Elas têm existência real no tempo quando estão presentes em um sujeito, enquanto têm um certo efeito. O mesmo não ocorre na ideia objetiva ou ideia em si mesma, que está associada com cada ideia subjetiva. Por ideia objetiva compreendo um certo algo que constitui a matéria [*Stoff*] imediata de uma ideia subjetiva e que não é encontrada no campo do real. Uma ideia objetiva não requer um sujeito, mas subsiste [*bestehen*], não enquanto algo *existente*, mas enquanto um certo *algo*, mesmo que nenhum ser pensante possa tê-la. Além disso, ela não é multiplicada quando é pensada por um, dois, três, ou mais seres, diferentemente da ideia subjetiva correspondente, a qual é apresentada muitas vezes. Por isso o nome 'objetivo'. Por essa razão, qualquer palavra, a não ser que seja ambígua, designa somente uma ideia objetiva, mas há inúmeras ideias subjetivas cuja causa e número cresce a cada momento que a usamos. (...) Assim, a ideia subjetiva que ocorre na mente de meus leitores quando veem a palavra 'nada' deve ser semelhante de um para outro, mas a ideia é, mesmo assim, muitas” (BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre*, p. 217-8).

²³⁴ SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 118.

Porém, é preciso reconhecer as dificuldades que surgem de tal interpretação do noema e da intencionalidade, as quais podem gerar mal-entendidos. Em primeiro lugar, aparece a questão de como interpretar a relação entre consciência e objeto ou, de modo mais geral, como entender a intencionalidade. Sabemos que dizer que a consciência é intencional significa dizer que ela sempre é consciência de algo, que se dirige a algo. Porém, uma vez que a chamada *interpretação fregeana* do noema reitera que temos acesso aos objetos somente através do sentido, pode parecer que a intencionalidade está relacionada com o sentido, que é a ele que a consciência se dirige e não ao objeto propriamente.

No entanto, isso seria uma compreensão equivocada do papel metodológico da redução: como vimos, sem uma análise fenomenológica que ocorra dentro da redução, nem mesmo seríamos capazes de perceber a existência de algo como o sentido. É somente ao abstrairmos as estruturas da consciência na apreensão de objetos que percebemos a complexidade de fatores envolvidos, incluindo o *Sinn*. O sentido não é aquilo com o qual a consciência relaciona-se em última instância, pois o sentido é o *meio* através do qual a consciência chega até aquilo que visa. O foco da intencionalidade continua sendo o objeto; o sentido é apenas o caminho pelo qual encontra-se o objeto. Ao abster-se de julgar sobre a existência ou não de tais objetos, não deixamos de perceber que é em direção a eles, e não ao sentido, que a consciência intencional se dirige.

Outra dificuldade bastante comum diante da *interpretação fregeana*, é compreender suas afirmações como uma leitura “logicizante” da fenomenologia, a qual estaria reduzindo a análise da consciência a análises de caráter lógico, voltadas para o estudo de proposições e linguagem. Essa confusão deve-se ao fato de Frege desenvolver sua teoria sobre o sentido e a referência dentro de um estudo voltado ao âmbito lógico e, ao compará-lo com Husserl, surgiria o equívoco de achar que também nesse aspecto haveria semelhança entre os filósofos, o que, como vimos, não ocorre.

Há, de fato, visões do conteúdo intencional nas quais esse é compreendido como tendo uma forma proposicional, mesmo no caso da percepção, ou, ainda, há quem trate as atitudes intencionais como proposicionais no conteúdo – como, por exemplo, John

Searle²³⁵ e Jaakko Hintikka²³⁶. Nesses casos, a estrutura da intencionalidade é marcada por atitudes proposicionais: por exemplo, “S acredita que *p*”, “S pensa que *p*”, “S julga que *p*”, etc. Trata-se de análises da intencionalidade que têm por fundamento determinada teoria sobre a linguagem. No caso de Husserl, porém, nem todo ato terá um sentido noemático que corresponde a uma proposição (*Satz*): se alguém vê um objeto, o sentido da experiência será um conteúdo perceptual individual, que prescreve um objeto individual; mas se a pessoa pensa “o objeto *a* possui as propriedades *x, y, z*”, o sentido do ato de pensar será uma proposição²³⁷.

Na leitura de Smith e McIntyre, distingue-se o *ato proposicional* e o *ato dirigido ao objeto*. O primeiro caso diz respeito àquilo que é descrito na linguagem ordinária por sentenças nas quais um verbo é seguido da palavra “que” (por exemplo, “João vendo que a árvore está velha”). O segundo caso ocorre em sentenças nas quais o verbo é seguido de uma frase que gramaticalmente é um objeto direto (“João vendo a árvore velha”). Porém, conforme ressaltamos acima, a intenção aqui não é realizar uma análise linguística e estabelecer uma diferença entre tipos de sentenças, mas sim uma distinção entre dois tipos de atos fenomenológicos. Nem sempre a marca linguística ou gramatical basta para compreender a diferença em cada caso e espécies de atos normalmente tomados como proposicionais podem não o ser: julgar e acreditar, por exemplo, costumam ter forma proposicional, mas outros atos, como perceber e relembrar, aparecem seguidamente em forma não proposicional²³⁸.

O ponto fundamental é que o sentido de um ato proposicional envolve uma predicção, enquanto que o ato não proposicional é atributivo em vez de predicativo. Husserl por vezes refere-se à experiência do ato não proposicional como *pré-predicativa* (ou *ante-predicativa*), o que mais uma vez deixa claro seu afastamento de uma teoria da intencionalidade pautada pela filosofia da linguagem. A ideia de atos pré-predicativos será também de grande influência para outros fenomenólogos, pois marca um aspecto importante desenvolvido inicialmente por Husserl: a compreensão dos diversos modos de ação e atos intencionais humanos como não necessariamente discursivos; não é

²³⁵ SEARLE, John R. *Intentionality*.

²³⁶ HINTIKKA, Jaakko. *The Intentions of Intentionality*.

²³⁷ SMITH, David. *Husserl*, p. 264-5.

²³⁸ SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 7-8.

preciso que tudo esteja plenamente transposto em linguagem discursiva para que haja compreensão. Diante de tal crença, é natural que a teoria husserliana tome contornos distintos de uma defesa da filosofia da linguagem como filosofia primeira.

Uma terceira dificuldade diz respeito a determinar onde a intencionalidade começa, qual o fator mais fundamental, se é o ato ou o sentido. Devido ao modo como a intencionalidade é descrita na *interpretação fregeana*, onde se sustenta que apreendemos todos os objetos somente através do sentido, pode parecer que a estrutura que gera a própria intencionalidade do ato é o sentido. Porém, como vimos, para Husserl a lógica está fundada na intencionalidade e não o contrário: ainda que sejam as proposições que são verdadeiras ou falsas, a possibilidade mesma de verdade e, antes disso, qualquer possibilidade de significado, reside na consciência. Desse ponto de vista, tentar estabelecer um dilema no estilo “o ovo ou a galinha” no que diz respeito à intencionalidade, não tem lógica alguma: não é como se o sentido ou o ato tivessem que ocorrer um antes do outro, ou dependessem um do outro, pois a intencionalidade só ocorre porque existe uma consciência dotada da possibilidade de dar significado, a qual já opera sempre através de atos e sentidos²³⁹.

Para compreender adequadamente o noema husserliano de acordo com essa interpretação, é preciso perceber que há duas relações distintas no ato intencional, uma que diz respeito à noese em relação ao noema, e outra ao noema em relação ao objeto. Há, de acordo com essa leitura, um *conteúdo real* e outro *ideal* no ato. Faz parte do conteúdo real a noese ou ato noético, enquanto que o conteúdo ideal é formado pelo noema e seu sentido (*Sinn*). O noema é como o *correlato* da noese: cada ato noético (pensar, julgar, desejar, etc) tem como correspondente um determinado noema (o que é pensado, julgado, desejado). A noese *gera* ou *acolhe*, por assim dizer, um noema através de um sentido particular – sentido esse que podemos compreender como o núcleo do noema. O sentido, por sua vez, relaciona-se com o objeto na medida em que apresenta ou prescreve o objeto.

Não há, portanto, uma relação direta entre ato e objeto, mas sim uma dupla relação, onde o ato relaciona-se com o sentido noemático que por sua vez relaciona-se com o objeto. O sentido serve de mediação entre o ato e o objeto. A análise ontológica

²³⁹ SMITH, David. *Husserl*, p. 265-6.

básica da teoria da intencionalidade de Husserl se dá, então: “em termos de duas 'entidades' – a noese, que é uma parte temporal de uma experiência, e o noema, que é uma entidade abstrata correlata à experiência – e duas relações – a relação de 'acolhimento' e de 'prescrição’”²⁴⁰. Os estudiosos observam, ainda, que embora Husserl não tenha desenvolvido em maiores detalhes a relação entre noese e noema, podemos ao menos perceber que tal relação não é de tipo intencional.

Ainda que o sentido noemático seja um mediador para o ato intencional, ele não seria uma espécie de entidade entre a consciência e os objetos. O sentido não representa os objetos do mesmo modo que palavras representam coisas. Husserl, de fato, opõe-se claramente a uma teoria que se assemelhe ao *representacionismo* (ver *Ideen*, §52, §43, §90) e rejeita a ideia de que intencionalizar um objeto significa intencionalizar alguma outra entidade que represente o objeto. É, inclusive, como vimos, somente dentro da redução fenomenológica que nos tornamos conscientes do sentido. O que ocorreria na teoria da intencionalidade husserliana é o seguinte: aquilo que é intencionado no ato é o próprio objeto, sendo o sentido noemático apenas o meio pelo qual chegamos ao objeto; o fato de que haja um sentido específico que serve de mediação entre o ato e objeto, não significa que o objeto não esteja sendo apreendido tal como é²⁴¹.

No que diz respeito à relação de prescrição ou apresentação entre o sentido noemático e o objeto ou, de maneira geral, entre o *objeto enquanto percebido* e o objeto efetivo (“*real*”), essa interpretação do noema é clara: há uma diferença fundamental entre o *objeto enquanto percebido* e o *objeto percebido* (ou objeto *efetivo*). Não podemos dizer que se trata da mesma entidade, pois estão em categorias ontológicas distintas. Como vimos, o noema é um objeto *ideal*, que não se encontra no tempo e no espaço; o objeto percebido, no entanto, é *real* e espaço-temporal e está sujeito a todas as características que daí advém. O sentido noemático, portanto, não é a mesma entidade que o objeto, mas apenas o prescreve à consciência, pois o noema é sempre uma apreensão particular e limitada do objeto efetivo.

Essa interpretação do noema pode ser útil, ainda, para compreender uma dificuldade bastante comum no confronto com o texto de Husserl: o fato do filósofo referir-se à estrutura noemática como “sentido” e também como “objeto enquanto

²⁴⁰ SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 142-3.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 143-4.

intencionado”. A explicação para isso estaria justamente na amplitude e complexidade da teoria husserliana, onde aspectos lógicos e fenomenológicos estão combinados. Cada expressão diria respeito ao mesmo objeto em diferentes níveis: de um lado, o nível da *experiência*, que trata do modo como o objeto é experienciado; de outro, o nível da *metaexperiência*, que diz respeito ao sentido pelo qual o objeto é experienciado²⁴².

A interpretação fregeana do noema, no entanto, também recebeu muitas críticas de outros estudiosos da obra husserliana. Mohanty, por exemplo, apontou em diversas obras²⁴³ os limites da relação entre Frege e Husserl e das interpretações que procuravam ligar os filósofos, rejeitando a conexão estabelecida entre noema e *Sinn*. Mais recentemente, foram também sugeridas possíveis confusões terminológicas como fatores que determinaram uma conexão entre as teorias de Frege e Husserl, a qual, em verdade, não existiria.

Uma dessas confusões seria entre os termos “ideal” e “abstrato” e entre “real” e “concreto”. Os defensores da interpretação fregeana estariam misturando duas esferas distintas. *Ideal* e *real* são dois momentos do vivido intencional, enquanto que as noções de *abstrato* e *concreto* dizem respeito ao noema. O erro consistiria em misturar ou tomar como intercambiáveis *ideal* e *abstrato*, de um lado, e *real* e *concreto*, de outro, sem perceber que são termos com sentidos diferentes e aplicados a contextos teóricos distintos. Tais confusões seriam, em parte, as responsáveis por encontrar no texto de Husserl uma aparente justificativa para a ligação com a teoria do sentido de Frege.

Banchetti mostra que Husserl chama de real (*reell*) a tudo o que é *matéria* ou *conteúdo primário* do vivido intencional, como os dados sensórios; enquanto que reserva ao termo ideal (*irreell*) aquilo que não é imanente ao vivido intencional, isto é, o aspecto que transcende a experiência²⁴⁴. Porém, não devemos confundir a diferença entre matéria e forma com as noções de real e ideal: *real* (*reell*) é aquilo que é inerente ou imanente ao vivido intencional, o que inclui, além dos dados sensórios, o ato noético (pensar, julgar, desejar, etc); ideal (*irreell*), por outro lado, abrange a parte que não é inerente – mas sim transcendente – ao vivido intencional, o que inclui o correspondente

²⁴² SMITH, David. *Husserl*, p. 272.

²⁴³ Principalmente *Edmund Husserl's Theory of Meaning* e *Husserl and Frege*, além de seus artigos sobre o tema.

²⁴⁴ BANCHETTI, Marina P. *Føllesdal on the notion of the noema: A critique*, p. 82-3.

noemático. No caso de *concreto* e *abstrato*, esses são termos reservados ao próprio noema: “o noema da percepção, quando objetos concretos são objetos de percepção, é ele mesmo 'concreto'. Mas o noema de pensamentos abstratos é 'abstrato'”²⁴⁵. Desse modo, não podemos atribuir o conceito de *ideal* ao noema usando esse termo em analogia com as análises de Frege. No caso da noção de *abstrato*, isso irá depender do noema ser fruto de um ato conceitual e não perceptual.

De acordo com essa crítica, o erro fundamental da interpretação fregeana do noema é motivado, em primeiro lugar, pela compreensão equivocada do vocabulário de Husserl: quando o filósofo afirma que o noema não é real, ele está tratando de análises referentes ao vivido intencional e quando diz que o noema é uma entidade abstrata, isso diz respeito a um caso particular de noema, portanto não será necessariamente o caso de todo e qualquer noemata. Diante disso, o contraste com Frege fica claro. Enquanto Frege trata *Sinn* como uma entidade linguística abstrata que é apreendida pelo sujeito, para Husserl o sentido não é uma entidade linguística, mas sim o conteúdo de um ato. O noema pode ser abstrato ou não, dependendo de cada caso, e não é apenas apreendido pelo sujeito, mas sim constituído pelo próprio ego. Assim, Føllesdal interpreta a afirmação de Husserl de que “o noema não é um componente real do vivido intencional como significando que é uma entidade abstrata. Novamente, Føllesdal não compreende que, para Husserl, 'real' não se distingue de 'abstrato', mas sim de 'ideal'”²⁴⁶.

Confusões semelhantes ocorreriam no caso do desenvolvimento da interpretação fregeana de Smith e McIntyre. O problema estaria sobretudo na ideia de que Husserl modifica essencialmente sua concepção de intencionalidade presente nas *Investigações Lógicas* a partir da “virada idealista” das *Ideias I*. Tal modificação se daria na compreensão do sentido como conteúdo do ato intencional, que, a partir dessa segunda fase, seria visto como algo distinto do ato: o sentido, agora, não é uma parte do ato, mas apenas uma entidade abstrata correlata a ele. De acordo com Banchetti, as consequências dessa interpretação são complicadas: por trás dela estaria a visão de que, a partir das *Ideias I*, Husserl já não entenderia a consciência como o que produz o noema. O noema seria uma entidade abstrata independente que é um mero correlato do

²⁴⁵ BANCHETTI, Marina P. *Føllesdal on the notion of the noema: A critique*, p. 85.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 90.

ato (e não algo gerado pelo próprio ato)²⁴⁷.

Da interpretação fregeana para o noema, portanto, se segue que no estudo do sentido, “o fenomenólogo já não deveria focar-se nos atos intencionais da consciência, mas em uma entidade abstrata que não é uma propriedade ou parte da consciência. O método da fenomenologia passaria a assemelhar-se com os da filosofia analítica”²⁴⁸. O erro de Smith e McIntyre, e de interpretações semelhantes, é pensar que Husserl em algum momento deixou de conceber o noema como o conteúdo dos atos intencionais. Embora o filósofo afirme que o noema não é um componente real do vivido intencional, ele sempre reiterou que é um componente ideal – ainda que, segundo Banchetti, possa ser concreto ou abstrato, dependendo de ser gerado por atos perceptuais ou conceituais. Por trás da ideia de que Husserl teria modificado radicalmente sua concepção de noema, reside a aceitação da interpretação de Føllesdal do noema como uma entidade intencional necessariamente abstrata²⁴⁹.

Outro ponto importante que parece estar na base das interpretações fregeanas do noema, é a compreensão da estrutura noemática sobretudo a partir da ideia de que o noema é uma generalização ou universalização da noção de sentido linguístico. De fato,

²⁴⁷ Banchetti exemplifica esse ponto das interpretações de Smith e McIntyre citando uma passagem bastante clara dos autores: “[Nas *Ideias*, Husserl] adota a visão de que sentidos são entidades abstratas correlatas aos atos e expressáveis em palavras, mas de nenhum modo propriedades ou partes de atos” (SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 175).

²⁴⁸ BANCHETTI, Marina P. *Føllesdal on the notion of the noema: A critique*, p. 92.

²⁴⁹ No caso das considerações de Banchetti, ainda que sejam bastante interessantes ao apontar alguns problemas de interpretação terminológica como motivadores da interpretação fregeana do noema, nos parece que há uma crítica indevida quando se refere a Smith e McIntyre: os intérpretes afirmam que o noema não é uma parte do ato (algo gerado pelo ato), mas não que o noema não é uma parte da consciência, ou algo gerado pela consciência. Banchetti está correta na maneira como descreve a interpretação de Smith e McIntyre, porém, ao realizar sua crítica, acaba impondo uma passagem indevida de que ao defender que o noema não é uma parte do ato, significaria defender que o noema não é uma parte da experiência da consciência transcendental. Isso claramente não é o caso para os intérpretes, como atestam diversas passagens: “Tanto a noese como o noema são momentos, partes dependentes da experiência: conteúdos da experiência (...). Mas a noese é uma parte real e temporal, enquanto que o noema é uma parte não real e não temporal” (SMITH, David. *Husserl*, p. 277). É bastante claro, portanto, que a diferença entre real e ideal é bem compreendida e que o noema é visto como parte da experiência da consciência, apenas não enquanto conteúdo do ato. Nesse ponto em particular, nos parece, então, que o mais adequado seria invalidar essa leitura do noema não através do argumento apresentado por Banchetti, mas sim mostrando com base textual como Husserl não modificou tão drasticamente sua concepção de sentido (*Sinn*) em *Ideen I*. Esse deslize, no entanto, não invalida as outras análises de Banchetti sobre as dificuldades da interpretação fregeana. Outro problema é sua própria alternativa para a compreensão da relação entre noema e o objeto “real” (efetivo), que é intencionado: a autora não é clara em explicar as passagens nas quais Husserl distingue tais noções, limitando-se a dizer que o noema é “distinto”, mas ainda assim “inseparável” do objeto (BANCHETTI, Marina P. *Føllesdal on the notion of the noema: A critique*, p. 92).

Husserl afirma isso expressamente em *Ideen III*: “o noema em geral nada mais é do que a universalização da ideia de significado [linguístico] para todos os atos”²⁵⁰. Mas em *Ideen I*, Husserl já havia distinguido entre o noema e o sentido ou significado linguístico, afirmando inclusive que *Sinn* noemático possui uma denotação mais ampla do que *Bedeutung* (*Ideen I*, §124). Para Larrabee, isso não significa contradição e tampouco uma mudança no pensamento de Husserl que justificasse a interpretação fregeana no noema²⁵¹. O que ocorre é simplesmente que todo tipo de experiência possui um sentido, mas não que esse sentido seja sempre idêntico com o sentido linguístico.

A confusão seria compreender essa “universalização” de que fala Husserl como generalização em um sentido lógico forte, onde uma noção aplica-se em totalidade a um ou diversos grupos de indivíduos, de modo que o que seria verdadeiro para o sentido linguístico também seria para todos os atos (mesmo aqueles normalmente não compreendidos como linguísticos). O correto, no entanto, seria compreender essa universalização em sentido mais restrito, quando apenas um ou mais elementos de uma noção aplicam-se a outros indivíduos, os quais podem ser completamente diferentes dessa noção quanto a outros aspectos. No caso em questão, portanto, o sentido linguístico compartilharia alguns de seus componentes essenciais com atos não linguísticos, mas não todos os seus componentes – então o que é verdadeiro para o sentido linguístico não necessariamente o é para todos os atos da consciência. Assim, não seria correto compreender o noema em geral como análogo ao sentido linguístico (como faz a interpretação fregeana), pois somente alguns tipos de noema são essencialmente linguísticos²⁵².

²⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, §16, p. 89, p.76.

²⁵¹ LARRABEE, Mary Jeanne. *The noema in Husserl's phenomenology*, p. 211.

²⁵² *Ibidem*, p. 212. Larrabee desenvolve sua própria interpretação do noema do seguinte modo: há três usos do termo noema, dois de primeira ordem e um de segunda ordem. No caso do uso de primeira ordem, há aquele que é utilizado para descrever uma experiência particular de objeto enquanto “objeto experienciado enquanto tal”, que seria o objeto real experienciado após a redução (por isso o uso de aspas para “objeto”). No segundo uso de primeira ordem, trata-se do objeto em geral, também dentro dos limites da redução fenomenológica. Nesse caso, pode ser usado como exemplo um objeto em particular, mas para descrever algo que é verdadeiro para qualquer noema; seria o caso do exemplo da árvore, quando Husserl chama a atenção para o fato de que a árvore pode queimar e decompor-se, enquanto que o noema, a “árvore” (entre parênteses), não. O terceiro uso de noema, o uso de segunda ordem, trata da referência ao termo nos dois primeiros usos, isto é, de considerações ao termo enquanto uma expressão técnica dentro da fenomenologia. É o caso quando Husserl diz, por exemplo, que o termo noema é usado para indicar aquilo que é intencionado enquanto intencionado (*Ibidem*, p. 215-20). A interpretação de Larrabee assemelha-se, de modo geral, a interpretação do noema como *objeto entre parênteses*, a qual avaliaremos adiante.

No que diz respeito especificamente a interpretação fregeana desenvolvida por Smith e McIntyre, Larrabee²⁵³ aponta algumas dificuldades principais. Primeiramente, a ideia de que o noema é sempre uma entidade conceitual. Depois, a compreensão equivocada sustentada por duas teses: tese da expressabilidade, que afirma que todo noema é em princípio expressável na linguagem, e a tese da identificação, que afirma que todo *Sinn* é um sentido linguístico. Ora, levando em consideração a correlação entre noese e noema, conforme é reiterado por Husserl – de que para cada elemento do lado do noema há necessariamente um elemento correlato do lado do ato noético – ficam claras as dificuldades da interpretação fregeana: seríamos obrigados a sustentar que haveria algum tipo de aspecto linguístico do lado de todo e qualquer ato noético, isto é, todo ato deveria ser em algum sentido linguístico. Do mesmo modo, teríamos que aceitar que até mesmo um noema perceptual é uma entidade conceitual, o que nos remeteria às dificuldades já analisadas.

Por fim, para além dos problemas mais específicos apontados, é interessante observar a base mesma na qual repousa a interpretação *fregeana* do noema e que determina seu estatuto em relação ao idealismo e ao realismo. Como vimos a partir da exposição acima, Smith e McIntyre sustentam que ainda que haja um sentido específico que media a relação entre ato e objeto, isso não significa que o objeto não possa ser apreendido tal como é, pois o sentido é apenas o meio que permite chegar ao objeto. O que chamamos de objeto do ato não é o noema ou o sentido, mas sim aquilo que é prescrito pelo sentido²⁵⁴. Desse ponto de vista, a interpretação *fregeana* do noema parece ser essencialmente realista, pois é o objeto mesmo aquilo que é apreendido pelo ato, sendo o noema apenas o meio pelo qual chegamos ao objeto.

Por outro lado, também é afirmado que o noema é distinto do objeto intencionado no ato. No caso do ato de percepção, é dito explicitamente que há uma diferença ontológica fundamental entre o noema (o *objeto enquanto percebido*) e o *objeto percebido* (ou objeto efetivo, “*real*”). Enquanto o primeiro é um objeto *ideal*, nem espacial nem temporal, o segundo é um objeto *efetivo* e espaço-temporal. Noema e objeto *efetivo*, portanto, são entidades diferentes – o noema é sempre uma apreensão

²⁵³ Ibidem, p. 221-4.

²⁵⁴ “Um ato intenciona – ou é intencionalmente relacionado ou dirigido – a um objeto apenas se o ato possuiu um determinado *Sinn* e se este *Sinn* prescreve o objeto”; “O objeto de um ato é o objeto prescrito pelo *Sinn* do ato” (SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 147).

particular e limitada do objeto – que se relacionam na medida em que o noema serve de mediação entre consciência e objeto²⁵⁵. Porém, se trata-se de entidades diferentes e se o noema é apenas uma apreensão particular do objeto (o objeto sob determinado ponto de vista) como podemos afirmar que seja de fato o objeto *efetivo*, “*real*”, aquilo do qual temos consciência? Ao estabelecer uma diferença ontológica entre noema e *objeto efetivo*, abrimos espaço para o objeto em si mesmo (aquilo ao qual o noema faz referência, mas sempre dentro de seus limites) e, portanto, parecemos nos aproximar de um modo tradicional de idealismo.

Assim, a própria dificuldade em determinar como seria possível chegar ao objeto *efetivo* através de algo ontologicamente diferente dele – e que é, em última instância, tudo ao que temos acesso, pois sempre apreendemos o objeto em um determinado ato e através de um noema particular –, revela o paradoxo por trás da interpretação fregeana do noema. Paradoxo esse que se reflete na dificuldade em determinar o caráter de seu suposto realismo. Com isso fica claro, novamente, como será somente através do estabelecimento de uma interpretação coerente para o noema que poderemos encontrar os termos adequados para definir o idealismo husserliano.

3.2.2. A interpretação neo-fenomenalista do noema

A interpretação neo-fenomenalista do noema, surge especialmente a partir das considerações de Aron Gurwitsch, focadas sobretudo no caso do ato de percepção. Ao contrário das outras interpretações que aqui apresentamos, esta tem a peculiaridade de

²⁵⁵ “A noese e o noema (e portanto o *Sinn*) de um ato são distintos do objeto intencionado no ato” (Ibidem, p. 146). “Husserl traça uma distinção crucial entre o objeto percebido e o objeto enquanto percebido, também chamado de sentido perceptual. Essas duas entidades são categorialmente distintas: pertencem a categorias ontológicas distintas. Especificamente, a árvore ela mesma (‘simplesmente’) é uma ‘coisa na natureza’, um objeto ‘real’ existente no espaço-tempo, algo que ‘pode queimar, ser decomposto em elementos químicos, etc’. Por outro lado, o sentido da percepção ‘não pode queimar, não possui propriedades reais’; não é uma coisa na natureza, um objeto ‘real’ no espaço-tempo. Antes, um sentido (*Sinn*) é um objeto ideal, não espaço-temporal (...)” (SMITH, David. *Husserl*, p. 267). Note-se também que a interpretação fregeana do noema interpreta as expressões “objeto enquanto percebido ou intencionado” e “objeto que é percebido ou intencionado” não como duas maneiras de falar do noema, mas sim como o noema, de um lado, e o objeto “real” do mundo, de outro.

ter sido desenvolvida por um aluno de Husserl, o qual esteve bastante próximo do filósofo e acompanhava de perto o desenvolvimento de seu pensamento, tendo também desenvolvido sua filosofia fenomenológica a partir da influência husserliana. Como veremos, uma característica de sua interpretação é justamente a apropriação original de diversos elementos da fenomenologia.

No que diz respeito ao noema, o ponto fundamental da concepção de Gurwitsch é a identificação do objeto ele mesmo com os vários modos pelos quais ele pode ser percebido, isto é, com o sistema de *noemata*. Como vimos nas nossas análises iniciais sobre o noema, há um sistema de diferentes modos pelos quais um mesmo objeto pode ser percebido: podemos vê-lo a partir de determinado ângulo, apenas de um lado, em determinada luz que faz parecer ter tal aspecto, etc. De acordo com a interpretação neo-fenomenalista, o objeto ele mesmo corresponderia a todo esse sistema de distintas percepções nas quais o objeto é apresentado à consciência.

A coisa ela mesma seria, portanto, todo o complexo sistema de suas aparências (o sistema de noemata), enquanto que o noema se distinguiria do objeto ele mesmo, pois seria apenas o objeto enquanto intencionado em um ato particular e parcial. O noema surge, então, como uma *parte* do objeto, o qual é formado por todo o sistema de noemata que forma a apreensão do objeto. No caso dessa interpretação, em contraste com outras interpretações, o noema seria uma parte da estrutura do próprio objeto, e não o conteúdo de um ato²⁵⁶ ou o objeto enquanto transcendentemente tomado.

Sendo Gurwitsch um importante intérprete de Husserl e profundo conhecedor de sua obra, procuraremos detalhar alguns pontos de suas análises. Em *Um esboço da fenomenologia constitutiva*²⁵⁷, o autor dá especial atenção ao noema da percepção, na tentativa de esclarecer a estrutura noemática nesse que é um caso de grande complexidade. Partindo de um exemplo simples também utilizado por Husserl, de uma árvore que é observada, podemos reconhecer como nossa percepção se dá de diversos modos: podemos ver a árvore de perto ou de longe, de um ângulo ou outro, com muita ou pouca claridade, etc. O que ocorre em todos esses casos, no entanto, é que o que podemos descrever a partir de tais percepções não é a coisa pura e simples (a coisa

²⁵⁶ SMITH, David. *Husserl*, p. 306.

²⁵⁷ “*Esquisse de la phénoménologie constitutive*”, texto baseado nas conferências de 1937, o qual faz parte do volume das *Collected Works* que utilizamos.

objetiva), nem o ato de percepção, mas sim o que Husserl chama de *noema da percepção*.

O ponto a ser compreendido aqui é o campo em que estamos operando quando efetuamos a redução fenomenológica: uma vez que nos abstermos de julgar sobre a existência do objeto percebido, nosso foco passa a ser o objeto tal como é apreendido pela consciência e, por isso, “a árvore ela mesma, tal como é na realidade, não está em questão; mas sim somente a árvore noemática, essa 'árvore-percebida-como-tal' [*arbre-perçu-comme-tel*]”²⁵⁸. Portanto, ao falar no noema da percepção, devemos entender a coisa tal como essa aparece à percepção, tal como surge num ato particular da vida perceptual.

Alguns argumentos ajudam a esclarecer esse ponto: podemos reconhecer que o noema da percepção contém relações espaciais, enquanto “relações-espaciais-percebidas-como-tal”, pois ao observar uma árvore não percebo apenas esse objeto isoladamente, mas também todo o contexto no qual ele encontra-se e os demais objetos que fazem parte do mesmo contexto, fazendo com que os localize espacialmente. Porém, o próprio noema não está em relação espacial com outro noema, um ato ou mesmo a própria coisa objetiva. O noema da percepção, em si mesmo, não é uma entidade espacial, que ocupa algum lugar no mundo. Dois noemas podem, de fato, manter diversas relações entre si, mas essas nunca serão relações de natureza espacial; o que mantém relações espaciais são os objetos e não o noema pelo qual os tomo no ato. Usando outro exemplo, bastante caro a Husserl (*Ideen I*, §89): a árvore objetiva pode queimar e decompor-se, estar sujeita a transformações psico-físicas, mas o noema não. Do mesmo modo, ainda que a árvore seja destruída e dela não reste nenhum vestígio, ainda assim posso lembrar-me dela e ter, portanto, um noema correspondente (em um ato de lembrança)²⁵⁹.

O caso da memória ajuda também a compreender outros aspectos do noema, como sua relação com a temporalidade: quando vejo a árvore ou lembro da árvore, estou me dirigindo ao mesmo objeto, mas em atos de natureza distinta; assim, se o noema fosse meramente uma parte do ato (pertencesse ao ato), eu não poderia ter o

²⁵⁸ GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective, p. 132.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.134-5.

mesmo objeto como presente em um noema de atos diferentes, o que evidencia que o noema não pode ser reduzido ao próprio ato. Do mesmo modo, se, ao observar determinado objeto, alguém fecha e abre os olhos muitas vezes, ele está percebendo o mesmo objeto, sob o mesmo ponto de vista – em um mesmo noema, portanto – mas em uma pluralidade de atos, o que também mostra que o noema não pode ser considerado uma mera parte do ato (se fosse desse modo, o noema teria que desaparecer e reaparecer em cada ato, mas ele mantém-se como único apesar da pluralidade de atos). Assim, uma vez que o noema não é determinado nem espacial nem temporalmente, fica claro que o noema não pode ser confundido com algo físico, ou psíquico, mas, ainda assim, “é a mesma coisa (mostrando a si mesma no mesmo aspecto), a mesma coisa-percebida-como-tal, que está sempre presente ante à consciência, seja perceptual ou de outra natureza”²⁶⁰.

Porém, ainda que a *interpretação neo-fenomenalista* do noema oponha-se à ideia de que este faz parte do ato intencional, ela reconhece que há uma relação fundamental entre ato e noema, pois “esta distinção não deve ocultar a relação entre noema e ato, ainda que o noema não se misture com o ato e não seja uma parte ou elemento deste”²⁶¹. Esse ponto fica claro, em primeiro lugar, na medida em que o próprio objeto presente na intencionalidade é compreendido como o objeto enquanto apreendido pela subjetividade; se é assim, é evidente que o noema só pode ser algo em relação com um *ato* no qual o objeto em questão se mostra à consciência.

Da mesma maneira, o ato depende do noema para sua realização, pois todo ato da consciência é dirigido a algum objeto – um “objeto-dado-enquanto-tal”, isto é, o noema. Tal relação entre noema e ato é uma relação de *correspondência* ou *paralelismo*, onde duas esferas de diferentes naturezas estão necessariamente conectadas, mas mantendo suas diferenças. Assim, para cada modo de ser de um ato, há um noema correspondente. Se, por exemplo, um ato é experienciado no modo de uma *suposição*, *hipótese*, ou *dúvida*, o objeto noemático correspondente surgirá com o caráter de *possível*, *provável* ou *incerto*.

No que diz respeito às dificuldades da *interpretação neo-fenomenalista* do noema, observando o que já expomos até o momento, chama a atenção o espaço para

²⁶⁰ Ibidem, p. 136.

²⁶¹ Ibidem, p. 144.

algo como uma *coisa em si* incognoscível que ela parece permitir. De fato, Gurwitsch chega a dizer que a redução fenomenológica “adquire a importante função – importante para a psicologia também – de fornecer a definição de 'objeto psicológico', ou seja, do objeto tal qual considerado pela subjetividade, em contraste com o objeto objetivo, o objeto nele mesmo”²⁶². Ora, uma vez que há tal distinção entre “objeto subjetivo” e “objeto objetivo”, parece que temos que postular um campo de coisas-em-si incognoscíveis à consciência transcendental que opera na redução.

Essa dificuldade de importância crucial – que configura justamente uma das recorrentes críticas à filosofia husserliana –, aparece mais claramente em outro trabalho de Gurwitsch, *Teoria do campo da consciência*²⁶³. Nessa obra, o autor também desenvolve longamente os problemas referentes ao chamado “noema da percepção”, agora de posse de novos argumentos para esclarecer a teoria noemática e também com um foco mais direto na questão em torno da relação entre noema e a coisa no mundo (*objeto objetivo* ou *coisa real*, nos termos de Gurwitsch).

O noema perceptual é definido como a coisa material percebida enquanto esta apresenta a si mesma através de um ato de percepção, em um modo particular de apresentação que possui a característica de ser necessariamente parcial. O noema perceptual é parcial na medida em que sempre diz respeito à coisa material que é percebida a partir de um ponto de vista particular, em uma determinada orientação da consciência, em um certo aspecto, etc. Não se trata da coisa pura e simples, mas de todos os elementos particulares presentes no ato de percepção. Pelo fato de haver essa parcialidade, uma dada percepção só faz sentido em um contexto geral quando refere-se a outras percepções, isto é, a outros aspectos a partir dos quais a coisa percebida pode mostrar-se, mas que não estão contidos na percepção atual²⁶⁴.

De acordo com essa concepção, “o noema perceptual não é idêntico à coisa real que é percebida”²⁶⁵, pois, como vimos, o noema é a coisa enquanto esta apresenta-se em uma percepção particular e parcial. A coisa ou objeto “real”, efetivo, pode ter

²⁶² Ibidem, p. 140-1.

²⁶³ *Théorie du champ de la conscience*, publicado originalmente em 1957.

²⁶⁴ GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch* (1901-1973), vol. II: Studies in and Phenomenology, p. 167.

²⁶⁵ Ibidem, p. 169.

propriedades e atributos que não são apresentados em uma percepção específica. Uma vez que há uma multiplicidade de percepções pelas quais a coisa é apreendida, mas que, ainda assim, ela permanece como uma única entidade, não seria possível identificá-la com um único noema perceptual, pois isso seria ignorar a própria multiplicidade na qual o objeto apresenta-se.

Nessas análises, um ponto chave para a compreensão da relação entre noema e a coisa real é a maneira como os objetos são constituídos na consciência, o modo pelo qual algo é apreendido como sendo uma única entidade, a despeito de mostrar-se de muitos modos à consciência (em diferentes atos). Haveria uma certa estrutura de organização formal que integra todos os diversos atos em processos coerentes e relacionados a uma entidade particular e suas relações. O objeto seria aquilo que corresponde à multiplicidade de atos e processos da consciência, quando propriamente organizados e sistematizados nessa estrutura formal. Assim, a “relação entre uma única aparência perceptual de uma coisa e a coisa ela mesma enquanto realmente existente pode ser definida como a relação entre uma parte do sistema noemático e o sistema como um todo”²⁶⁶.

Diante de tais argumentos, podemos entender mais claramente a proposta da interpretação *neo-fenomenalista* do noema: a coisa ela mesma corresponde a todo o complexo sistema de suas aparências (o sistema de noemata). O noema se diferencia do objeto ele mesmo, na medida em que é apenas o objeto enquanto intencionado em um ato particular e parcial, ou seja, é como uma parte do objeto (um dos noemas dentro do sistema de noemata que forma a coisa mesma). Um noema particular não poderia corresponder ao objeto ele mesmo (coisa real), pois ele sempre é uma apreensão parcial, que ocorre com tais e tais condições, em um ponto de vista específico.

Quanto à objeção de que a interpretação *neo-fenomenalista* do noema abriria espaço para um mundo de *coisas-em-si* incognoscíveis, essa parece não compreender a real intenção das análises de Gurwitsch²⁶⁷. De fato, a coisa real não é idêntica ao noema – como vimos, a própria interpretação da redução fenomenológica dentro dessas análises impediria tal visão – mas isso não significa que a coisa real seja incognoscível,

²⁶⁶ Ibidem, p. 215.

²⁶⁷ Para uma crítica mais completa de Gurwitsch, ver DREYFUS, Hubert L, *The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution*.

pois ela é cognoscível enquanto conjunto do sistema de noemata, isto é, enquanto fruto da estrutura formal que dá unidade a este objeto apesar da multiplicidade dos modos como mostra-se. Ao apreender o sistema de noemata, estamos apreendendo a coisa mesma, tudo o que o objeto é.

Smith e McIntyre fazem uma análise crítica da interpretação de Gurwitsch, especialmente em comparação com sua própria visão do noema husserliano – conhecida, como vimos, como interpretação *fregeana*. Um ponto fundamental de discordância seria justamente a relação entre o noema e o objeto ele mesmo. Enquanto para Smith e McIntyre o noema é um conteúdo ideal do ato, essencialmente distinto do objeto, para Gurwitsch, conforme mostramos, o noema é uma parte do objeto ele mesmo, mas do objeto em um ato particular, “enquanto intencionado”. Há, de fato, base textual para a interpretação de Gurwitsch, pois em diversas passagens Husserl relaciona o noema com expressões tais como “o intencionado [*Vermeinte*] enquanto tal” ou “o objeto intencionado na medida em que é intencionado” [*vermeinten Gegenständlichen, so wie es vermeint ist*] (*Ideen I*, §88, §128, §129, §130). O problema, segundo os estudiosos, seria entender o que é exatamente o “objeto enquanto intencionado” e como ele relaciona-se com o objeto ele mesmo²⁶⁸.

O ponto crucial da interpretação de Gurwitsch seria, de acordo com Smith e McIntyre, que a relação entre o noema ou o “objeto enquanto intencionado” e o objeto ele mesmo é da mesma natureza de uma relação entre a *parte* e o *todo*: no caso da intencionalidade, é a de um noema particular e o sistema de noemata do qual o noema particular faz parte. A maneira de compreender essa relação, no entanto, seria fonte de dificuldades conceituais. A primeira diz respeito ao modo de conceituar os termos utilizados: no caso do objeto em questão não existir, como poderia o noema existir, se o noema é uma parte do objeto? Ao entender o noema como *parte* do objeto, parece que estamos comprometidos com a existência do objeto, pois não havendo objeto algum, o noema seria parte de que tipo de entidade?

A segunda dificuldade é como entender que o objeto ele mesmo seja idêntico ao sistema de noemata. Ora, ao conceber o objeto desse modo parece que estamos contrariando a intenção de Husserl em separar noema e objeto: no seu clássico exemplo

²⁶⁸ SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*, p. 157.

da árvore, o filósofo é claro em dizer que essa é um objeto espaço-temporal que pode queimar e decompor-se, enquanto que o noema da árvore não. Se a árvore ela mesma é um conjunto de noemas, ela não deveria ter todas as características do noema, inclusive aquelas que o diferenciam do que é atribuído aos objetos espaço-temporais? Como compreender, sem contradição, que o objeto ele mesmo seja idêntico ao sistema de noemata, se Husserl é claro em dizer que objetos reais possuem propriedades reais enquanto que noemas são entidades ideias ou abstratas? Essa objeção é importante, uma vez que o texto de Gurwitsch revela que ele estava a par das passagens em que Husserl utiliza o exemplo da árvore para diferenciar o objeto efetivo e o noema²⁶⁹.

Para além das objeções de Smith e McIntyre²⁷⁰, nos parece que há um problema ainda mais fundamental na interpretação de Gurwitsch, o qual está na base de outras dificuldades. Esse problema poderia ser resumido do seguinte modo: como justificar a passagem do objeto enquanto intencionado, que diz respeito sempre a uma apreensão limitada, para o objeto ele mesmo? Uma vez que todo o noema particular é limitado, e uma vez que toda percepção é igualmente limitada, como posso ter consciência do objeto tal como ele é, se nunca terei condições de ter acesso direto à infinidade de noemas possíveis? Como conhecer o objeto ele mesmo se toda a experiência concreta que tenho diz respeito a apenas uma visão restrita e parcial do objeto? Se o objeto ele mesmo é o sistema de noemata (conjunto de todos os noemas possíveis), como chegar a conhecê-lo se minha percepção concreta sempre ocorre em uma experiência parcial e finita?

Drummond desenvolve uma extensa crítica à Gurwitsch, mostrando como sua interpretação de Husserl e suas análises do noema perceptual estão comprometidas com a teoria da Gestalt e implicam uma modificação substancial do pensamento husserliano. Para evitar a dificuldade que apontamos anteriormente, Gurwitsch desenvolve argumentos interessantes sobre como ocorreria a percepção, mas acaba por distanciar-se daquilo que é de fato proposto por Husserl. Como mostra Drummond, a interpretação neo-fenomenalista do noema parte de uma distinção entre o noema e o objeto ele

²⁶⁹ Ibidem, p. 158-9. Ver GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective, p. 134-5.

²⁷⁰ Tais objeções, é claro, são coerentes com a interpretação fregeana do noema e as objeções quanto à terminologia empregada nessa interpretação poderia ser repetida aqui: para criticar Gurwitsch, Smith e McIntyre seguem utilizando, por exemplo, a noção de “abstrato” como uma característica de todo e qualquer noema, o que, como vimos, é questionável.

mesmo, uma vez que “o noema não é ele mesmo o objeto que é intencionado, mas apenas este objeto precisamente enquanto é intencionado”, o que implica, é claro, que o autor “precisará explicar a relação entre o noema e o objeto ele mesmo”²⁷¹.

Uma vez que tal distinção é dada de antemão e que, conforme vimos, Gurwitsch relaciona o objeto ele mesmo com o sistema de noemata, será preciso explicar o modo como temos acesso ao próprio objeto, a despeito de nossas percepções serem apenas apreensões parciais do objeto. Para fugir do impasse que apresentamos, será necessário explicar a maneira como acessamos o sistema de noemata. Segundo Drummond, a chave da interpretação de Gurwitsch é a própria teoria da Gestalt e a forma como tal teoria explica a relação entre parte e todo na experiência perceptual.

O ponto fundamental é que, de acordo com a Gestalt, a parte e o todo são organizados de tal modo que a unidade e identidade do objeto ou fenômeno está dada pelo todo e não pelas partes isoladas. Cada parte está relacionada com o todo de tal modo que remete ao todo e à sua organização dada previamente. Nesse sentido, o todo é anterior às partes, na medida em que as partes só podem ser compreendidas em referência ao todo do qual fazem parte. A significação de cada parte é, portanto, funcional em relação ao todo: depende dele e das relações que mantém com ele para poder ser compreendida de maneira coerente. É necessário o entendimento prévio de uma estrutura de organização que caracteriza o todo e ao qual cada parte é remetida; sem essa estrutura, jamais poderíamos compreender as partes²⁷².

Fica claro, desse modo, o que está por trás das análises de Gurwitsch sobre o noema e por que o fenomenólogo não vê como uma dificuldade o impasse que apresentamos sobre a parcialidade do noema e sua relação com o sistema de noemata: não há impasse algum na medida em que a apreensão total do objeto pelo sistema de noemata não é problemática, na visão de Gurwitsch. Não é problemática justamente porque ela é de antemão pressuposta: ainda que o noema seja uma apreensão parcial do objeto, cada ato parcial sempre remete ao todo que dá sentido às partes, isto é, cada noema sempre remete ao sistema de noemata; se não fosse desse modo, os noemas parciais nem mesmo teriam sentido, pois o sentido, como vimos, é dado somente pelo

²⁷¹ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 68.

²⁷² *Ibidem*, p. 68-9.

todo. Ao colocarmos o problema de como ter acesso ao sistema total uma vez que concretamente temos percepções parciais, estávamos, na verdade, ignorando a base da teoria da Gestalt que rege as análises de Gurwitsch.

No entanto, podemos questionar: como esse sentido total é garantido concretamente na experiência? De onde surge a “organização prévia” dada pelo todo? Se, como alega Gurwitsch, cada ato parcial remete ao todo, deveríamos explicar o modo como o todo é pressuposto, especialmente nos casos em que se trata da apreensão de um objeto ainda desconhecido, do qual não poderia ter nenhuma concepção concreta prévia. Remeter ao todo a garantia de sentido para a experiência das partes nos traz novos problemas, pois se torna necessário justificar como ocorre a anterioridade do todo, uma vez que concretamente a experiência é sempre parcial. Desse modo, parece que a alternativa da Gestalt é interessante como uma resposta à objeção anterior em alguns casos (como apreensões complexas, onde já existe uma série de dados que configuram o todo), mas não em todos os casos (não dá conta, por exemplo, de experiências novas, nas quais não temos nenhuma concepção prévia que guie e garanta o sentido das apreensões parciais).

Seja como for, ainda que possam haver aspectos interessantes e defensáveis na teoria de Gurwitsch, resta a dificuldade de determinar se a visão que defende sobre o noema está ou não de acordo com a fenomenologia husserliana. Drummond dá um exemplo interessante que esclarece a posição de Gurwitsch e ao mesmo tempo mostra como a interpretação neo-fenomenalista distancia-se consideravelmente da posição de Husserl: partindo de uma imagem típica das análises da Gestalt, onde uma figura ambígua pode ser vista como um cálice ou como dois rostos em perfil, observamos como os conteúdos sensoriais são analisados diferentemente por cada um dos filósofos.

Gurwitsch, seguindo a Gestalt, interpreta cada parte da imagem como tendo um significado e apreensão fenomenológica totalmente diferente em cada uma das “visões” da imagem. No caso dos rostos de perfil, por exemplo, as partes que formam o nariz e a boca são fundamentais para a compreensão da imagem e não poderiam ser modificadas sem que a imagem como um todo perdesse seu sentido. Sua importância e seu significado são dados justamente pela visão da figura como um todo, que representa dois rostos. No entanto, essas mesmas partes, quando são membros do todo que forma o cálice, poderiam ser bastante modificadas em suas formas, sem que isso alterasse a

visão da imagem como sendo um cálice. Isso revela, de acordo com a Gestalt, que os dados sensórios presentes em cada uma das “visões” ou interpretações da figura possui uma apreensão bastante diferente de acordo com a interpretação em questão, o que depende do todo da imagem que determina seu significado.

No caso de Husserl, porém, as partes não são interpretadas desse modo: as diferentes interpretações para essa imagem seriam “uma função de apreensões diferentes e sobrevenientes. Nessa visão, os conteúdos sensórios acionados nessas apreensões diferentes mantêm sua identidade fenomenológica independentemente da apreensão acionadora”²⁷³. Assim, para Husserl, contrariando Gurwitsch e a teoria da Gestalt, a identidade dos conteúdos sensórios e das partes que formam a imagem não dependem do todo da imagem, mas são dadas por si mesmas. O fato de que sejam interpretadas de modo diferente em cada uma das visões da imagem ocorre em outro âmbito: a apreensão das partes é a mesma nos dois casos, o que muda é o significado que ela terá no contexto geral da imagem²⁷⁴.

De fato, ainda que atualmente seja comum os estudiosos estabelecerem relações entre a fenomenologia e a Gestalt, apontando, inclusive, a mútua influência entre esses campos, não devemos esquecer que Husserl via com muita cautela a apropriação da fenomenologia e das noções de seu método fora do contexto em que foram desenvolvidas. O filósofo estava ciente da relação de Gurwitsch com a Gestalt, mas não via com bons olhos a mistura entre análises de caráter psicológico e a fenomenologia. Adorno chama a atenção para esse ponto, lembrando que embora Husserl não ignorasse os estudos desenvolvidos pela Gestalt, ele criticava seus fundamentos e defendia ser mais adequado permanecer como um teórico da razão, capaz de “protestar contra as consequências irracionistas da teoria da Gestalt”²⁷⁵.

²⁷³ Ibidem, p. 69.

²⁷⁴ Drummond exemplifica mais detalhadamente a diferença entre Husserl e Gurwitsch nas análises sobre os dados sensórios, mas não caberia aqui aprofundar esse ponto tão específico (ibidem, p. 63-70). Quanto à interpretação sobre as análises de Gurwitsch, Drummond realiza uma exposição semelhante a que apresentamos, com a diferença de que marca a influência da Gestalt no pensamento do autor: “A aparência sensória em relação ao noema perceptual concreto é, de acordo com Gurwitsch, uma parte da Gestalt. Gurwitsch, em outras palavras, reaplica as análises da Gestalt sobre a parte e o todo ao nível superior da percepção concreta. (...) Essas referências horizontais [da Gestalt] podem ser altamente indeterminadas, mas elas são ao menos genericamente determinadas de tal modo que o que é intencionado nesses horizontes se relaciona com o que é dado diretamente” (ibidem, p.71).

²⁷⁵ ADORNO, Theodor. *Against epistemology: studies in Husserl and the phenomenological antinomies*, p. 160. Ver LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações*

Assim, a proposta de Gurwitsch foge em parte do impasse que apresentamos na medida em que defende que o sistema de noemata (conjunto de vários noemas) é desde sempre pressuposto na experiência, isto é, o sistema de noemata não seria *apenas* o conjunto de noemas, mas seria tal que é aquilo que dá sentido e coerência a qualquer experiência particular, sendo anterior ao próprio noema. No entanto, além do problema de não dar conta de todos os casos possíveis, devemos considerar também que em nenhum momento de sua obra Husserl sustenta essa concepção, o que nos leva a crer que a *interpretação neo-fenomenalista* do noema só pode justificar-se enquanto modificação da fenomenologia husserliana, e não como interpretação fiel ao seu pensamento. Ainda que possa haver, de fato, ganhos consideráveis em sustentar essa defesa do significado estrutural e prévio garantido pela noemata – especialmente por fugir de uma leitura idealista – não é possível justificar toda essa base vinda da Gestalt dentro da teoria proposta por Husserl.

3.2.3. A interpretação do noema como *objeto entre parênteses*

A interpretação do noema como *objeto entre parênteses* é defendida principalmente por Sokolowski e Drummond e caracteriza-se por tomar o noema como o próprio objeto efetivo enquanto é intencionado no ato, com a peculiaridade de ser o objeto transcendentalmente apreendido e de acordo com as características próprias de sua apreensão. Segundo essa interpretação, o noema e o objeto *no mundo* são uma e a mesma entidade, com a diferença de que o noema é algo abstrato. Trata-se do mesmo objeto, mas sob dois pontos de vista diferentes: um na atitude natural e enquanto algo concreto, outro na atitude transcendental e enquanto algo abstrato.

O noema, portanto, seria o objeto colocado *entre parênteses* pela redução fenomenológica, o qual corresponde ao objeto efetivo do mundo, mas enquanto intencionado na consciência transcendental. Nesse sentido, do ponto de vista ontológico trata-se do mesmo objeto, com a diferença de que em cada caso está sendo tomado a partir de perspectivas distintas. Não haveria, de acordo com essa interpretação, nenhum

mundanamente situadas, p. 629.

tipo de dualismo na maneira como Husserl trata dos objetos. A redução teria por uma de suas funções fundamentais justamente marcar essa visão peculiar do objeto enquanto é transcendentalmente apreendido.

É claro que, seguindo o raciocínio desse tipo de argumentação, surge uma primeira dificuldade: uma vez que o objeto é apreendido pela consciência de diferentes maneiras (em distintos atos e sentidos), como posso manter a identidade do objeto? Como explicar que se trata do mesmo objeto? Nesse ponto entram as considerações sobre o horizonte de sentido no qual os objetos são tomados e as análises sobre a multiplicidade de aparências que se unem no objeto apreendido (objeto como a identidade em uma multiplicidade de aparências), conforme detalharemos a seguir.

Nas palavras de Sokolowski, noema refere-se sempre ao correlato objetivo da intencionalidade “precisamente enquanto é visto a partir da atitude transcendental”, na medida em que foi “colocado entre parênteses pela redução fenomenológica transcendental”²⁷⁶. Por vezes, o termo é usado por Husserl *adjetivamente* ou *adverbialmente*, como quando o filósofo fala de “análise noemática”, ou em “considerar os objetos noematicamente”. O que há em comum em todos os seus usos, é que a expressão *noema* e todas as expressões dela derivadas sempre se referem ao campo fenomenológico conquistado pela redução, portanto estamos falando do ponto de vista transcendental e não do ponto de vista da atitude natural.

O intérprete deixa claro que quer afastar-se de todas as interpretações que tomem o noema como algo distinto do objeto de consciência, como aquelas que o concebem como *sentido* ou uma entidade abstrata que serve de meio pelo qual a consciência refere-se a algo. Qualquer análise que entenda o noema como uma entidade mediadora estaria falhando em compreender adequadamente a intenção de Husserl com o método fenomenológico e, em particular, o papel da redução. O noema “não é uma cópia de algum objeto, nem um substituto para algum objeto, tampouco um sentido que nos ligue ao objeto; ele é o objeto mesmo, mas considerado a partir do ponto de vista da filosofia”²⁷⁷.

Para interpretar adequadamente o noema é importante contrastar a redução

²⁷⁶ SOKOLOWSKI, Robert, *Introduction to Phenomenology*, p. 25.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 60.

fenomenológica e a reflexão proposicional. Enquanto a primeira faz dos objetos *noemas*, a segunda faz dos objetos *sentidos*. Ao colocar entre parênteses algo expresso por alguém e ao tomarmos isso como uma proposição, estamos focados no significado do que foi dito pela pessoa e podemos testar sua veracidade. Os objetos colocados *entre parênteses* pela redução não estão sujeitos a nenhum tipo de verificação de verdade, eles apenas apontam para o fato de que estamos saindo da atitude natural e entrando na atitude transcendental. O *colocar entre parênteses* da redução e da reflexão proposicional são de natureza e propósitos essencialmente distintos, de modo que podem apenas ser tomados em analogia: a redução “expressa o tipo de distância que tomamos das coisas quando estamos engajados na filosofia (...), do mesmo modo que as aspas expressam o tipo de distância que tomamos em relação a um estado de coisas quando estamos engajados na reflexão proposicional”²⁷⁸.

Sokolowski chega ainda a supor que o legado filosófico da tradição é uma das razões que influenciaram as interpretações equivocadas do noema, assim como o motivo pelo qual a noese não padeceria das mesmas dificuldades: partindo de nosso contexto filosófico marcado pelo cartesianismo, estamos habituados a conceber nossa vida mental como essencialmente realista, enquanto que, ao mesmo tempo, estamos inclinados a negar que possamos ter um contato não problemático com as coisas do mundo, sendo comum lançarmos mão de noções que sirvam de mediação entre nós e os objetos. Assim, a questão por trás da aparente simplicidade da noese em contraste com o noema não estaria tanto no modo de exposição de Husserl, mas sim no fato de que seja comum em filosofia que se postule um termo intermediário entre o objeto representado e o objeto real, mas não que se postule um “ato fantasma” paralelo ao ato original”²⁷⁹.

Drummond, que desenvolveu mais amplamente a interpretação do noema como *objeto entre parênteses*, a modifica ligeiramente da interpretação de Sokolowski e assim o define: “Husserl usa o termo 'noema' como um termo técnico para referir-se ao objeto como este apresenta-se na reflexão fenomenológica, enquanto correlato da experiência intencional”²⁸⁰. De acordo com a análise do intérprete, uma das principais dificuldades

²⁷⁸ Ibidem, p. 193.

²⁷⁹ Ibidem, p. 60.

²⁸⁰ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 56.

na compreensão do noema é conciliar de maneira coerente os usos que Husserl faz do termo. Encontramos, de fato, passagens em *Ideen I*, onde o noema é dito ser o objeto intencionado enquanto intencionado, mas também o sentido pelo qual se relaciona com o objeto²⁸¹. Drummond acredita ser possível conciliar essas afirmações sobre o noema sem precisar cair em uma interpretação *fregeana* para a noção.

O ponto chave seria compreender que o noema pode tanto ser visto como *sentido*, enquanto o objeto considerado na maneira como significa para nós, como também enquanto objeto que é intencionado no ato – na medida em que é intencionado e na medida em que é intencionado como significando algo para nós. As duas maneiras de apresentar o noema não são contraditórias: ambas se complementam ao revelar aspectos diferentes, mas conciliáveis, do noema. O sentido (*Sinn*) apenas chama a atenção para o fato de que o noema é sempre tomado em algum significado. Significado este que estará presente mesmo quando nos referirmos ao noema como o objeto intencionado enquanto intencionado, pois o objeto é sempre intencionado em algum sentido, com algum significado para nós²⁸².

Diante dessas considerações, devemos buscar uma alternativa para a interpretação do noema na qual, em sua relação com o objeto, quatro condições sejam satisfeitas: 1. O noema é o objeto enquanto intencionado no ato; 2. O noema é algo abstrato; 3. Ainda que seja algo abstrato, o noema não é uma entidade ontologicamente distinta do objeto e 4. A relação entre abstrato (*abstractum*) e concreto (*concretum*) é definida de maneira diferente de uma relação parte-todo²⁸³. Drummond justifica suas teses sobre o noema citando o texto de Husserl, onde o filósofo de fato afirma, como vimos, que o noema é o objeto enquanto intencionado no ato (*Ideen I*, §89, 90), que o noema é algo abstrato²⁸⁴ e, nesse sentido, distinto do objeto espaço-temporal (§89), mas que, a despeito de tal diferença, não devemos entender o noema como algo separado do

²⁸¹ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, p. 297.

²⁸² DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 237-8.

²⁸³ *Ibidem*, p. 142.

²⁸⁴ Nesse ponto, portanto, Drummond contraria a interpretação de Banchetti, que, como vimos, não acredita ser correto dizer que todo e qualquer noema é abstrato, pois alguns noema são “concretos”: “o noema da percepção, quando objetos concretos são objetos de percepção, é ele mesmo 'concreto'. Mas o noema de pensamentos abstratos é 'abstrato'” (BANCHETTI, Marina P. *Føllesdal on the notion of the noema: A critique*, p. 85).

objeto ele mesmo, como se houvesse duas realidades (§90).

Como vimos na apresentação do noema, Husserl fala do objeto intencional tanto como o portador de todos os predicados e aparências (o conjunto de suas aparências), como enquanto o “puro X” em abstração de suas aparências (§131). O ponto chave seria compreender a relação desse “puro X” com suas múltiplas aparências de modo que não se trate de uma relação do tipo parte-todo, onde o puro X é um todo cujas aparências dadas no conjunto de noemata são as partes. A maneira correta de entender essa relação seria a de “identidade na multiplicidade”, onde o puro X é a identidade presente em uma multiplicidade, uma identidade que é tal que não é “nem reduzível à multiplicidade nem ontologicamente distinta dela”²⁸⁵. Assim, não poderíamos dizer que o puro X é meramente o conjunto de seus predicados e aparências, pois não se reduz a isso na medida em que é uma identidade que pode ser abstraída de tal multiplicidade. No entanto, também não podemos dizer que o puro X é ontologicamente diferente de suas aparências, pois elas de fato são manifestações daquilo que ele é.

O que deve ser destacado aqui, é essa diferença entre as relações do tipo “parte-todo” e do tipo “identidade na multiplicidade”: no primeiro caso, trata-se da “objetividade como um todo e seus objetos componentes, parciais”, no segundo caso, trata-se do “objeto idêntico que é intencionado em contraste com a multiplicidade de modos nos quais ele é intencionado”²⁸⁶. Isso é importante, pois se entendermos a relação do objeto intencional com sua multiplicidade de aparências como sendo do tipo “parte-todo”, então cada um dos modos pelos quais aparece seria uma *parte* do objeto intencional, isto é, o objeto ele mesmo seria o conjunto de suas aparências. Se fosse assim, em muitos casos seria impossível realmente conhecer o objeto, pois, como vimos, na percepção sempre temos uma apreensão parcial do objeto.

Drummond destaca também, no caso das percepções, que o noema diz respeito ao objeto enquanto este aparece a partir de condições psico-físicas. O intérprete mostra que Husserl reconhece certas condições pelas quais se estabelece o que seriam as situações de “normalidade” na percepção, como a luz do dia para avaliação das cores dos objetos. Isso está implícito nos exemplos expostos anteriormente sobre os dados

²⁸⁵ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 143.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 42.

sensórios: o filósofo concebe tais dados como elementos inerentes ao vivido intencional (elementos reais, *reell*), pois não entende sua variação como uma característica objetiva da coisa, mas sim como o modo pelo qual o objeto nos aparece a partir de determinadas condições contingentes (luz, ângulo, distância, etc). Desse modo, por trás dessa formulação está imbricada a ideia de que algumas, dentre a multiplicidade de condições pelas quais os objetos aparecem, são tomadas como a situação de “regra” para determinar suas características objetivas²⁸⁷.

A maneira de verificar a falsidade das percepções, portanto, se dá pela análise da variação das condições normais, de modo que as percepções que aparecem como anômalas em relação ao padrão são “corrigidas” a partir da percepção total de maneira a formar um todo coerente. Assim, “o objeto ele mesmo é uma identidade que apresenta a si mesma em uma multiplicidade de tais aparências condicionadas [por condições psico-físicas]”²⁸⁸. A aparência perceptual, portanto, é “existencialmente idêntica” com o objeto, “mas a aparência é esse objeto abstratamente considerado como o objeto percebido a partir de condições psico-físicas”, de modo que “a aparência perceptual é o objeto que aparece [em tais condições] e o noema perceptual”²⁸⁹.

É notório, portanto, que Drummond parece se aproximar da concepção de Gurwitsch: também nesse caso os diversos modos pelos quais o objeto aparece são manifestações do próprio objeto, os quais são *unidos* na consciência formando um todo coerente. Porém, tomar essas duas interpretações como semelhantes, tal como fizeram alguns estudiosos²⁹⁰, é um equívoco que deve ser evitado. Há ao menos duas diferenças fundamentais: em primeiro lugar, no caso da interpretação do noema como *objeto entre parênteses*, o noema perceptual diz respeito ao objeto concebido dentro dos limites da redução. Assim, quando falamos em *noema* não se trata apenas do objeto concebido abstratamente e constituído na consciência a partir da multiplicidade de aparências, mas se trata, também, deste objeto *reduzido*, isto é, considerado a partir da abstração do juízo sobre sua existência enquanto objeto efetivo do mundo.

²⁸⁷ Para uma análise crítica da teoria da percepção de Husserl, ver capítulo 3.4 desse estudo.

²⁸⁸ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 148.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 148.

²⁹⁰ Como é o caso de Beyer (BEYER, C. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie der empirischen Bedeutung*).

Além disso, Gurwitsch entende o objeto ele mesmo como uma entidade que mantém uma relação do tipo “parte-todo” com suas aparências, com a peculiaridade de entender tal relação com o acréscimo de elementos da teoria da Gestalt. Para ele, como vimos, o objeto ele mesmo é o conjunto de todas as suas aparências. Drummond, por outro lado, quer entender a relação entre objeto e suas aparências como do tipo “identidade na multiplicidade”. Segundo o intérprete, somente desse modo podemos evitar as diversas dificuldades teóricas que tornariam inviável a posição da fenomenologia:

A análise de identidade na multiplicidade (...) vê o objeto não como uma *composição* de aparências, mas como uma *apresentação* em aparências. Se o objeto transcendental fosse reduzível a qualquer uma de suas aparências, então cada uma das aparências da coisa seria uma apresentação *direta* do objeto como um todo. Mas isso é impossível, pois nenhuma apreensão completa e instantânea de objetos materiais é detectável em nossa experiência e nossa consciência de um objeto como o *mesmo* necessariamente envolve e depende de uma multiplicidade de aparências. Se, por outro lado, a coisa transcendente for reduzida a algum conjunto organizado de suas aparências (a alternativa de Gurwitsch), a aparência perceptual seria – conforme reivindica Dreyfus²⁹¹ – nada mais do que uma ‘parte’ *da coisa* (em vez de uma ‘parte’ ou estágio de sua apresentação). Se isso estiver correto, porém, seria impossível ver a coisa ela mesma a não ser que fosse possível para a apreensão perceptual apreender todas as partes, ou seja, a não ser que fosse possível para a percepção intencional intencional *exaustivamente* os horizontes internos do que é dado diretamente. Mas as aparências horizontais intencionadas são infinitas em número e não podem ser exaustivamente intencionadas em nenhuma percepção ou estágio perceptual²⁹².

Desse modo, Drummond explica as razões pelas quais sua defesa do objeto como “identidade na multiplicidade” permite compreender adequadamente a percepção da coisa transcendente e o modo como outras alternativas são falhas: se tentamos reduzir o objeto a uma de suas aparências, falhamos em apreender o objeto como um todo; se, por outro lado, entendemos o objeto como o conjunto de suas aparências, então cada aparência é apenas uma parte do objeto e o objeto em si fica inacessível diante da infinidade de aparências possíveis. Alegar que cada parte sempre pressupõe o todo seria postular uma capacidade quase *onisciente* para o ato perceptivo: como poderia ter de

²⁹¹ Conforme indicamos anteriormente, não desenvolvemos em detalhes a interpretação de Dreyfus para o noema, uma vez que o estudioso segue, em linhas gerais, a posição de Føllesdal, a qual já foi extensamente exposta no capítulo 3.2.1. Ver DREYFUS, Hubert L, *Husserl's Perceptual Noema*. Para uma análise bastante interessante da interpretação de Dreyfus sobre Husserl como um *internalista*, e uma crítica a tal interpretação, ver ZAHAVI, Dan. *Husserl's noema and the internalism-externalism debate*.

²⁹² DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 152.

antemão uma visão do todo, se esse todo é a soma de todas as suas partes? Se a percepção concreta é sempre parcial e limitada (uma percepção de partes), de onde viria essa anterioridade do todo e a minha compreensão do mesmo? E, ainda, como explicar essa consciência sobre o todo contida em cada parte, especialmente nos casos onde meu ato se dirige para algo ao qual nunca antes tive acesso?²⁹³

Drummond também problematiza a questão sobre a transcendência do objeto: ainda que Husserl diga, como vimos, que o objeto não depende da percepção para existir²⁹⁴, isso não pode significar que o objeto é radicalmente independente de seu modo de aparecer, pois nosso conhecimento do objeto se dá a partir da maneira como este aparece para nós. Em outras palavras, embora o objeto exista independentemente de nossa percepção, o objeto só pode existir *para nós* a partir da percepção, que é o meio pelo qual temos consciência de sua existência.

Além disso, Drummond destaca que entender o “puro X” em abstração de todas as suas propriedades, como aquilo que garante a identidade do objeto, só é correto em um sentido puramente formal, pois tal formalidade seria “insuficiente para fundamentar a identidade e individualidade do objeto percebido”²⁹⁵. Isso porque, para além das abstrações necessárias, a identidade de um objeto concreto passa necessariamente por seu ser enquanto algo *espacial* cuja apreensão envolve padrões determinados e regulares. Assim, “o ‘X’ enquanto uma identidade (...) deve ser entendido não meramente como uma identidade puramente formal, mas como uma singularidade material, espacial e determinável que ganha [progressivamente] determinações qualitativas mais precisas”²⁹⁶.

Em resumo, portanto, a interpretação do noema como objeto entre parênteses poderia ser esquematizada do seguinte modo: quando um ato A intenciona um objeto X como tendo uma característica C¹, (a) o objeto do ato é X, enquanto o noema do ato é X-como-C¹, onde X pode existir ou não e X pode ter ou não a característica C¹, e (b) X é um polo de identidade em um sistema {X-como-C¹, X-como-C², X-como-C³,...}, onde

²⁹³ Essas questões, que remetem a uma posição como a de Gurwitsch, apontam para críticas que já foram desenvolvidas quando da análise da interpretação *neo-fenomenalista* do noema. Ver capítulo 3.2.2.

²⁹⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen*, §41, p. 74, p. 86-7.

²⁹⁵ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, p. 153.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 154.

Ci são possíveis características de X enquanto intencionado em atos alternativos dirigidos a X através de diferentes perspectivas²⁹⁷.

Assim, o noema seria o objeto enquanto intencionado na consciência, que nada mais é do que o objeto enquanto é apreendido transcendentemente, pela redução. Tal identificação (noema = objeto enquanto intencionado = objeto enquanto transcendentemente tomado) é criticada por Smith: o problema seria que, ao apreender o objeto na reflexão transcendental, Husserl estaria referindo-se apenas ao objeto enquanto intencionado, mas no esquema dessa interpretação, teríamos que incluir não apenas o objeto enquanto intencionado, mas também enquanto transcendentemente tomado. Com isso acabaríamos por abrir duas esferas: o ato original apreenderia o objeto enquanto intencionado e o ato reflexivo, o objeto enquanto intencionado e enquanto transcendentemente tomado²⁹⁸. Haveria, em outras palavras, dois noemas: o noema do ato original e o noema do ato reflexivo, que inclui a apreensão do ponto de vista transcendental.

A intenção fundamental da interpretação do noema como o *objeto entre parênteses* seria, de acordo com tal crítica, manter a reflexão fenomenológica ligada de algum modo ao objeto da consciência, o próprio objeto do mundo, o objeto efetivo. O problema, porém, é que “parecemos ter perdido o objetivo declarado da fenomenologia, que é dirigir-se à *consciência* com seu conteúdo noemático, e não ao objeto ele mesmo”²⁹⁹. Os defensores dessa interpretação pecariam, portanto, ao perder de vista o objetivo mesmo da redução fenomenológica: estariam dando demasiada atenção à parte de abster-se de julgar sobre a existência dos objetos e esquecendo que a principal intenção é retirar o foco nos objetos e focar na maneira como os objetos aparecem à consciência. Assim, o erro consistiria em tentar chegar ao *objeto ele mesmo*, quando na verdade o objetivo de Husserl seria chegar ao objeto *da consciência*.

Essa crítica, como não poderia deixar de ser, parte justamente da concepção prévia de Smith sobre os objetivos de Husserl com a redução: para o intérprete, o objetivo da fenomenologia seria apenas descrever o objeto tal como aparece à consciência, sem entrar em considerações ontológicas sobre a existência do objeto no

²⁹⁷ SMITH, David. *Husserl*, p. 309-10.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 308-9.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 309.

mundo. Drummond e Sokolowski, por outro lado, pensam ser possível dar uma resposta adequada para a questão sobre a relação entre objeto enquanto intencionado e objeto físico do mundo. Se a fenomenologia clamava por uma volta “às coisas mesmas”, seria justamente por pretender tratar da realidade tal como é e não apenas da realidade em um sentido subjetivo, restrito à consciência.

A alegação de que entender o noema como o objeto transcendentalmente tomado implicaria em abrir espaço para dois noemas – o noema como objeto enquanto intencionado e o noema como objeto reduzido – é um equívoco, o que pode ser constatado quando verificamos que a interpretação do noema como objeto entre parênteses justamente aponta para a identificação ontológica, ainda que com diferenças, entre o objeto “puro e simples”, o objeto enquanto intencionado e o objeto transcendentalmente tomado. Não é necessário um novo “noema” para o ato reflexivo que leva ao campo transcendental, pois noema é um termo que se refere ao objeto intencionado apenas enquanto tratado desde o ponto de vista transcendental. Isso não significa que muitas das análises sobre o noema não valham para o objeto enquanto intencionado, mas apenas que quando Husserl fala em “noema” ele está referindo-se ao objeto enquanto intencionado e, ao mesmo tempo, ao objeto enquanto transcendentalmente tomado. Isso não significa, evidentemente, que não possamos analisar apenas o objeto enquanto intencionado.

3.3. Elementos fundamentais para uma interpretação apropriada do noema e sua relação com o objeto efetivo

A partir de nossa apresentação inicial do noema e da análise crítica da posição dos intérpretes, podemos agora buscar uma definição que apresente as características fundamentais dessa noção, tal como exposta por Husserl. Para tanto, devemos retomar os pontos positivos e negativos das interpretações que analisamos, buscando as bases que as motivaram. Um ponto fundamental, também, é perceber a importância que o caso particular do ato perceptivo assume para nossa discussão sobre o idealismo. Nesse sentido, precisamos determinar com mais exatidão como surge o noema na percepção e,

sobretudo, como se dá sua relação com o objeto físico “real” que é percebido em tal ato.

3.3.1. Dificuldades referentes ao caso da percepção

O primeiro passo diante do problema do caso do ato perceptivo é destacar que Husserl faz uma distinção entre percepções de algo imanente e de algo transcendente. Para tanto, explica a diferença no modo como os atos são dirigidos e suas características: no que diz respeito aos atos dirigidos a alguma coisa imanente, é essencial que seus objetos, se que é existem, pertençam ao mesmo fluxo do vivido intencional do qual eles mesmos são partes; no caso dos atos dirigidos a algo transcendente, seus objetos não são parte do próprio vivido intencional. Husserl exemplifica os dois casos: os atos de algo imanente envolvem qualquer ato referido a outro ato (como o ato de pensar sobre um outro pensamento que já se teve, por exemplo), sempre, é claro, que sejam atos de um mesmo Ego. Outro caso, é quando o objeto é um dado sensório imanente ao vivido intencional. Quanto aos atos de alguma coisa transcendente, são todos os outros casos, como atos cujos objetos são coisas físicas e atos dirigidos a processos mentais que não pertencem ao próprio Ego, mas sim a outros Egos com outros fluxos de vivido intencional³⁰⁰.

No que diz respeito especificamente ao que Husserl chama de percepção (*Wahrnehmung*), o filósofo procura descrever o que seria a aplicação de ambos os casos anteriormente citados: “No caso da percepção dirigida a algo imanente, ou, mais brevemente, de uma percepção de algo imanente (a assim chamada percepção ‘interna’), percepção e percebido formam, por essência, uma unidade imediata, a unidade de uma única *cogitatio* concreta”³⁰¹. Nesse caso, a percepção inclui seu objeto de tal modo que apenas os separamos abstratamente, pois o objeto é essencialmente dependente do ato. Esse é o caso, por exemplo, dos dados sensórios que são partes *reais* (*reell*) do vivido

³⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §38, p. 68, p. 93. É interessante que Husserl utilize, como exemplo para os atos de objetos transcendentos, um caso de referência a outros *Egos*, o que, evidentemente, aponta para a intersubjetividade. Isso pode soar estranho no contexto dessas análises, que partem de um método aparentemente bastante solipsista como é a redução fenomenológica. Problematizaremos adiante a questão da intersubjetividade, mas esse exemplo serve também de indício para o fato de que Husserl não perde de vista tal questão nem mesmo nesse contexto.

³⁰¹ *Ibidem*, §38, p. 68, p. 93, t.a.

intencional. Esse ponto é importante, na medida em que verificamos que Husserl defende, por assim dizer, um conceito bastante *amplo* de percepção, que não se limita apenas a casos onde há referência a algo transcendente ao ato³⁰².

Quanto a essa questão, vale ressaltar que é preciso ter cuidado com os termos empregados por Husserl. Normalmente, os tradutores utilizam a expressão “percepção” para dois conceitos distintos: *Wahrnehmung* e *Perzeption*. *Wahrnehmung* possui um sentido mais amplo e, grosso modo, diz respeito a um ato de apreensão do objeto, seja ele transcendente ou imanente, e pode incluir tanto momentos de *percepção* (*Perzeption*) como de apercepção (*Apperzeption*). *Perzeption*, por outro lado, é uma apreensão direta de um aspecto ou parte do objeto, contrastando com a apercepção (*Apperzeption*), que é a parte interpretativa associada a essa apreensão direta inicial³⁰³.

Voltando ao caso da percepção (*Wahrnehmung*), agora de algo transcendente, Husserl mostra que há uma diferença fundamental em relação à percepção de algo imanente, pois “em sua composição real [*reell*], a percepção da coisa não só não contém em si a própria coisa, mas também está fora de toda unidade essencial com ela, pressupondo-se, naturalmente, que esta exista”³⁰⁴. Ora, no que diz respeito à percepção de algo transcendente, o objeto não é essencialmente dependente do ato, pois sua existência se dá de tal modo que o objeto não precisa do ato para existir. Assim, ainda que o objeto transcendente possa ser parte do ato enquanto elemento ideal (*irreell*), ele não é uma parte inseparável ou dependente do ato.

A importância e peculiaridade do caso das percepções de coisas transcendentais ficam mais claras se analisarmos com detalhes a descrição de Husserl. O filósofo procura demonstrar como entende a relação entre o campo da consciência e a “coisa física” da natureza à luz de sua compreensão dos dados reais (*reell*) da percepção. O

³⁰² Feita tal ressalva, reiteramos que o caso que mais nos interessa aqui será justamente o da percepção de objetos transcendentais, na medida em que se trata do caso mais problemático para a discussão sobre o problema do idealismo. Uma explicação sobre os dados sensórios como elementos imanentes ao processo mental ou vivido intencional já foi feita anteriormente (ver capítulo 3.1).

³⁰³ Estamos simplificando e resumindo bastante a definição dessas noções para não entrarmos em detalhes mais complexos, mas devemos lembrar que a apercepção possui também outros usos; um deles, desenvolvido por Husserl a partir da teoria da consciência interna do tempo (entre 1907-1909) concebe a apercepção como a parte que, no ato perceptivo, diz respeito à apreensão dos aspectos do objeto que não são diretamente percebidos, assim como a base temática e contextual que envolve a percepção do objeto. Para outros detalhes, ver DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 39 e 154-5.

³⁰⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §38, p. 69, p. 93.

caso dos objetos transcendentais parece problemático, na medida em que eles se relacionam com a consciência, pois são objetos do ato, mas, ao mesmo tempo, não são essencialmente ligados ao ato.

Husserl mostra a diferença e a relação entre ato e objeto através do exemplo da percepção de uma mesa: posso perceber a mesa a partir de diversos ângulos e pontos de vista, em percepções que ocorrem em momentos diferentes, mas, a despeito dessa pluralidade de atos, reconheço a mesa como sendo um único e mesmo objeto³⁰⁵. Esse exemplo, semelhante a diversos outros repetidos por Husserl, aponta para aquilo que ele às vezes chama de o “paradoxo” da percepção: não se nega que o ato perceptivo esteja relacionado com o objeto transcendente, mas, ao mesmo tempo, não seria possível dizer que a percepção que tenho do objeto apreenda tudo o que ele é.

Como vimos anteriormente, essa e outras dificuldades dividiram os intérpretes na hora de determinar qual a relação entre o objeto do ato (o objeto *enquanto* intencionado) e o objeto transcendente que é apreendido no ato (o objeto efetivo *puro e simples*). Para alguns, teríamos que considerar o objeto enquanto intencionado como algo ontologicamente distinto do objeto puro e simples (objeto transcendente). Por trás dessas questões, está a dificuldade de determinar a relação entre o que poderíamos chamar, grosso modo, objeto mental ou percebido e objeto físico ou transcendente. Seguindo-se ao exemplo que apresentamos anteriormente, Husserl é claro em determinar a natureza do objeto físico e a peculiaridade da percepção:

A coisa física percebida pode existir sem que seja percebida, sem que nem mesmo se tenha potencialmente consciência dela (...). A percepção mesma, porém, é o que é no fluxo contínuo da consciência e é, ela mesma, um fluxo contínuo: o agora da percepção se converte sem cessar na consciência subsequente do passado recente, e ao mesmo tempo um novo agora já desponta, etc. Não só a coisa percebida em geral, mas também tudo aquilo que a ela se atribui, como lados, partes, momentos, chamem-se eles qualidades primárias ou secundárias, é necessariamente, por fundamentos em toda parte os mesmos, transcendente em relação à percepção. A cor da coisa vista não é, por princípio, momento real (*reell*) da consciência de cor, ela aparece, mas, enquanto aparece, a aparência pode e tem, na experiência que a exhibe, continuamente de se alterar. A mesma cor aparece ‘em’ contínuas multiplicidades de *perfis* [ou *aspectos*] de cor. O mesmo vale para qualquer qualidade sensível e, igualmente, para qualquer forma espacial³⁰⁶.

³⁰⁵ Ibidem, §41, p. 74, p. 97-8.

³⁰⁶ Ibidem, §41, p. 74, p. 98, t.a.

Essa passagem é fundamental por dois fatores: primeiro, por Husserl ser muito claro em afirmar que o objeto físico pode existir sem ser percebido. Desse modo, a existência do objeto, dentro da perspectiva da fenomenologia, não depende da consciência. Essa afirmação parece afastar, mais uma vez, leituras que aproximem Husserl de um idealismo semelhante a Berkeley³⁰⁷. Outro ponto importante, é observar a peculiaridade da percepção das características do objeto em relação a essas características entendidas como elementos transcendentais à percepção. O exemplo dado por Husserl é claro e nos permite encontrar uma boa analogia para qualquer outro elemento transcendente ao ato: a cor da coisa física, entendida como elemento transcendente, é algo que entendemos como uma e mesma propriedade da coisa, mas a nossa experiência e percepção em relação à cor muda de acordo com os fatores que estão envolvidos na percepção, onde a luz ou o ângulo pode modificar as tonalidades de cor. Não dizemos, por isso, que a cor mesma da coisa física mude, mas que as condições concretas da nossa percepção fazem com que vejamos diversas tonalidades de cor a partir de uma mesma cor.

Como diz Husserl na passagem que citamos, novamente apontando para a unidade ontológica entre o objeto “enquanto intencionado” e o objeto “puro e simples” (nesse caso, a cor percebida e a cor a partir da qual percebo): é a *mesma* cor que aparece em uma multiplicidade de *aspectos* ou *perfis*. Se é assim, a cor percebida não é outra coisa que a cor mesma do objeto. A cor percebida não é algo como uma “ideia” de cor, ou uma experiência de cor que serve de mediação entre a percepção e o objeto físico real. Se fosse assim, não faria sentido dizer que é a cor mesma que aparece na percepção.

Ainda assim, podemos questionar: embora haja uma unidade ontológica entre a coisa enquanto percebida e a coisa física da natureza, devemos reconhecer diferenças fundamentais em cada caso, pois, como o próprio exemplo mostra, a cor enquanto percebida tem características próprias, como o fato de modificar-se de acordo com fatores que estão envolvidos no ato perceptivo. A cor “pura e simples”, por outro lado,

³⁰⁷ A partir de análises como essa, talvez nos pareça surpreendente que alguém possa ler a fenomenologia husserliana como próxima ao idealismo subjetivo. Porém, como vimos, há outras passagens na obra de Husserl que podem ser interpretadas nessa direção (como *Ideen I*, §47, p. 88). Adiante, quando analisarmos mais amplamente o debate sobre como interpretar o idealismo husserliano, retomaremos tais passagens, buscando uma interpretação coerente filosoficamente e fiel ao pensamento de Husserl.

foi descrita como uma característica do próprio objeto físico, a qual não estaria, ela mesma, mudando de tonalidade quando a luz está clara ou escura. Husserl reconhece esse dilema, e é claro em marcar a diferença fundamental em cada caso:

Deve-se ter nítido diante dos olhos que os dados de sensação que exercem a função do perfil da cor, do perfil do liso, do perfil da forma, etc. (a função da ‘exibição’) são por princípio inteiramente diferentes da cor, da lisura, da forma pura e simples, em suma, de todas as espécies de momentos materiais. O perfil [*Abschattung*] embora denominado da mesma maneira, não é por princípio do mesmo gênero que o perfilado [*Abgeschattete*]. 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 possível como vivido. (...) Ora, de que maneira diferentes momentos reais [*reell*] da percepção como *cogitatio* (em contraposição aos momentos do *cogitatum* que lhe é transcendente) ainda podem ser discernidos em completude sistemática e caracterizados em suas diferenciações, em parte bastante difíceis de fazer, eis um tema para importantes investigações³⁰⁸.

Desse modo, devemos entender a diferença fundamental entre a coisa física e a coisa *enquanto* percebida: a primeira, assim como todas as suas propriedades, é espacial e não “mental” e intencional. Nesse sentido, também é algo transcendente ao vivido e, portanto, não depende da consciência para a sua existência. A coisa enquanto percebida, por outro lado, é aquilo que surge na consciência e, desse modo, não é algo espacial nem possui as características de algo espacial. A partir dessa diferença essencial, porém, surge a dificuldade de como determinar a relação entre a coisa *intencional* e a coisa física e, além disso, a questão de como justificar uma identidade ontológica entre duas esferas que Husserl descreve como “essencialmente” distintas.

A maior dificuldade que surge nesse contexto, é acreditar que a posição de Husserl implica na abertura para a noção de uma *coisa em si* incognoscível. Isso parece justificável, na medida em que, como vimos, o filósofo sustenta que há uma diferença essencial entre a coisa enquanto percebida e a coisa física ela mesma. Uma vez que o que temos acesso é apenas um aspecto da coisa física, poderíamos supor que a coisa em si mesma, tal como é, permaneceria inacessível para nossa apreensão. Esse é um erro que Husserl pode antever, e o filósofo foi claro em rejeitar a noção de coisa em si: “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. Não é o caso que, em seu lugar,

³⁰⁸ Ibidem, §41, p. 75-6, p. 99.

apresente-se uma imagem ou um signo dela”³⁰⁹.

Assim, aquilo que apreendemos na percepção de coisas transcendentais é a coisa ela mesma, mas é a coisa tal como a percebemos, “à sua maneira peculiar”, ou seja, através do modo como suas propriedades se manifestam à consciência, através do modo como seus *aspectos* ou *perfis* aparecem. Husserl deixa claro que isso ocorre com todas as coisas transcendentais: “(...) 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”³¹⁰. Isso não significa, porém, que essas aparições sejam algo diferente da coisa ela mesma, pois a coisa é justamente isso: algo que aparece à consciência de determinado modo, com determinada *aparência*.

Um aspecto importante de esclarecer, nesse contexto, é a análise de Husserl sobre as diferenças na apreensão do transcendente (o “perfilado”) e o imanente (o “perfil”). O filósofo mostra que o fato da coisa (objeto espaço-temporal) ser apreendida somente a partir de modos de aparição (por perfis) não é um indício de falha da percepção, mas apenas uma constatação necessária sobre a natureza da percepção. Faz parte dela que seja em certo sentido “indeterminada” e “imperfeita”, na medida em que a coisa nunca é apreendida de uma única vez sob todos os pontos de vista possíveis – ao contrário da apreensão do vivido, que é dada como “absoluta”. Porém, como o fenomenólogo esclarece:

Essa indeterminidade significa necessariamente determinidade segundo um estilo firmemente prescrito. Ela anuncia multiplicidades de percepções possíveis, que, fundindo-se continuamente umas nas outras, juntam-se na unidade de uma percepção, na qual a coisa que perdura continuamente através de sempre novas séries de perfis mostra sempre novos ‘lados’ (ou reitera os antigos). (...) Ser desta maneira imperfeita *in infinitum* faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa. Se o sentido da coisa se determina pelos dados da percepção de coisa (e o que mais poderia determinar o sentido?), então ele exige tal imperfeição, ele nos remete necessariamente a nexos contínuos de unidade de percepções possíveis (...). É preciso, no entanto, levar adiante, por outro viés, o contraste que estabelecemos especialmente entre coisa e vivido. O vivido, dissemos, não se exhibe. Isso implica que a percepção do vivido é vista simples de algo dado (ou a ser dado) como ‘absoluto’ na percepção e não como o idêntico em modos de aparição por perfil³¹¹.

³⁰⁹ Ibidem, §43, p. 79, p. 102, t.a. Voltaremos a tratar, com mais detalhes, dos motivos pelos quais a noção de “coisa em si” é incompatível com a fenomenologia. Ver capítulo 6.2.

³¹⁰ Ibidem, §44, p. 81, p. 104.

³¹¹ Ibidem, §44, p. 81, p. 104-5.

Ora, em primeiro lugar, a maneira “indeterminada” da percepção de coisas espaço-temporais possui, na verdade, um modo próprio de determinação. Esclarecer isso é importante, na medida em que o fato de que o objeto não seja apreendido de *uma única vez* sob todos os pontos de vista não implica que sua apreensão seja errônea, pois há uma série de “regras” pelas quais a percepção se estabelece: as novas apreensões relacionam-se com as anteriores, sendo corrigidas quando necessário para formar uma unidade coerente. O sentido mesmo da coisa é determinado a partir dos seus dados de percepção, e não poderia ser de outro modo, uma vez que a maneira como temos acesso à coisa é justamente através dessa percepção, por mais “imperfeita” que possa parecer devido à sua natureza sempre sujeita a revisão.

A maneira como o vivido é apreendido, por outro lado, contrasta fortemente com a apreensão de coisas espaço-temporais: uma vez que o vivido não se dá a partir de pontos de vista particulares, não temos a dificuldade de determinar *o que e como* ele é, pois não há revisões constantes sobre as percepções que dele temos. O vivido é simplesmente “dado” à consciência; ele não necessita de modos de aparição pois se dá imediatamente e “inteiramente”. Por isso, Husserl diz que seu modo de dar-se é “absoluto”, ou seja, não se dá de modos diversos que exigiriam uma unidade coerente constituída pela consciência, mas já apresenta-se como uma *unidade*.

Nesse ponto, porém, é importante destacar o seguinte: o fato de que o vivido se apresente, ao contrário das coisas, como uma unidade, não significa que seja uma unidade plena e inalterável. Na realidade, o vivido passa pelo fluxo da consciência, em constante movimento com novos vividos que podem ou não ser retidos na atenção consciente. Se falamos do fluxo de vividos como um todo, temos uma unidade do vivido que tampouco é apreensível completamente, uma vez que que transcorre no tempo. Nesse sentido, também a apreensão de vividos é “incompleta” e “imperfeita”. Porém, “essa ‘incompletude’ e ‘imperfeição’ inerente à essência da percepção de vividos é diferente, por princípio, daquela contida na essência da percepção ‘transcendente’, da percepção por exibição em perfil, por algo como uma aparição”³¹².

Falando de uma maneira um pouco metafórica, a diferença entre a percepção imanente de vividos e a percepção transcendente de coisas é tal que há dois momentos

³¹² Ibidem, §44, p. 82, p. 106.

análogos que ocorrem em ordens contrárias: no primeiro caso – da percepção de vividos – o objeto de apreensão se dá imediatamente como um todo (momento de unidade), porém esse todo surge dentro de um fluxo constante de vividos (momento de multiplicidade). No caso da percepção transcendente, por outro lado, a coisa se mostra não em totalidade, mas sim a partir de diversos perfis (momento de multiplicidade) e, com a síntese efetuada pela consciência e pela ordenação dos diversos dados de percepção, a coisa é compreendida como uma única e mesma entidade (momento de unidade).

Dito isso, é ainda importante notar que Husserl reconhece que nem todas as percepções, sejam elas imanentes ou transcendentais, ocorrem com o mesmo grau de clareza. Há, de fato, “‘visão clara’ ou ‘obscura’, ‘visão distinta’ ou ‘confusa’”³¹³, pois algo pode ser percebido com mais ou menos clareza pela percepção. Determinado objeto físico, por exemplo, pode ser encontrado em condições inapropriadas para uma percepção, na qual está encoberto por outro, de modo que em uma percepção confusa do objeto podemos tomá-lo por algo que não é.

Outro aspecto da percepção ilustrativo sobre esse ponto é o que chamamos de “momento de multiplicidade” de ambos os casos perceptivos: os vividos da consciência surgem dentro de um fluxo de vividos, tendo um “fundo” que pode ou não ser objeto de reflexão. Assim, “[os vividos] 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 (...)”³¹⁴. Esse fundo irrefletido não é apreendido pela consciência com a mesma clareza que o vivido atual para o qual a atenção é direcionada.

De forma semelhante, a percepção de coisas parte de um campo abrangente de objetos em potencial, constituindo um mundo circundante de possíveis apreensões a serem atualizadas. De fato, “partindo de percepções atuais, com o fundo que efetivamente aparece, as séries de percepções possíveis, motivadas de modo contínuo e coeso, com sempre novos campos de coisas (e fundos aos quais não se atenta), levam até aqueles nexos de percepções (...)”³¹⁵. Desse modo, o campo de multiplicidade de

³¹³ Ibidem, §44, p. 82, p. 106.

³¹⁴ Ibidem, §45, p. 84, p. 107.

³¹⁵ Ibidem, §45, p. 84, p. 107.

percepções possíveis é tal que há diversos objetos disponíveis para o foco de atenção perceptivo, os quais podem estar apenas como um fundo na percepção atual, tal como, por exemplo, a mesa de leitura permanece na percepção apenas obscuramente, enquanto o livro é percebido com maior clareza.

Husserl esclarece e aprofunda outros aspectos relacionados à percepção de coisas transcendentais a partir da comparação das diferenças entre o que é real (*reell*) e ideal (*irreell*) nos atos perceptivos, explicitando sua relação com o noema e a noese. A partir do conhecido exemplo da árvore, o filósofo desenvolve o seguinte raciocínio: uma vez que nossa percepção de qualquer objeto físico, como uma árvore, envolve dados sensórios diversos que tomamos como sendo *aparências* geradas a partir das propriedades da coisa física diante de nós, podemos nos questionar o que, dentre os diversos dados da nossa experiência, poderíamos conceber como realmente imanentes ao vivido intencional. Nas palavras de Husserl:

É preciso (...) descrever agora o que sobra (...) como resíduo fenomenológico, se fazemos a redução à 'pura imanência', e o que pode e o que não pode valer ali como componente real do vivido puro. E aqui isso significa tornar inteiramente claro para si que a 'árvore percebida como tal' faz certamente parte da essência do vivido de percepção em si mesma, isto é, o noema pleno permanece intocado pela eliminação de circuito da efetividade da árvore e do mundo inteiro, mas, por outro lado, esse *noema* com sua 'árvore' entre aspas está tão pouco contido na percepção quanto a árvore da efetividade³¹⁶.

Ora, aqui vemos uma distinção importante: no que diz respeito ao noema como um todo, enquanto unidade – o qual, Husserl destaca, não é afetado pela exclusão da realidade do objeto físico, uma vez que operamos dentro dos limites impostos pela redução –, podemos dizer que pertence ao vivido intencional. Por outro lado, o noema particular de um ato específico não pode ser considerado como parte do vivido intencional e é tão separado do vivido intencional como o é a árvore enquanto algo que pertence à realidade.

Essa afirmação é de fato surpreendente e devemos tomar o cuidado de não a interpretar mal. Em um primeiro momento, parece que o filósofo está se contradizendo, na medida em que em suas análises anteriores, como vimos, atribuía ao componente noemático a característica de ser ideal (*irreell*), ou seja, algo que *não é* inerente ao

³¹⁶ Ibidem, §97, p. 202, p. 224.

vivido intencional.³¹⁷ Porém, ao dizer que o noema como um todo é parte do vivido intencional, enquanto que o noema particular não é, Husserl está chamando a atenção para uma diferença fundamental entre o noema como unidade e os atos particulares (com seus correspondentes noemáticos) como multiplicidades que ganham coerência a partir do noema como um todo.

O filósofo esclarece que “unidade” e “multiplicidade” pertencem a dimensões completamente diferentes e, particularmente, “tudo que é *hylético* pertence ao vivido intencional concreto como componente real inerente, ao passo que o que é ‘apresentado’, ‘aspectado’ enquanto multiplicidade pertence ao noema”³¹⁸. Ora, Husserl chama a atenção para o papel da consciência na constituição daquilo que entendemos por coisa física: uma vez que apreendemos o objeto a partir de diversos atos distintos (em uma multiplicidade), mas que, ainda assim, tomamos o objeto como sendo o mesmo, isso significa que efetuamos uma síntese que nos permite dar unidade à multiplicidade de experiências. O que garante tal unidade, efetuando a síntese, é a consciência mesma. Nesse sentido, é possível dizer, grosso modo, que o noema como um todo, o “noema total”, *pertence* ao vivido intencional, pois é garantido como unidade através da ação da consciência que efetua a síntese.

Husserl esclarece em seguida, porém, que o noema total pertence ao vivido intencional de uma maneira muito diferente daquela que os conteúdos *hyléticos* e outros componentes reais (*reell*): a unidade dos componentes *hyléticos* e noéticos é totalmente diferente da unidade dos componentes noemáticos, ainda que ambas sejam unidades efetuadas pela consciência. De fato, o objeto noemático “é um dado evidente, se em intuição pura descrevemos fielmente o vivido e aquilo de que nele se é noematicamente consciente; mas ele faz parte do vivido num sentido totalmente diferente dos constituintes reais e, portanto, próprios do vivido”³¹⁹. Ou seja, ainda que Husserl fale que o noema total *pertence* à consciência enquanto uma unidade, na medida em que é a consciência que efetua a síntese, devemos entender esse “pertencer” com cuidado, pois o noema não pertence ao vivido intencional do mesmo modo que seus conteúdos reais

³¹⁷ Ver *Ideen I*, §88 e capítulo 3.1 deste trabalho.

³¹⁸ *Ibidem*, §97, p. 203, p. 225.

³¹⁹ *Ibidem*, §97, p. 204, p. 239.

(*reell*) inerentes, como os componentes *hyléticos* e noéticos³²⁰. Passagens como essa, aliás, que facilmente levam a compreensões equivocadas, são algumas das razões pelas quais a interpretação do noema gera tanta dificuldade ao estudioso do pensamento husserliano.

Outra questão importante a ser esclarecida é a relação entre noema e noese e as noções de *unidade* e *multiplicidade*. Em verdade, Husserl mostra que todas as noções estão mutuamente relacionadas, pois podemos falar tanto em “vivididos noéticos concretos” (que apontam para a unidade dos momentos noéticos), como em “noeses puras” (diversos momentos noéticos, em sua multiplicidade). De modo análogo, também a esfera noemática possui momentos de unidade e multiplicidade: é o caso do “noema pleno”, enquanto unidade do sentido do objeto, e os diferentes “predicados” do objeto. Nas palavras de Husserl:

Devemos ter cuidado para não perder de vista a diferença entre os vivididos noéticos concretos, os vivididos com seus momentos *hyléticos*, e as noeses puras, como meros complexos de momentos noéticos. Devemos manter novamente a diferenciação entre o noema pleno e, no caso, por exemplo, da percepção, o ‘objeto que aparece como tal’. Se tomamos esse ‘objeto’ e todos os seus ‘predicados’ objetivos – as modificações noemáticas dos predicados da coisa percebida, postos pura e simplesmente como efetivos na percepção normal –, então ele e esses predicados são, sem dúvida, unidades em contraposição aos vivididos de consciência constitutivos das multiplicidades (noeses concretas). Eles também são, no entanto, unidades de multiplicidades noemáticas. Reconhecemos isso tão logo fizermos entrar no círculo de atenção as caracterizações noemáticas do ‘objeto’ noemático (e seus ‘predicados’) (...) ³²¹.

Assim, com o que vimos, fica claro que há alguns pontos fundamentais que devem ser respeitados no momento de compreender o noema tal como entendido por Husserl. Em primeiro lugar, o filósofo está operando a partir do método fenomenológico, que parte da redução. Assim, em última instância, embora possamos nos colocar a questão sobre a relação entre o objeto enquanto é intencionado e o objeto efetivo do mundo, devemos sempre ter em vista que a redução instaura o campo transcendental, no qual nos abstermos de julgar sobre a existência do mundo e dos objetos que apreendemos no ato intencional. O que nos interessa é o modo como as

³²⁰ De fato, se formos cuidadosos com o texto de Husserl, observaremos que o filósofo diz, na passagem que citamos acima, que o noema total “pertence à essência do processo mental”, mas não que é *parte inerente* do processo mental.

³²¹ *Ibidem*, §98, p. 207-8, p. 228-9, t.a.

coisas chegam à consciência transcendental.

Feita tal ressalva, reconhecemos que o método fenomenológico pode causar confusão quanto à natureza do objeto intencional, pois poderia surgir a dúvida de se há algo para além da própria consciência, ou se haveria o espaço para a noção de *coisa em si*. Como vimos, nenhuma dessas possibilidades é o caso: Husserl rejeita explicitamente tais posições idealistas. Porém, dentro dos problemas próprios ao conceito de noema, questionamos qual seria a natureza dessa entidade e, sobretudo, qual seria sua relação com o objeto efetivo ou coisa “real”, conforme surge a dificuldade no caso da percepção de algo transcendente.

3.3.2. Pela defesa de uma interpretação do noema como *objeto entre parênteses*

Como verificamos a partir da exposição acima, Husserl reconhece que há uma diferença fundamental entre o objeto intencional e o objeto físico “real” (efetivo), pois o primeiro é uma entidade abstrata, enquanto que o segundo é uma entidade física e espacial. No entanto, a despeito de tal diferença, o objeto intencional relaciona-se com o objeto físico “real”. Eles não são exatamente a mesma coisa tomada no mesmo aspecto, devido a suas naturezas distintas, mas também não são entidades realmente diferentes, que não têm relação. A grande dificuldade seria explicar o modo como ocorre sua ligação.

Pretendemos defender, portanto, que o noema e o objeto, a despeito de suas naturezas distintas – abstrata e física, respectivamente – são uma e a mesma entidade, ou seja, não são ontologicamente diferentes. Acreditamos, grosso modo, que noema e objeto são a mesma entidade apresentada em modos distintos e consideradas a partir de pontos de vista diferentes. Conforme nossa análise sobre a exposição husserliana da noção de noema, verificamos diversas dificuldades de interpretação que teríamos que enfrentar. Algumas das quais dizem respeito à estrutura mesma do noema.

Um dos pontos de confusão é como entender a relação entre um noema particular e o noema como um todo, assim como o papel que o sentido [*Sinn*] desempenha em cada caso. Como vimos, Husserl parece conectar a noção de objeto intencional com “sentido objetivo”, mas ao mesmo tempo afirma que o sentido não

esgota o noema como um todo (*Ideen I*, §90), o que sugere que o sentido é uma parte da estrutura noemática. O filósofo também afirma que o noema como um todo é um complexo de momentos noemáticos onde o sentido funciona como um “estrato nuclear”, o que indica que o noema como um todo seria uma estrutura que agrega os diversos noemas particulares (de atos específicos) unidos em um núcleo dado pelo sentido (*Ideen I*, §90).

Em outras passagens, no entanto, o sentido parece ser compreendido como uma entidade *intermediária* agregada ao noema, através da qual o noema relaciona-se com o objeto [*Gegenstand*] (*Ideen I*, §129). Fala-se em sentido, nesse caso, como o conteúdo [*Inhalt*] pelo qual o noema dirige-se ao seu objeto. No entanto, é preciso determinar o que seria esse objeto: o próprio objeto efetivo (“real”) do mundo ou o objeto enquanto parte do noema? Além disso, em outras passagens, parece haver uma distinção entre *sentido* e *conteúdo*, pois é afirmado que o sentido depende do “conteúdo determinado” para existir (*Ideen I*, §131). Outras dificuldades na interpretação do sentido surgem: haveria a diferença entre “sentidos particulares” e “sentido total”, na qual o último daria unidade aos sentidos particulares, formando um sentido total que é parte do núcleo noemático (*Ideen I*, §131, 132). Isso parece estranho, na medida em que já havia sido feita uma clara distinção entre núcleo e sentido (*Ideen I*, §131).

Husserl ainda desenvolve a análise da noção de noema como um sistema complexo que pode ser dividido em dois aspectos: um que inclui os diversos modos como o objeto é determinado no ato (ser julgado, observado, lembrado, etc, além de todas as propriedades a ele atribuídas), e outro onde ignoramos as particularidades do ato e tomamos o objeto em abstração de todos os seus predicados, apenas enquanto o “puro X” que é sujeito de todas as determinações (*Ideen I*, §130-1). Esse puro X é o “objeto” [*Gegenstand*] que é identificado como um “ponto central” para o núcleo do noema, pois é o portador de suas propriedades (*Ideen I*, §129). Se considerarmos, portanto, que a noção de “objeto” [*Gegenstand*] nesse contexto é a mesma usada anteriormente, quando Husserl falava do sentido como um meio pelo qual o noema refere-se ao “objeto” [*Gegenstand*], deveremos entender esse termo como algo que é interno ao campo noemático e não como uma referência ao objeto físico do mundo. Assim, o “objeto” [*Gegenstand*] seria o puro X, o portador das propriedades dadas através dos sentidos de cada ato noético particular.

Essa mesma dificuldade quanto a determinar qual tipo de objeto o filósofo se refere surge também no que diz respeito aos termos “objeto enquanto intencionado” e “objeto que é intencionado”. Como vimos, essa distinção que aparece desde a obra *Investigações Lógicas*, já foi interpretada tanto como a diferença entre o objeto intencional (noema) e o objeto efetivo (“real”) do mundo, como quanto a diferença entre dois aspectos do noema: noema em conexão com suas propriedades e predicados (o “objeto no como de suas determinações”) e noema em abstração de tais características (“puro X”). Também sobre esse ponto, portanto, é necessário posicionar-se para encontrar uma interpretação adequada para o noema e sua relação com o objeto efetivo³²².

Conforme analisamos nos capítulos anteriores³²³ em detalhes, diferentes interpretações procuram responder satisfatoriamente a tais dificuldades e defendem visões distintas sobre o noema. A chamada *interpretação fregeana* entende o noema como o objeto intencional, que seria ontologicamente distinto do objeto “real” (efetivo) do mundo³²⁴. O sentido, de acordo com essa interpretação, é uma estrutura fundamental do noema que serve de mediação entre o ato e objeto efetivo. De fato, conforme vimos, muitas passagens da obra de Husserl parecem justificar uma interpretação desse tipo: o filósofo reitera a diferença entre o objeto efetivo do mundo e o objeto intencional, na medida em que o primeiro é uma entidade física e espaço-temporal e o segundo, não (*Ideen I*, §89); além disso, é dito explicitamente que “cada noema possui um 'conteúdo' [*Inhalt*], isto é, seu 'sentido' [*Sinn*], e relaciona-se através dele com seu objeto [*Gegenstand*]”³²⁵.

Além das dificuldades mais específicas relacionadas à interpretação *fregeana* do

³²² Retomamos aqui apenas os aspectos centrais da análise já feita anteriormente. Para a exposição em detalhes dessas questões, ver capítulo 3.1.

³²³ Capítulos 3.2.1, 3.2.2 e 3.2.3.

³²⁴ “Husserl traça uma distinção crucial entre o objeto percebido e o objeto enquanto percebido, também chamado de *sentido* perceptual. Essas duas entidades são *categorialmente distintas*: pertencem a categorias ontológicas distintas. Especificamente, a árvore ela mesma ('simplesmente') é uma 'coisa na natureza', um objeto 'real' existente no espaço-tempo, algo que 'pode queimar, ser decomposto em elementos químicos, etc'. Por outro lado, o sentido da percepção 'não pode queimar, não possui propriedades reais'; não é uma coisa na natureza, um objeto 'real' no espaço-tempo. Antes, um sentido (*Sinn*) é um objeto ideal, não espaço-temporal (...)” (SMITH, David. *Husserl*, p. 267).

³²⁵ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §129, p. 267, p. 309.

noema³²⁶, ela nos parece equivocada sobretudo em relação à maneira como compreende o *sentido*. De fato, pode-se dizer que devemos entender suas alegações sobre a separação ontológica entre noema e objeto efetivo em um sentido fraco, isto é, uma separação tal que não impediria que aquilo que é apreendido no ato seja o próprio objeto. Essa é, realmente, a intenção dos defensores de tal interpretação, pois embora falem em “diferença ontológica” entre as duas entidades, pretendem manter algum realismo em suas análises, creditando ao noema a possibilidade de dirigir-se ao objeto ele mesmo, tal como é. Ainda assim, no que diz respeito ao sentido, nos parece que há uma confusão grave: os intérpretes entendem as passagens onde Husserl diz que o noema relaciona-se com o objeto através do sentido (*Sinn*) de maneira equivocada.

Acreditamos que “objeto” [*Gegenstand*], nesse contexto, não é o objeto efetivo, mas sim o noema enquanto “puro X”. Dessa maneira, ao contrário do que defendem os partidários da interpretação fregeana, pensamos que Husserl afirma que cada noema particular, envolvendo suas determinações e o sentido, relaciona-se por meio desse sentido com o objeto enquanto “puro X”, ou seja, enquanto aquilo que abstrai suas propriedades embora seja o portador de todas elas. Em outras palavras: enquanto para a interpretação fregeana Husserl afirmaria que o noema relaciona-se com o objeto efetivo através do sentido, para nós, ao contrário, o que está sendo dito é que o noema particular sempre é remetido, através de seu sentido, ao núcleo no noema enquanto “puro X”, que é o que garante a unidade ao objeto. O filósofo está, portanto, descrevendo a maneira como ocorre a formação dos objetos na consciência, e não fazendo uma referência *extra-fenomenológica* que ultrapassaria os limites da redução. De fato, se Husserl estivesse referindo-se ao objeto efetivo nesse contexto, ele estaria falando, na verdade, do objeto “puro e simples”, o que não é a intenção fenomenológica e nem mesmo uma possibilidade para a fenomenologia no contexto da redução.

É claro que diante disso precisaremos explicar como entender a identidade ontológica entre noema e objeto. Antes, porém, é importante retomar os limites de outra das interpretações do noema, a chamada interpretação *neo-fenomenalista*, a qual nos ajuda a compreender algumas das dificuldades em torno dessa problemática da identidade de noema e objeto. Conforme analisamos anteriormente, essa interpretação

³²⁶ Ver capítulo 3.2.1.

entende o noema como uma parte do objeto ele mesmo: o objeto em si nada mais é do que o sistema de noemata, o conjunto dos diversos noemas. Desse modo, o noema particular não é o objeto propriamente, mas está ligado a ele na medida em que é uma parte do objeto, uma apreensão parcial do mesmo.

De fato, há diversos aspectos interessantes em tal visão: conceber o noema desse modo garante o acesso ao objeto “real” (efetivo), na medida em que o noema é uma manifestação do objeto (de uma de suas “faces”, por assim dizer). Porém, resta a dificuldade de explicar como chegamos a apreender o objeto como um todo se, concretamente, nossa experiência é sempre limitada, parcial e finita, dada a partir de atos particulares. A explicação de Gurwitsch, principal defensor da interpretação *neo-fenomenalista*, tem influência da teoria da Gestalt e formula uma relação entre partes (noemas) e todo (noemata) na qual as partes sempre pressupõem o todo. Desse modo, o acesso ao objeto é garantido na medida em que o sistema de noemata (conjunto de todos os noemas) é sempre pressuposto na experiência particular: sem o todo que dá sentido às partes, não haveria partes, o que significa que o sistema de noemata (e, portanto, o objeto ele mesmo) é *anterior* ao noema particular e já está imbricado nele de antemão.

Como vimos, ainda que tal interpretação envolva aspectos interessantes, ela não é fiel ao pensamento de Husserl, pois o filósofo em nenhum momento descreve o noema como uma *parte* do objeto ele mesmo, mas apenas como uma apreensão particular do mesmo. O que parece ocorrer, no caso de Gurwitsch, é confundir as noções de “puro X” e “objeto no como de suas determinações” com *objeto “real”* (efetivo) e *noema*, respectivamente. Assim, as passagens nas quais Husserl afirma que o “puro X” diz respeito a um “ponto central” que é o portador dos predicados diversos dos noemas (*Ideen I*, §131), seriam interpretadas por Gurwitsch como a relação entre os noemas particulares (com seus predicados) enquanto partes e o “puro X” enquanto o todo.

Com isso percebemos mais claramente as razões pelas quais nos aproximamos de uma interpretação do noema semelhante àquela que o entende como *objeto entre parênteses*: nos parece que outras leituras do noema falharam em compreender algumas passagens fundamentais da obra de Husserl. Um dos pontos fundamentais que estão por trás dessas dificuldades é a pouca importância dada à redução fenomenológica: devemos observar que toda a análise do objeto intencional pressupõe o campo transcendental aberto pela redução. Assim, quando Husserl fala em noema ele está

falando em objeto intencional e não em objeto “puro e simples”.

Isso fica evidente se lembrarmos que o filósofo reitera, mesmo em contextos onde trata do noema ou do sentido noemático (*Ideen I*, §90), que seu interesse é descrever a maneira como os objetos aparecem à consciência, de modo que a redução fenomenológica é um passo metodológico necessário para não nos envolvermos em problemas metafísicos que nos afastem do objetivo descritivo. Desse modo, no caso das percepções, buscaremos o que é dado como inerente e necessário no ato. Como esclarece Husserl:

(...) o ‘pôr entre parênteses’ por que passa a percepção impede todo juízo sobre a efetividade percebida (isto é, todo juízo fundado na percepção não modificada, que, portanto, acolhe a tese desta em si). Ela não impede, porém, que a percepção seja consciência *de* uma efetividade percebida (de que agora apenas não se permite seja ‘efetuada’ a tese); e não impede nenhuma descrição dessa ‘efetividade como tal’ que aparece para a percepção com os modos particulares em que se é consciente dela, por exemplo, justamente como efetividade percebida, embora por ‘um de seus lados’, nesta ou naquela orientação, etc.³²⁷.

Não é, portanto, como se algo do que é o objeto se *perdesse* depois de efetuada a redução: o objeto será descrito e compreendido tal como aparece à consciência, apenas com abstenção do julgamento sobre sua existência na efetividade ou “realidade”. Além disso, essa abstenção não nos leva a compreender o objeto como um mero fruto da mente, como se a consciência fosse a esfera inteiramente responsável pela existência do objeto. Mesmo na percepção reduzida temos consciência de que se trata de uma realidade *exterior*, apenas não julgemos o objeto sob esse ponto de vista, mas sim a partir do modo como aparece enquanto fenômeno.

Feita tal ressalva, reiteramos as razões pelas quais acreditamos que o noema é o objeto *entre parênteses*, isto é, o objeto conforme concebido a partir da redução fenomenológica: no que diz respeito especificamente ao texto de Husserl, vemos que o noema é compreendido como o objeto enquanto intencionado no ato (*Ideen I*, §89, 90) o que é uma análise que pressupõe a redução fenomenológica (*Ideen I*, §32). Além disso, o filósofo é claro em afirmar a diferença entre noema e objeto “real” físico (objeto efetivo) ou “objeto puro e simples” (*Ideen I*, §89), porém, apesar de marcar tal distinção, reitera também que não há “duas realidades”, mas apenas uma (*Ideen I*, §90), sendo o próprio objeto aquilo que apreendemos e não um “signo” ou “imagem” do

³²⁷ Ibidem, §90, p. 187-8, p. 209.

mesmo (*Ideen I*, §43).

Para além de uma análise focada em detalhes do texto de Husserl, nossa posição fica clara se levarmos em conta o contexto da posição fenomenológica a partir da “virada idealista” de *Ideen*: o interesse da fenomenologia é descrever os fenômenos da maneira como esses aparecem à consciência. A redução é o primeiro passo metodológico que nos direciona para a realização dessa proposta. Mas dizer que a fenomenologia pretende apreender os objetos tal como aparecem à consciência, não quer dizer que com isso estamos pressupondo apreender *outra coisa* que não as coisas elas mesmas. A posição da fenomenologia é justamente essa: chegar às coisas elas mesmas – “*zu den Sachen selbst*”, como diria Husserl –, mas as coisas elas mesmas são acessíveis justamente pela consciência, através do modo como mostram-se à consciência. Dito isso, não faria sentido entender o noema, o objeto intencional, como algo ontologicamente diferente do objeto ele mesmo, pois, nesse caso, não seria a coisa mesma aquilo do qual temos consciência.

Assim, como vimos a partir da análise da interpretação do noema como *objeto entre parênteses*, o noema deve ser compreendido, simultaneamente, como o objeto enquanto intencionado no ato, que é o objeto reduzido, e como uma entidade abstrata que não é ontologicamente distinta da entidade concreta (no caso das percepções). A maneira de entender a constituição do objeto, conforme analisamos, pressupõe compreender que não se trata de uma relação entre parte e todo, onde o todo (o objeto), seria a mera soma de suas partes (sistema de noemata). A relação que explica adequadamente a formação do objeto na consciência é do tipo “identidade na multiplicidade”, que ocorre quando o todo não é a mera soma de suas partes, pois não é redutível às partes. No caso do objeto, ele não é apenas o conjunto de suas partes, pois pode ser abstraído de tal multiplicidade (enquanto “puro X”), mas também não é ontologicamente diferente de suas partes (a multiplicidade de suas aparências) pois isso é, também, aquilo que ele é. Isso implica, de maneira coerente com a posição da fenomenologia, que o objeto é tanto aquilo que pode ser abstraído enquanto uma unidade concreta, como aquilo que se manifesta através de uma multiplicidade de modos de aparecer.

Desse modo, a partir da retomada das principais dificuldades na análise do texto husserliano e do detalhamento, feito anteriormente, do caso particular da percepção de

coisas transcendentas, especialmente objetos físicos, podemos perceber as razões pelas quais consideramos que a interpretação do noema como *objeto entre parênteses* seja a mais adequada para determinar apropriadamente as características dessa noção, ainda que necessite de um desenvolvimento no que diz respeito ao papel do “sentido” na estrutura noemática. Em primeiro lugar, tal interpretação reconhece a unidade ontológica entre noema e objeto físico, assim como suas diferenças (o primeiro ser uma entidade abstrata, o segundo ser uma entidade física). Além disso, a maneira como explica a relação entre tais noções nos parece ser, como justificamos anteriormente, bastante adequada dentro da perspectiva fenomenológica.

Quanto às dificuldades referentes ao papel do sentido (*Sinn*), que tal interpretação não desenvolve em tantos detalhes, pensamos ser possível encontrar uma explicação para os problemas apresentados. Como vimos, há uma aparente ambiguidade no conceito de sentido, pois ele ora é diferenciado do noema, ora é dito ser o núcleo mesmo do noema, ora é dito ser dependente do conteúdo, ora é dito ser o próprio conteúdo por meio do qual chega-se ao objeto. Acreditamos, no entanto, que a dificuldade aqui reside na necessidade de distinguir, tal como acontece com a noção de noema, entre dois conceitos para sentido.

No primeiro caso, trata-se dos “sentidos particulares”, isto é, dos diversos sentidos que cada ato noético diferente gera. Essa primeira noção de sentido, por ser algo particular, deve ser diferenciada do noema enquanto “noema total” e “puro X”. Desse modo, podemos dizer que sentido, nessa acepção, depende do conteúdo, pois se relaciona com o conteúdo total pelo qual o objeto intencional é tomado. Quanto à segunda definição, sentido diz respeito ao “estrato nuclear” no noema como um todo (ao objeto enquanto entidade individual), e não aos noemas particulares correlatos aos diversos possíveis atos noéticos de apreensão da coisa. Trata-se da distinção feita por Husserl, portanto, entre “sentidos particulares” e “sentido total”. Assim, não haveria contradição por parte do filósofo, mas apenas pouca clareza no momento de determinar em qual acepção ele estava usando o termo “sentido” em cada caso.

As consequências da interpretação que aqui defendemos para o entendimento do idealismo de Husserl ficarão mais claras a partir do confronto com outros pontos de seu pensamento, mas algumas conclusões já podem ser tiradas: uma vez que noema e objeto físico não são entidades ontologicamente distintas, é evidente que a fenomenologia não

prega um idealismo subjetivo ao modo de Berkeley e tampouco dá margem à noção de *coisa em si*. Aquilo que apreendemos no ato não é algo diferente da coisa mesma. O que ocorre é que a fenomenologia procura descrever, a partir do método da redução, a maneira como os fenômenos mostram-se à consciência. Mas aquilo que chega à consciência é a própria coisa, tal como é.

Assim, para compreender de maneira mais completa as consequências das análises aqui desenvolvidas, é fundamental investigar, em primeiro lugar, o conceito de *mundo*, de modo a entender o contexto amplo no qual a objetividade se insere na fenomenologia husserliana, pois ainda que tenhamos observado em linhas gerais como ocorre a constituição dos objetos na consciência, resta a questão de como se constitui algo que abrange todos os objetos de que possamos ter experiência. Nessa exposição, destaca-se a ideia de *mundo da vida*, que permite observar a preocupação da fenomenologia husserliana com elementos da chamada “vida concreta”, para além de considerações exclusivamente *intelectualistas*, como acusam seus críticos. Antes, porém, é interessante observar alguns pontos questionáveis do pensamento de Husserl no que concerne às análises relativas à percepção.

3.4. Apontamentos para uma crítica fenomenológica à teoria da percepção husserliana

Embora não caiba aqui um desenvolvimento detalhado dos problemas relativos aos conceitos que apresentamos, gostaríamos ao menos de fazer alguns apontamentos, ainda que bastante gerais, para certas dificuldades cruciais na teoria da intencionalidade husserliana, sobretudo no que diz respeito à teoria da percepção. Isso é importante na medida em que esse tema relaciona-se, ao menos em parte, com o problema do idealismo no pensamento de Husserl, principalmente em relação à questão do quanto o filósofo manteve-se de fato fiel ao princípio da redução fenomenológica e se os conceitos por ele utilizados são coerentes com a base mesma de sua filosofia.

O aspecto que gostaríamos de destacar foi também apontado por Drummond, que, partindo de uma crítica de Gurwitsch em relação a Husserl³²⁸, destaca como

³²⁸ GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch* (1901-1973), vol. II: Studies in and

“Husserl viola suas próprias prescrições metodológicas”³²⁹ em alguns dos casos em que afirma que a aparência de um objeto pode mudar sem haver mudança no objeto ele mesmo ou na apreensão perceptual em si. A análise do intérprete é interessante na medida em que problematiza algumas das posições de Husserl sobre o papel dos *dados sensórios* na experiência e a maneira como concebe tais dados enquanto inerentes ao vivido intencional – e, portanto, enquanto elementos reais (*reell*).

Embora abrangendo outros aspectos da teoria de Husserl, Drummond aponta para os diversos exemplos nos quais Husserl refere-se a mudanças de percepção que diriam respeito apenas aos *dados sensórios* (chamados, como vimos, de *elementos hyléticos*) mas não em características *objetivas* da coisa. Esse é o caso dos exemplos que analisamos sobre a variação na cor de determinado objeto em função da mudança na luz do ambiente: não se trata de uma mudança na cor mesma da coisa, como se, por exemplo, a cor das folhas da árvore ficasse mais clara ou escura de dia ou à noite porque a própria folha muda sua coloração. A dificuldade por trás desses exemplos, é resumida por Drummond:

[Husserl] sustenta que essas mudanças na aparência são atribuíveis a mudanças no conteúdo da apreensão, isto é, a mudanças no conteúdo sensório. O que deve ser notado nesses exemplos é que não há nenhuma boa razão para dizer que os conteúdos sensórios foram isolados como resultado da execução dessas variações. (...) O que foi isolado nessas variações, portanto, não foram conteúdos sensórios, como alega Husserl, mas sim condições subjetivas e intermediárias da percepção, variações que causam mudanças na aparência do objeto³³⁰.

O problema, portanto, é que Husserl estaria isolando e identificando, como elementos responsáveis pela mudança na aparência da coisa, não os fatores subjetivos e contingentes que alteram a percepção – como é o caso, no nosso exemplo, da luminosidade que varia –, mas sim os próprios conteúdos sensórios, ou seja, o próprio *resultado*, por assim dizer, da percepção. O que está por trás dessa objeção de Drummond, portanto, é que o conceito mesmo de “conteúdo *hylético*” não é tratado por Husserl de modo adequado: se os dados sensórios são os próprios conteúdos da apreensão de determinado objeto, não faz sentido atribuir a eles esses fatores

Phenomenology, p. 257-72.

³²⁹ DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object.*, p. 145.

³³⁰ *Ibidem*, p. 145.

exclusivamente subjetivos relacionados à percepção, pois tais conteúdos devem manter relação com os objetos mesmos e, nesse sentido, relacionam-se com aquilo que tomamos por objetivo.

Conforme mencionamos, o intérprete parte de uma objeção importante de Gurwitsch com relação ao que ele entende como um “dualismo” na teoria da percepção de Husserl. Drummond mostra que essa é a crítica que está por trás da posição de Gurwitsch em relação ao noema e também ao seu próprio desenvolvimento para a questão. Dois aspectos resultariam daí: de um lado, o fenomenólogo rejeita a ideia husserliana de dado *hylético* e identifica a aparência sensível com o noema sensível; de outro, Gurwitsch identifica o objeto que é percebido com sua aparência perceptual ou noema, na medida em que, para ele, a aparência nada mais é do que o próprio objeto apreendido a partir de determinadas condições³³¹. Como vimos, no entanto, quando da análise da interpretação de Gurwitsch, por trás dessa concepção está a ideia do noema como parte do próprio objeto, no modo da relação *todo-partes* de acordo com a Gestalt, teoria essa que já criticamos anteriormente³³².

Ainda assim, independentemente de concordarmos ou não com as consequências e novas propostas de Gurwitsch, é interessante notar que suas objeções atingem um ponto fundamental da teoria da percepção de Husserl: o problema residiria, em resumo, na desconexão entre os dados sensórios (*hyléticos*) e a objetividade, de modo que tais conteúdos não teriam qualquer papel na organização do noema perceptual, sendo apenas dados desorganizados e em certo sentido aleatórios que necessitariam de elementos noéticos para terem uma estrutura adequada. Nas palavras do fenomenólogo:

Seguindo sua teoria da percepção dualista, Husserl parece atribuir para elementos noéticos a organização de todo o noema perceptual (...). Em si mesmos, os dados *hyléticos* são amórficos e desprovidos de organização. Qualquer estrutura de organização exibida pelo noema perceptual deve, portanto, ser trazida por fatores noéticos. Em verdade, Husserl não discutiu formalmente os problemas de organização que nos interessam aqui. Essa conclusão parece ser aceita pela afirmação de Husserl de que (...) nada no dado *hylético* determina sem ambiguidade sua referência objetiva³³³.

Na objeção de Gurwitsch, portanto, a dificuldade desse dualismo na teoria da

³³¹ GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch* (1901-1973), vol. II: Studies in and Phenomenology. p. 149.

³³² Ver capítulo 3.2.2.

³³³ *Ibidem*, p. 261.

percepção de Husserl é que ocorre uma espécie de separação, no interior dos elementos imanentes (*reell*), que já não permitiria encontrar uma garantia de ligação entre os dados sensórios e a coisa mesma: se os elementos hyléticos não passam de conteúdos desorganizados e são de fato dependentes da ordenação dada pelos elementos propriamente cognitivos, o que garante sua conexão e referência ao objeto? Como aponta ainda Gurwitsch, isso fica evidente se lembrarmos que Husserl aceita que “diferentes objetos podem apresentar-se a si mesmos através de atos de percepção que contêm o mesmo dado sensório”³³⁴, ou seja, o mesmo conjunto de conteúdos hyléticos podem dizer respeito a objetos distintos, o que sem dúvida é um problema no momento de buscar uma garantia de objetividade para os dados da percepção.

Pensando, porém, no papel dos elementos hyléticos para além das dificuldades apontadas por Drummond e Gurwitsch, podemos questionar, enquanto uma dificuldade de caráter mais amplo, quais as consequências desse dualismo na teoria da percepção de Husserl, especialmente em contraste com o método da redução. Como sabemos, Husserl pretende diferenciar entre determinada aparente “característica” do objeto – a cor, para manter nosso exemplo – enquanto *elemento subjetivo* e enquanto *propriedade objetiva*. Assim, a minha impressão da cor “verde” é um dado hylético da *cor* do próprio objeto.

Porém, diante dessa distinção, é preciso questionar: se a fenomenologia parte, como vimos, da redução fenomenológica, o que nos autoriza a fazer tal diferenciação, uma vez que falar em uma propriedade pura e simples do objeto efetivo seria ultrapassar os limites do método estabelecido? Respondendo a essa possível objeção, podemos, é claro, compreender – de modo análogo à maneira como interpretamos o conceito de “*Gegenstand*” – que Husserl não está referindo-se a uma separação que envolve o objeto exterior, mas sim a uma distinção no interior do campo transcendental: trata-se, nesse sentido, da diferença entre a impressão subjetiva enquanto elemento *imane*nte ao vivido intencional (elemento *reell*) e enquanto elemento *transcendente* ao vivido (entendendo por “transcendente” aquilo que, embora envolva a referência a algo tomado como “exterior”, se constitui na consciência, ou seja, enquanto elemento *irreell*, tal como o noema). Desse modo, embora haja referência a algo exterior, toda a consideração é feita em abstração de questões sobre a existência dos objetos efetivos,

³³⁴ Ibidem, 261. Ver Husserl, *Ideen I*, p. 206.

sendo, portanto, *interna* aos conteúdos da consciência mesma: aos objetos enquanto fenômenos.

Se assim for, porém, cabe questionar: o que nos autoriza a entender os elementos hyléticos como conteúdos reais (*reell*), se eles são, justamente, conteúdos que são concebidos como relacionados e referidos aos objetos? Não diríamos, certamente, que a impressão de cor é uma mera “produção” ou “criação” da consciência, mas sim uma *sensação* que tem sua origem em um ato perceptivo que transcende os elementos imanentes à consciência. Husserl parece insistir na distinção entre os dados sensórios enquanto elementos subjetivos/imanentes e a propriedade enquanto elementos objetivo/transcendente, pelo problema apresentado nos exemplos que já expomos: se retirarmos tal distinção, como poderíamos diferenciar entre a cor que varia de acordo com fatores contingentes (verde claro pela manhã, verde escuro à noite, por exemplo), sem entender essa mudança como uma mudança na propriedade mesma do objeto – sem conceber, portanto, que é a cor mesma, a propriedade da coisa, que se altera?

Gostaríamos de apontar aqui, em primeiro lugar, que por trás disso está o problema de determinar o que apreendemos, na multiplicidade de impressões e sensações, como aquilo que corresponde à propriedade *ela mesma*. Como Husserl reconhece, a percepção e a atribuição de características aos objetos envolve a ideia de algo que funciona como condições “normais” do ato perceptivo. Conforme explica o filósofo: “(...) dizemos que toda coisa tem um aspecto normal em termos visuais: dizemos da cor, da forma, da coisa inteira que vemos à luz normal do dia e em orientação normal em relação a nós, que “ela tem efetivamente esse aspecto”, “esta é a sua cor efetiva” etc”³³⁵. É claro que o filósofo reconhece que isso envolve apenas uma espécie de “objetivação secundária” dentro do âmbito da objetivação total do objeto, pois tais “condições normais” só são possíveis de ser estabelecidas a partir de diversos atos perceptivos.

Ainda assim, analisar esse aspecto nos ajuda a questionar a razão de entender os dados sensórios que fogem ao “aspecto normal” como elementos imanentes à consciência. Se o objetivo é manter a distinção entre *propriedade objetiva* e *impressão subjetiva* – necessária para nos prevenirmos contra a ideia de que a propriedade do

³³⁵ HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §44, p. 105.

objeto é constantemente cambiante –, será que é mesmo preciso, ou mesmo coerente e possível, conceber os dados sensórios enquanto elementos imanentes? Se considerarmos tudo o que vimos acerca da análise sobre noese e noema, veremos que seria perfeitamente razoável entender os dados sensórios como elementos transcendententes e executar a distinção entre o que é concebido como *propriedade* e o que é concebido como *impressão subjetiva* da propriedade dentro da esfera do que é tomado como elemento *irreell*. Para isso, bastaria entender que, na constituição do noema total (ao qual conectam-se as chamadas “propriedades objetivas” do objeto enquanto entidade singular) há diversos elementos que surgem como diferentes percepções da propriedade, e que são unificados em uma ideia coerente da coisa através da síntese da consciência.

Não é, portanto, de modo algum problemático manter a distinção de propriedade “objetiva” e “subjetiva” dentro da esfera do próprio noema. Em verdade, conceber os dados hyléticos como elementos imanentes é inclusive um contrassenso com a teoria husserliana, uma vez que cria uma desconexão com a necessária referência à transcendência. Essa ideia, em verdade, levada às últimas consequências, poderia sim abrir margem para um modo pernicioso de idealismo, pois trata elementos que evidentemente possuem uma origem transcendente como coisas internas e imanentes à consciência.

Dito isso, cabe mencionar, ainda que brevemente, outra questão interessante conectada a esse tema, e que indica outro ponto que consideramos estar entre as grandes dificuldades do pensamento husserliano: o papel que a intersubjetividade necessariamente tem também no momento de atribuir determinadas condições e aspectos como requisitos para estabelecer algo como “propriedade efetiva” da coisa e como “condições normais” de percepção. Ora, para compreender isso basta fazer um breve experimento de pensamento: uma vez que nossa percepção varia de acordo com fatores contingentes como o nosso aparato cognitivo, se a grande maioria das pessoas do mundo tivesse algum tipo de daltonismo, então o critério do que é a “cor normal” e a “propriedade efetiva” da coisa seria outro. Aplicando essa questão para as análises de Husserl, podemos antever a dificuldade que é desenvolver uma teoria da percepção a partir de uma metodologia que envolva apenas uma consciência pura isolada³³⁶.

³³⁶ As dificuldades em relação à questão da intersubjetividade são retomadas em mais detalhes no capítulo 5, dedicado a esse tema.

CAPÍTULO 4

MUNDO E MUNDO DA VIDA

4.1. O conceito de mundo: suas subdivisões, unidade e o problema da dependência em relação à consciência

4.1.1. Ramificações da noção de mundo: *mundo natural, ideal, objetivo, primordial, cultural e prático*

Segundo Eugen Fink a questão mesma da filosofia husserliana é a questão da constituição e origem do mundo³³⁷. Esse é um conceito central para o pensamento do fenomenólogo, e que é de importância decisiva no momento de determinar qual o idealismo por ele desenvolvido. Isso fica claro se pensarmos que a noção mesma de “mundo” envolve em algum sentido a ideia de *objetividade*, além de abrir caminho para a concepção de intersubjetividade. Um dos problemas na determinação do conceito fenomenológico de mundo, porém, é seu uso aparentemente equívoco nas obras de Husserl, o que exige uma análise cuidadosa que questione se é possível encontrar alguma unidade entre os seus diversos usos.

Uma vez que Husserl também trata do conceito de *mundo* a partir de diferentes contextos, é preciso levar em consideração essa pluralidade de elementos no momento de determinar o que o filósofo entende por tal noção. Um ponto de partida interessante, e que ajuda a evitar mal-entendidos, é a análise do mundo tal como concebido na atitude natural – o qual é, como vimos, modificado nas considerações transcendentais efetuadas a partir da *epoché* e da redução fenomenológica –, mas que diz respeito à nossa experiência imediata de realidade, sendo fundamental, portanto, para a compreensão das diferentes nuances de significado da noção de mundo.

Para uma definição inicial bastante abrangente, mundo “é o conjunto completo

³³⁷ FINK, Eugen, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, p. 336.

dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de serem conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto”.³³⁸ Conforme o filósofo expõe, o mundo da orientação natural se constitui como tudo aquilo que é experienciado e encontrado na intuição, seja aquilo que aparece na percepção sensível, como as coisas corpóreas e as pessoas, seja aquilo que não aparece imediatamente no campo perceptivo, como os objetos que são conhecidos apenas parcial ou obscuramente. Podemos, inclusive, chamar de mundo um campo muito amplo de experiência, potencialmente infinito, pois nossas experiências estão abertas no espaço e no tempo:

Mas tampouco o âmbito do que está *co-presente* 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 co-presente e determinado (ou ao menos razoavelmente determinado) e 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. (...) Em geral, porém, o resultado é outro: uma névoa vazia de obscura indeterminidade é povoada por possibilidades e conjecturas intuitivas, e é apenas delineada a ‘forma’ do mundo, justamente como ‘mundo’. O meio circundante indeterminado é, no mais, infinito. (...) O que ocorre com o mundo que até aqui apresentei na ordem do ser na presença espacial, também ocorre em relação à ordem do ser na sucessão do tempo³³⁹.

Desse modo, o mundo da orientação natural não diz respeito apenas ao que constitui as intuições claras ou obscuras, pois aquilo que não é imediatamente intuído também faz parte do campo do experienciável a que chamamos mundo: todas as possíveis experiências, infinitas em sua variedade, estão disponíveis à consciência e fazem parte da nossa maneira de vivenciar a realidade. Há, desse modo, um “horizonte de realidade indeterminada”, do qual não se tem consciência claramente, mas que forma a experiência concreta. Nesse sentido, tanto no que diz respeito à vivência do tempo como do espaço, abre-se um horizonte infinito de experiências potenciais.

Além disso, o mundo, embora seja sempre “um único e mesmo mundo” cujo conteúdo é variável, apresenta-se não apenas como um mero “mundo de coisas”, mas

³³⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §1, p. 8, p. 34, t.a.

³³⁹ *Ibidem*, §27, p. 49, p. 74.

também como um *mundo de valores*, um *mundo de bens*, um *mundo prático*³⁴⁰. Isso ocorre porque, como é evidente na experiência concreta, não nos relacionamos com as coisas *apenas como coisas*, mas sim como entes dotados de propriedades como utilidade, valor, importância, etc. Do mesmo modo, não nos relacionamos com os objetos de uso do mesmo modo como nos relacionamos com os seres humanos. Assim, ainda que possamos identificar em nossa experiência o que constituiria um único mundo, na verdade essa experiência carrega em si uma pluralidade de *outros* mundos.

Uma distinção importante e esclarecedora que ajuda a clarificar e exemplificar as relações entre “mundos”, é a de *mundo circundante natural* (*natürliche Umwelt*) e *mundo circundante ideal* (*ideale Umwelt*): o mundo natural que experiencio como sendo o mundo no qual me encontro e que ao mesmo tempo me circunda (do qual fazem parte os objetos e seres humanos), é diferente do mundo de natureza ideal, como o “mundo aritmético”, embora eles não sejam excludentes entre si. Quando me ocupo de números e trago a atenção para o mundo da aritmética, minha consciência não está dirigida para nada que encontro diretamente no mundo circundante da “efetividade real”, pois os números não são como mesas e livros que estão disponíveis no mundo circundante natural. Ainda assim, esse mundo ideal, mesmo não fazendo parte do primeiro, não o exclui: ambos estão disponíveis à consciência e o mundo circundante permanece constantemente disponível enquanto um “fundo” que está momentaneamente fora de consideração quando a atenção é dirigida para um mundo ideal como o da aritmética³⁴¹.

No que diz respeito ao mundo circundante natural, é importante destacar que Husserl o reconhece como algo que é experienciado necessariamente como *intersubjetivo*. Na medida em que o mundo circundante se apresenta como a realidade efetiva da qual faço parte e que ao mesmo tempo me cerca (com todos os objetos e coisas com os quais me relaciono), tal mundo inclui, evidentemente, os outros seres humanos que reconheço como “eus-sujeito”, capazes de uma experiência de mundo semelhante à minha e, portanto, compartilhável. Ainda que a experiência de mundo possa ser diversa para cada consciência, o mundo circundante natural é tido como “um só e mesmo mundo” para todos os eus-sujeito, é tomado como “uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no

³⁴⁰ Ibidem, §27, p. 50, p. 75.

³⁴¹ Ibidem, §28, p. 50-1, p. 75-6.

entanto, nós mesmos fazemos parte”³⁴².

Em outros contextos, como em *Cartesianische Meditationen*, Husserl refere-se a esse mundo “comum a todos” como *mundo objetivo (objektive Welt)*, e reforça que ele é necessariamente “constituído pela intersubjetividade transcendental”³⁴³. Ao mundo objetivo é contrastado o *mundo próprio* ou “*meu mundo primordial*” (*meine primordiale Welt*) reduzido à esfera de propriedades da consciência transcendental e que permite reconhecer o mundo objetivo como relacionado à esfera do *alheio*, daquilo que é dado como *outro* em relação ao *eu*. Como Husserl explica, o “sentido do mundo objetivo constitui-se em vários níveis a partir do subsolo do meu mundo primordial”³⁴⁴, pois, conforme ficará mais claro a partir da análise da questão da intersubjetividade, a base pela qual descobre-se o sentido do mundo comum a todos é, em primeiro lugar, o sentido do mundo próprio.

Husserl também fala em um *mundo circundante cultural (kulturelle Umwelt)* e no *mundo circundante prático ou concreto (praktische Umwelt, konkrete Umwelt)*. O primeiro diz respeito aos elementos de cultura compartilhados por uma comunidade humana, embora, como o filósofo esclarece, isso não signifique que esse mundo seja tão “fixo” e exato de modo que todos os membros de um mesmo grupo social o partilhem nos mesmos termos. De fato, há vários níveis e, em certo sentido, diferentes mundos culturais dentro de uma mesma comunidade de indivíduos. Quanto ao mundo prático ou concreto, trata-se de toda a realidade cotidiana, com todos os seus significados prévios, também contextuais para cada comunidade e que evidentemente são constituídos intersubjetivamente e podem variar no tempo.

4.1.2. Mundo como unidade coerente: transcendência, síntese de concordância e horizonte intencional

Na intenção de mostrar que, a despeito das divisões internas ao conceito de mundo, podemos nos referir a uma totalidade coerente, Husserl fala em “mundo” como

³⁴² Ibidem, §29, p. 52, p. 77. Trataremos, a seguir, da problemática relativa à intersubjetividade.

³⁴³ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §41, p. 117, p. 123.

³⁴⁴ Ibidem, §49, p. 137, p. 144.

unidade, o qual entende como aquilo que “remete para a síntese das percepções objetivas e das outras intuições objetivas ocorrentes, síntese que se estende ao longo da unidade da vida no seu todo e em virtude da qual o mundo (...) está a todo momento consciente como unidade (...)”³⁴⁵. De fato, mesmo na chamada fase “pré-idealista” de seu pensamento, Husserl tinha a preocupação de mostrar a possibilidade de constituição de um mundo unificado e coerente. No curso de 1907, *Ding und Raum*, embora haja uma distinção entre o *mundo da experiência natural* e o *mundo da teoria científica*, há também a ideia de um conceito unificado de mundo, que abrange as diversas distinções que possamos desenvolver³⁴⁶.

No que diz respeito especificamente à fase idealista, o filósofo procura demonstrar a relação direta entre a noção de mundo e a evidência, de modo a esclarecer o papel da consciência na constituição daquilo que tomamos como a unidade coerente do conjunto de nossas experiências atuais e possíveis. Husserl afirma que o próprio “mundo real” está presente para nós “enquanto todo”, a partir justamente do “todo das evidências”³⁴⁷. Ora, é claro que não faria sentido falar em uma unidade das nossas vivências se essas não fossem dadas de modo coerente. Se as experiências ocorressem de maneira aleatória e desordenada, por mais que tentássemos abarcá-las como um todo, isso não seria possível: o fluxo de vivências, constantemente fluído e temporal, só permite uma abstração e visão de *conjunto* na medida em que está assentado na base de um todo congruente de evidências.

Como sabemos, é uma característica dos atos intencionais que estes aconteçam no *tempo*. Cada ato noético executado pelo ego puro acontece em um determinado

³⁴⁵ Ibidem, §21, p. 89, p. 91.

³⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum*, p. 3-7 e p. 216-8.

³⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §28, p. 96, p. 98. David Smith não está de acordo com a ideia de que a noção mais basilar de mundo diz respeito ao todo das evidências, pois acredita que há um sentido ainda mais fundamental e primário, segundo o qual “mundo” diz respeito à possibilidade mesma de confirmação das experiências e, portanto, seria um conceito anterior “a qualquer entidade real individual” (SMITH, David W. Routledge *Philosophy GuideBook to Husserl and the Cartesian Meditations*, p. 167-71). Não concordamos com essa leitura, na medida em que, conforme demonstram as passagens aqui citadas, Husserl refere-se não apenas a essa possibilidade de confirmação – que é, na verdade, a própria evidência – como também sempre conecta à noção de mundo o conjunto coerente das relações entre os fenômenos. Ora, apenas a possibilidade de algo ser confirmado ou a confirmação de um único fenômeno isolado não configura aquilo que a fenomenologia entende por mundo (nem mesmo nos conceitos mais restritos da noção). Estamos de acordo com Smith, no entanto, de que as diferentes noções de mundo, mais ou menos ricas e abrangentes, não impedem a compreensão de um conceito geral de mundo, de modo que se trata, em última instância, de uma “separação artificial” interna ao conceito.

momento; pode haver, de fato, uma série de diferentes atos acontecendo ao mesmo tempo na consciência (olho o objeto *x*, ao mesmo tempo que escuto o som *y* e me recordo da situação *w*). A consciência possui um *fluxo constante* de representações que acontecem no tempo, de modo complexo. Tudo o que a consciência constitui e percebe ocorre temporalmente: tanto a percepção de qualidades sensíveis e objetos materiais, como a própria constituição de si mesma.

Porém, ainda que todos os atos intencionais aconteçam no tempo, isso não quer dizer que a percepção que temos das coisas aconteça de modo caótico, onde cada ato permaneça isolado dos demais; se assim fosse, não só a noção de mundo, como qualquer forma de conhecimento seria impossível, já que nem para a própria consciência haveria uma unidade coerente que pudesse ser base para os diversos atos. O que ocorre é aquilo que Husserl chama de *síntese* na consciência, o que permite entender o modo de *constituição* dos objetos e o conceito de mundo como uma espécie de visão totalizante e ordenada dos fenômenos. Uma das formas mais fundamentais de síntese é a *identificação*, que faz com que reconheçamos determinado objeto como sendo um e mesmo objeto, a despeito dos diversos modos como ele é percebido por nós. E, como um fundamento ainda mais basilar, a “consciência do tempo”, na qual se assenta a síntese universal que “possibilita todas as restantes sínteses de consciência”³⁴⁸.

Isso não significa, no entanto, que o tipo de evidência atuante na doação de coerência da experiência de mundo deva ser *perfeita* para ter sua validade. Como vimos, quando da análise da noção de evidência³⁴⁹, cada fenômeno particular permite certo tipo de evidência, de acordo com seu modo próprio de ser. No caso do mundo como unidade, seu conjunto coerente de experiências está pautado em uma evidência imperfeita, que depende justamente da relação harmônica com outras evidências e que é passível de revisão. Tal condição, no entanto, não configura qualquer falha, pois a evidência própria das vivências do mundo permanecem harmônicas a despeito de seu caráter retificável – em verdade, é justamente pela possibilidade mesma de correção coerente que podemos falar, também nesse caso, em evidência e “síntese de concordância”.

³⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §18, p. 81, p. 81. Essa questão remete, naturalmente, aos problemas da constituição ligados à noção de temporalidade. Não cabe aqui, porém, um desenvolvimento desse amplo tema dentro da fenomenologia husserliana, para o qual remetemos às obras: HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, HELD, Klaus. *Phänomenologie der Zeit nach Husserl*, SCHNELL, Alexander. *Das Problem der Zeit bei Husserl*.

³⁴⁹ Ver capítulo 2.2 do presente estudo.

Outro aspecto importante no que diz respeito ao mundo como unidade é o fato de ser possível somente a partir da evidência presente na consciência e, ainda assim, ser *transcendente*. Como diz Husserl, que “o ser do mundo seja, (...) na evidência autodoadora, transcendente à consciência e que permaneça necessariamente transcendente, é coisa que não é alterada por a vida da consciência ser a única instância em que todo o transcendente se constitui”³⁵⁰. Assim, mesmo o transcendente é assim determinado pela consciência, enquanto instância que o constitui.

Na verdade, o aparente paradoxo em torno de algo tomado como transcendente ser constituído pela consciência só existe em uma filosofia que parta de antemão do dualismo e da separação entre *mente* e *mundo*. Conforme esclarecemos a partir da exposição da *epoché* e da redução fenomenológica, a passagem para o campo transcendental não modifica em nada que continuemos a tomar o mundo como uma realidade “externa”. Apesar da abstenção de juízo sobre a *realidade efetiva* do mundo, não ignoramos que o mundo é experienciado por nós como algo transcendente, o que, no contexto da redução, aponta para o fato de que há elementos que não estão presentes como algo real (*reell*) e inerentes à consciência, como é o caso dos objetos que experienciamos como parte do mundo enquanto uma realidade disponível porém não imanente à consciência.

Outro aspecto a ser destacado, é a relação do conceito de mundo com a noção de *horizonte*. De fato, do mesmo modo que a noção geral e abrangente de mundo pressupõe uma *síntese de concordância*, dela também faz parte o chamado *horizonte intencional*. Para cada ato intencional que descrevemos, existe uma multiplicidade de atos e interações entre eles, aos quais correspondem uma série de *potencialidades*. Tais potencialidades inerentes à atualidade do ato não são completamente indeterminadas, mas sim relacionam-se com o modo de ser do ato atual, pois, por mais completos que pareçam, por princípio permanece sempre um “horizonte de indeterminidade determinável”³⁵¹.

Se, por exemplo, tomo um livro como objeto de percepção, o ato isolado e atual que tenho deste (o livro *x*, no momento *y*, sob o ângulo *w*), me remete a uma série de potencialidades do ato, como perceber o livro sob outro ângulo, ou no momento

³⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §28, p. 97, p. 99.

³⁵¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §44, p. 100, p. 104.

seguinte. Sempre está aberta para mim a possibilidade de ter uma percepção diferente do objeto, conforme me dirijo a ele de modos distintos, aos quais as potencialidades não estão totalmente indeterminadas. De fato, o “próprio pré-delineamento é, decerto, imperfeito em todos os momentos, mas, mesmo na sua indeterminação, possui uma *estrutura de determinação* [*Struktur der Bestimmtheit*]”³⁵². Isso acontece na medida em que o próprio *tipo* de ato em questão acaba por determinar quais potencialidades (ainda em si mesmas indeterminadas) estão disponíveis para serem atualizadas; assim, se percebo um livro que está à minha direita, sei que é possível observá-lo da minha esquerda, mas sei que não posso esperar saber seu conteúdo apenas ao andar em torno dele.

O que ocorre é que o ato intencional não acontece de modo isolado, e, dada a síntese da consciência, existe todo o núcleo complexo de sentido e conhecimentos prévios em torno de cada ato. Ao escutar, por exemplo, uma música que já conheço muito bem, acabo por antecipar na memória as notas seguintes, ao mesmo tempo que preservo àquelas que acabei de ouvir, dando coerência e inteligibilidade à música. Da mesma maneira, ao observar um cubo sobre um determinado ângulo, já posso saber – através do conhecimento prévio que tenho desse objeto – como é seu formato visto de outro lado. Em certo sentido, já tomo o cubo como sendo um “cubo”, sem precisar observá-lo sob todos os ângulos para, daí sim, constatar que se trata desse objeto.

A questão que permanece, porém, é a partir de quais fundamentos Husserl prova a unidade geral e a *universalidade* desse conceito abrangente de mundo. Como vimos anteriormente, podemos distinguir certos tipos de *mundos*, como o mundo próprio ou o mundo concreto, nos quais há a possibilidade de variação de indivíduo para indivíduo ou comunidade para comunidade; assim, o que nos garante que há um mundo que de fato é compartilhado no mesmo sentido por todos? Não seria mais apropriado aceitar a ideia de que os diferentes mundos se interseccionam, isto é, são partilhados em alguns de seus aspectos, mas que, a despeito disso, mantêm-se algo como um mundo particular e inacessíveis aos outros? Responder a essa questão, no entanto, nos remete diretamente para o conceito de *mundo da vida*, o qual analisaremos adiante e que, por sua vez, refere-se ao problema da intersubjetividade transcendental, que, como sabemos, também é um dos aspectos bastante complexos e importantes para a compreensão do idealismo

³⁵² HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §19, Hua 1, p. 83, p. 83, t.a.

husserliano e da metodologia das reduções.

4.1.3. Questão da dependência do mundo à consciência: possibilidade de uma interpretação alheia ao idealismo subjetivo

Um dos pontos mais polêmicos quanto ao conceito de mundo em Husserl – e fundamental para o esclarecimento de seu idealismo –, são as diversas passagens nas quais o filósofo afirma que o mundo é contingente e dependente da consciência (*Ideen I*, §46, §47, §49, §50). Em comparação com a esfera da consciência e do vivido, o mundo e as coisas são contingentes e dubitáveis, enquanto que os primeiros são necessários e indubitáveis. A maneira como esta afirmação é justificada, diz respeito ao método e desenvolvimento do projeto fenomenológico, o qual, como vimos, busca a consciência pura e o estabelecimento das essências como critério de evidência e verdade.

Husserl, ainda que a partir de outro ponto de vista e com outros objetivos, chega a conclusões semelhantes às das *Meditações* de Descartes, argumentando que o que é encontrado na consciência pura pela percepção imanente é de tal natureza que não pode ser negado, pois mesmo a tentativa de negá-lo implica em sua apreensão imediata, de modo que a consciência tem, necessariamente, um acesso privilegiado aos seus próprios vividos. O mesmo não ocorre com a experiência empírica, que não encontra uma prova absoluta que afaste a possibilidade de dúvida quanto à existência do mundo:

(...) nenhuma prova imaginável tirada da consideração empírica do mundo nos certifica, com segurança absoluta, da existência do mundo. O mundo não é duvidoso no sentido de que poderia haver motivos racionais consideráveis contrapondo-se à enorme força das experiências coerentes, mas no sentido de que uma dúvida é pensável, e o é porque jamais está excluída a possibilidade do não ser, como possibilidade de princípio. Por grande que seja, toda força empírica pode ser aos poucos contrabalanceada e sobrepujada. Isso em nada altera o ser absoluto dos vividos, aliás, eles sempre permanecem como pressuposto de tudo isso³⁵³.

Assim, é importante notar que Husserl não afirma que há motivos racionais efetivos para duvidar da existência do mundo; ao contrário, ele entende que as experiências empíricas ocorrem de tal maneira que formam um conjunto de experiências coerentes e ordenadas que, por si mesmas, não fornecem nenhum bom

³⁵³ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §46, p. 87, p.110.

motivo para entender o mundo como uma ilusão. Assim, ao afirmar que a existência do mundo é contingente e dubitável não implica em um incentivo filosófico para a sua negação ou dúvida, mas apenas em uma constatação eidética a respeito da natureza da experiência de mundo em contraste com os vividos, a qual não pode ser apreendida como necessária uma vez que é pensável uma dúvida sobre sua existência e que nenhuma prova absoluta indubitável se apresenta.

Isso se complexifica, porém, em afirmações mais categóricas, como quando Husserl defende que “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência”³⁵⁴ e que “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência”³⁵⁵. Ora, em uma primeira leitura tais passagens parecem sugerir que a fenomenologia defende um tipo de idealismo subjetivo no qual a realidade depende da consciência para existir, de modo que sem consciência não haveria mundo e transcendência.

Nesse mesmo contexto, também são comuns as afirmações que destacam a diferença radical entre as esferas da consciência e do mundo, atribuindo à primeira uma natureza absoluta e necessária e à segunda uma natureza relativa e contingente – dependente, portanto, da consciência. Husserl chega a dizer que a anterioridade da consciência em relação ao mundo ou realidade é tal que a consciência poderia existir sem mundo, mas jamais o contrário; além disso, o mundo sem referência à consciência se converteria em um *nada*, de modo que o mundo seria mero fruto dela:

(...) todo o mundo espaço-temporal, no qual o ser humano 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 nada³⁵⁶.

Ora, ao afirmar que o mundo espaço-temporal como um todo é meramente ser intencional e que não seria nada sem a consciência, Husserl pode estar tanto defendendo que a realidade é constituída pela consciência em sentido *forte* – e, nesse caso, diríamos que uma vez extinta qualquer consciência, deixariam de existir também todas as

³⁵⁴ Ibidem, §47, p. 88, p. 112.

³⁵⁵ Ibidem, §49, p. 91-2, p. 115.

³⁵⁶ Ibidem, §49, p. 93, p. 116, t.a.

realidades espaço-temporais –, ou, em um sentido mais *fraco*, através de um uso peculiar dos conceitos de mundo e realidade, que tais esferas nada mais são do que aquilo que é apreendido pela consciência, sem implicar que sua existência seja dependente da existência da consciência no sentido de que o aniquilamento da consciência implicaria simultaneamente no aniquilamento de todas as coisas do mundo. Nesse segundo caso, posição que aqui defendemos, mundo e realidade dependem da consciência na medida em que é ela que apreende todos os fenômenos disponíveis *enquanto tal*.

Se assim for, afirmações que sustentam que 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”³⁵⁷, nada mais são do que uma alteração do conceito *tradicional* de realidade, de modo que em vez de tratá-la como um campo objetivo em relação à subjetividade, a toma apenas como algo relativo à própria consciência. Assim, realidade é apenas a realidade tal como aparece para a consciência e, nesse e *apenas* nesse sentido, não possui independência alguma.

Porém, cabe questionar: uma vez que Husserl desenvolve um conceito *reduzido* de realidade, que indica a sua dependência à consciência – está, portanto, tratando da realidade apenas enquanto realidade *para* a consciência – isso significa que sua filosofia não pretende desenvolver ontologia alguma? Se esse for o caso, a proposta fenomenológica não seria tratar da realidade *ela mesma*, em seu *ser*, mas apenas da realidade enquanto *fenômeno* para consciência. As consequências de tal posicionamento para a fenomenologia seria convertê-la em um filosofar sem pretensões ontológicas, o que justificaria, portanto, interpretações que procuram afastá-la do idealismo e realismo *tradicionais*: justamente por se abster de julgar sobre as coisas para além de sua referência à consciência, a filosofia husserliana não depende de um posicionamento idealista ou realista no mesmo sentido da história da filosofia, na qual o ponto de partida é o contraste entre o mundo ou realidade (enquanto esfera objetiva) e a mente ou consciência (enquanto esfera subjetiva).

Acreditamos, de fato, que Husserl trata da realidade enquanto fenômeno para a consciência e que é nesse sentido que devemos entender suas afirmações sobre a

³⁵⁷ Ibidem, §50, p. 94, p. 117.

dependência do mundo à consciência. Porém, uma avaliação adequada das consequências filosóficas desse posicionamento – tal como a questão de se a fenomenologia pretende ou não desenvolver uma ontologia – envolve ainda a análise de outros elementos, sobretudo conceitos que se relacionam com o problema do idealismo, como, por exemplo, a questão de se é possível ou não, a partir do método de redução, encontrar espaço para a intersubjetividade na filosofia husserliana e qual seu posicionamento frente à noção de *coisa em si*³⁵⁸.

Ainda assim, no que diz respeito especificamente à suposta implicação de idealismo subjetivo a que tais afirmações de Husserl estariam sujeitas, é importante destacar que o próprio filósofo anteviu essa possibilidade de má interpretação e procurou explicitar sua rejeição a esse tipo de idealismo. Sua explicação serve também de esclarecimento para nossa defesa de uma leitura que entende os conceitos de “mundo” e “realidade” na filosofia husserliana como sempre relativos ao campo da consciência, sem espaço para qualquer objetividade *pura e simples* que se apresente como oposta e separada da subjetividade. Nas palavras de Husserl:

Se o conceito de realidade é tirado das realidades naturais, das unidades de experiência possível, então a “totalidade do mundo”, a “totalidade da natureza” é, sem dúvida, o mesmo que a totalidade das realidades; identificá-la, porém, com a totalidade do ser, tornando-a, assim, absoluta, é contrassenso. (...) Realidade e mundo são aqui justamente designações para certas unidades válidas de sentido, quer dizer, unidades do “sentido”, referidas a certos nexos da consciência pura, que dão sentido e atestam a validade dele, justamente desta e não de outra maneira, de acordo com a essência própria deles [os nexos da consciência]. A alguém que, diante de nossas explanações, objete que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um “idealismo berkeliano”, podemos apenas replicar que não apreendeu o sentido dessas explanações. (...) 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 sentido³⁵⁹.

Ora, Husserl é claro em explicar que as noções de mundo e realidade que apresenta não podem ser tomadas em um sentido absoluto, isoladas da consciência. Devido a isso, a totalidade da realidade ou do mundo não é a totalidade do *ser puro e simples*, pois isso implicaria em entendê-los como campos autônomos, sem tomar em

³⁵⁸ Tais questões são desenvolvidas, respectivamente, nos capítulos 5.2 e 6.2.

³⁵⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §55, p. 106-7, p. 128-9.

consideração o papel da consciência como *constituidora* do mundo. A própria possibilidade de mundo, conforme mostra Husserl, envolve a consciência enquanto doadora de sentido, é ela que constitui mundo e realidade na medida em que essas são justamente “unidades válidas de sentido”. Assim, querer buscar o *sentido* ou o *ser* do mundo – como muito já se fez ao longo da história da filosofia –, sem levar em consideração que o próprio ser do mundo é o sentido dado pela consciência, seria perder de vista de vista a possibilidade mesma dos conceitos empregados no problema.

4.2. A peculiaridade da noção de *mundo da vida* (*Lebenswelt*)

4.2.1. A importância do conceito e as dificuldades em torno da sua equivocidade

Dentre todas as noções de mundo elaboradas por Husserl, o conceito de “mundo da vida” ou “mundo vivido” (*Lebenswelt*) é sem dúvida um dos mais discutidos, assim como o mais influente dentro da tradição fenomenológica como um todo,³⁶⁰ tendo sido utilizado, em diferentes sentidos e contextos, por diversos filósofos depois de Husserl³⁶¹. Desenvolvida na chamada “fase tardia” do pensamento husserliano, a concepção de mundo da vida traz dificuldades pela ambiguidade presente em seus usos, o que acabou por motivar diferentes interpretações. A noção de mundo da vida é tida por muitos como um elemento discrepante em relação às demais concepções de mundo, sendo questionável em que medida poderia estar de acordo com o conceito mais amplo

³⁶⁰ Ver STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Stein analisa não somente a influência do conceito em outros filósofos (como Heidegger), e o seu desenvolvimento, mas também as origens da noção em Husserl: “A palavra *Lebenswelt*, mundo vivido, trazia, como todas as coisas fundamentais de Husserl, reminiscências de Mach e Avenarius. Mach falava de uma espécie de *natürliche Weltansicht*, isto é, de um aspecto natural do mundo. Avenarius falava de um *menschliche Weltbegriff*, ou seja, de um conceito de mundo humano. Com isso eles queriam resolver e salvar aquilo que era recusado pela cientificidade, na época, fundamentalmente pela lógica. Husserl, portanto, também nisso foi influenciado por esses autores” (ibidem, p. 23).

³⁶¹ Na verdade, conforme lembra Zahavi (*Husserl's Phenomenology*, p.125), parte da importância que tem a noção de *mundo da vida* ainda hoje se deve ao fato de que ela transcendeu a esfera da filosofia e foi apropriada também por parte da sociologia, como é o caso de Schütz, SCHÜTZ, Alfred, und LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. Também Habermas utilizou-se do termo, ainda que em um contexto teórico distinto. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*.

e abrangente de mundo³⁶². Seja como for, sua análise é importante para a compreensão do idealismo husserliano, pois confirmaria que a fenomenologia abriga um conceito de mundo que transcende em muito o método solipsista.

Em uma definição geral, podemos entender mundo da vida como a experiência e o conjunto coerente de vivências *pré-científicas*, como “o mundo permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta”³⁶³, em contraste com o mundo propriamente científico no qual a realidade é analisada a partir dos elementos próprios da ciência corrente, com seus correspondentes pressupostos e orientações de método, sejam tais pressuposições explícitas ou não. Nesse sentido, a noção de mundo da vida está diretamente relacionada com à crítica empreendida por Husserl não apenas ao método científico e sua *epistemologia* oculta, mas também à atividade concreta do fazer científico e suas diversas implicações, tanto filosóficas como existenciais e éticas.

Apesar de ser desenvolvido sobretudo na obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, o termo “mundo da vida” já aparece em diversos trabalhos anteriores de Husserl, incluindo *Cartesianische Meditationen* e *Phänomenologische Psychologie*³⁶⁴. O que ocorre, porém, é que o filósofo não oferece, antes de *Krisis*, uma definição precisa para o conceito, de modo que poderia ser questionado em que medida ele já estava suficientemente elaborado no período. Um indício, porém, de que Husserl já vinha desenvolvendo a noção de mundo da vida e a crítica à ciência antes dos anos 30 é a obra *Ideen II*, na qual encontramos uma reflexão sobre a atitude teórica e científica em relação à natureza e aquilo que ela não inclui em suas análises.

A ciência natural, embora investigue a totalidade das realidades, não trata do mundo da vida pessoal, e mesmo a mais sutil teoria da ciência natural não dá conta do mundo da vida, simplesmente porque a direção temática que o

³⁶² Carr sustenta que, com a noção de mundo da vida, Husserl realiza uma alteração tanto do conceito de *mundo* em seu pensamento, como também uma crítica geral a diversos elementos do método que vinha desenvolvendo (CARR, David, *Phenomenology and the Problem of History*, p.170, ss). Para uma análise abrangente da relação entre mundo da vida e o conceito de mundo, ver também DODD, James. *Crisis and Reflection: An Essay on Edmund Husserl's Crisis of the European Sciences*, p. 149-74. Não concordamos, conforme explicitaremos, que esse conceito traga uma mudança tão radical: primeiro, porque Husserl mantém, ainda que com algumas reelaborações, os métodos de redução no contexto da filosofia do mundo da vida e, depois, porque essa noção já vinha sendo desenvolvida em trabalhos anteriores e já era uma preocupação para o filósofo antes de seu desenvolvimento maduro, que ocorreria somente em *Krisis*.

³⁶³ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §9, p. 51, p. 40.

³⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, p. 160, ss; HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, p. 55-6.

pensamento do cientista natural segue em direção à realidade da vida é um caminho teórico, deixando desde o princípio essa questão de lado e apenas tratando disso a partir da tecnologia e a partir da *aplicação* da ciência natural à vida. (...) O mundo da vida é o mundo natural – na atitude da vida natural somos sujeitos vivos atuantes junto a outros sujeitos atuantes em um círculo aberto³⁶⁵.

O mundo da vida, portanto, diz respeito também à vida compartilhada com outros sujeitos, na qual todos atuam como pertencentes a um mundo comum. Como já pode ser antevisto, e conforme será explicitado a seguir, a noção de mundo da vida está diretamente relacionada à intersubjetividade, sendo essa uma das razões pelas quais por vezes é tida como uma concepção nova e em certo sentido incompatível com o método solipsista que guiou a virada idealista da fenomenologia. Também é importante sua relação com a ciência natural: embora esta proponha-se a abranger todos os aspectos da realidade, ela não dá conta da esfera concreta do mundo da vida e isso ocorre pelo que Husserl reconhece como uma *orientação teórica* que molda a investigação científica desde suas origens, impedindo-a de tratar das vivências de caráter pré-científico.

Mas a principal dificuldade em torno da questão é a equivocidade do conceito: como apontam diversos intérpretes³⁶⁶, Husserl utiliza “mundo da vida” com sentidos distintos, e isso ocorre mesmo em *Krisis*, de modo que não é possível atribuir tal ambiguidade a uma “evolução” na elaboração do termo. As diversas interpretações por vezes defendem a ideia de que há uma unidade geral, tal como ocorre no caso do conceito mais amplo de mundo, que analisamos anteriormente. No que diz respeito, em primeiro lugar, à ligação de mundo da vida com a noção de mundo enquanto unidade, entendemos que esse *novo* conceito representa apenas em parte uma novidade em relação aos conceitos de mundo anteriores, mas de modo algum implica em uma ruptura: trata-se, em certo sentido, de uma inovação na medida em que Husserl sistematiza e dá nome para uma esfera que antes, embora presente, não ocupava um lugar central no seu pensamento.

Por outro lado, acreditamos que os conceitos são conciliáveis, e isso não na medida em que teriam o mesmo sentido, mas sim de que as estruturas gerais descritas na

³⁶⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, p. 374-5.

³⁶⁶ CARR, David, *Husserl's Problematic Concept of the Life-World*, p. 202-12; HELD, Klaus. *Husserl's Phenomenology of the Life-World*, p. 59-61; RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p. 194-5; DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 122; ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 129-30.

noção de mundo como unidade (sínteses na consciência, horizonte intencional, etc) também estão presentes, conforme pretendemos aqui expor, no conceito de mundo da vida, assim como em todos os demais conceitos. Essa é a razão pela qual, aliás, acreditamos ser possível tratar da noção de “mundo” em Husserl como um termo coerente, embora multifacetado, de sua fenomenologia. De acordo com nossa leitura, a chave de interpretação para a noção de mundo – e isso também vale, em particular, para o *mundo da vida* – é compreendê-la como um conceito amplo e coerente, mas que possui diversas ramificações que devem ser analisadas nas suas especificidades.

Seguindo essa linha de interpretação, pretendemos demonstrar, a partir da exposição a seguir, que mundo da vida pode ser compreendido como um conceito coeso e adequado, embora, de fato, seja usado em alguns sentidos mais e outros menos abrangentes. Essa é também a tentativa de leitura feita por alguns intérpretes, os quais procuram demonstrar a unidade da noção de mundo da vida, ainda que a partir de elementos com os quais, ao menos em parte, discordamos.

Matheson Russell, por exemplo, acredita que, apesar dos diversos usos do conceito, é possível indicar dois sentidos gerais, que se relacionam entre si: o primeiro, um sentido mais amplo, diz respeito ao mundo da vida enquanto o mundo total que é dado na experiência imediata, incluindo aspectos culturais e todas as formas de intersubjetividades. Em uma variante mais restrita, mundo da vida seria empregado como “natureza” enquanto algo invariável culturalmente e que vem a servir de base para a idealização do mundo da experiência natural tal como realizado pela ciência. Nesse segundo uso, portanto, trata-se de um fenômeno particular do mundo total da experiência e, nesse sentido, de uma “parte abstrata” do mundo da vida total³⁶⁷.

Embora estejamos de acordo com o intérprete sobre a possibilidade de identificar dois sentidos gerais para o conceito, discordamos que a ideia de “natureza” como algo universal e “invariável culturalmente” seja um sentido geral significativo e, ainda menos, que seja uma espécie de parte do sentido mais amplo, abstraída da noção de mundo da vida enquanto unidade das experiências imediatas. Entendemos que esse não é o caso, em primeiro lugar, na medida em que a parte “universal” e intersubjetivamente comum do mundo da vida não reside na ideia de natureza ou de

³⁶⁷ RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p. 194.

“experiência natural”.

Dan Zahavi, por outro lado, acredita que o sentido da noção de mundo da vida “depende do contexto”, e distingue entre um sentido *ontológico* e outro *transcendental*. O sentido ontológico, de sua parte, é subdividido em dois: primeiro, mundo da vida diz respeito ao mundo da experiência pré-científica, o qual tomamos como um dado familiar da vida cotidiana; em uma segunda significação, o mundo da vida incluiria as teorias científicas, uma vez que as crenças teóricas da ciência podem ser “assimiladas pela práxis diária”, tornando-se, portanto, uma parte do mundo da vida. Segundo Zahavi, “uma das propriedades características desse conceito modificado de mundo da vida é que ele não é estático”³⁶⁸. O segundo sentido da noção, sua versão transcendental, aponta para o fato de que tanto o mundo da vida no sentido ontológico como a ciência são constituídos pela intersubjetividade transcendental, em uma esfera basilar de doação de qualquer mundo e sentido possível. Desse modo, mundo da vida seria, em última instância, a “vida intersubjetiva do mundo da consciência”, mas, agora, transcendentalmente tomada³⁶⁹.

Acreditamos que, em linhas gerais, a interpretação de Zahavi é acertada e que a divisão em um sentido *ontológico* e outro *transcendental* é uma boa chave de leitura. Discordamos parcialmente, porém, de suas análises: no caso do conceito ontológico de mundo da vida, parece-nos que a subdivisão e consequente “conceito modificado” identificado pelo intérprete não faz sentido algum. Isso porque, em primeiro lugar, o que Zahavi entende como o primeiro tipo de mundo da vida ontológico tampouco é um “mundo estático”, no sentido de que em nada altera-se. Dessa maneira, ser “não estático” não é uma característica distintiva para o suposto segundo conceito ontológico de mundo da vida.

Segundo, o fato de tratar-se da “vida pré-científica” não significa de modo algum que surja contradição com possíveis influências advindas da ciência. É perfeitamente natural, dentro desse sentido amplo de mundo da vida ontológico, que sejamos, em nossa vida cotidiana, influenciados por conhecimentos que a sociedade desenvolveu a partir da atividade científica – saber, por exemplo, que os planetas giram ao redor do sol. Isso em nada altera que tal mundo da vida permaneça “pré-científico”,

³⁶⁸ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 129.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 132.

pois o que Husserl quer dizer com isso é que se trata de um mundo que não é vivenciado ao modo como a ciência o entende.

Conforme detalharemos a seguir, o que separa as duas esferas é, antes de mais nada, a *concepção* científica de mundo, pois a ciência de caráter objetivista ignora seus pressupostos do mundo da vida e trata do mundo como uma realidade idealizada. Mas isso não significa, por exemplo, que o cientista viva isolado no mundo idealizado da ciência, pois ele também partilha da vida comum concreta. Em verdade, enquanto atividade humana que é, o fazer científico é parte do próprio mundo da vida; o problema está, justamente, em que a ciência, com seus pressupostos ocultos, não perceba e tampouco explicita tal vinculação.

4.2.2. As motivações e origens do afastamento entre ciência e mundo da vida

A partir de uma análise do texto de *Krisis*, obra na qual a noção de mundo da vida é extensamente desenvolvida, poderemos determinar com maior precisão seu sentido e aplicação. O primeiro aspecto, conforme já dissemos, é a relação direta de tal conceito com aquilo que Husserl chama de “crise das ciências”. Considerando que *Krisis* surge a partir de conferências realizadas pelo filósofo em Viena e Praga, no ano de 1935, pode parecer surpreendente que, nesse contexto, algo como uma efetiva crise nas ciências fosse identificado.

De fato, Husserl reconhece essa dificuldade, e procura esclarecer o que ele reconhece como uma *crise*: não é o caso de negar que a ciência em geral possua rigor metodológico, ou alegar que há qualquer razão concreta para duvidar sistematicamente de seus resultados. O que ocorre é que a ciência, em razão da noção mesma de mundo e cientificidade que guia suas investigações, afastou-se por completo de todas as questões existenciais caras ao ser humano, e a própria concepção de humanidade se reduz ao escopo de corpos físicos dentre outros corpos físicos, do mesmo modo que mundo é tomado como mero conjunto de “fatos” passíveis de verificação e experimentação de acordo com os critérios do método vigente para cada campo científico. Nesse modo de proceder, é natural que ocorra um distanciamento e uma perda do sentido da ciência:

Ela [a ciência] exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os seres humanos nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana. (...) Que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, seres humanos enquanto sujeitos desta liberdade? A mera ciência dos corpos obviamente nada, pois abstrai de tudo o que é subjetivo. (...) A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual³⁷⁰.

Husserl entende que a origem da concepção de ciência que determinou essa cisão com diversos aspectos fundamentais da vivência humana encontra-se na “decapitação” que o positivismo científico executou na concepção filosófica desenvolvida a partir do Renascimento. Embora podendo ser entendida como um “resíduo” do ideal de ciência *omni-abrangente* que guiava o Renascimento e a Modernidade, o positivismo científico realizou um corte metodológico, excluindo todos os *problemas da razão* – metafísicos, existenciais, éticos e teológicos – que faziam parte do ideal que inaugurou o pensamento da filosofia moderna³⁷¹.

Porém, a despeito da exclusão dos problemas da razão, a base da ciência contemporânea encontra suas raízes na ideia diretriz do método da filosofia e ciência da Modernidade, cuja justificativa de seus fundamentos reside na transformação da matemática e na conseqüente *matematização* da natureza, efetuada de modo exemplar por Galileu. As tarefas impostas à matemática nesse contexto constituem uma novidade estranha ao pensamento da Antiguidade: embora a matemática e a lógica tivessem um lugar de destaque, por exemplo, no pensamento grego antigo, foi somente a partir da filosofia moderna que a realidade passa a ser vista como um “mundo de idealidades”, no qual um sistema metodológico particular, fundado em uma concepção específica de matemática, é dado como condição para qualquer saber de caráter científico³⁷².

³⁷⁰ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §2, p. 4, p. 3, t.a.

³⁷¹ *Ibidem*, §3, p. 5-8, p. 4-6.

³⁷² *Ibidem*, §8, p. 18-21, p. 15-6. A distinção que Husserl traça entre a concepção idealizada de Platão e Galileu (este último enquanto figura central da matematização da natureza) é explicitada do seguinte modo: “Para o platonismo, o real possuía uma *methexis* mais ou menos perfeita no ideal. Isto oferecia à geometria antiga possibilidades de uma aplicação primitiva à realidade. Ora, na matematização galilaica da natureza, é esta mesma natureza que é idealizada sob a orientação da nova matemática; ela torna-se – em termos modernos – também uma multiplicidade matemática”. Husserl também esclarece que, embora entenda estar na sua origem, não pretende atribuir a Galileu a mesma concepção científica que critica na contemporaneidade: “Observamos que Galileu, o filósofo natural e ‘pioneiro’ da física, não foi ainda um físico no sentido atual; seu pensar não se move ainda, como o do nosso matemático e físico matemático, numa simbologia estranha à intuição, e não lhe podemos imputar aquilo que para nós, em resultado de

É já nesse cenário que se inicia o processo que viria a resultar na separação entre ciência e mundo da vida, o que ocorre, em primeiro lugar, pela alteração do conceito de mundo e daquilo que é tomado como fonte confiável de experimentação científica. Nas palavras de Husserl, ocorre a substituição do “único mundo alguma vez experienciado e experienciável – o nosso mundo da vida cotidiano – pelo mundo matematicamente substruído das idealidades”, substituição essa que “foi rapidamente transmitida aos (...) físicos de todos os séculos subsequentes”³⁷³. De fato, seria com Galileu que se inaugura a passagem da natureza “pré-cientificamente intuível” para a “natureza idealizada”, mas essa tendência segue ganhando espaço e novas consequências para o saber científico.

Desde suas primeiras elaborações, todas as fórmulas e símbolos das ciências passam, cada vez mais, a criar um distanciamento entre a experiência de realidade tal como se dá no *mundo da vida* cotidiano e no mundo científico matematizado. Isso não significa, reforça Husserl, que a ciência em nada tenha progredido dos tempos de Galileu até a contemporaneidade, ou que todos os seus resultados não passem de ilusões: o filósofo deixa claro que não apenas reconhece como efetivos os avanços científicos, como também entende suas contribuições como fontes genuínas de conhecimento. O problema, no entanto, é que “apesar de toda a novidade permanece (...) o que é essencial em princípio: a natureza em si matemática, dada em fórmulas, interpretada unicamente a partir das fórmulas”³⁷⁴.

Essas análises são interessantes na medida em que a crítica que Husserl desenvolve transcende o contexto científico particular de seu tempo. A atualidade da fase tardia do pensamento husserliano reside, em parte, justamente no fato do filósofo ter reconhecido um padrão que não diz respeito apenas a um modo de fazer ciência na Europa dos anos 30, mas antes a uma concepção de cientificidade que permeia a ideia de conhecimento ainda hoje e cujas origens estão nos pressupostos da filosofia ocidental e seu ideal de saber científico.

Husserl indica que parte de tais pressuposições reside em uma tensão basilar do pensamento filosófico, a qual relaciona-se com a separação entre ciência e mundo da

Galileu e do desenvolvimento histórico que se lhe seguiu, se tornou ‘coisas óbvias’” (Ibidem, §9, p.20-1, 16-7, t.a.).

³⁷³ Ibidem, §9, p. 49, p. 38.

³⁷⁴ Ibidem, §9, p. 53, p. 42.

vida: a oposição entre o *objetivismo* e o *transcendentalismo*, e suas respectivas concepções de mundo. No caso do objetivismo, guia-se por uma ideia de mundo na qual existiriam “verdades objetivas” por trás das experiências subjetivas, de modo que o propósito do conhecimento seria compreender e sistematizar em uma ciência completa todas essas verdades universais. O mundo *verdadeiro*, portanto, seria não aquele dado na experiência subjetiva cotidiana, de validade apenas relativa, mas sim o mundo das verdades objetivas e universalmente válidas.

O transcendentalismo, por outro lado, sustenta que o mundo da experiência subjetiva é aquilo que em primeiro lugar, e adequadamente, podemos chamar de mundo verdadeiro. A elaboração do “mundo da ciência”, antes de constituir o que seria propriamente real, nada mais é do que “uma configuração de grau superior, com base no experienciar e pensar pré-científicos, e nas suas realizações de validade respectivas”³⁷⁵. Desse modo, o mais basilar é a própria subjetividade, pois é nela, enquanto “instância última geradora” que se efetua todo e qualquer sentido de ser, incluindo é claro a concepção do mundo, tanto no seu sentido primário, enquanto mundo da vida, como em uma significação secundária, enquanto mundo propriamente científico.

Ora, as razões da separação entre ciência e mundo da vida, podem ser explicadas em parte justamente a partir dessa tensão na história da filosofia: do lado do transcendentalismo, sobretudo quando procura desenvolver-se apelando para uma “subjetividade psicológica”, gera diversas dificuldades e contrassensos de modo que, para compensar as ameaças de falta de fundamentos seguros, surge a tentação de apelar-se para modalidades mais ou menos sofisticadas de objetivismo. Este, por sua vez, na tentativa de garantir um mundo universal e objetivo, reforça a separação entre conhecimento e mundo da vida, gerando a ideia de uma realidade “pronta” que deve ser desvelada como algo que se encontra *por trás* das experiências “subjetivas”. Com essa concepção, é claro, o objetivismo ignora a origem mesma de qualquer sentido enquanto instância gerada pela subjetividade.

Husserl não se pretende, porém, um juiz imparcial dessa oposição filosófica e tampouco nega que sua filosofia tenha uma posição evidente do lado do transcendentalismo. O que o filósofo reitera, no entanto, é que, do mesmo modo que há

³⁷⁵ Ibidem, §14, p. 70, p. 55.

diferentes tipos de objetivismo, há também diversas formas de realização de uma filosofia transcendental. A fim de evitar os contrassensos do transcendentalismo, incluindo a ideia de uma subjetividade de caráter meramente psicológico e, portanto, *subjetivo* em um sentido pejorativo, cabe à filosofia desenvolver um pensamento transcendental assentado em bases seguras, guiado por uma ideia de fundamentação rigorosa, tal como ambiciona a fenomenologia³⁷⁶.

4.2.3. Mundo da vida como fundamento oculto e não tematizado de todo conhecimento

O que se perde de vista com a concepção idealizada de natureza e suas consequências para a atividade científica é o papel do mundo da vida na formulação de qualquer conhecimento, mesmo do conhecimento desenvolvido pela ciência. O que Husserl pretende apontar não é que a ciência está necessariamente equivocada em guiar-se pelo seu método, mas sim que está enganada em não perceber os pressupostos de tal método e as implicações em não reconhecer a base oculta que é condição de qualquer conhecimento, resultando justamente numa separação – agora também existencial – do mundo tomado como científico e da realidade tida como cotidiana e pré-científica.

Ora, mesmo nas certezas mais “banais” do dia a dia, e nas crenças mais fundamentais que guiam nossas ações já há uma *indução* e a busca pela confirmação em alguma *evidência*. Da mesma maneira, qualquer experimento científico, por mais elaborado que possa ser, tem sua realização pautada em um contexto próprio que

³⁷⁶ Ibidem, §14, p. 70-1, p. 55-6. A crítica que Husserl desenvolve a respeito dos fundamentos da ciência não é, evidentemente, aceita por todos os seus intérpretes. Majer, por exemplo, considera o “anticientificismo” de Husserl “altamente problemático, se não simplesmente equivocado” (MAJOR, Ulrich. *The Origin and Significance of Husserl's Notion of the Lebenswelt*, p.47). Ainda que se possa questionar se Husserl de fato não faz da ciência um “espantalho” para o desenvolvimento de seus argumentos, não estamos de acordo com Major de que o filósofo apresente uma postura propriamente anticientificista em *Krisis*, pois, conforme indicamos, ele reiteradas vezes esclarece que não desconsidera a ciência vigente como fonte de saber, e mesmo que a “admira” (*Krisis*, §9). Acreditamos que a crítica que Husserl empreende, usando a ciência como ponto de partida, pretende ser muito mais abrangente e trata, em verdade, das bases da concepção de conhecimento que conduzia a Europa nos anos 30 e, podemos dizer, em grande parte ainda domina o ideal científico de conhecimento, no que está incluído o desinteresse por tornar evidente os pressupostos, tanto epistemológicos como políticos, que guiam o fazer da ciência.

envolve a condição histórica e concreta do investigador e dos conhecimentos tomados atualmente como válidos. Por mais “distanciada” e “imparcial” que a ciência se pretenda, a interpretação de seus resultados, a escolha de seus métodos, a orientação mesma de suas perguntas, enfim, todo o contexto de sua execução, ocorre enquanto atividade de um ser humano pertencente a um mundo que é partilhado por outros seres humanos e que determina necessariamente seu ponto de vista, seus fins e seus meios.

(...) qualquer estudo retrospectivo ocasional (ou também ‘filosófico’) dirigido ao sentido próprio deste trabalho artificial detém-se sempre na natureza idealizada, sem conduzir radicalmente até o fim último que a nova ciência da natureza, com a geometria que dela é inseparável, crescendo a partir da vida pré-científica e do seu mundo circundante, deveria desde o início servir; um fim que, no entanto, reside nesta vida, e a cujo mundo da vida tem de estar referido. Só a este poderia o ser humano que vive neste mundo, entre os quais o pesquisador da natureza, dirigir todas as suas questões práticas e teóricas, só ao mundo da vida, nos seus horizontes desconhecidos infinitamente abertos se poderia ele referir teoricamente. (...) Toda a prática, com os seus propósitos, implica induções, só que os conhecimentos indutivos usuais, e também os expressamente formulados e ‘conservados’ (isto é, as previsões), são ‘sem artifício’, em contraste com as induções artificiais ‘metódicas’, a incrementar até o infinito pelo método da física galilaica na sua capacidade realizadora³⁷⁷.

Assim, é evidente que a separação entre mundo da vida e saber científico é não somente uma separação artificial – na medida em que, em última instância, sempre realizamos a ciência a partir do solo mesmo deste mundo –, como também ingênua: pretende-se, em nome de um ideal de cientificidade, encontrar as verdades que estariam *escondidas* detrás da experiência de mundo cotidiana, quando, na verdade, é essa vivência “costumeira” que justamente está na base do mundo idealizado buscado pela saber científico. Sem o “horizonte de entes válidos” da “vida pré-científica” não haveria, em geral, qualquer tipo de conhecimento³⁷⁸.

Husserl reconhece como um dos aspectos mais significativos do ocultamento do mundo da vida, o fato de perder-se de vista e tomar-se como “óbvio” fenômenos que, uma vez observados de perto, revelam uma enorme importância, ou em desconsiderar por completo uma série de fenômenos que possibilitaram em primeiro lugar os conceitos da ciência. Como resultado, o pretensão conhecimento de caráter científico e universal coloca a si mesmo em uma situação paradoxal: de um lado, almeja abranger

³⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §9, p. 50-1, p. 39-40, t.a.

³⁷⁸ *Ibidem*, §28, p. 113, p. 89.

sob seu método a realidade como um todo e encontrar verdades últimas; de outro, desconsidera como digno de nota todo o mundo da vida a partir da qual o fazer científico tem lugar³⁷⁹.

Com isso, porém, surge uma dificuldade de grande importância: se o mundo da vida permanece enquanto um fundamento velado de todo conhecimento e se a ciência de caráter positivista é criticada por jamais investigar tais pressupostos, temos o problema de *como* e com *quais meios* tornar essa análise viável. Husserl reconhece que é mais fácil criticar a ciência que não tematiza o mundo da vida do que de fato encontrar o modo de tratar desse tema, uma vez que tal empreendimento teórico implica, em primeiro lugar, em questionar que tipo de cientificidade é possível de acordo com o tópico em questão – mantendo-se fiel, portanto, à máxima fenomenológica por nós conhecida, segundo a qual o modo mesmo de ser de cada fenômeno determina o tipo de conhecimento possível de ser desenvolvido.

Não é tarefa fácil alcançar com clareza acerca de que tipo de tarefas especificamente científicas, ou seja, universais, se devem definir sob o nome mundo da vida, e em que medida deve daqui resultar algo de filosoficamente significativo. Levanta dificuldades já o mais elementar entendimento do seu sentido de ser específico, sentido que ora deve ser apreendido de modo mais lato, ora mais estreito³⁸⁰.

A dificuldade de determinar o modo e meios de investigação é, portanto, especialmente complexa nesse caso, na medida em que, conforme Husserl reconhece, nem mesmo um sentido de todo fixo é encontrado para a noção de mundo da vida: sua maneira mesma de ser implica que haja um sentido mais ou menos amplo para compreendê-la, acrescentando à determinação do caminho de análise o obstáculo da própria equivocidade de seu objeto de estudo. Conforme pretendemos mostrar, porém, o filósofo procura resolver essa dificuldade através do método próprio da fenomenologia e, com isso, encontrar no mundo da vida aquilo que seriam suas estruturas fundamentais e universais.

³⁷⁹ Ibidem, §29, p. 114-7, p. 90-2.

³⁸⁰ Ibidem, §33, p. 124, p. 99.

4.2.4. O caminho e o método para uma análise filosófica do mundo da vida: a abertura à intersubjetividade

A apreensão e análise filosófica do mundo da vida apresenta-se como um problema a ser destrinchado tanto no seu ponto de partida, como nos seus resultados. Uma vez que a ciência de caráter objetivista mostrou-se incapaz de tematizar esse fenômeno, caberá à fenomenologia questionar, em primeiro lugar, que tipo de noção de cientificidade é cabível nesse contexto. Há de se distinguir, portanto, a ideia de ciência enquanto atividade científica concretamente realizada – a qual, como vimos, baseia-se sobretudo no que Husserl entende por um objetivismo –, e ciência enquanto campo mais amplo de conhecimento.

Como questiona o filósofo, “talvez a cientificidade que este mundo da vida (...) exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva, e que como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja o de cientificidade menor, mas superior”³⁸¹. O argumento elaborado por Husserl recorre, conforme já indicamos, para a ideia de que o mundo da vida é justamente a base a partir da qual qualquer experiência é constituída. Nesse sentido, a concepção de experimentação guiada pelo método científico vigente e o conceito de mundo objetivo da ciência são *secundários* e *derivados* em relação ao mundo da vida originário. Em um sentido amplo, o mundo da vida abrange o mundo da ciência objetivista, mas o contrário não é verdadeiro.

A ideia mesma de “experiência” é um exemplo adequado do equívoco por trás da concepção científica de *mundo objetivo*: a experiência imediata não é aquela realizada pela ciência vigente, pois esta faz constantemente uso de mediações, tais como instrumentos e símbolos, de modo que a evidência mais imediata concebível é a que forma o conjunto coerente de horizontes do mundo da vida. A “concepção das retas geométricas” não é, certamente, uma evidência *primária* em relação às “arestas retas da mesa”, e considerar a anterioridade da geometria em relação às experiências que, ao menos em parte, possibilitaram sua formulação, seria inverter a ordem efetiva da doação de evidências³⁸².

³⁸¹ Ibidem, §34, p. 127, p. 101.

³⁸² Ibidem, §34, p. 132, p. 105.

Diante de tudo isso, poderíamos, no entanto, questionar: uma vez que, conforme Husserl reconhece, o método científico vigente, a despeito de seus pressupostos não explicitados, alcança resultados desejáveis dentro de seus propósitos e que a vida prática cotidiana decorre perfeitamente bem com seus modos próprios de evidências, sem necessitar, para tanto, de nenhuma tematização filosófica particular, em que medida faz sentido buscar uma análise científica para o mundo da vida, ainda que na busca de uma nova noção de cientificidade? Husserl antevê esse tipo de objeção e questiona se, de fato, “uma temática específica intitulada ‘mundo da vida’ seria um exercício intelectualista, derivado de uma ambição própria da vida moderna, a ambição de tudo teorizar”³⁸³.

O filósofo defende-se alegando que conformar-se com tal situação é nada fazer diante da crise das ciências que, como vimos, parecem nada mais ter a dizer ao ser humano concreto e suas questões mais caras, assim como aceitar a condição da filosofia como uma atividade de menor valor, que não alcança jamais o estatuto de ciência. Além disso, não trazer essas questões ao debate implica em aceitar a manutenção da ingenuidade em que se move o fazer científico. Dada justamente a orientação pragmática da ciência, e seu aparente sucesso no alcance de resultados e dados tomados por puros e simples “fatos”, não há, ao fim e ao cabo, nenhuma outra disciplina capaz de questionar os fundamentos ocultos do que se entende por conhecimento que não a própria filosofia.

O caminho para tal análise será, em primeiro lugar, perceber quais são os elementos fundamentais do mundo da vida, como o fato de abranger “o intuir e o intuído antes da teoria” e de ser “o mundo das experiências simplesmente intersubjetivas”³⁸⁴. As considerações de Husserl seguem na direção já conhecida do meio de acesso para a campo fenomenológico transcendental: os métodos de redução, ainda que, nesse contexto, a partir da passagem progressiva, conforme já analisamos, da *epoché* para a redução³⁸⁵.

Já nesse primeiro passo nos deparamos, é claro, com uma dificuldade de princípio na aplicação do método de redução para um objeto tal como o mundo da vida:

³⁸³ Ibidem, §34, p. 135, p. 108.

³⁸⁴ Ibidem, §34, p. 136-8, p. 109.

³⁸⁵ No capítulo 2.1.3 desse estudo.

ora, uma vez que mundo da vida é compreendido enquanto a vida cotidiana pré-científica, essencialmente intersubjetiva, é questionável se algo poderia manter-se uma vez efetuada a redução. O mundo da vida, enquanto mundo concreto e compartilhado, varia em grande medida de acordo com cada cultura e contexto, parecendo, à primeira vista, tratar-se de uma realidade essencialmente múltipla e mesmo relativa. Se, a partir da redução, há a abstenção da tese sobre a existência do mundo e o fechamento, por assim dizer, no solipsismo transcendental, o que poderia restar do mundo da vida? Isso não iria contra sua natureza intersubjetiva?

A resposta de Husserl vai na direção da defesa de um *a priori* próprio do mundo da vida, que consiste na “estrutura geral” que se revela a partir da redução e que aponta para algo de universal, a despeito da pluralidade de experiências possíveis. Os elementos mais basilares de tal estrutura dizem respeito à diferença no modo como se dá a experiência de consciência do mundo, de um lado, e dos objetos do mundo, de outro. Os objetos são experienciados não como meros entes isolados, mas sim enquanto coisas *em* uma realidade coerente e pressupõem, portanto, um “horizonte de mundo”. O próprio mundo, por sua vez, não é jamais tomado como mero objeto, mas sim como uma “unicidade singular” que justamente serve de horizonte de estruturação para todos os entes³⁸⁶.

Seguindo o procedimento aberto pela redução, cabe ao filósofo investigar o mundo da vida não enquanto conjunto de experiências concretas, mas agora enquanto *fenômeno* dado à consciência e buscar, nesse processo, explicitar todas as estruturas que mostrarem-se universais na experiência de mundo. Nessa análise cabe analisar o mundo, em primeiro lugar, “como ele é subjetivamente dado” pela consciência transcendental e, nesse sentido, parte-se certamente de um solipsismo. Tal investigação, no entanto, desenvolve-se de modo progressivamente complexo, revelando inicialmente a maneira como ocorre a “formação de sentido” de mundo na consciência transcendentalmente isolada³⁸⁷, mas demonstrando, em seguida, como a própria consciência do ego puro encontra em si o caminho para a universalidade e a intersubjetividade.

Neste aprofundamento exclusivo das multiplicidades dos modos subjetivos de aparição em que o mundo é dado, ilumina-se para nós (...) a intelecção de que não se trata aqui de factualidades contingentes mas, muito pelo contrário,

³⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §37, p. 145-6, p. 106-7.

³⁸⁷ *Ibidem*, §44, 45, 46.

de que nenhum ser humano imaginável, e por mais transformado que pensemos, poderia experienciar um mundo noutras maneiras de doação, a não ser na relatividade incessantemente mutável por nós em geral circunscrita, como um mundo previamente dado na vida da consciência e em comunidade com uma co-humanidade. (...) O ente, em qualquer sentido concreto ou abstrato, real ou ideal, tem as suas maneiras de autoadoção e, da parte do eu, as suas maneiras de intenção em modos de validade, onde se incluem as suas maneiras de transformações subjetivas dessas validades nas suas sínteses de concordância e discordância, individual-subjetivas e intersubjetivas³⁸⁸.

Assim, a noção de mundo da vida mostra-se perfeitamente compatível com o método de redução, ficando demonstrado ser possível tratar filosoficamente deste tema dentro do escopo da fenomenologia transcendental, a partir da descrição de suas estruturas fundamentais, incluindo as “sínteses de concordância”, tanto subjetivas como intersubjetivas. A maneira concreta como o desenvolvimento de tal análise se dá, no entanto, depende da compreensão adequada da justificativa para a intersubjetividade transcendental, pois, conforme vimos, a abertura para o campo intersubjetivo é uma das características essenciais do mundo da vida concretamente experienciado.

Outro ponto importante que se esclarece com essa exposição, é a solução da aparente ambiguidade do conceito: conforme explicitamos anteriormente, estamos de acordo com os intérpretes de que há equivocidade na noção de mundo da vida, mas não de que não haja, a despeito disso, uma unidade coerente. A unidade se dá justamente na medida em que o conceito transcendental de mundo da vida diz respeito à descrição de suas estruturas universais e gerais, de seu “*a priori*”. Nesse sentido, há, é claro, abstração de certos aspectos do fenômeno. Mundo da vida no sentido ontológico, porém, enquanto experiências da vida concreta pré-científica e cotidiana, envolve a descrição do fenômeno do ponto de vista filosófico, mas não, ainda, transcendental.

Uma questão, no entanto, que necessita ser retomada após a análise da constituição fenomenológica da intersubjetividade – e isso porque, como vimos, a noção *transcendental* de mundo da vida fundamenta-se, em última instância, nessa esfera – é até que ponto podemos de fato encontrar qualquer aspecto de propriamente “efetivo” e referente à “vida concreta” nessa versão mais geral do conceito. Em outras palavras, a dificuldade que aparece aqui é que, com a noção de mundo da vida, Husserl pretendia justamente criticar o intelectualismo e o distanciamento da ciência em relação à vida

³⁸⁸ Ibidem, §48, p. 168-9, p. 135, t.a.

enquanto experiência concreta, que envolve as vivências pré-científicas e cotidianas; porém, ao observarmos o modo como ele desenvolve sua análise para apreender essa esfera, vemos que, paradoxalmente, o filósofo é levado a um método inicialmente solipsista e que pretende tratar de toda a realidade enquanto fenômeno, a partir de uma consciência pura reduzida.

Ou seja, em que medida podemos de fato afirmar que esse procedimento representa um avanço significativo em relação ao ponto de vista exclusivamente teórico que guia a ciência, se, também na fenomenologia, a investigação é conduzida a partir de um método que coloca a consciência pura como esfera prioritária e que pretende estabelecer em primeiro lugar todos os aspectos supostamente universais e absolutos da experiência de mundo? Faria sentido, de fato, conceber uma análise presa à ideia de fundamentação última e *a priori* como sendo coerente com a concepção de mundo da vida enquanto realidade que transcende a teoria? Como apontamos, porém, uma vez que a noção de mundo da vida está conectada necessariamente com a intersubjetividade, nos cabe analisar, primeiramente, a maneira como Husserl procura justificar, no interior mesmo da redução, o estabelecimento de um mundo comum e partilhado.

CAPÍTULO 5

CORPO E INTERSUBJETIVIDADE

5.1. O conceito de corpo

5.1.1. Corpo como condição para as experiências perceptivas

A exposição da constituição da intersubjetividade na fenomenologia está intimamente relacionada com o problema do *corpo*. Embora Husserl seja ainda amplamente conhecido sobretudo como um pensador que tratou da subjetividade a partir do *eu puro*, e o conceito de corpo na tradição fenomenológica remeta quase sempre diretamente aos trabalhos de Merleau-Ponty, é digno de nota que a filosofia husserliana não apenas influenciou o fenomenólogo francês também nesse aspecto, como tem suas próprias contribuições ao tema. A noção de corpo é também importante, portanto, para desmistificar a ideia de Husserl como um idealista que nada tem a dizer sobre questões “empíricas” ou sobre o ser humano enquanto “ser no mundo”³⁸⁹.

Em um primeiro momento, a noção de corpo foi analisada sobretudo em sua relação com a espacialidade e a ideia de “sensações cinestésicas”, que dizem respeito à experiência de capacidade de movimento e de posição ocupada pelo corpo, a qual relaciona-se com a apreensão da espacialidade e da percepção de objetos de maneira geral. Muitas dessas análises são desenvolvidas já no curso de 1907, *Ding und Raum*, no qual Husserl trata da noção de corpo relacionando-a também ao modo como

³⁸⁹ “Husserl não tinha como reconhecer maior importância aos fatores empíricos. Isso já se evidencia em sua fenomenologia, fundada, inicialmente, na consciência teórica, que, depois, passa à somatologia e estesiologia, de um lado, e a teoria da intersubjetividade, de outro. No primeiro caso, o corpo é reconhecido como fundamento último de todos os processos de vivência e, no segundo, cada indivíduo só se pode constituir na base da compreensão do outro, através do sentimento de outros indivíduos pela leitura semiótica das expressões corporais” (ZILLES, Urbano. *Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl*, p. 219). Levinas observa outro ponto interessante: a análise do corpo não é de modo algum contraditória com o método de redução: “o corpo ele mesmo, cuja relação com a consciência forma o que é chamado na psicologia de problema mente-corpo, não desaparece com a redução. Ele é primeiramente constituído por um conjunto de *Erlebnisse* [vivências] e sensações internas. Ele também é dado enquanto um objeto que tem uma estrutura específica e que possui um papel privilegiado na totalidade da experiência” (LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 213).

apreendemos os objetos na experiência.

Se permanecemos apenas com as sensações que tem uma função objetivante para as coisas, então descobrimos que elas envolvem uma apreensão dupla, primeiro a que possibilita o aparecimento das coisas físicas e também o aparecimento do corpo (*Leib*) enquanto coisa física, e, depois, a que possibilita o corpo a aparecer enquanto sensível, enquanto portador de tais sensações. Das sensações objetivantes surgem, ligadas a elas, determinações de um tipo especial, ocorrências subjetivas conectadas ao corpo, localizadas nele. Se vamos além do domínio da aparência própria e da aparência em geral, então surge, por fim, a introjeção de todas as sensações e todas as aparências no eu e no eu-corpo (*Ichleib*)³⁹⁰.

De acordo com o filósofo, as sensações têm um papel fundamental na fundação da objetividade em geral, pois é o que possibilita, em primeiro lugar, o surgimento das coisas físicas – incluindo, é claro, o corpo, na medida em que também é uma coisa física. O corpo, porém, não é como os demais objetos, na medida em que é justamente aquele que detém as sensações: a percepção das coisas do mundo se dá através daquilo que nos chega pelos órgãos dos sentidos. Em última análise, tudo que possamos conceber como aparência remete ao eu e seu corpo, pois todo aparecer é relativo ao sujeito e ao modo como as coisas lhe aparecem, sempre de acordo com a maneira como se dá a apreensão das sensações³⁹¹.

Um tratamento mais extenso e detalhado de corpo, porém, surge primeiramente no segundo volume de *Ideias (Ideen II)*, destinado aos estudos sobre a fenomenologia da constituição. Nessa obra, Husserl desenvolve a questão do corpo tanto em relação à percepção, mostrando como é condição para tal, como também em suas diferenças em comparação aos demais objetos do mundo e sua conexão com a consciência. Essas análises são interessantes, também, por apontarem para a relação da apreensão do outro a partir do seu corpo, indicando o caminho para o desenvolvimento da fenomenologia da intersubjetividade.

O corpo é, em primeiro lugar, o meio para toda percepção; ele é o órgão da percepção e está envolvido necessariamente em toda percepção. (...) A possibilidade de experiências dizem respeito ao curso espontâneo de atos de sensação atuais, os quais são acompanhados por séries de sensações cinestésicas e são dependentes delas do seguinte modo: com a localização das séries cinestésicas em membros móveis do corpo está o fato de que em toda percepção e exibição perceptual (experiência) o corpo está envolvido

³⁹⁰ HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum*, p. 163.

³⁹¹ No contexto de *Ding und Raum*, Husserl utiliza o conceito “*Ichleib*”, que procura justamente apontar para a conexão entre o eu, o sujeito que apreende as coisas pelas sensações, e o seu corpo que possibilita tal apreensão e determina o modo como ela ocorre.

enquanto um órgão de sentido móvel, como movente livre da totalidade dos órgãos sensórios, e com isso também está dado o fato de que, nesta fundação original, tudo o que é uma coisa real no mundo circundante do ego tem relação com o corpo. Além disso, obviamente conectada com isso, está a distinção que o corpo adquire enquanto o portador do ponto zero de orientação, o portador do agora e do aqui, a partir do qual o ego intui o espaço e o mundo dos sentidos como um todo. Assim, cada coisa que aparece tem *eo ipso* uma orientação em relação ao corpo, e isso refere-se não somente ao que aparece atualmente, mas também à toda e qualquer coisa que possa aparecer³⁹².

Conforme explicita o filósofo, portanto, o corpo é o meio através do qual a percepção é possível. O corpo exerce um papel crucial no ato perceptivo não somente devido aos órgãos dos sentidos, mas também por sua relação com o espaço e sua capacidade de movimento. Nosso corpo também é um objeto entre outros, mas é, por assim dizer, o objeto que serve de instrumento para a percepção por relacionar-se com os outros objetos e permitir a interação “sensorial” no mundo das coisas efetivamente dadas. Podemos, no contato com os objetos, vê-los, tocá-los, ouvi-los, e assim por diante, mas tudo isso também envolve nossa situação de corpo no espaço – espaço esse compartilhado, evidentemente, com todos os demais entes – e nossa possibilidade de nos movermos nesse ambiente de contato, alterando a percepção de acordo com nossa posição em relação às coisas as quais nos dirigimos.

Se, por exemplo, desejo contemplar determinada escultura, e me dirijo a um museu com esse objetivo, a minha interação com o objeto, do ponto de vista da percepção, tanto mais rica será quando mais “faces” do objeto estiver ao alcance da minha visão. Uma escultura que esteja posicionada muito próxima à parede, por exemplo, não permitirá ao espectador vê-la desde tantos ângulos quanto outra que se encontra no meio da sala de exposição. Do mesmo modo, se houver possibilidade de vê-la de perto, mas também com alguma distância (sem, é claro, que nada interfira no campo de visão), a minha experiência será mais rica do que se alguma dessas alternativas estiver vetada. Esse exemplo pode servir também de ilustração para a ênfase de Husserl no papel do corpo como elemento chave da percepção, não somente no que diz respeito aos órgãos dos sentidos, mas também na sua capacidade de movimento.

Outro aspecto a esses relacionados é o corpo enquanto “ponto zero” de orientação: toda relação com os objetos espaço-temporalmente apreendidos se dá a

³⁹² HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §18, p. 56.

partir de um ponto específico do sujeito, desde sua localização e relativa aos seus pontos de referência. O “aqui” é sempre o “aqui” relativo ao corpo, e o mesmo vale para o “agora”. Como diz Husserl: “tenho todas as coisas diante de mim, elas são todas ‘ali’ – com exceção de uma e apenas uma coisa, que é o corpo, o qual é sempre um ‘aqui’”³⁹³. O ponto fundamental de orientação, portanto, será relativo ao corpo e, devido a isso, variável conforme a sua localização de tal modo que uma mesma coisa que antes era o “objeto à minha direita”, pode passar a ser o “objeto à minha esquerda”, pelo fato de meu corpo ter mudado de posição.

Do mesmo modo, “esquerda”, “direita”, “acima” e “abaixo”, são sempre noções espaciais relacionadas à situação do sujeito e sua posição no espaço. O mesmo vale, na verdade, para outras noções não tão exatas, como “longe” ou “perto” e “pequeno” ou “grande”. Embora variem para um mesmo sujeito, de acordo com o contexto, geralmente nossas concepções de tamanho são relativas ao nosso próprio corpo. Dizemos, por exemplo, que ratos são animais pequenos e elefantes animais grandes, mas isso, é claro, porque nossos corpos não possuem o mesmo tamanho que os das formigas ou baleias. De maneira análoga, consideramos e julgamos a distância entre dois pontos geralmente a partir dos meios que dispomos para chegar até lá, o que também se relaciona com o tamanho e velocidade do nosso corpo.

O corpo não é, em última instância, apenas a condição para toda a percepção, mas também aquilo que determina os limites de nossa própria percepção: fazendo uso apenas dos nossos órgãos tais como são, sem utilizar outros instrumentos, podemos ver até certo ponto e ouvir até certa medida; nossa visão ou audição não são, por exemplo, tão aguçadas quanto as de certos animais, como águias ou lobos. Da mesma maneira, certas partes do nosso corpo não estão naturalmente acessíveis à nossa visão (como nosso próprio rosto) e, em certo sentido, estamos *presos a nós mesmos*: posso me afastar de todos os objetos exteriores, mas “não tenho a possibilidade de distanciar-me de meu próprio corpo”³⁹⁴.

Como afirma Husserl, de fato todo e qualquer objeto, em sua possível apreensão, surge como algo relativo ao nosso corpo, tanto pela referência espacial, como pelos diversos conceitos relacionados. Mas o filósofo identifica, no papel do corpo na

³⁹³ Ibidem, §41, p. 159

³⁹⁴ Ibidem, §41, p. 159.

construção do mundo espacial e perceptivo, dois tipos de sensações. O primeiro trata das sensações apreendidas pelos órgãos dos sentidos, como as cores que são percebidas pela visão, os sons apreensíveis através da audição, e assim por diante. O segundo tipo diz respeito aos sistemas relacionados às sensações cinestésicas, que nos permitem alterar, antecipar e prever as possibilidades ainda não realizadas de percepções potenciais. É o caso, por exemplo, de sabermos que temos que nos aproximar para ler um aviso que está colado à parede da sala, ou, guiando-nos pela audição, encontrarmos a rua na qual alguém está tocando violino.

O que Husserl pretende chamar a atenção, é o fato de que a percepção “é, sem exceção, uma realização unitária que surge essencialmente da relação de duas funções correlativamente conectadas”³⁹⁵. Ou seja, não é apenas o caso de que nossa percepção dos objetos seja possível, tal como efetivamente o é, a partir dos órgãos dos sentidos, mas também que o aspecto “móvil” do corpo está de antemão relacionado à maneira como percebemos e como *utilizamos* nossas faculdades sensórias. Nesse sentido, o corpo não é apenas sensório, mas é, simultaneamente, corpo *móvil-sensório*.

A relação entre a sensibilidade corpórea e a apreensão dos objetos é destacada também, em *Krisis*, no contexto da análise do mundo da vida: “tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, uma corporeidade”, a qual, é claro, relaciona-se com a nossa própria corporeidade. “Contudo, se atendermos somente à pura corporeidade das coisas, então é manifesto que esta só se expõe, segundo a percepção, no ver, no tatear, no ouvir, etc. (...). Nisso está óbvia e inegavelmente implicado o nosso corpo vivo (...)”³⁹⁶. De fato, nossa vivência concreta no mundo da vida e o modo como nos dirigimos aos objetos se dá necessariamente através da mediação do nosso corpo e suas faculdades sensíveis. Isso nem sempre é, no entanto, explicitamente tematizado no mundo da vida e, no mais das vezes, tal aspecto fica subentendido na nossa experiência.

5.1.2. A distinção entre corpo enquanto coisa física (*Körper*) e corpo “vivo” (*Leib*)

³⁹⁵ Ibidem, §18, p. 58.

³⁹⁶ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §28, p. 108, p. 85, t.a.

Um dos pontos mais importantes do conceito de corpo em Husserl é a distinção entre *Körper* e *Leib*. Em poucas palavras, *Körper* diz respeito aos aspectos estritamente *materiais e físicos* do corpo, daquilo que ele tem em comum com todos os objetos do mundo, abstraindo, portanto, da sua conexão com uma consciência. *Leib*, por outro lado, é o corpo enquanto algo *vivo*, animado por uma “alma” e que envolve todos os aspectos psicológicos da consciência. Conforme aponta Natalie Depraz, a diferença entre as duas expressões pode ser explicada em termos etimológicos: *lîp*, no alemão antigo, possuía um sentido que abrangia tanto “corpo” como, em geral, “vida” (que viria a tornar-se “*Leben*”). “Corpo” no sentido de “*Leib*”, portanto, guarda essa conexão com a ideia de *vida*, de algo que não é mera coisa material inanimada. *Körper*, por outro lado, é apenas a versão germânica da palavra latina *corpus*, e remete à concepção de corpo apenas enquanto objeto físico³⁹⁷.

Tal distinção, embora venha a aparecer de maneira mais explícita e detalhada somente em *Krisis*, já é antevista em *Ideen II*, mas temos razões para crer que os conceitos ainda não estavam plenamente desenvolvidos nesse primeiro momento. O que demonstra isso é, antes de mais nada, o fato de Husserl utilizar indiscriminadamente a expressão “*Leib*”, para referir-se tanto ao corpo enquanto coisa física, quanto ao corpo vivo. O filósofo por vezes utiliza “*Körper*” nessa obra, mas geralmente para tratar dos meros objetos físicos e não ao corpo em si. Outra questão é que, embora haja muitas considerações sobre as características e peculiaridades do corpo vivo, a ênfase de comparação não é com o nosso corpo enquanto coisa física, mas sobretudo a diferença entre corpo vivo e, em geral, todos os demais objetos do mundo.

Assim, Husserl explicita em *Ideen II* que embora o corpo seja um objeto como os demais, sujeitos às mesmas leis e propriedades, ele possui características que o tornam distinto dos demais *corpos* com os quais nos relacionamos. Nosso próprio corpo pode, assim como todos os objetos, ser por nós visto e tocado. Mas o fato de nosso corpo ser o “portador das sensações” faz com que, ao ser tocado, ele também perceba o toque: o corpo é, de fato, simultaneamente ativo e passivo na faculdade tátil. Podemos, é claro, dizer que dois objetos físicos “tocam-se” – “a cortina toca a parede”, por exemplo –, mas nesse “tocar” nunca estamos nos referimos à mesma coisa que ocorre no caso do

³⁹⁷ DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, p. 344.

corpo *vivo*, que toca e é tocado. E assim também com as demais faculdades: nosso corpo pode, como qualquer objeto, ser visto, mas ele é também, ao mesmo tempo, o corpo que vê³⁹⁸. Assim, portanto, “meu corpo, na interação física com outras coisas materiais, envolve (...) não apenas a experiência de uma ocorrência física, (...) mas também a experiência de uma ocorrência especificamente corpórea do tipo que chamamos sensível”. Tal tipo de ocorrência é o que falta às “meras coisas materiais”³⁹⁹.

Outra característica fundamental e diferenciadora do corpo vivo em relação aos meros objetos é que ele é “um órgão de vontade, o único objeto que, pela vontade do ego, é imediata e espontaneamente móvel e é um meio para produzir um movimento, por sua mediação espontânea, em outras coisas”⁴⁰⁰. Assim, embora os objetos em geral sejam potencialmente *móveis*, somente um corpo vivo move-se por livre vontade, utilizando-se dessa faculdade para também dar movimento a outros *corpos*, não animados. Note-se que o ponto aqui é justamente a capacidade de movimento autônomo *livre* do corpo vivo, pois outros objetos, mecânicos, por exemplo, podem ser programados para gerar movimento a partir de si mesmos, mas não de maneira independente como o corpo vivo.

Nosso corpo está, além disso, envolvido como portador de outros modos de sensações, de um tipo de “objetividade superior”, como no caso dos sentimentos, das sensações de prazer e dor, de bem ou mal-estar, etc., as quais permeiam as formas primárias de sensação. Dessa maneira, uma determinada sensação como sentir frio, por exemplo, pode ser acompanhada de um sentimento de desconforto. O corpo vivo, enquanto território de todos esses complexos integrados de sensações, é vivenciado por cada um como “seu corpo particular”, enquanto “uma objetividade subjetiva distinta do corpo enquanto mera coisa material”⁴⁰¹. Isso quer dizer, portanto, que a experiência concreta de ter um corpo e perceber as coisas do mundo por seu intermédio envolve

³⁹⁸ Husserl generaliza, obviamente, para além dos casos particulares de um corpo humano que não possui alguma das faculdades. Cabe reforçar, também, que o filósofo explicita as diferenças entre os sentidos, como no caso da visão e do tato (ver HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §37).

³⁹⁹ *Ibidem*, §36, p. 146.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, §38, p. 152.

⁴⁰¹ Conforme já apontamos, um indício claro que de a diferença entre *Körper* e *Leib* não estava plenamente desenvolvida em *Ideen II* é o fato de Husserl utilizar, na passagem citada, apenas a expressão “*Leib*”, apesar de tratar aqui justamente da distinção entre corpo enquanto algo *próprio* e corpo enquanto mera coisa física.

diversas sensações integradas, aos quais se unificam na identificação de si com seu corpo vivo próprio.

É importante observar, também, que os momentos e tipos de sensações do corpo são distinguíveis apenas por abstração a partir de sua experiência, pois a maneira como vivenciamos todos esses momentos se dá de modo unificado: a sensação de muito frio já vem acompanhada do sentimento de desconforto, e na experiência concreta usualmente não ocorre uma distinção clara desses momentos. Isso fica evidente no modo mesmo como nos expressamos no cotidiano: quando dizemos, “estou sentindo frio”, já estamos, normalmente, nos referindo simultaneamente à sensação de frio e ao incômodo que a acompanha. A unidade de todas as sensações do corpo relaciona-se, além disso, com a própria ideia do corpo vivo como pertencente a uma “alma”⁴⁰², ou ego.

Dizer que esse ego, ou alma, ‘tem’ um corpo não significa apenas que existe uma coisa física material que iria, através de seus processos materiais, apresentar precondições reais para ‘eventos de consciência’ ou mesmo que em seus processos ocorra a dependência de eventos de consciência com um ‘fluxo de consciência’. A causalidade, se é para tomar o mundo em seu sentido pleno, pertence à realidade, e os eventos de consciência fazem parte da realidade apenas enquanto estados psíquicos ou estados de um ego psíquico. A alma e o ego psíquico ‘tem’ um corpo; há uma coisa material, de determinada natureza, que não é mera coisa material mas é um corpo (*Leib*), ou seja, uma coisa material que, enquanto campo de sensações e fluxos de sentimentos, enquanto conjunto dos órgãos dos sentidos, e enquanto parte fenomenal e contraparte de todas as percepções de coisas (...), configura um componente fundamental da doação real da alma e do ego⁴⁰³.

Ora, Husserl aponta aqui, em primeiro lugar, para a necessidade de distinguir aspectos relacionados a certos elementos das sensações do corpo – aqueles de natureza propriamente psíquica – da ideia de mera *causalidade* aos quais todos os objetos físicos estão sujeitos. Não se está negando, é claro, que também o corpo vivo seja sujeito às mesmas leis físicas dos outros objetos, como à gravidade. O que ocorre, porém, é que certos aspectos do corpo são de natureza psíquica e não propriamente física: os diversos estados ‘mentais’, por assim dizer, não ocupam um lugar no espaço, não possuem um “peso”, etc. Nesse sentido, há elementos no conjunto das sensações diversas do corpo que pertencem ao mundo das coisas “reais” apenas enquanto estados psíquicos de um

⁴⁰² Por “alma”, evidentemente, Husserl refere-se à propriedade psíquica do corpo e não a algo de *sobrenatural* ou religioso.

⁴⁰³ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §40, p. 157.

ego ou “alma”.

Essa é, em última instância, o fundamento mesmo da diferença entre o corpo vivo e as meras coisas físicas. O corpo, embora seja, em determinado aspecto, exclusivamente físico e semelhante, portanto, aos demais objetos do mundo, possui também a propriedade diferencial de ser corpo animado por uma “alma” ou ego, com elementos de natureza psíquica e não *material*. Mas também essa diferença, tal como as anteriores, caracteriza uma diferenciação em certo sentido artificial: o corpo vivo é vivenciado de tal modo que configura um conjunto integrado de organismo cuja natureza é *psicofísica*⁴⁰⁴.

No que diz respeito à diferença particular do nosso corpo enquanto *Körper* e enquanto *Leib*, Husserl lembra, em *Krisis*, que “o corpo (*Körper*) e o corpo vivo (*Leib*) são, segundo a percepção, essencialmente diferentes; o corpo vivo enquanto o único corpo efetivamente perceptivo, o meu corpo vivo”⁴⁰⁵. *Leib* possui a peculiaridade de ser o corpo propriamente perceptivo porque é sempre a partir dele, enquanto corpo *animado*, que a percepção é possível. Na experiência concreta do mundo da vida, no mais das vezes, já nos pensamos enquanto corpo vivo.

A abstração do nosso corpo enquanto *Körper*, naquilo que ele tem em comum com os demais objetos do mundo, é em certo sentido uma reflexão artificial: não vivenciamos o nosso corpo como uma coisa qualquer entre outras coisas, pois toda a experiência de contato com o mundo ocorre justamente por meio do corpo. Não é como se houvesse apenas uma diferença quantitativa no modo como nos relacionamos com o nosso corpo e com os demais corpos, não se trata apenas do fato de termos um contato distinto ou mais próximo com o corpo que nos pertence. De fato, trata-se de uma vivência qualitativamente distinta: nós *somos* o nosso corpo.

Nesse sentido, embora possamos, é claro, fazer reflexões puramente teóricas sobre o corpo, ou analisa-lo em termos científicos quanto ao seu funcionamento, ou pensa-lo em abstração do fato de ser o corpo de *alguém*, todas essas considerações são

⁴⁰⁴ Pode parecer, certamente, que as considerações de Husserl se mostrem excessivamente antropocêntricas, uma vez que ele se refere exclusivamente ao corpo humano apesar de desenvolver análises que, em grande parte, contemplariam os corpos vivos dos animais. Na verdade, em *Ideen II*, o filósofo trata de maneira mais ampla do tema, abrangendo também essa questão, sobretudo na própria seção dois da obra. Não nos cabe, porém, desenvolver uma análise nessa direção.

⁴⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §28, p. 109, p. 86, t.a.

em certo sentido derivadas e secundárias em relação à experiência básica de pertencimento com o corpo vivo. Mesmo em um contexto cultural e filosófico em que domine a crença de que a verdadeira identidade do ser humano é ser uma *alma* e não um corpo, ainda que o corpo seja concebido como algo impuro e inferior à alma ou espírito, ainda assim na vivência concreta e no mundo da vida, o corpo é tomado como algo que nos *pertence* em um sentido completamente diferente do que aquele pelo qual dizemos que os objetos nos pertencem.

5.1.3. Diferenciação e unidade de consciência subjetiva e corpo

Um ponto importante da análise husserliana sobre o corpo é que, embora seja constantemente afirmada a unidade do corpo enquanto estrutura *psicofísica* unificada – o que evidentemente implica já numa unidade da própria subjetividade –, há também uma diferenciação que permite distinguir a experiência do corpo na atitude natural e na atitude transcendental, o que, por sua vez, remete para a distinção de dois tipos de subjetividade: uma que exclui e outra que abrange o corpo. De fato, isso não poderia deixar de ser assim, pois, como sabemos, Husserl desenvolve todas as suas análises fenomenológicas, ao menos desde a chamada “virada idealista”, no marco dos métodos de redução; se, portanto, a concepção de subjetividade fosse exclusivamente aquela relacionada à unidade com o corpo, não seria possível falar de um sujeito propriamente transcendental, na atitude na qual considerações sobre coisas existentes no mundo, *enquanto* existentes, são desconsideradas.

Nós precisamos distinguir: 1. ser subjetivo enquanto ser e comportamento do ego: o sujeito e seus atos ou estados, atividades e passividades, e 2. ser subjetivo enquanto ser para o sujeito: o que o ego possui, seus materiais de sensação e a totalidade de objetos constituídos pelo sujeito no curso de sua gênese. Aqui pertencem também o ego propriamente humano, o qual aparece como uma parte da natureza, bem como a unidade psíquica e corporal já solipsisticamente constituída e aí pressuposta, e mesmo a corporeidade constituída (...). Assim, o que permanece disso que é dado na atitude interna é somente o sujeito da intencionalidade, o sujeito dos atos, o que é subjetivo no sentido original e próprio⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §54, p. 214-5.

Assim, devemos distinguir entre dois modos de referir-se à subjetividade. De um lado, temos o ser subjetivo enquanto sujeito dos atos e estados; tal “eu” corresponde ao sujeito não empírico, o sujeito da atitude interna e transcendental. Nessa concepção de subjetividade, o “eu” não é tomado como unidade psicofísica e o seu corpo, tanto enquanto mera coisa material (*Körper*), como enquanto corpo vivo (*Leib*), é abstraído. No segundo sentido, trata-se do sujeito empírico, aquele que está relacionado com o mundo e todas as suas *realidades*, incluindo seu corpo físico e vivo. Isso não implica, no entanto, que o sujeito transcendental e o sujeito empírico sejam duas esferas metafisicamente separadas, sem qualquer conexão. Na verdade, a abstração dos elementos “mundanos” do eu se dá pelos métodos de redução por uma razão filosófica clara, que é o alcance da esfera transcendental necessária para o desenvolvimento da fenomenologia.

Husserl explicita a relação entre coisas “espirituais”⁴⁰⁷ e coisas físicas, dotadas de corpo (*Körper*), bem como sua unidade, analisando justamente o modo como abstraímos e diferenciamos aquilo que é relativo à alma e aquilo que é tipo como propriamente corpóreo. Tal abstração, explica o filósofo, não se dá do mesmo modo que a abstração de partes dos objetos no que diz respeito apenas ao seu aspecto físico: se, por exemplo, analisando a capa de um livro, me detenho na cor das letras do título, tal tipo de abstração é de natureza diferente daquela que realizo quando, pensando no mesmo livro, abstraio dele enquanto objeto e penso no seu conteúdo “espiritual”.

Nesse segundo caso, trata-se de um “ser espiritual que inclui essencialmente o sensório, mas que não o inclui enquanto uma parte sua do mesmo modo que uma coisa física é parte de outra”⁴⁰⁸. Ainda assim, nossa experiência se dá de tal modo que os elementos corpóreos e espirituais dos objetos são tomados, na vivência concreta, como esferas simultâneas, constantemente relacionadas. As palavras de um livro, por exemplo, já têm sempre um sentido próprio e contextual conforme são lidas; na maneira como lemos um texto não apreendemos as palavras enquanto imagens em um papel, enquanto junções de letras ou símbolos, mas já as tomamos imediatamente como aquilo que elas significam.

⁴⁰⁷ “Espiritual” no mesmo sentido que é usado o conceito de “alma”, ou seja, sem nenhuma referência religiosa ou sobrenatural.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, §56, p. 239.

Passando da análise geral de coisas corpóreas e seus elementos “espirituais” para o que ocorre especificamente no caso de seres vivos, sobretudo seres humanos, veremos que Husserl constata que nossa percepção se dá de maneira semelhante: não é o caso que vejamos as pessoas como uma reunião de duas esferas distintas, “corpo” e “alma”. Na verdade, já temos de antemão a concepção de um ser humano como um ser dotado de um corpo vivo, no que está implicada, ainda que não necessariamente de modo consciente ou explícito, a ideia de “alma”: “o corpo é, enquanto corpo, total e completamente preenchido pela alma. Cada movimento do corpo é pleno de alma (...). A apreensão do ser humano é tal que, enquanto ‘sentido’, isso penetra completamente a apreensão do corpo”⁴⁰⁹.

Há, porém, considerações de Husserl sobre a relação de corpo e alma que parece colocar em questão a unidade que ele defende em *Ideen II*, e que implica no problema de determinar como interpretar de maneira coerente essas passagens ou, mesmo, se devemos entender o que encontramos nos textos mais antigos como uma concepção defasada, que deve ser descartada para a compreensão da fenomenologia em sua formulação mais madura. No primeiro volume de *Ideias (Ideen I)*, por exemplo, o filósofo desenvolve argumentos sobre a prioridade ou anterioridade da consciência ou alma em relação ao corpo, bem como a ideia de que é possível pensar em uma consciência sem corpo ou mesmo sem alma (no sentido de uma alma pessoal):

Também se pode seguramente pensar uma consciência desprovida de corpo e mesmo, por paradoxal que possa soar, uma consciência desprovida de alma, uma consciência impessoal, isto é, um fluxo de vivência no qual não houvesse constituição das unidades intencionais empíricas “corpo”, “alma”, “eu-sujeito empírico”, no qual todos esses conceitos empíricos, e portanto também o de vivido no sentido psicológico (como vivido de uma pessoa, de um ser animado) não tivessem ponto de apoio algum ou, em todo caso, não tivessem validade alguma⁴¹⁰.

Somos da opinião, porém, de que, uma vez bem compreendidas, essas afirmações não são incompatíveis com o que é desenvolvido em *Ideen II*. O primeiro aspecto a ser levado em conta é que o contexto dessas análises se dá dentro de um experimento de pensamento: não é o caso de que esteja sendo afirmado que, de fato e concretamente, há uma consciência desprovida de corpo e alma, que há, como um ente

⁴⁰⁹ Ibidem, §56, p. 240.

⁴¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §54, p. 105, p. 128.

real, alguma “consciência impessoal”. Essa passagem sustenta, na verdade, a ideia de que é *concebível* que isso possa ser possível, e não que atualmente seja (ou que não seja). Há, porém, é claro, uma razão por trás de tal experiência de pensamento, que é justamente evidenciar os limites de conexão entre consciência e corpo, no sentido de que não se trata de uma união completa, como se uma esfera fosse impensável sem a outra.

De fato, Husserl esclarece mesmo em *Ideen II* que a unidade entre espírito e corpo é uma união de nível superior, que pressupõe a coesão anterior das duas esferas separadamente, bem como as próprias sínteses de concordância que possibilitam a objetividade em geral: tal unidade é constituída como “uma unidade superior de duas unidades reais. (...) Se tomamos a objetividade real da experiência em sua doação, ela é necessária para conceber a união das uniões reais de corpo e alma (...), suas relações de dependência nas circunstâncias reais e recíprocas”⁴¹¹. O que ocorre é que, embora na vivência concreta tomemos o outro e a nós mesmos de antemão como um ser psicofísico, se realizamos uma análise do que possibilita em primeiro lugar tal experiência, veremos que isso se dá tanto pelo fato de espírito e corpo já serem compreendidos como esferas coerentes por si mesmas, assim como pelo fato de haver, na própria base de qualquer possibilidade de coerência, a compreensão de uma objetividade em geral, como “realidade” dada com sentido.

Desse modo, é pensável corpo, alma e consciência separadas pelo fato de que há uma unidade interna dessas esferas, unidade essa que não remete diretamente à unidade de nível superior que as conecta entre si. Isso, evidentemente, não contradiz em nada as análises sobre o *corpo vivo* e a apreensão do sujeito como ser simultaneamente psicofísico, pois esse é realmente o modo como nossa experiência concreta ocorre. O que está sendo destacado aqui, porém, é que é pensável a existência de consciência separada de corpo e que isso também deve ser levado em conta na análise de sua conexão⁴¹².

⁴¹¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §56, p. 245.

⁴¹² Dodd vê na possibilidade de distinção entre corpo e alma, a despeito de sua unidade na experiência, a diferença entre aquilo que diz respeito à esfera da consciência e o que relaciona-se propriamente com o que é relativo à experiência “mundana”: “O ponto essencial é que a unidade de corpo e alma está fundada em uma tensão na qual, em outro nível, expressa-se como a diferença entre o ser da consciência e o ser do mundo – essa é a razão pela qual (...) essas descrições em *Ideen II* são precursoras indispensáveis dos problemas de origem do ser das coisas materiais” (DODD, James. *Idealism and corporeity: An essay on*

Em *Krisis* encontramos a comparação de como se dá a análise da relação entre mente e corpo no “método naturalista” e no mundo da vida: no caso da concepção naturalista, corpo e mente são entendidos como duas esferas distintas, dois “estratos reais”, “separados e vinculados somente por regras”. Essa análise, porém, “é contrária ao que é essencialmente próprio aos corpos e às mentes, tal como é efetivamente dado na experiência do mundo da vida, determinante para o sentido genuíno de todos os conceitos científicos”⁴¹³.

Na experiência do mundo da vida, porém, a mente não é tomada como uma esfera abstrata cuja relação com o corpo deve ser investigada. A mente surge, antes, como o aspecto psíquico que em grande parte determina a identidade mesma do sujeito e que, por isso, está de antemão plenamente conectada com o corpo enquanto “*meu* corpo”. Assim, “cada um só experiência a incorporação das mentes originariamente em si”, ou seja, é pelo fato de eu ter a experiência direta, em primeira pessoa, da minha própria mente, que posso compreender o que seria o “mental”⁴¹⁴. Quando tomo decisões sobre aonde ir e o que fazer, já estou de antemão vivenciando concretamente a conexão entre mente e corpo e, no mais das vezes, esse problema nem mesmo coloca-se.

Isso não significa que no *mundo da vida* mente e corpo sejam necessariamente compreendidos como unidos: a questão é que a experiência concreta de conexão permite entender as ideias de “mental” e “corporal”, mas não implicam que esse problema precise ser colocado. Podemos, é claro, dependendo de nosso contexto cultural, pressupor a diferenciação na linguagem cotidiana e dizer que alguém está “doente da alma”⁴¹⁵, ou mesmo afirmar a identidade entre corpo e alma⁴¹⁶ – pressupondo de

the problem of the body in Husserl's phenomenology, p. 78).

⁴¹³ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §62, p. 219, p. 175. Cabe ressaltar que a análise de Husserl da maneira como o método naturalista e a ciência entendem os fenômenos de mente e corpo se dá no contexto de sua análise da base filosófica da modernidade como origem da concepção “tecnicista” de ciência. Nesse sentido, a apresentação de Husserl está sem dúvida desatualizada, já que podemos verificar, na ciência atual, muito mais a tentativa de reduzir todo fenômeno mental ao físico do que de tratá-los como estratos separados. Ainda assim, em sentido geral a análise husserliana mantém-se efetiva, pois tampouco a ideia de mente como mero *produto* do corpo é compatível com a experiência do mundo da vida.

⁴¹⁴ *Ibidem*, §62, p. 219, p. 175.

⁴¹⁵ “– Já não é médico? – Do corpo, não. – Mas da alma? – Talvez. Deixei agora mesmo um doente da alma (...). Vítima de uma inconstância, moléstia vulgar” (MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria, *Obra Completa: Romance*, p. 32).

⁴¹⁶ “(...) o que poderia fazer a arte plástica para tratar das coisas do espírito, uma vez que todos os seus meios residem no campo dos sentidos, daquilo que é tangível? (...) Para aqueles que criam continua sendo válido aquilo que era para Dante: o corpo...é para ele a alma” (RILKE, Rainer Maria, *Sämtliche Werke* -

antemão, em tal defesa, a própria diferença conceitual –, mas, seja como for, vivenciamos os aspectos físicos e psíquicos a partir de nós mesmos como uma união psicofísica dada pelo corpo enquanto corpo vivo (*Leib*), essencialmente diferente dos demais corpos do mundo.

É interessante observar, portanto, que todo o desenvolvimento da noção de subjetividade como ligada e vinculada a um corpo coloca em cheque a leitura da fenomenologia husserliana como aquela de um ego “descarnado” e “sem mundo”. Mostrar como Husserl leva em consideração a conexão de corpo e consciência é uma prova de que sua filosofia se afasta de determinadas leituras idealistas que o criticam justamente com base na noção de “ego solipsista”. Isso fica mais claro, ainda, a partir da análise do papel do corpo na experiência de apreensão do outro enquanto um ego semelhante a mim.

5.1.4. O papel do corpo na apreensão da alteridade

Husserl é claro em afirmar a importância fundamental do corpo na experiência da alteridade, chegando a dizer que ele aparece como “membro central” e “primordial” na apreensão da experiência intersubjetiva do mundo⁴¹⁷. Mas o filósofo explicita a relação do corpo na apreensão dos outros egos a partir de diferentes abordagens. Husserl sustenta, primeiramente, que assim como apreendo o outro e a mim mesmo como uma unidade de corpo e espírito (*Geist*), também tomo o outro como uma subjetividade que me apreende do mesmo modo que eu a ela.

Mas é claro que há diferenças essenciais na maneira como alguém percebe a si mesmo, em primeira pessoa, e como percebe o outro: “a representação de compreensão que outros tem, ou podem ter, a meu respeito é (...) numa visão de mim como um ser humano social, portanto uma apreensão de mim totalmente diferente do modo como apreendo a mim mesmo na inspeção direta”⁴¹⁸. Não se está negando, portanto, a

Fünfter Band, p. 277).

⁴¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §58, p. 161, p. 172.

⁴¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §56, p. 242.

peculiaridade da apreensão do corpo vivo em primeira pessoa – o que implica todas as análises que já vimos sobre o corpo enquanto polo de identidade e de orientação –, mas o que pretende ser destacado aqui é a apreensão tanto de si como de outro enquanto corpo simultaneamente material-espiritual, embora em cada caso essa percepção ocorra de um modo peculiar: como ser social no caso do outro e como ego próprio no caso do eu.

Nesse sentido, além do espírito ou alma no sentido individual, aquele do qual um corpo vivo é dotado, podemos também identificar algo como uma “unidade espiritual”, a “humanidade”, por exemplo, a qual abrange diversos corpos vivos. Pelo fato do ego ser também um *eu* vivendo em comunidade e ser, como sabemos, apreendido por outros egos não apenas enquanto mais uma coisa material no mundo, como os demais objetos, mas antes enquanto um *eu* dotado de corpo e alma, esse ego será tanto um “corpo unitário animado” quanto um ente pertencente a uma “unidade espiritual”, a qual abrange vários corpos vivos relacionados como comunidade⁴¹⁹.

A questão da apreensão do outro remete a um tema muito interessante desenvolvido na fase tardia do pensamento husserliano e que se conecta com a questão da intersubjetividade, que é a *empatia (Einfühlung)*⁴²⁰. Em poucas palavras, “empatia a pessoas é nada mais do que a apreensão que compreende o sentido, isto é, que entende o corpo em seu sentido (...)”⁴²¹. Com essa expressão, portanto, não devemos entender algo como uma “simpatia” em relação aos outros. Trata-se de um termo próprio da fenomenologia para descrever nossa capacidade de apreender o outro como “outro eu”, ou seja, como sujeito semelhante a mim (ego psicofísico, dotado de um corpo vivo), que possui estados análogos aos meus, mas que não posso acessar diretamente, em “primeira pessoa” (tal como acesso meus próprios estados).

O corpo tem um papel fundamental na apreensão do outro, pois é justamente o meio básico pelo qual se dá o encontro e a percepção da alteridade. O que ocorre também se relaciona com a diferença entre *Körper* e *Leib*: “do mesmo modo que meu corpo vivo adquire a validade ontológica de um corpo entre os outros, (...) certos corpos

⁴¹⁹ Ibidem, §56, p. 243.

⁴²⁰ O conceito de empatia foi bastante desenvolvido por Edith Stein (STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*). A seguir, voltamos a analisar essa questão com maior detalhe.

⁴²¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §56, p. 244.

do meu campo perceptivo valem como corpos vivos, corpos vivos de eus-sujeitos ‘estranhos’⁴²². Assim, a mesma experiência que permite abstrair dos aspectos do nosso corpo enquanto corpo vivo para toma-lo como mero objeto entre outros, faz com que, no contato com os diversos objetos, percebamos alguns como tendo a peculiaridade de ser semelhantes a nós. Evidentemente, não podemos vivenciar tais corpos do mesmo modo que vivenciamos os nossos próprios, mas tampouco podemos concebê-los como meras coisas naturais no mundo. Os corpos dos outros sujeitos são percebidos como semelhantes ao nosso e daí inferimos que são corpos vivos de *outros eus* e não objetos quaisquer.

Husserl descreve esse processo de maneira mais detalhada em *Meditações Cartesianas*, explicitando que a apreensão do outro ocorre de modo peculiar: ainda que possamos, em certo sentido, tratar o corpo do outro como um objeto do mundo, a base da experiência não ocorre dessa maneira, mas sim de tal modo que o outro é visto como o portador de um corpo vivo, simultaneamente psíquico e físico, semelhante, portanto, ao meu próprio corpo. Nas palavras do filósofo:

(...) experiencio os outros, enquanto outros que efetivamente são, em multiplicidades de experiência mutáveis e concordantes, e experiencio-os, certamente, por um lado, enquanto objetos do mundo, não como simples coisas naturais (embora também os experiencie como tal, segundo um certo aspecto). Eles são, além disso, experienciados como governando psicicamente os corpos vivos naturais que lhes correspondem. Assim entrelaçados de modo peculiar com os corpos vivos, enquanto objetos psicofísicos, eles estão no mundo. Por outro lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos para este mundo, como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, tal como experiencio o mundo e, portanto, aos outros⁴²³.

Um aspecto importante da experiência do outro, portanto, é que o vivencio não apenas como o sujeito de um corpo vivo tal como o meu, mas também como um sujeito que também é capaz de me reconhecer tal como sou e tal como eu mesmo o reconheço: enquanto ser psíquico e físico que experiência e relaciona-se com o mundo, os outros e a si mesmo de modo particular. Ainda que o outro seja visto, portanto, como uma alteridade a qual não tenho acesso direto, ele também é vivenciado como análogo ao meu próprio eu, de modo que posso, indiretamente e por analogia, compreender suas

⁴²² HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §28, p.109, p. 86, t.a.

⁴²³ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §43, p. 123, p. 129.

experiências e compartilhar delas. Do mesmo modo, concebo o outro como igualmente capaz de partilhar das minhas próprias experiências.

O corpo surge como um elemento chave na apreensão da alteridade justamente por ser o meio primordial através do qual temos contato com o outro. Ora, assim como, conforme vimos, nosso corpo é condição para toda e qualquer experiência perceptiva, e considerando que não temos acesso em *primeira pessoa* às vivências dos outros, é justamente pelo contato com os outros corpos vivos que somos capazes de conhecer a alteridade peculiar representada pelos demais sujeitos. O corpo vivo é, por assim dizer, o meio pelo qual tenho acesso ao outro enquanto ser psicofísico semelhante a mim.

É importante notar que isso não diz respeito apenas à experiência concreta tal como ocorre no mundo da vida. De fato – conforme ficará mais claro a partir da análise de como se dá o processo de abertura para a intersubjetividade transcendental, que veremos a seguir – não somente na vivência perceptiva da atitude natural, mas também no campo da consciência reduzida, a experiência de contato com os outros sujeitos ocorre primeiramente a partir da percepção dos corpos alheios enquanto algo que não é mera coisa do mundo, mas sim enquanto *corpo vivo*, semelhante ao meu próprio. Nesse sentido, o corpo vivo desempenha um papel crucial na apreensão de outros egos.

Como descreve o filósofo: “Admitamos que um outro ser humano entre no nosso campo perceptivo; primordialmente reduzido, isso significa: no campo perceptivo da minha natureza primordial surge um corpo (...)”⁴²⁴. Assim, mesmo no que diz respeito à redução, a apreensão da alteridade e da presença dos outros sujeitos se dá, em primeiro lugar, pela percepção de seus corpos. É claro, porém, que no contexto do campo transcendental esses corpos não são analisados enquanto coisas físicas efetivas, enquanto objetos do mundo, mas sim apenas enquanto uma vivência do ego. Em todo o caso, no entanto, seja na experiência do mundo da vida, seja na atitude natural ou transcendental, a vivência do outro passa, em primeiro lugar, pela observação de sua presença enquanto um corpo que é apreendido de modo análogo ao meu próprio corpo vivo, ou seja, não apenas mero objeto, mas antes sujeito psicofísico.

⁴²⁴ Ibidem, §50, p. 140, p. 148, t.a.

5.2. Intersubjetividade

5.2.1. O problema da compatibilidade com o solipsismo da redução

Como sabemos, o problema de como se dá a apreensão da alteridade e a tentativa de fundamentar a chamada “intersubjetividade transcendental” ganha destaque na fase tardia do pensamento husserliano e traz uma série de novos elementos para entender o projeto fenomenológico. Esse tema tem especial importância para a compreensão do idealismo, pois, como vimos, um dos argumentos em favor da leitura de Husserl como um idealista *tradicional* é a suposta impossibilidade de seu pensamento de ultrapassar os limites impostos pelo solipsismo. A primeira dificuldade referente ao tema da intersubjetividade, portanto, é em que medida ela é factível e se é ou não coerente com os métodos de redução que estão na base da fenomenologia.

É comum que seja atribuído a Husserl uma mudança radical no seu pensamento a partir da abertura para a intersubjetividade. Entende-se, de acordo com essa leitura, que o filósofo teria percebido que o solipsismo seria um erro de sua “virada idealista”, erro esse que tentaria resolver posteriormente, nas obras de sua última fase. Nessa concepção, o primeiro volume de *Ideen* estaria ainda comprometido com um idealismo solipsista, mas tanto *Ideen II* e *Ideen III*, assim como *Cartesianische Meditationen* e *Krisis*, seriam tentativas de superar os limites da primeira fase idealista. Não estamos de acordo com essa interpretação, e uma prova disso é que Husserl já se refere à questão da intersubjetividade – embora não chegue a desenvolvê-la – em diversas passagens de *Ideen I*⁴²⁵.

⁴²⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §27, §29, §38, §46. Com isso não defendemos, porém, que não houve qualquer alteração no pensamento do filósofo do primeiro volume de *Ideen* até seus últimos escritos. Parte desse desenvolvimento posterior já analisamos a partir da exposição do conceito de “mundo da vida”, por exemplo. Husserl mesmo fala sobre isso e sobre o problema da interpretação de solipsismo em *Ideen I*: “A apresentação disso no capítulo indicado acima [*Ideen I*, parte 2, capítulo 2] sofre, admito, de imperfeições. Embora ele seja adequado em essência, falta, com relação à fundamentação desse idealismo, o problema da intersubjetividade transcendental (...). Esses complementos deveriam ser fornecidos pelo segundo volume, concebidos desde o princípio para acompanhar o primeiro e que eu pretendia, naquele momento, que fosse ser publicado logo em seguida. O escândalo causado por esse idealismo e seu suposto solipsismo atrapalharam de modo considerável a recepção do livro (...) (HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 150). Vale mencionar, além disso, que também em *Formale und Transzendente Logik* Husserl refere-se ao solipsismo como “mera ilusão” (HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*, §96, p. 213)

O problema referente à possibilidade de intersubjetividade diante do método fenomenológico é claro: a base mesma da ideia de redução transcendental envolve a abstenção de juízo em relação à toda e qualquer alteridade para a consciência, incluindo, é claro, os outros sujeitos do mundo. Se o objetivo da redução é tratar daquilo que aparece à consciência transcendental, tal como a ela aparece, estamos lidando com fenômenos relativos a um único eu, isolado dos demais. Ainda que aceitemos plenamente a concepção de evidência dentro desse método, verificamos que se trata de uma verdade para o sujeito transcendentalmente isolado, e não de um conhecimento partilhado com outros sujeitos. Todos os dados aos quais tem acesso a consciência, portanto, seriam ideias subjetivas relativas ao sujeito e não verdades objetivas.

Mas é interessante observar que Husserl reconhece explicitamente que a questão relativa ao solipsismo configura-se como uma objeção válida ao seu pensamento. Ao contrário de outras críticas bastante comuns – como a comparação com a abertura para a ideia de “coisa em si” kantiana, ou a alegação de que a fenomenologia implica em um idealismo subjetivo semelhante ao de Berkeley –, as quais, como vimos, Husserl atribui a uma total incompreensão do método por ele proposto, essa dificuldade referente ao solipsismo, em particular, é tomada como um tema a ser solucionado. Nas palavras do filósofo:

Por aí se vê, agora, o grande problema. Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação objetiva todo esse jogo, que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim?⁴²⁶

Levanta-se agora, entretanto, uma dificuldade efetivamente séria, que afeta toda a definição da nossa tarefa e o sentido dos seus resultados, e obriga a reconfigurar ambos. Em virtude do nosso método atual da *epoché*, todo elemento objetivo se transforma em subjetivo. (...) A dificuldade reside, porém, exatamente aqui. A intersubjetividade universal, onde se resolve toda a objetividade, todo o ente em geral, não pode manifestadamente ser outra senão a humanidade que, inegavelmente, é ela própria uma parte do mundo⁴²⁷.

Assim, além da dificuldade diante da subjetividade dada pela consciência transcendentalmente isolada e a pretensão de estabelecer um conhecimento objetivo, há

⁴²⁶ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §40, p. 116, p. 121.

⁴²⁷ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §53, p. 182-3, p. 146-7.

também o problema de como analisar tal intersubjetividade uma vez que ela é de antemão uma parte do mundo que se pretende investigar. Ou seja, ainda que seja possível superar a primeira etapa da instituição da objetividade – ao efetivamente confirmar a possibilidade de instaurar a intersubjetividade através de um método inicialmente solipsista – ainda restará o problema de como entender a relação entre tal conjunto de egos e o mundo, uma vez que eles são, simultaneamente, constituidores e participantes dessa realidade.

Diante dessas dificuldades é preciso ser dito que o modo de proceder, em primeiro lugar, não envolve uma revisão do método de redução, mas antes um aprofundamento desse mesmo método, com a abertura para as consequências em relação à percepção da alteridade. Nesse caso, é claro, já não se trata da análise da apreensão do outro a partir do mundo da vida, mas sim a investigação de como isso ocorre dentro dos limites do campo transcendental. Nesse sentido, o exame empreendido pelo ego é, antes de mais nada, um exame de suas próprias estruturas e daquilo que ele constitui enquanto “mônada”. É dentro desses limites que a alteridade é encontrada, e encontrada no modo próprio como surge para o eu transcendentalmente reduzido:

O que me é especificamente próprio enquanto ego, o meu ser concreto enquanto mônada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio (...). Nesta intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu ego modádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um ego não como eu mesmo, mas antes como espelhando-se no meu próprio eu, na minha mônada. Todavia, o segundo ego não está pura e simplesmente aí, como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como alter-ego (*Alter ego*), em que o ego que esta expressão "alter-ego" indica, como um dos seus momentos, sou eu mesmo em minha propriedade⁴²⁸.

Assim, mesmo nos limites impostos pela redução, o eu pode questionar-se a respeito da alteridade e do modo como ela mostra-se para o ego transcendental. De fato, como vimos, a redução impede juízos sobre a existência de coisas do mundo, mas isso não significa que na análise de tais fenômenos seja desconsiderado o fato de que eles são experienciados, na atitude natural, enquanto objetos exteriores e existentes. De maneira semelhante, ainda que o eu reduzido tenha à disposição para sua investigação

⁴²⁸ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §44, p. 125, p. 132.

apenas os fenômenos tal como esses se mostram à consciência reduzida, nada impede que ela dirija sua atenção para aquilo que surge enquanto alteridade.

A questão, porém, de como ocorre o acesso à objetividade no contexto de um método que parte do solipsismo não parece tão simples: em primeiro lugar, devemos lembrar que também na investigação dentro dos limites da redução havia critérios para discernir algo tomado como mera aparência e algo tomado como objetivo. Isso fica claro se considerarmos as análises sobre o noema, que também evidenciam o modo como ocorre tal distinção: um objeto de determinada cor pode, dependendo de fatores contingentes como iluminação e distância, parecer ter uma outra cor. Não consideramos, no entanto, que as coisas efetivamente mudam de colocação conforme a luz se altera, mas apenas que nossa percepção da mesma cor varia conforme uma série de condições. Assim, mesmo para o ego tomado isoladamente há dados que servem de critério para determinar o que é vivenciado como objetivo. Estaria, então, Husserl equivocado ao aceitar a objeção que alega ser necessário ultrapassar o solipsismo para chegar à objetividade?

Encontramos uma problematização para essa dificuldade em *Ideen II* e *Ideen III*: o primeiro aspecto a ser observado, reconhece Husserl, é que mesmo para um ego *solipsista* existem de fato motivos para distinguir entre algo que é vivenciado como mera “aparência” e algo que é tomado como “objetivo”. A base para essa diferenciação, como demonstra o exemplo retirado das análises sobre o noema, é a ideia de que há “condições normais” e “anormais” nas quais o objeto pode apresentar-se. A questão que interessa, porém, é se esses motivos e aquilo que é dado ao ego isolado são ou não suficientes para o estabelecimento da objetividade em sentido estrito. A resposta de Husserl é bastante clara: a objetividade “*de facto*” apenas é alcançada pela intersubjetividade. Isso se evidencia em um exemplo dado pelo filósofo: se determinado sujeito sofre transformações que prejudicam gravemente sua capacidade de percepção ou discernimento, pode acontecer de ele não mais ter condições de diferenciar, por si só, entre meras aparências e percepções “objetivas”⁴²⁹.

Ainda assim, embora, em sentido estrito, a objetividade seja alcançada somente através da intersubjetividade, isso não quer dizer que não seja possível alcançar

⁴²⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §18, p. 77-8.

conhecimentos seguros a partir do sujeito isolado. Na verdade, o paradoxo por trás da análise de Husserl, conforme ficará mais claro a seguir, é justamente esse: a objetividade propriamente dita só é conquistada através da intersubjetividade, mas a intersubjetividade, por sua vez, somente pode chegar a ser alcançada a partir do sujeito transcendentalmente isolado, pois, do contrário, teríamos que abrir mão dos métodos de redução que são a base do campo transcendental “seguro” no qual desenvolve-se toda a investigação fenomenológica.

O filósofo explicita a maneira como a objetividade é conquistada dentro do campo intersubjetivo reconhecendo que é um processo complexo. Pode acontecer, como de fato costumeiramente ocorre, das vivências entre os egos serem contraditórias entre si, o que exige uma avaliação intersubjetiva do que é dado, de modo que a conquista da objetividade não é tarefa fácil e não se dá automaticamente pelo mero reconhecimento de outros egos. Além disso, é claro que a capacidade do ego isolado de distinguir entre meras aparências e aquilo que é tomado como o próprio objeto é condição de possibilidade da experiência intersubjetiva e, portanto, da objetividade em geral. Sem tal reconhecimento prévio da objetividade em sentido primário, não seria possível nem mesmo a comunicação entre os diversos sujeitos⁴³⁰.

Feitas tais observações, podemos agora partir para a investigação de como o eu transcendental constata a existência de uma alteridade enquanto *outro eu*. O primeiro aspecto a ser notado é que o outro é dado enquanto algo análogo ao meu próprio *eu* mas ao qual não é possível ter um acesso direto tal como aquele que tenho em relação às minhas próprias representações. A alteridade surge como um *alter-ego*, um *eu* semelhante a mim porém acessível apenas indiretamente. Como veremos em mais detalhes, porém, há um desenvolvimento progressivo na análise fenomenológica de como a alteridade é apreendida, primeiramente de modo abstrato, enquanto mero “outro” em relação àquilo que é vivenciado como próprio do sujeito, depois em maior complexidade como um “outro ego”.

Husserl reforça que, a fim de manter-se fiel à redução, podemos abstrair explicitamente de toda “espiritualidade alheia” e buscar o mundo enquanto um fenômeno particular do ego transcendental. Nesse processo, verificamos que é possível

⁴³⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 126-7.

constatar, a partir da própria experiência, a concepção do corpo próprio – apesar da abstração sobre sua existência concreta – como um objeto distinto dos demais: verifica-se a peculiaridade do *corpo vivo* enquanto “o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais (...) que imediatamente ponho e disponho”⁴³¹. Essa análise, por sua vez, aponta para o fato de que esse corpo vivo é vivenciado como algo conectado à “alma” e a todos os aspectos psicológicos do ego.

Diante disso, percebe-se algo digno de nota, pois, conforme mostra Husserl, apesar da redução propor-se a excluir tudo que é vivenciado como relativo ao “mundo exterior”, surge um “paradoxo”: “a vida psíquica no seu todo deste meu *eu* psicofísico e, com isso, a minha vida que faz experiência do mundo, portanto, também, a minha experiência efetiva e possível do alheio, não é afetada por esta supressão do alheio”⁴³². Ou seja, embora a redução pretenda excluir tudo que ultrapassa os limites da vivência reduzida ao *eu* transcendental, a experiência de algo que é alheio ao ego permanece como uma experiência clara e distinta.

A explicação para o aparente paradoxo encontra-se no fato mesmo de que, por assim dizer, não *perdemos* nada com a redução. Ao contrário, a partir da investigação da consciência no campo transcendental, somos capazes de perceber ainda mais claramente aquilo que experienciamos e o modo como experienciamos. O alheio, portanto, mostra-se como algo que, a despeito de sua existência efetiva, é vivenciado por mim de modo particular, justamente enquanto algo *outro*. O fato mesmo de que algumas coisas sejam experienciadas necessariamente enquanto próprias (como o corpo vivo) e outras enquanto alheias (como os corpos dos outros), é algo a ser levado em conta para a compreensão da experiência. A importância desse fato fica clara se considerarmos, enquanto uma hipótese, quais seriam as consequências se a análise transcendental apresentasse um resultado distinto: se, por exemplo, fosse constatado que é de fato verossímil reduzir toda experiência do alheio à experiência do eu, então poderíamos seguir com uma concepção solipsista sem a preocupação de lidar com fenômenos de outra natureza.

O que ocorre, no entanto, é que a própria ideia de consciência enquanto

⁴³¹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §44, p. 128, p. 135.

⁴³² *Ibidem*, §44, p. 129, p. 136.

consciência *própria* surge no contraste com aquilo que se mostra como *não-próprio*. Há, portanto, uma “partição do campo inteiro de experiência transcendental” entre aquilo que é relativo ao *eu*, o “próprio a mim” e aquilo que se mostra como experienciado enquanto pertencente à alteridade, enquanto “alter-ego”⁴³³. Será essa cisão fundamental no interior da consciência transcendentalmente reduzida que dará as bases para a abertura à intersubjetividade, em seus progressivos graus de complexidade.

Devemos observar, porém, que essa primeira concepção de alteridade à qual a consciência tem acesso ainda não está conectada à ideia de um *outro eu*, de um outro *sujeito* semelhante a mim. Trata-se, na verdade, apenas de uma noção geral de alteridade que surge como um contraponto abstrato de tudo aquilo que é experienciado enquanto próprio do ego. Nesse sentido, o eu transcendental percebe, no interior de todas as suas vivências, uma cisão entre aquilo que é tomado como próprio e aquilo que aparece como relacionado a algo *transcendente* em algum sentido. Será a partir dessa base inicial, descoberta dentro dos limites da redução, que se desenvolve a análise da abertura do ego para os outros sujeitos e a intersubjetividade.

5.2.2. A experiência de empatia (*Einfühlung*)

Husserl analisa a intersubjetividade em conexão com a questão da empatia (*Einfühlung*). Conforme já foi dito, a dificuldade em torno da superação do solipsismo diz respeito ao problema da apreensão da alteridade enquanto alter-ego, do “problema do aí para mim dos outros, portanto, como tema de uma teoria transcendental da experiência do que me é alheio, da chamada empatia”. Essa questão mostra-se, na verdade, muito mais importante do que pode parecer à primeira vista, pois a ela está relacionada a fundamentação de uma “teoria transcendental do mundo objetivo”⁴³⁴.

O primeiro passo na apreensão de outros sujeitos se dá a partir da noção geral de alteridade constatada mesmo dentro dos limites da redução. Na investigação sobre o modo como a alteridade aparece, surge a ideia particular de um alter-ego enquanto um

⁴³³ Ibidem, §45, p. 131, p. 138.

⁴³⁴ Ibidem, §43, p. 124, p. 130.

outro ego semelhante ao meu próprio. Essa percepção se dá, em linhas gerais, a partir de dois momentos principais, os quais relacionam-se diretamente com a concepção de *corpo vivo*. A primeira etapa diz respeito à prioridade que a experiência do meu corpo vivo, enquanto um corpo próprio, tem em relação aos outros objetos do mundo. A maneira como isso ocorre já analisamos a partir da exposição do conceito de corpo. Cabe destacar, porém, que se trata de uma investigação desenvolvida dentro dos limites da redução, de modo que o corpo vivo é assim concebido de acordo com sua vivência particular, mas sem fazer referência à sua existência enquanto objeto espaço-temporal efetivo.

Desse modo, diante da peculiaridade da experiência do corpo vivo próprio, o ego percebe que experiencia também de modo particular outros corpos semelhantes ao seu – ainda que, evidentemente, de maneira distinta da qual vivencia seu próprio corpo. Conforme já adiantamos anteriormente, o que ocorre é uma “transferência aperceptiva a partir do meu corpo próprio”, na qual percebo que o corpo do outro também é vivenciado como um objeto distinto dos demais, na medida em que possui características semelhantes ao meu próprio corpo, o que justifica, embora não o vivencie em primeira pessoa, a concebê-lo enquanto corpo vivo. Portanto, “só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão analogizante do primeiro como corpo vivo”⁴³⁵.

É importante notar, então, que a base mesma que funda a percepção da alteridade em geral e dos outros egos em particular é a própria *autopercepção*. De fato, embora a concepção de algo como próprio e algo como alheio marque uma separação básica no interior das vivências, a "esfera primordial" é aquela que constitui tudo que é relativo propriamente ao *eu*, enquanto que aquilo que se mostra como relativo ao alheio representa uma "gênese de nível superior", fundada, portanto, na esfera da vivência própria. O que está por trás de todo procedimento que funda a alteridade é o que Husserl denomina “emparelhamento” (*Paarung*) e “associação emparelhante”. Trata-se de uma espécie de síntese passiva da consciência, mas da modalidade de associação, na qual uma determinada vivência é tomada como semelhante à outra, formando uma ligação

⁴³⁵ Ibidem, §50, p. 140, p. 149, t.a.

por analogia que me permite atribuir a determinado elemento do qual tenho acesso indireto algo que reconheço no elemento semelhante que apreendo diretamente. É exatamente o que ocorre no caso da percepção dos outros sujeitos: “no caso que particularmente nos interessa da associação e apercepção do alter-ego através do ego, realiza-se por vez primeira o emparelhamento quando o outro surge no meu campo perceptivo”⁴³⁶.

Em resumo, portanto, o que ocorre é que “na minha mônada constitui-se apresentativamente uma outra”⁴³⁷. A partir dessa percepção inicial, é claro, há o desenvolvimento da análise desse outro sujeito: diversas *associações emparelhantes* subsequentes permitem uma aproximação cada vez maior do modo como o alter-ego mostra-se, e isso, é claro, sempre através da analogia com a experiência própria do eu. Nesse sentido, embora não seja possível uma percepção direta do outro, tal como a vivência de si, é viável, ainda assim, conceber o outro não apenas como um mero outro, em abstrato, mas antes como um outro de fato semelhante a mim. Essa semelhança não diz respeito apenas ao corpo vivo, mas sim à consciência mesma do outro sujeito enquanto outro ego transcendental.

A progressiva complexidade na apreensão dos outros sujeitos fica evidente quando se passa da análise do seu corpo psicofísico para “acontecimentos psíquicos superiores”, tal como expressões de alegria, tristeza, ira, etc. Também tais ocorrências de manifestações complexas de sentimentos e estados de espírito, “por mais variados que sejam e por mais bem conhecidos que se tenham tornado, têm, então, outra vez o seu estilo de conexões sintéticas e as suas formas de decurso que poderão ser para mim compreensíveis através da referência ao meu próprio estilo de vida (...)”⁴³⁸. Ora, é evidente que, uma vez que não tenho acesso direto ao mundo interior dos demais egos, apenas posso inferir seus estados psicológicos e emocionais de acordo com suas manifestações externas e em comparação com meus próprios estados.

Assim, a *empatia*, embora diga respeito em primeiro lugar à apreensão de outros sujeitos em sentido amplo e envolva necessariamente a analogia com a experiência de si mesmo, também está relacionada com o reconhecimento dos outros enquanto

⁴³⁶ Ibidem, §50, p. 141-2, p. 150-1.

⁴³⁷ Ibidem, §52, p. 144, p. 153.

⁴³⁸ Ibidem, §54, p. 149, p. 158.

indivíduos, naquilo que eles têm de particular: “sei, em geral, o que é ‘uma pessoa’, ‘um ser humano’, e é questão da experiência de empatia, em seus desdobramentos, envolver-me com a consideração do caráter de alguém, com seus conhecimentos e habilidades”⁴³⁹. De fato, na apreensão dos demais sujeitos, não há apenas um contato neutro de mero reconhecimento de tratar-se de um ser psicofísico, mas há, também, considerações e percepções sobre seu modo de ser e suas características particulares⁴⁴⁰.

A experiência do outro, portanto, envolve não apenas a ideia geral de um outro corpo semelhante ao meu, mas também sua conexão com um “outro *eu*”, com um ego semelhante a mim, igualmente dotado de uma “alma”. O outro *eu*, portanto, não é mera alteridade abstrata, mas é tomado de maneira genuína na experiência empática: “o outro é apercebido apresentativamente como o eu de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu corpo vivo é originariamente constituído e experienciado (...)”⁴⁴¹. Desse modo, o outro ego é concebido como um sujeito que, tal como o ego próprio, vivencia um mundo primordial no interior de sua consciência enquanto fonte primária de todo o sentido.

Essa concepção particular da alteridade como outro *eu* transcendental percebido por meio da experiência empática será, portanto, justamente o fundamento para a concepção de intersubjetividade transcendental. Isso ocorre, como ficará mais claro a seguir, pelo fato de o outro *eu* ser tomado como um sujeito que possui um “mundo análogo ao meu mundo primordial”⁴⁴², mundo esse que será a base para a constituição da experiência partilhada de mundo e, portanto, da objetividade. Assim, não é o caso que o outro seja vivenciado apenas como sujeito psicofísico semelhante a mim, mas

⁴³⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §56, p. 228.

⁴⁴⁰ Diante desse aspecto “moral” da noção de empatia, há quem questione sobre as possíveis implicações éticas do conceito: “Diante desta prioridade dos outros, deveríamos, portanto, admitir que a análise husserliana da empatia não é tão incompatível com a ética como parecia inicialmente?” (RICARD, Marie-Andrée. *L’empathie comme expérience charnelle ou expressive d’autrui chez Husserl*, p. 99). Ver também HART, James. *The person and the common life: Studies in a Husserlian social ethics*. Não somos tão otimistas, porém, quanto aos possíveis desdobramentos de filosofia ética a partir de tal conceito, a não ser através de um desenvolvimento que transcenda em muito a análise proposta por Husserl. Nesse aspecto, estamos de acordo com Øyen, para quem a intersubjetividade em Husserl não remete para considerações éticas e normativas, embora tenha influenciado análises que vão nessa direção (como as de Habermas): “O conceito de Husserl de intersubjetividade diz respeito principalmente à relação entre os atos intencionais e seus correlatos. (...) Isso faz com que implicações normativas do conceito fenomenológico de intersubjetividade sejam difíceis” (ØYEN, Simen Andersen. *Intersubjectivity – an existentialistic, phenomenological and discourse ethical approach*, p. 196).

⁴⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §53, p. 146, p. 155.

⁴⁴² *Ibidem*, §54, p. 147, p. 156.

também que é experienciado como um sujeito que partilha de um mundo comum e com o qual mantenho uma comunicabilidade ao menos potencial.

Conforme explicita Edith Stein, em seu trabalho bastante elogiado por Husserl, no qual desenvolve o tema da empatia de maneira muito mais ampla que seu professor: “a empatia, enquanto base da experiência intersubjetiva, torna-se a condição de possibilidade do conhecimento do mundo exterior existente, tal como Husserl e também Royce demonstram”⁴⁴³. Assim, a empatia não é apenas necessária para a constituição da intersubjetividade, mas também para o conhecimento mesmo do mundo exterior, na medida em que ela garante a abertura da comunicabilidade que funda o mundo objetivo comunitariamente partilhado.

5.2.3. Apreensão do mundo objetivo pela comunidade de mônadas

Diante da análise sobre a experiência dos outros sujeitos, pode surgir uma dúvida, reconhecida por Husserl como legítima: não estarão “ambas as esferas primordiais – a minha, que, para mim, enquanto ego, é a original, e a sua (...) – separadas por um abismo que não posso efetivamente atravessar, pois tal significaria que eu teria uma experiência original e não apresentativa do outro?”⁴⁴⁴. Ou seja, como poderia o eu transcendental ter de fato acesso e comprovação da vivência alheia, se tudo ao que tem acesso são as próprias representações e não as vivências dos outros sujeitos em *primeira pessoa*?

De fato, uma coisa é constatar que a percepção dos demais sujeitos se dá de um modo particular (diferente, por exemplo, da percepção dos corpos inanimados), mas outra é, a partir dessa experiência indireta, fazer suposições sobre a natureza das vivências dos demais egos. Se tudo ao que o *eu* tem acesso são suas próprias experiências e não às dos outros, o que autoriza a suposição de que os demais sujeitos de fato experienciam um “mundo primordial” e, ainda mais, um mundo semelhante ao

⁴⁴³ STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 72. Stein refere-se ao seguinte trabalho de Royce: ROYCE, Josiah. *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature*.

⁴⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §55, p. 150, p. 159.

do ego que medita? Não poderia ser o caso de o outro ter um conjunto de vivências completamente diferentes do meu ou, até mesmo, de ele não passar de uma ilusão criada no interior do próprio ego? Husserl procura resolver tais dificuldades apelando para a ideia de que há uma apreensão evidente de uma “mesma natureza” comum ao *eu* e ao *outro*:

O corpo é o mesmo, a mim dado como ali, a ele [o outro] como aqui, como corpo central, e a ‘minha’ inteira natureza é a mesma que a do outro, ela é dessa maneira constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de doação (...). Na apresentação do outro, os sistemas sintéticos são os mesmos, com todos os seus modos de doação que nelas se tornam efetivos (...). Não tenho primeiro uma segunda esfera original apresentada, com uma segunda natureza, para depois me perguntar como faço para poder apreender ambas as esferas como modos de aparição da mesma natureza objetiva. Ao contrário, através da própria apresentação que é para ela cofuncionante (...), está já necessariamente produzido o sentido identitário da minha natureza primordial e da outra natureza presentificada. É, portanto, com inteira justificação que ela se chama percepção do alheio e, subsequentemente, percepção do mundo objetivo, percepção de que o outro olha para o mesmo que eu, etc., se bem que esta percepção se desenrole exclusivamente no interior da minha esfera de propriedade⁴⁴⁵.

Assim, a ideia mesma de *corpo vivo* mostra-se de tal modo que é concebido como algo que conecta o *eu* ao mundo. Uma vez que o corpo dos demais sujeitos é vivenciado claramente enquanto outro corpo vivo e não como mero objeto efetivo, então também a ele é reconhecida a ligação com o mundo. De fato, se não fosse assim, se não houvesse tal referência à realidade, nem mesmo poderíamos falar propriamente de corpo vivo, pois ele implica diretamente a relação com o mundo. A apreensão do corpo dos outros sujeitos, portanto, não é uma mera abstração: ao ser vivenciado como corpo vivo não se trata apenas de um corpo “animado” em sentido abstrato, mas sim de um corpo animado que interage com o mundo de um modo particular, isto é, de um modo que reconheço como sendo análogo ao meu.

Essa referência ao mundo, além disso, tampouco envolve apenas uma concepção geral de realidade. Não é o caso que o corpo vivo dos outros sujeitos apenas mostre-se como relacionando-se com algum mundo qualquer, mas sim com uma realidade tal como a minha. De fato, se essa primeira alternativa fosse o caso, o corpo vivo dos outros egos não poderia ser tomado em perfeita analogia – tampouco em “associação emparelhante” – com o meu próprio corpo, pois seu comportamento seria reconhecido

⁴⁴⁵ Ibidem, §55, p. 152-3, p. 161-2.

como diferente do meu e nenhuma comunicação efetiva seria possível.

Isso não significa, no entanto, que não haja a possibilidade de revisão daquilo que é percebido. De fato, o mundo objetivo ocorre em virtude da “confirmação concordante da constituição aperceptiva, uma vez bem-sucedida, por meio da progressão da vida experienciante na concordância consequente, que sempre se vai reproduzindo de novo, eventualmente através de correções”⁴⁴⁶. Assim, há sempre uma confirmação de concordância na constituição do mundo objetivo. Não é o caso que o mundo se dê como uma realidade estática: como vimos, o constante fluxo de experiências forma o mundo objetivo a partir de diversas sínteses de concordância que estão sempre sujeitas a revisões. Se a ideia que se tinha de uma determinada experiência mostra-se falha diante de uma vivência evidente ou mais clara que a contradiz, a maneira de interpretá-la é alterada.

Isso é importante, já que uma das características do reconhecimento dos demais sujeitos como partilhantes do mesmo mundo objetivo que o ego é justamente sua disposição para aceitar não somente as confirmações como também as correções de vivências efetuadas pelos outros egos. Tal possibilidade só se confirma fenomenologicamente, porém, após a constituição das diversas etapas de complexificação da comunidade de mônadas que estabelece o mundo objetivo intersubjetivamente partilhado. Embora não haja um maior desenvolvimento dessa questão em *Cartesianische Meditationen*, Husserl esclarece, em *Krisis*, a maneira como a experiência intersubjetiva serve de base para a confirmação e correção das vivências:

(...) o mundo não é, de todo, existente somente para o ser humano isolado, mas para a comunidade humana e, na verdade, isso é assim já pelo tornar-se comum da simples percepção. Neste tornar-se comum tem também lugar uma permanente mudança de validade numa correção recíproca. No compreender mútuo, as minhas experiências e aquisições empíricas entram com as dos outros numa conexão similar à das séries de experiência dentro da vida da minha experiência, e da vida da experiência em cada caso própria; e, novamente, de tal maneira que resulta como normal, grosso modo, o acordo intersubjetivo da validade em relação aos pormenores e, em consequência, uma unidade intersubjetiva na multiplicidade das validades e daquilo que nelas é válido; mostram-se, além disso, e com bastante frequência, discordâncias intersubjetivas, mas surge, então, no trato mútuo e na crítica, seja de modo silencioso e mesmo inadvertido, seja explicitamente, uma unificação que, no mínimo – como é certo de antemão para toda a gente –, é

⁴⁴⁶ Ibidem, §55, p. 154, p. 164.

suscetível de ser alcançada⁴⁴⁷.

Na experiência intersubjetiva, portanto, encontramos a possibilidade de uma correção recíproca na qual a vivência de um ego é confirmada ou negada através do contato com o outro. O filósofo explica o modo como isso se dá em analogia com o processo de coerência interno à consciência: da mesma maneira que as vivências próprias do ego são constantemente corrigidas e entre si concatenadas de modo a formar um conjunto coeso e dotado de sentido, também as experiências partilhadas com os demais sujeitos são unificadas coerentemente. O procedimento através do qual isso ocorre envolve a possibilidade constante de correção intersubjetiva por meio da comunicabilidade essencial partilhada pelos sujeitos e garantida pelo mundo comum por eles dividido. A confirmação a que o filósofo se refere nesse contexto diz respeito, portanto, a uma espécie de validação de *segundo nível*, que já pressupõe de antemão a congruência interna de cada ego.

Além disso, como esclarece Husserl, os outros egos são concebidos de tal modo que não apenas são tomados como egos que comigo relacionam-se e comunicam-se, mas são também vivenciados como abertos para outros sujeitos além de mim. Também nisso o *emparelhamento associativo* efetua uma correspondência ampla: embora o ego possa ter acesso direto ao contato comunicativo com outros apenas quando está diretamente envolvido, ele vivencia os demais egos como sendo, em analogia com o ocorre consigo mesmo, um ego constantemente aberto para todos os outros sujeitos que possuem natureza semelhante à sua.

A partir dessa constatação, ocorre a confirmação para uma ideia ampla de mundo objetivo compartilhado por uma comunidade formada por diversos egos que é por eles, em suas relações, constituído e transformado. Desse modo, “a essa comunidade corresponde, na concreção transcendental, uma correspondente comunidade monadológica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental”⁴⁴⁸. Tal intersubjetividade surge, portanto, justamente na abertura que todos os sujeitos têm para uma mesma realidade compartilhada e comunicável entre eles.

⁴⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §47, p. 166, p. 133, t.a.

⁴⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §56, p. 158, p. 168.

Isso não quer dizer, conforme já mencionamos anteriormente, que nunca haja qualquer discrepância entre as vivências dos diversos egos. Pode ocorrer, é claro, que um ego tenha uma experiência que contradiz a de outro ego e, nesse caso, tornar-se necessário “não apenas empatia, mas também entendimento mútuo”. Todas essas incompatibilidades de vivências precisam ser resolvidas, e frequentemente o são, através da comunicação entre os sujeitos, muitas vezes recorrendo a outros sujeitos que partilham do mesmo mundo intersubjetivo. Ainda assim, mesmo nos casos de experiências discordantes, há, como pano de fundo, a possibilidade de mútua compreensão, pois mesmo as vivências “que variam de sujeito para sujeito são, no entanto, por razão do entendimento mútuo, apreensíveis e apreendidas enquanto experiências da mesma coisa”⁴⁴⁹.

Além disso, embora exista tal comunidade de mônadas e todos os sujeitos partilhem de um mundo objetivo comum, nem todas as vivências dos diversos egos são plenamente e perfeitamente compartilhadas. De fato, a constatação de um mundo comum “não exclui que, tanto apriorística como faticamente, os seres humanos de um só e mesmo mundo vivam numa comunidade frouxa ou mesmo em nenhuma comunidade cultural e, por via disso, constituam diferentes mundos circundantes culturais (...)”⁴⁵⁰. Nesse sentido, a noção de “mundo objetivo” apresentada por Husserl nesse contexto deve ser entendida em sentido bastante amplo enquanto aquilo que permite a abertura comunicativa entre as mônadas e a relação com os objetos por meio do corpo vivo.

Não é que não haja qualquer análise sobre noções mais complexas de mundo, ou que isso não seja de modo algum um tema para a fenomenologia – de fato, como já vimos anteriormente, Husserl refere-se também ao *mundo da vida* e ao *mundo cultural e social* –, porém, uma vez dado o contexto da redução e aquilo que pretende-se estabelecer enquanto fundamento para a ideia de intersubjetividade, o primeiro passo da análise é a de uma abertura geral de mundo a partir da qual outros aspectos de maior complexidade são agregados. Desse modo, portanto, é possível que diferentes sujeitos partilhem de um mundo objetivo em sentido amplo – ambos se relacionam com uma realidade *ordenada*, vivenciada com determinado sentido, potencialmente comunicável

⁴⁴⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 126.

⁴⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §58, p. 160, p. 171.

em certa medida, etc –, mas, ainda assim, os aspectos culturais de seus mundos podem em nada coincidir.

Um ponto a ser destacado é a *comunicabilidade potencial* que a concepção de mundo objetivo envolve, a despeito da pluralidade de mundos culturais: as outras culturas “são acessíveis, a mim e aos que participam da minha cultura, numa espécie de experiência do alheio e em um tipo de empatia na humanidade alheia e na sua cultura”⁴⁵¹, ou seja, é possível vivenciar uma outra cultura, mas esta é necessariamente experienciada como algo *outro*, através de uma vivência de empatia, agora em relação não apenas a um sujeito isolado, mas sim a uma comunidade.

Além disso, “esta empatia exige as suas investigações intencionais de uma constituição que, em diversos graus, mas no quadro de um sentido a conceber com uma larga amplitude, pressupõe o que é primária e secundariamente constituído”⁴⁵². Assim, embora possam haver diferentes mundos culturais que pouco tenham em comum, a base dada pelo mundo objetivo garante que, ao menos potencialmente, exista uma abertura para acessar o mundo alheio. Isso constitui um sentido derivado de *empatia*, agora dizendo respeito não à apreensão de outros egos enquanto indivíduos isolados, mas sim dos outros sujeitos enquanto um grupo que partilha de uma realidade de sentido particular.

5.2.4. Algumas dificuldades na constituição da intersubjetividade transcendental

A partir da análise sobre como Husserl procura fundamentar a intersubjetividade de maneira transcendental, podemos antever uma série de dificuldades que precisam ser enfrentadas para uma boa compreensão da inclusão explícita da esfera intersubjetiva no projeto fenomenológico. De um lado, temos o problema, antevisto por Husserl e já analisado em linhas gerais no começo dessa exposição, de como conciliar um método pautado na redução fenomenológica (cujos resultados são aparentemente solipsistas)

⁴⁵¹ Ibidem, §58, p. 161, p. 172.

⁴⁵² Ibidem, §58, p. 161, p. 172, t.a.

com uma filosofia que pretende tratar da intersubjetividade. Como vimos, o filósofo acredita responder a isso e sustenta que o desenvolvimento mesmo da redução demonstra como é possível fundamentar a esfera intersubjetiva a partir da própria subjetividade. O problema que resta é, porém, dada tal análise, questionar em que medida ela é válida e se está de fato de acordo com os critérios estabelecidos pela própria fenomenologia.

Por outro lado, como uma segunda dificuldade, temos a questão não apenas da compatibilidade entre redução e intersubjetividade, mas de se a redução mesma é um método problemático ou não. De fato, para alguns estudiosos, esse seria justamente um dos pontos mais questionáveis do pensamento husserliano, pois ainda que se aceite a tentativa de inserção de elementos intersubjetivos na fenomenologia, o método proposto permanece, em linhas gerais, preso a uma concepção que atribui excessiva prioridade à subjetividade e que defende uma ideia muito restrita de conhecimento. De acordo com essa leitura, por mais que Husserl alegue operar desde outro ponto de vista e não aceite as comparações com os outros tipos de idealismo típicos da tradição filosófica, ainda assim seu pensamento estaria preso ao paradigma da subjetividade inaugurada pela filosofia moderna, assim como ao racionalismo que marca sua concepção de conhecimento.

Quanto às dificuldades relacionadas à primeira objeção, podemos encontrar, conforme já mencionado, uma outra formulação para o problema, que envolve a tentativa de explicar o paradoxo que parece impor-se no interior mesmo do método fenomenológico: a redução estabelece o ego transcendentalmente isolado e parte, portanto, de um *solipsismo*. Porém, como reconhece o próprio Husserl, a *objetividade* em sentido estrito só é alcançada a partir da intersubjetividade. O problema é que, como sabemos, a intersubjetividade só vem a ser estabelecida justamente através do ego puro. Nesse sentido, poderíamos questionar se a fenomenologia estaria contradizendo-se ao tomar como verdades objetivas – incluindo nessas verdades a própria esfera intersubjetiva – todas as coisas que aparecem para a consciência apenas de modo subjetivo. Isto é, se de fato a objetividade só é garantida pela intersubjetividade, como justificar um método que, em última instância, retira todas as suas conclusões a partir de um procedimento solipsista desenvolvido pelo eu isolado?

O próprio Husserl refere-se também ao aparente círculo vicioso que estaria por

trás de sua argumentação na própria formulação da abertura intersubjetiva: “Pode-se indagar se não estamos aqui enredados em um círculo, pois certamente a apreensão de um indivíduo próximo pressupõe a apreensão do corpo e, portanto, pressupõe também a apreensão de coisas”⁴⁵³. Ou seja, a fenomenologia buscaria justificar todo o conhecimento e a objetividade das vivências subjetivas através da objetividade conquistada pela esfera intersubjetiva, mas a própria intersubjetividade só é encontrada, como vimos, na apreensão de outros sujeitos pelo eu isolado, e tal apreensão de dá justamente pela percepção de corpos enquanto *corpos vivos*, corpos, portanto, de seres psicofísicos. Se é assim, porém, o procedimento fenomenológico já está pressupondo como objetivos todos esses conhecimentos de coisas que só a intersubjetividade poderia garantir como de fato referentes à objetividade.

Ainda no que diz respeito a essa primeira dificuldade há, também, conforme Husserl reconhece, a possibilidade de aceitarmos os métodos de redução, mas os entendermos de modo tal que toda tentativa de abertura à intersubjetividade seria vista como um passo inapropriado. Essa concepção leva a uma crítica, enfrentada por Husserl, que sustenta que para manter-se fiel ao método fenomenológico e à redução o único caminho possível seria restringir-se ao solipsismo, de modo que “toda a passagem para a subjetividade alheia e para a objetividade autêntica seria apenas possível através de uma inconfessada metafísica, através de uma secreta adoção de tradições leibnizianas”⁴⁵⁴.

Husserl defende-se alegando, em primeiro lugar, que toda a teoria da experiência da alteridade por ele desenvolvida de modo algum ultrapassa os limites da redução: de fato, toda análise da maneira como o ego vivencia algo como outro se dá pelo próprio eu transcendental. A constituição mesma da alteridade dentro da fenomenologia ocorre, em primeiro lugar, a partir do ego transcendentalmente isolado. Portanto, o ego transcendental “capta tanto a si próprio no seu ser próprio primordial, como aos outros egos transcendentais, sob a forma da sua experiência transcendental (...)”, embora, é claro, a apreensão dos entes alheios tenha a peculiaridade de ser vivida como algo que transcende à consciência, ou seja, “não são dados na originalidade e na evidência apodítica pura e simples, mas antes numa evidência de experiência externa”. Nessa

⁴⁵³ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, §18, p. 80.

⁴⁵⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 174, p. 186.

medida, pode-se perceber que o ego, que o *eu*, “enquanto faço explicitação daquilo que encontro em mim mesmo, obtenho todas as transcendências, e obtenho-as enquanto transcendentalmente constituídas, portanto, não enquanto aceites na ingênua positividade”⁴⁵⁵.

A vivência do alheio é, portanto, tal como as experiências imanentes, constituída como uma evidência no ego transcendental, porém com a peculiaridade de ser algo vivenciado como *transcendente* e não *imane*nte ao eu. O que causaria todo o mal-entendido é justamente esse aspecto: os críticos da explicitação da experiência da alteridade falhariam em perceber que é sim possível, dentro dos limites da redução, justificar a constituição daquilo que é vivido como algo externo. Mais do que isso, eles falhariam também em perceber que toda e qualquer realidade é constituída pelo ego, de modo que, evidentemente, o mesmo vale para as transcendências, incluindo, portanto, toda alteridade. Como esclarece Husserl:

A aparência de um solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve seu sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência. Esse idealismo apresentou-se como uma monadologia que, pese embora todas as ressonâncias propositadas com a metafísica leibniziana, vai haurir o seu teor próprio puramente à explicitação fenomenológica da experiência transcendental (...). Por conseguinte, explicitação fenomenológica não é, efetivamente, o mesmo que construção metafísica, e também não é uma teorização que se muna, quer de uma forma aberta ou escondida, de pressupostos ou de pensamentos auxiliares retirados da tradição histórica metafísica. (...) Em particular, a respeito do mundo objetivo das realidades (...) ela não faz outra coisa senão – e isto nunca é demais inculcá-lo – explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar⁴⁵⁶.

Husserl sustenta, portanto, que o método fenomenológico por ele proposto tem apenas uma aparência solipsista ou, como também por vezes afirma, um *princípio* solipsista, mas jamais um resultado dentro desses limites. Ainda que, certamente, mantenha-se a base dada pelos métodos de redução, a partir dos quais é possível explicitar o modo como os fenômenos são constituídos na consciência, não é como se algo estivesse sendo *perdido* por estabelecer toda a análise dentro de tais fronteiras. A redução serve apenas como um meio seguro de observar o modo como o sentido da realidade é apreendido, sem misturar à análise considerações prévias que desviem da

⁴⁵⁵ Ibidem, §62, p. 175, p. 187.

⁴⁵⁶ Ibidem, §62, p. 176-7, p. 188-9.

pureza exigida pela fenomenologia. A abstenção das teses relacionadas aos aspectos de *efetividade* dos objetos em nada retira dos fenômenos toda a sua complexidade.

O mesmo valeria para o aparente círculo vicioso da análise: embora a garantia de objetividade seja conquistada somente com a plena formulação e conquista fenomenológica do campo transcendental intersubjetivo, a base mesma de qualquer ser objetivo é dada primeiramente pela subjetividade. O que a intersubjetividade faz é dar a prova e garantia de que as experiências e vivências do ego encontram eco para além de si e que não poderiam ser, portanto, mero saber subjetivo. Aquilo que aparece inicialmente ao ego isolado, portanto, aparece como evidente de modo subjetivo, mas essa evidência tem, em si mesma, o caráter de conhecimento válido. Com a intersubjetividade o que ocorre é apenas que a essa validade prévia se conecta um segundo tipo de validação que garante o estatuto de objetividade.

Por trás dessa dificuldade em compreender o modo como a redução abre a possibilidade da análise de experiências "externas" está, na verdade, a própria incompreensão do projeto e do método fenomenológico como um todo, assim como, em particular, do idealismo transcendental. Como ficará claro no capítulo seguinte, o ponto central do idealismo e dos métodos de redução é evidenciar que toda e qualquer realidade possível é a realidade tal como ela aparece à consciência, de modo que não faz sentido falar em um mundo para além da consciência e, portanto, tampouco de uma realidade externa que não possa ser analisada em sua constituição por tal esfera.

No que diz respeito ao segundo conjunto de objeções, encontramos uma crítica muito mais complexa e de difícil solução, pois esta dirige-se não aos problemas internos ao método fenomenológico, os quais Husserl tentou replicar, mas sim aos pressupostos mesmos da metodologia empregada e às suas consequências filosóficas. O problema aqui apontado, portanto, não trata da questão de se é possível ou não chegar à intersubjetividade pela redução, e quais os problemas com essa passagem, mas sim da própria ideia de partir da redução transcendental e quais os resultados no que concerne ao tipo de subjetividade e intersubjetividade que tal filosofia pressupõe. Conforme objeta Liberman:

Husserl não ignorou esses aspectos [os aspectos sociais da atribuição de sentido]; entretanto, ele os levou em consideração ao adicionar os fenômenos 'intersubjetivos' no topo de uma estrutura que já era baseada na subjetividade individual, que sempre mantém sua prioridade. Embora Husserl reconhecesse

a necessidade de corrigir sua abordagem da subjetividade transcendental, suas emendas foram insuficientes (...). Sua abordagem tinha uma plausibilidade tremenda, mas somente enquanto permanecia primariamente teórica⁴⁵⁷.

O ponto aqui, portanto, não é a crítica de que Husserl não tenha aberto espaço para a intersubjetividade, mas sim que tipo de intersubjetividade é possível de ser conquistada em uma filosofia que parte de um método no qual a subjetividade tem prioridade essencial, e como isso determina o modelo de teoria do conhecimento que é elaborado. O problema diz respeito, em primeiro lugar, a ênfase dada na subjetividade transcendental, de modo que quaisquer elementos intersubjetivos representariam mera “emenda” dentro do projeto fenomenológico, a qual seria insuficiente para garantir ao pensamento husserliano plausibilidade para além dos limites da esfera teórica. A fenomenologia seria, por essa razão, insuficiente para tratar de temas concretos e práticos.

Um problema (...) que também requer reespecificação, é a doutrina husserliana das origens absolutas. Que tais origens se baseiem somente na experiência do indivíduo, que nós podemos reconhecer a origem absoluta de qualquer coisa, que o sentido se origina na mente, e não nos aspectos do mundo enquanto os eventos se desenrolam, são todos prejuízos idealistas que devem ser abandonados. Tudo no mundo é derivativo, a racionalidade é somente um dos aspectos da produção de sentido e dificilmente o conhecimento é tão deliberativo em sua construção quanto supõe o modelo de Husserl. E, especialmente, a maior parte dos significados têm seus inícios nas vidas sociais das pessoas, e emergem dessa vida sem o tipo de autoridade que a fenomenologia constitutiva imagina⁴⁵⁸.

Assim, essa objeção dirige-se ao projeto fenomenológico em sentido amplo: Husserl pretende encontrar a origem de todo sentido na consciência absoluta e o faz a partir da ideia de um indivíduo isolado e transcendental. Essa concepção seria, de acordo com tal leitura, uma ingenuidade oriunda de preconceitos metafísicos, pois ignoraria outros fatores envolvidos na apreensão de conhecimento, os quais transcendem em muito a mera racionalidade. A falha da fenomenologia residiria, sobretudo, na pretensão de explicar a constituição do sentido e do conhecimento exclusivamente a partir de uma ideia de mente que remete ao paradigma das filosofias da subjetividade, as quais ignoram o papel central da vida social na formulação do

⁴⁵⁷ LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*, p. 634.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

saber.

Embora haja pontos interessantes nessa crítica – os quais teremos oportunidade de retomar e avaliar mais amplamente no próximo capítulo – não estamos, porém, de acordo com todos os aspectos da crítica de Liberman: em primeiro lugar, sua objeção se baseia em algumas interpretações bastante comuns, porém equivocadas; uma delas é a ideia que de a abertura para a intersubjetividade surge como uma “correção” da abordagem solipsista inicial. Conforme apontamos anteriormente, acreditamos que Husserl já tinha em vista a inserção de aspectos intersubjetivos desde os primórdios da chamada “virada idealista” – embora, é claro, não os tivesse desenvolvido ainda. Portanto, não concordamos com essa ideia de que a intersubjetividade representa mera “emenda” no projeto fenomenológico.

O segundo aspecto de discordância diz respeito à negação, ou o tipo de compreensão sobre o que significa que todas as coisas retirem seu sentido da mente, assim como a ideia sobre o caráter “racionalista” ou “intelectualista” da filosofia husserliana. Embora esse ponto exija maiores considerações, é necessário destacar que, ainda que haja aspectos muito importantes na objeção quando ao que Husserl considera conhecimento, precisamos notar que mesmo que se sustente que o filósofo formula um método “racionalista” para a fenomenologia, disso não se segue que ele esteja afirmando que o conhecimento do mundo da vida seja *concretamente* constituído por algo como um ego transcendental.

Na verdade, Husserl reconhece explicitamente que não é assim, e que o método de redução não surge como uma tentativa de fundar o conhecimento pela primeira vez, mas apenas de constatar como as coisas aparecem para a consciência enquanto *fenômenos*. Ou seja, não se trata de uma análise sobre como o conhecimento é desenvolvido concretamente, no mundo da vida cotidiano, mas sim da tentativa de fundamentação rigorosa desse conhecimento que já está de antemão disponível. Como vimos anteriormente, a redução não pretende *inaugurar* o mundo do conhecimento, mas justamente “explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar”⁴⁵⁹.

Sobre essa questão, porém, é ainda interessante observar que por ser um dos

⁴⁵⁹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 176-7, p. 188-9.

pontos de maior crítica da fenomenologia husserliana, o filósofo acabou concentrar-se muito nesse aspecto, acreditando que uma vez resolvido o problema da intersubjetividade no interior mesmo do método tal como formulado (isto é, sem sua alteração significativa), a enorme rejeição que a “virada idealista” gerou poderia ser superada. Essa não é, no entanto, a opinião de muitos de seus críticos, que entendem como problemático não somente o solipsismo, mas sim aspectos mais basilares de seu método.

Como observa Levinas: Husserl “estava convencido de que o solipsismo implicado no idealismo era a única causa dos mal-entendidos, e que o reconhecimento da intersubjetividade transcendental iria resolver isso”. Isso explica, portanto, por que esse tema foi tão central para o filósofo na fase tardia de seu pensamento. Porém, segundo Levinas, Husserl “nem mesmo suspeitava de que as dificuldades criadas pelo idealismo transcendental estavam em outro lugar”⁴⁶⁰. Nesse sentido, o problema central da fenomenologia husserliana não seria a falta de intersubjetividade – essa seria, na verdade, apenas uma consequência de uma concepção de filosofia já comprometida com o intelectualismo e com uma ideia preconcebida de conhecimento⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 30.

⁴⁶¹ Teremos ocasião de retomar essa e outras dificuldades a seguir, no capítulo 6.4.

CAPÍTULO 6

NEM IDEALISMO, NEM REALISMO: A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

6.1. A crítica husserliana a posições filosóficas tradicionais

É interessante destacar, ainda que bastante resumidamente, a maneira como Husserl conceitua e rejeita algumas posições filosóficas importantes, de modo que possamos esclarecer problemas interpretativos bastante comuns em relação à fenomenologia e nos aproximarmos a partir de uma base mais segura daquela que seria a posição fenomenológica. Além disso, a análise em si da conceituação husserliana permite determinar qual é o entendimento que o filósofo tem das definições que utiliza para tais posicionamentos e quais são as críticas que a eles endereça. Com isso ficará evidente, uma vez que o próprio Husserl rejeita explicitamente certas filosofias, que elas não correspondem ao posicionamento ontológico que é defendido a partir da fenomenologia.

6.1.1. A crítica ao *idealismo “místico”* e ao *realismo platônico*

Além de marcar seu afastamento, como vimos, tanto do idealismo kantiano que mantém a noção de *coisa em si*, como de um idealismo subjetivo semelhante à Berkeley, outra posição criticada por Husserl é certa modalidade de *idealismo*, que aqui chamamos de “místico”. Embora, como sabemos, o filósofo tenha nomeado sua própria fenomenologia como *idealismo transcendental*, isso não significa que ele defenda todo e qualquer tipo de posicionamento idealista. Husserl critica fortemente, além do que já observamos, um modo de idealismo no qual é aceito um pensar *apriorista* e, portanto, rejeita-se o empirismo, mas, ao mesmo tempo, recorre-se a uma ideia equivocada de evidência. “Fala-se, é verdade, de evidência, mas em vez de colocá-la, como evidência,

em relações de essência com o ver habitual, recorre-se a um ‘sentimento de evidência’, que, como um *index veri* místico, empresta ao juízo uma coloração emotiva”⁴⁶². No entanto, como sabemos, evidência buscada pela fenomenologia em nada coincide com *sentimentos* obscuros, pois procura um tipo de evidência determinado unicamente pela consciência pura.

Da mesma maneira, Husserl procura afastar a fenomenologia do chamado *realismo platônico*, rótulo sob o qual frequentemente a posição husserliana foi criticada: “tem sempre causado escândalo que, como ‘realistas platônicos’, apresentemos ideias ou essências como objetos e, tal como a outros objetos, lhes atribuamos ser efetivo (verdadeiro), bem como, correlativamente, a apreensibilidade por intuição”⁴⁶³. O que deve ser observado, porém, é que a acusação de “hipóstase platônica” só faria sentido se a fenomenologia não distinguisse entre *objeto, real e ideal*, e tomasse a apreensão de *ideias* do mesmo modo que toma a apreensão de *efetividades*. Esse, no entanto, não é o caso, pois há uma diferença clara na maneira como a consciência se relaciona com aquilo que aparece como *efetividades* e com o que aparece como *objetos ideais*. Na verdade, o problema por trás de tal mal-entendido seria sobretudo terminológico, advindo em grande parte de preconceitos diante de um *conceito geral de objeto*, o qual permite, com as devidas ressalvas e dentro de um contexto determinado, falar em essências como objetos – ainda que, é claro, se distinga claramente entre essências ou ideias e objetos reais, efetivos.

Por trás dessas considerações está, também, a defesa de Husserl de que se saiba notar a diferença entre a consciência de essência e a própria essência, pois sem essa separação ocorre uma *psicologização* da essência, que entende, tal como os empiristas, que esse e outros termos não passam de ficções metafísicas construídas em cima de meros “fatos psicológicos” cuja procedência é a experiência natural (*Ideen I*, §23). O fenomenólogo mostra que, diante de tais crenças, bastaria apontar para os axiomas lógicos e matemáticos, que não podem ser fundamentados a partir de “fatos empíricos” ou das ciências empíricas; pois, ocorrendo antes o contrário, são esses mesmos axiomas que estão na base das ciências naturais, seja isso reconhecido ou não por elas (*Ideen I*, §25).

⁴⁶² HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §21, p. 39, p. 65

⁴⁶³ *Ibidem*, §22, p. 40, p. 66.

Não deixa aliás de ser irônico, como mostra o filósofo, que muitas ciências naturais sejam bastante seletivas no momento de definir para onde se dirige seu ceticismo e seu dogmatismo: não poucas vezes o ceticismo é reservado apenas à esfera das essências, enquanto que o campo da experiência, apesar de todas as objeções largamente conhecidas, permanece inquestionado. De maneira análoga, o dogmatismo impera no momento de assimilar as investigações do campo da lógica e da matemática puras, e aceitar seus dados como indubitáveis, mas falha quando trata de assumir alguma reflexão filosófica que pretenda discutir a fundamentação de qualquer esfera *pura* do conhecimento (*Ideen I*, §26).

6.1.2. A crítica ao *psicologismo*

No que diz respeito a outros aspectos da rejeição husserliana ao *psicologismo*, além do que já vimos, é interessante notar que houve uma mudança de posição ao longo do desenvolvimento do pensamento do filósofo, o que talvez explique a complexidade da questão e polêmica em torno do tema, no qual as interpretações divergem sobre quando Husserl teria de fato superado o psicologismo e se é o caso que isso tenha realmente acontecido⁴⁶⁴. Segundo Carlos Alberto R. de Moura, nas *Investigações Lógicas* ainda permaneceu uma espécie de “psicologia racional”, pois a tentativa de superação do psicologismo nessa primeira fase do pensamento husserliano se deu dentro de um contexto de mera abstração do corpo, no qual a subjetividade não passava de um resíduo do mundo e não, propriamente, de uma subjetividade transcendental⁴⁶⁵. O próprio Husserl aponta para essa limitação mais tarde, reconhecendo que seus primeiros estudos, embora capazes de desenvolver uma crítica ao *psicologismo lógico*, não chegaram a atingir suficientemente o *psicologismo transcendental*⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Para uma análise mais aprofundada da questão, do ponto de vista histórico, ver WILD, John. *Husserl's Critique of Psychologism: Its Historic Roots and Contemporary Relevance*.

⁴⁶⁵ MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 46.

⁴⁶⁶ HUSSERL, Edmund. *Articles sur la logique*, p. 405.

O que ocorria nesse caso era apenas uma abstração da subjetividade a partir do mundo, de modo que esta permanecia como relativa ao mundo natural, sendo apenas o resíduo da abstração do corpo e de toda e qualquer individualidade, resultando em uma consciência *em geral*. Porém, ainda que esta consciência em geral não pudesse ser tomada como aquilo que é objeto da psicologia – interessada sempre em uma consciência individual –, o procedimento de abstração do corpo e da individualidade não é o suficiente para superar o psicologismo transcendental, pois a mera passagem de uma subjetividade individual para uma subjetividade em geral “descarnada” não garante a passagem para o campo transcendental puro.

Como aponta Carlos Alberto R. de Moura, as dificuldades em torno dessa questão estão na base de algumas das críticas de Heidegger a Husserl⁴⁶⁷. De fato, o tratamento husserliano para a relação entre a *subjetividade psicológica* e a *subjetividade transcendental* parece ambíguo: de um lado, é dito que são subjetividades diferentes, que não podem ser confundidas; de outro, se adverte que, apesar de distintas, não se pode pensar em uma duplicação da esfera da subjetividade, pois elas são idênticas⁴⁶⁸. Diante de tal descrição, é natural que se pergunte, como fez Heidegger, como devemos entender afinal o *modo de ser* da subjetividade transcendental, da mesma maneira que questionar qual seria a relação entre essas subjetividades, simultaneamente “distintas” e “idênticas”.

Nas *Ideias*, Husserl procura se afastar claramente do psicologismo alegando que por trás dessa posição, segundo ele bastante comum no contexto da filosofia do começo do século XX, está a tendência a psicologizar as essências, tomando-as como elementos psicológicos da consciência, que seriam adquiridos a partir da experiência natural e apenas abstraídos dela enquanto *eidós*. Se assim fosse, a origem das essências seria naturalista e não faria sentido todo o esforço da fenomenologia em afastar-se da orientação natural. Nas palavras do filósofo:

(...) aparece aqui a inclinação extraordinariamente difundida em nossa época de *psicologizar o eidético*. A ela sucumbem também muitos dos que se chamam idealistas, assim como é em geral forte a influência das concepções empiristas sobre o lado idealista. Quem olha as ideias, as essências como ‘constructos psíquicos’, quem, ao considerar as operações da consciência nas quais se obtêm os ‘conceitos’ de cor, figura, com base em intuições

⁴⁶⁷ MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 39.

⁴⁶⁸ HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, p. 294.

exemplares de coisas providas de cor, figura, etc. confunde a consciência que resulta respectivamente das essências cor, figura, com essas essências mesmas, atribui à consciência, como componente real, aquilo que lhe é transcendente por princípio. Mas isso é, por um lado, uma corrupção da psicologia, pois já diz respeito à consciência empírica e, por outro (que nos interessa aqui), uma corrupção da fenomenologia⁴⁶⁹.

Ora, se, conforme explicita Husserl, não devemos entender as essências como mera abstração da experiência na orientação natural, como explicar o surgimento e a natureza do campo eidético? Do mesmo modo, retomando a questão mais ampla posta anteriormente, como entender a relação entre a subjetividade transcendental e a subjetividade psicológica, uma vez que não devemos psicologizar os dados da fenomenologia? O que seria a consciência enquanto “resíduo fenomenológico”, como defende o filósofo, diante da necessária unidade pretendida entre eu empírico e eu transcendental?

Para Carlos Alberto R. de Moura⁴⁷⁰, a resposta para essa dificuldade pressupõe, em primeiro lugar, a superação da tese de Brentano desenvolvida em sua obra *Psychologie vom empirischen Standpunkte*⁴⁷¹ segundo a qual os fenômenos são ou físicos, ou psíquicos, não havendo outra possibilidade. Husserl, que por muito tempo defendeu esse posicionamento, passa a buscar a partir de 1906⁴⁷² uma noção alternativa de subjetividade, que negue a dicotomia brentaniana e encontre um caminho livre da dependência ao campo psíquico. Assim, o filósofo passa a sustentar a ideia de que a consciência é pensável sem qualquer conexão com uma *alma* ou corpo físico, de modo que estamos legitimados a entender os vividos, no que diz respeito à esfera fenomenológica, como algo que não é nem fenômeno físico, nem fenômeno psíquico.

A noção chave para essa modificação tão importante no pensamento husserliano é justamente o *noema* que, não sendo parte imanente do ato intencional, aponta para o *sentido* no qual os objetos são tomados. Carlos Alberto R. de Moura reconhece nesse aspecto uma virada fundamental no pensamento de Husserl: para escapar “das armadilhas do ‘psicologismo’”, é ao modelo da linguagem que se vai recorrer, como se a fenomenologia, última das grandes ‘filosofia da consciência’ de nosso tempo,

⁴⁶⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §61, p. 40, p. 138-9.

⁴⁷⁰ MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 44-5.

⁴⁷¹ BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*.

⁴⁷² HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*.

antecipasse o seu obituário para abrir caminho ao ‘paradigma da linguagem’⁴⁷³. O que ocorre é que a fenomenologia apontaria para o fato de que a significação dos atos subjetivos não pode ser vista como parte real (*reell*) dos atos e que, portanto, não diz respeito aos atos, mas sim a algo que surge independentemente, como fenômeno subjetivo: recorrer à linguagem para compreender o que é um fenômeno subjetivo “só é estranho para quem identifica, apressadamente, o subjetivo ao interior, ao psíquico, quer dizer, para quem permanece preso à atitude natural, com sua oposição entre ‘mundo’ e ‘representação’⁴⁷⁴.”

A grande novidade conquistada a partir dessas modificações na fenomenologia, portanto, é dar uma importância nova à linguagem, na qual procura-se superar a oposição tradicional entre mundo e representação, mostrando que o que entendemos por mundo nada mais é do que aquilo que *chamamos* de mundo, a partir da significação por nós dada. Assim, não precisamos necessariamente ligar o subjetivo ao *interior* e ao *psíquico*, como se fossem esferas opostas a um suposto mundo objetivo e autossuficiente que apenas *está ali* para a nossa apreensão subjetiva e parcial. Toda essa nova reflexão apontará, como veremos mais detalhadamente a seguir, ao papel da consciência como *constituidora* do mundo, da realidade, e de toda objetividade possível, de modo que a tradicional dicotomia “subjetividade *versus* objetividade” ganha novo sentido⁴⁷⁵.

⁴⁷³ MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 47.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁷⁵ É importante destacar, ainda, que Carlos Alberto R. de Moura não reconhece que esta seja uma solução acabada, pois aponta que, ao reduzir o *esse* do objeto ao seu *percipi*, esse período do pensamento husserliano acaba por tratar dos fenômenos apenas enquanto entidades privadas, mas não intersubjetivas. A isso se deveria, segundo o estudioso, as autocríticas feitas por Husserl nos anos que se seguiram à publicação de *Ideen I*, quando o filósofo passa a atribuir aos fenômenos “uma espécie de objetividade” (*eine Art Objektivität*) (HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 285). Assim, segundo Carlos Alberto R. de Moura, o modo de ser da subjetividade pregada por Husserl acaba por transformar-se ao longo do desenvolvimento da sua filosofia, acabando por resultar em um “híbrido” com diferentes camadas que procura compatibilizar *realidade e irreabilidade*. “A fenomenologia procura solucionar as evidentes dificuldades do empreendimento através de sucessivas ‘purificações’ de seu ‘ponto de partida’, mas sem abandoná-lo jamais. Redução ‘eidética’ para se superar o psicologismo sob sua forma ‘mais essencial’, mas sem nunca renunciar, efetivamente, ao domínio dos ‘fenômenos psíquicos’ dos quais se partira. São eles que permanecem na cena filosófica husserliana como a região da noética, a camada de realidade interposta entre as irreabilidades. Era o seu ponto de partida que condenava a fenomenologia a trabalhar com uma subjetividade que, na verdade, segundo os seus próprios critérios, só poderia ser um ‘duplo’ mundano-transcendental, e por isso mesmo já era o seu ponto de partida que a destinava a desdobrar-se em uma ‘explicação’ infundável sobre a identidade e a diferença, entre o ‘psicológico’ e o ‘transcendental’” (MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 57-8). Não cabe aqui, porém, uma análise detalhada dessas questões, uma vez que remetem a diversos aspectos importantes da filosofia de Husserl que em muito ultrapassam os limites desse estudo. Ainda

6.1.3. A crítica ao *empirismo* e ao *ceticismo*

Husserl define *empirismo* como a doutrina que procura fundar todo o conhecimento na *experiência imediata*, rejeitando as noções de *ideia*, *essência* e “conhecimentos de essência” (*Ideen I*, §18, §19). O principal equívoco do empirismo consiste na “restrição *naturalista*”, que quer limitar toda experiência possível ao âmbito das *coisas e efetividades naturais*. Husserl mostra como a identificação da ciência em geral com o empirismo, e a conseqüente rejeição do conhecimento eidético, leva ao *ceticismo*. Isso ocorre devido à facilidade em questionar o saber fundado unicamente na experiência: “a experiência direta fornece apenas singularidades e não generalidades; ela, portanto, não basta”⁴⁷⁶.

Husserl recebeu diversas críticas céticas quanto ao método que estava propondo, às quais objetou à maneira “clássica”, alegando que o ceticismo, em última instância, é um contrassenso, pois pressupõe como condição de possibilidade de seu discurso aquilo mesmo que nega⁴⁷⁷. Parte dessas críticas – o que, de acordo com o raciocínio de Husserl, não deveria nos surpreender – estavam ancoradas justamente em raciocínios pautados no empirismo. Algumas dessas críticas lhe foram endereçadas por Henry Watt e Theodor Ziehen, às quais Husserl rebate e utiliza como exemplos da falta de clareza das objeções céticas e empiristas.

De acordo com o filósofo, tanto as suspeitas de Watt quanto ao caráter de conhecimento do vivido imediato⁴⁷⁸, quanto às alegações de Ziehen de que a validade da apreensão intuitiva do eu só seria possível mediante a “concordância de todos os

assim, é importante mencionar que estamos de acordo com essa ambigüidade apontada por Carlos Alberto Moura e acreditamos, inclusive, que a dificuldade mesma de Husserl em estabelecer uma análise que de fato dê conta da questão do mundo da vida, conforme mencionamos anteriormente, é mais um indício dos problemas que o filósofo teve na insistência de não abrir mão da redução tal como havia formulado inicialmente. Ainda que por trás disso esteja, como acreditamos, justamente a tentativa de esquivar-se do psicologismo, as conseqüências do método escolhido geraram uma série de novas dificuldades.

⁴⁷⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §20, p. 37, p. 63.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, §79, p. 155, p. 178.

⁴⁷⁸ WATT, Henry J., *Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905*, p. 5.

indivíduos (...) pensantes”⁴⁷⁹, revelam o paradoxo da aparente cientificidade do pensamento empírico. Ainda que Husserl esteja de acordo que a noção de “intuição” é por vezes usada de maneira equivocada, quando se apela para esse conceito na tentativa de esquivar-se da busca por justificativas adequadas, ele também reitera que não há outro ponto de apoio para qualquer conhecimento possível que não a própria noção de *clareza intuitiva*, enquanto aquilo que é dado como *evidência* à consciência.

Como diz Husserl: “a questão é apenas se esses excessos cometidos apelando à *suposta* intuição podem ser descobertos de outro modo que não por intuição *efetiva*”⁴⁸⁰. De fato, é irônico que os críticos estejam dispostos a duvidar da clareza intuitiva e da noção de *evidência* como método para determinar o que é verdadeiro, mas, ao mesmo tempo, não sejam capazes de encontrar nenhum outro meio de verificação que não a própria noção de evidência. Ainda mais irônico, é claro, é duvidar da clareza intuitiva e simultaneamente lançar mão de critérios pautados na experiência, a qual pressupõe uma noção de evidência não clarificada e é ainda mais passível de críticas quanto à sua falibilidade.

Segundo Husserl, a única maneira de confrontar de fato o ceticismo, é ter como ponto de partida algo que se apresenta como *anterior* a qualquer ponto de vista: “na esfera completa do que é dado intuitivamente e antes de todo pensar teorizante, em tudo aquilo que pode ser visto e apreendido imediatamente”⁴⁸¹. Esse campo *prévio*, como vimos, seria dado a partir da redução fenomenológica e desenvolvido com a descoberta e análise das *intuições doadoras originárias*, que possibilitam a apreensão das essências dos objetos, no exato modo como se apresentam à consciência pura, em abstração de qualquer teoria filosófica acerca dos objetos. Uma vez que o empirismo nega as essências e o método puro, ele estaria impossibilitado de fugir do ceticismo.

6.2. *Coisa em si* como noção contraditória à fenomenologia

⁴⁷⁹ ZIEHEN, Theodor. *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*, p.441.

⁴⁸⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §79, p. 157, p. 180.

⁴⁸¹ *Ibidem*, §20, p. 38, p. 64.

Para a compreensão do modo de idealismo defendido por Husserl, é importante afastar definitivamente a ideia de que haveria algum espaço para a noção de *coisa em si* enquanto uma entidade incognoscível, inacessível à intuição humana. Isso nos permite não somente demarcar de maneira clara a diferença da fenomenologia em relação a Kant nesse ponto, como também abrir caminho para as considerações finais acerca da nossa defesa de que Husserl rompe com as formas tradicionais de idealismo. O próprio filósofo percebeu a possibilidade de que fosse mal interpretado quanto ao conceito de coisa em si e foi bastante claro em rejeitar essa ideia⁴⁸².

Husserl apresenta a noção de coisa em si como a crença de que, nas intuições de coisas físicas, essas não se apresentam a nós tais como realmente são, mas sim pela mediação de aparências ilusórias ou limitadas. Há também a possibilidade de se recorrer a determinada concepção de Deus como sujeito onisciente que, dada tal condição, é capaz de conhecer a coisa em si mesma, capacidade essa que estaria negada a nós, seres finitos. Por trás disso, está a ideia de um tipo de percepção na qual a coisa poderia ser apreendida sem nenhuma mediação por suas *aparências*, isto é, seus modos de aparecer. O afastamento do filósofo, porém, em relação a qualquer tipo de defesa para essa noção é clara:

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 da 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*. (...) 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 signo⁴⁸³.

O contrassenso contido na noção de coisa em si, portanto, diz respeito a tomar o transcendente por imanente: confundir duas esferas por essência distintas. Falar em algo como coisa em si pressupõe que haveria alguma consciência, como a consciência divina, para a qual a coisa se mostrasse imediata e simultaneamente “em todos os seus lados”, isto é, sem nenhuma mediação por modos de aparecer ou *perfis*. Assim, a coisa não seria algo transcendente para a consciência divina, mas sim imanente e

⁴⁸² Agradeço ao professor Ernildo Stein por ter demonstrado, em suas aulas, o quanto a boa compreensão da fenomenologia depende do entendimento da necessidade de superar a ideia de *coisa em si*.

⁴⁸³ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §43, p. 79, p. 102.

imediatamente acessível. Esse erro de princípio ocorre quando não se tem claramente estabelecida a diferença de essência entre *coisa* e *vivido* e, de maneira geral, entre *realidade* e *consciência*.

Como vimos anteriormente,⁴⁸⁴ há uma clara diferença entre a coisa efetiva e o vivido, uma vez que a primeira é uma entidade espaço-temporal transcendente à consciência que se perfila, isto é, que se apresenta a partir de diferentes *aparências*. O vivido, por outro lado, não é uma entidade espaço-temporal e tampouco se perfila; ele é, ao contrário, justamente o perfil, aquilo que constitui os modos de manifestação do que é perfilado ou manifestado (a coisa transcendente em suas propriedades). Assim, há uma distinção essencial entre “realidade” e consciência, pois enquanto a primeira só pode ser apreendida através de suas manifestações (seus perfis), a segunda possui um *modo de doação* especial, dado sem necessidade de mediações dessa natureza⁴⁸⁵ (*Ideen I*, §41).

Dessa maneira, perdendo de vista a diferença entre, de um lado, a esfera da realidade ou da transcendência e, de outro, a esfera da consciência ou da imanência, a concepção de *coisa em si* pressupõe a possibilidade de que a transcendência possa ser apreendida ao modo da imanência, postulando uma espécie de consciência onisciente para a qual a coisa transcendente se manifestasse de maneira imediata, sem mediações através de perfis e aparências. Se assim fosse, a coisa não seria de fato um transcendente para tal consciência, mas sim um vivido e um elemento real (*reell*), interno e imanente à própria consciência.

O que está por trás dessas dificuldades teóricas que permitem a formulação de uma noção tão equivocada como “coisa em si” é, segundo Husserl, a compreensão errônea que toma a transcendência da coisa como uma transcendência de uma *imagem* ou *signo*, ou seja, não seria a própria coisa que é apreendida pela consciência, mas sim uma imagem ou um signo dela. Nesse modo de representação, conforme explica o filósofo, intuímos algo, e a consciência que dele temos “é a de que ele figura em imagem ou indica por signo um outro; tendo um no campo intuitivo, não é para ele que os dirigimos, mas, por intermédio de uma apreensão fundada, nos dirigimos para o

⁴⁸⁴ No capítulo 3 desse estudo.

⁴⁸⁵ Isso, é claro, no caso da apreensão da própria consciência, em primeira pessoa.

outro, para o figurado (...)”⁴⁸⁶.

Esse tipo de entendimento, porém, é claramente rejeitado na fenomenologia. A maneira como a coisa é apreendida na percepção em nada se assemelha com uma representação do tipo imagética ou simbólica, pois o que é intuído não é algo outro, mas sim a própria coisa em “carne e osso”, em um dos seus múltiplos modos de aparecer. Se surge esse tipo de dificuldade em muitas filosofias é porque se perde de vista que toda percepção da coisa espaço-temporal transcendente é uma percepção *perfilhante*, na qual a coisa apresenta-se em um dos seus diversos modos de manifestação⁴⁸⁷.

Esse ponto da negação da noção de *coisa em si*, evidentemente, é fundamental para a compreensão do projeto fenomenológico. As consequências que daí advém, embora Husserl nem sempre seja explícito a respeito, são muito importantes para determinar o caráter do idealismo por ele sustentado: ao defender que o que se apresenta à consciência a partir da percepção de transcendências é a *coisa ela mesma*, a fenomenologia aponta para o fato de que não faz sequer sentido falar em *coisa em si* incognoscível, uma vez que coisa é sempre coisa para alguém, para alguma consciência que a apreende, e, nesse sentido, ser coisa já é ser algo ao menos potencialmente cognoscível em algum de seus aspectos.

O fenomenólogo Gurwitsch, que, como vimos, desenvolveu considerações sobre a natureza do noema, é claro em tirar todas as consequências da rejeição à noção de coisa em si. Segundo ele, “os objetos são incapazes de ter algum papel no domínio fenomenológico, exceto enquanto objetos fenomênicos”, ou seja, ser objeto já implica em ser fenômeno para uma consciência. Assim sendo, “nenhum espaço é deixado para uma realidade objetiva pura e simples”⁴⁸⁸. E isso porque não faria sentido falar em realidade *pura e simples* em abstração da consciência que a apreende e para a qual, justamente, ela é realidade.

Há, porém, interpretações que não aceitam que Husserl estaria de fato abrindo mão da noção de *coisa em si* e outras que, embora aceitem isso, sustentam que o

⁴⁸⁶ Ibidem, §43, p. 79, p. 102.

⁴⁸⁷ Para a relação das noções de coisa em si e *perfil* [*Abschattung*], ver DUFOURCQ, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, p. 299-311.

⁴⁸⁸ GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. I: *Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, p. 139.

problema de sua fenomenologia seria justamente não manter a distinção entre a coisa enquanto *fenômeno* e a coisa *ela mesma*. Referente ao primeiro caso, alegam os intérpretes que “Husserl concorda (...) com Kant que é essencial para a possibilidade do conhecimento empírico que seja feita uma distinção entre a coisa em si e a aparência da coisa”⁴⁸⁹. Nesse caso, a diferença estaria no tipo de conceito de coisa em si que é negado por Husserl: o filósofo negaria apenas certo tipo de entendimento da coisa em si, aquele no qual a noção é carregada de implicações metafísica que levam a postular um Deus onisciente que teria acesso a tal esfera de conhecimento.

Desse modo, um tipo de conceito que podemos identificar como “coisa em si” é mantido por Husserl, porém em outros termos. A diferença essencial seria que a *coisa em si* da fenomenologia não é uma entidade incognoscível, mas sim algo que é apreensível pelo campo transcendental. A peculiaridade seria, portanto, o fato de ser conhecida dentro dos limites dos termos propostos. Segundo tal interpretação, o que justifica atribuir a Husserl uma noção como coisa em si, ainda que bastante modificada em relação ao conceito kantiano, é a distinção, mantida pelo filósofo, entre a coisa enquanto aquilo que aparece (com suas múltiplas manifestações e propriedades) e a coisa em abstração de tudo isso (enquanto “puro X”).

De acordo com essa interpretação, a fenomenologia não é tão diferente do idealismo kantiano no que se refere à concepção de objeto e percepção: “Husserl concorda com Kant que a essência da percepção inclui a ‘colocação’ de algum objeto (‘X’), o qual é o princípio unificador não-sensório do ato de percepção”, porém, uma vez que a “coisa ela mesma nunca é dada totalmente, mas apenas por *perfis*, nosso conhecimento da realidade permanece parcial e sujeito a revogação”⁴⁹⁰. Assim estaria justificada, portanto, a diferença entre a coisa ela mesma e a aparência da coisa, do mesmo modo que as consequências que tal diferença acarreta para a noção fenomenológica de conhecimento: uma vez que a coisa ela mesma nunca se apresenta em sua totalidade, o conhecimento da realidade será sempre parcial.

Acreditamos que o problema com tal tipo de leitura é, em primeiro lugar, a falta de clareza conceitual no momento de perceber a diferença entre o que Husserl entende por coisa ela mesma (*die Sache selbst*) e a noção de coisa em si (*Ding an Sich*). Pode

⁴⁸⁹ RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*, p. 90.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 94-5.

parecer que isso não é tão grave, uma vez que, em última instância, os intérpretes querem apenas apontar para o fato da fenomenologia manter, ainda que nos seus termos, uma diferença entre *fenômeno* e *coisa ela mesma*. Isso, porém, não pode ser bem compreendido sem o seguinte esclarecimento – o qual tais análises parecem perder de vista: Husserl não está distinguindo *fenômeno* e *coisa* como se fossem duas entidades ontologicamente separadas, ele apenas aponta para o fato de que podemos abstrair das propriedades e modos de aparecer da coisa e falar em “puro X”. A coisa enquanto “puro X”, no entanto, não é outra entidade que aquela que se manifesta de múltiplos modos. De fato, a coisa ela mesma é a coisa que aparece, é o fenômeno.

Nesse sentido, fica evidente outro mal-entendido: o fato de que a coisa – por sua própria essência e pelo modo de ser de percepção – seja sempre apreendida através de seus *perfis* e aparências, não significa que ela não esteja sendo percebida tal como é; isso não implica em uma *limitação* real para o conhecimento da coisa, pois esse é justamente o único modo como ela poderia ser conhecida. Pressupor que há uma falha essencial na percepção pelo fato de que ela se dê de maneira parcial (através de perfis), é não compreender a essência mesma da percepção, como se se esperasse que pudesse haver uma percepção da coisa diferente desta, dada em sua “totalidade”. Somente uma crença nesse tipo de percepção divina ou “total”, alheia à fenomenologia, poderia justificar uma verdadeira separação entre a coisa ela mesma e suas aparências.

Ainda que o conhecimento da realidade seja de fato sempre revogável, no sentido de que é constantemente revisado e transformado de acordo com novas experiências, isso não significa, como vimos, um indício de falha do conhecimento da realidade, mas apenas um atestado de seu modo próprio de ser. Embora a coisa seja sempre apreendida através de seus perfis, tais perfis são o que a coisa mesma é e não uma outra realidade paralela. Como esclarece Husserl: “a percepção da coisa não presentifica um não-presente (...), ela apresenta, apreende um ‘algo ele mesmo’ em sua presença em carne e osso. Ela o faz em conformidade com seu sentido próprio, e dela exigir outra coisa é justamente atentar contra seu sentido”, além disso, “é inerente a sua essência ser percepção perfilhante”⁴⁹¹. Desse modo, o que não faz sentido algum é esperar outra coisa da percepção.

⁴⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §43, p. 79, p. 103.

No caso da segunda interpretação que mencionamos anteriormente, embora esteja de acordo que Husserl nega qualquer noção próxima ao conceito de coisa em si, acredita que essa seria não uma vantagem, mas sim um demérito de seu pensamento. O filósofo Paul Ricoeur é um dos defensores de que a maneira como Husserl desenvolve a questão da constituição do objeto acaba por afastá-lo de uma fenomenologia com implicações ontológicas. Para Ricoeur, Kant encontra na sua análise da formação dos objetos e a relação com a coisa em si uma garantia de objetividade que não é encontrada em Husserl:

Assim como os neo-kantianos, Husserl perde a dimensão ontológica do fenômeno e, ao mesmo tempo, perde a possibilidade de uma reflexão sobre os limites e fundamentos do campo fenomênico. É por isso que a fenomenologia não é uma ‘crítica’, ou seja, um enfrentamento dos limites de seu próprio campo de experiência. (...) Husserl pode com legitimidade dizer que ‘o mundo é, para mim, em absoluto nada mais do que o mundo existente para mim e reconhecido por mim em um *cogito* consciente’. Contudo, note-se que Husserl dogmaticamente postula que o mundo ‘encontra em mim e extrai de mim seu sentido e seu *status* de ser’. A razão mais básica por detrás da visão de Husserl é que ele confunde os problemas do ser (*être*) com a postulação ingênua dos entes (*étants*) particulares na atitude natural. (...) Além disso, o entrelaçamento dos significados da objetividade que encontramos em Kant, uma objetividade constituída ‘em’ nós e uma objetividade fundada ‘do’ fenômeno, é algo que não é encontrada em Husserl. É por isso que esse mundo que é ‘para’ mim com relação ao seu sentido (e ‘em’ mim no sentido intencional de ‘em’) é também a partir ‘de’ mim com respeito ao seu *Seinsgeltung*, seu *status* de ser⁴⁹².

A leitura de Ricoeur, portanto, identifica em Husserl a perda da dimensão ontológica quando restringe os limites do que pode ser chamado de objeto aos limites do conhecimento da consciência. Sem algo que seria um critério externo à própria consciência, não haveria um campo de objetividade que pudesse “regular” as evidências apresentadas ao *ego*. Embora Ricoeur aceite a proposição da fenomenologia segundo a qual a realidade é, em última instância, aquilo que se mostra a mim como realidade, ele não aceita a passagem dessa para a afirmação de que o estatuto ou o modo de ser do mundo e realidade é dado a partir do próprio *ego*. Além de confundir o problema geral de determinar o ser com os problemas particulares dos entes, Husserl falharia em distinguir – uma distinção já apontada por Kant – entre dois tipos de objetividade: aquela fundada e constituída pela consciência e aquela *transcende* à consciência, cujo fundamento é próprio do fenômeno.

⁴⁹² RICOEUR, Paul. *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*, p. 190-1.

Em outras palavras, faltaria à fenomenologia analisar adequadamente o papel dos *fenômenos* na constituição de mundo, naquilo que evidencia o lado *passivo* da consciência, a qual, embora tenha responsabilidade na constituição do objetivo, não é a única esfera envolvida nesse processo. O “contraponto” dos fenômenos estaria sendo ignorado por Husserl, como se somente a consciência pura e isolada pudesse responder pelo modo de ser das coisas e do mundo. A própria falha em perceber o aspecto passivo da subjetividade acabou por levar a fenomenologia a entender o mundo e toda objetividade como dependente da esfera da consciência.

O problema com tais críticas, nos parece, é a expectativa de encontrar em Husserl algo que o projeto mesmo da fenomenologia não permite e justamente evita. Ainda que aceitemos que o pensamento husserliano segue como herdeiro do paradigma da modernidade, pautado pela noção de consciência e subjetividade, não acreditamos ser possível reconhecer na fenomenologia a busca por uma resposta para a questão do conhecimento pautada nos mesmos pressupostos de Kant ou Descartes. Ou seja, enquanto os filósofos da “tradição” moderna mantêm, *grosso modo*, a separação entre mente e mundo e buscam uma fundamentação para o conhecimento ou o estabelecimento dos limites do conhecimento, Husserl, com o método fenomenológico, já parte da *redução* quanto ao que é legítimo e possível entender por conhecimento.

Como ficará mais claro nas análises conclusivas seguintes, a rejeição à noção de coisa em si incognoscível é um dos indícios claros da novidade que o projeto fenomenológico representa. Ao entender o posicionamento de Husserl como resultando em uma filosofia sem alicerces ontológicos, tal leitura perde de vista que abrir mão da coisa em si é justamente apontar para o fato de que toda coisa é coisa para alguma consciência, isto é, que não faz sequer sentido falar em coisa *pura e simples* sem referência a alguma consciência, do mesmo modo que não há sentido em buscar o ser das coisas para além da consciência transcendental. Ao não reconhecer esse ponto tão fundamental para o projeto husserliano, a interpretação apresentada sustenta que há um afastamento da ontologia quando, na verdade, há um posicionamento claro, ainda que desde outro ponto de partida.

Assim, nos parece que tais interpretações pecam por motivos diversos. O problema da primeira interpretação é entender de modo excessivamente radical a distinção que Husserl faz entre a coisa ela mesma e seus modos de aparecer; tal

distinção é apenas relativa, aponta para o fato de que podemos abstrair das propriedades e manifestações da coisa, mas não que a coisa seja algo para além de seus modos de aparecer, como se duas esferas ontológicas distintas fossem abertas pela fenomenologia. O equívoco da segunda interpretação, por outro lado, é criticar em Husserl uma suposta incapacidade de diferenciar fenômeno e coisa em si, como se manter tal diferenciação fosse condição necessária para o desenvolvimento de qualquer tipo de ontologia e objetividade.

6.3. O idealismo transcendental fenomenológico para além do idealismo tradicional

A partir de todas nossas análises sobre a filosofia de Husserl, devemos reconhecer, em primeiro lugar, que o filósofo de fato defende claramente que a esfera da realidade ou do mundo é *dependente* da consciência⁴⁹³. Assim colocado, porém, sem maiores problematizações, pode parecer que nem mesmo faça sentido questionar se a fenomenologia husserliana é idealista e se é solipsista, pois esses parecem ser o caso. No entanto, como vimos, uma resposta adequada implica em como compreendemos a relação de subordinação do mundo à consciência. Diante de tudo que já analisamos, fica claro que há boas razões para entender essa afirmação somente a partir das reflexões abertas pela redução, na qual o interesse passa a ser o modo como a realidade é apreendida pela consciência, isto é, enquanto *fenômeno*. Nesse sentido, a realidade depende da consciência na medida em que o que chamamos e entendemos por realidade é aquilo que se mostra a nós como tal, aquilo que *aparece* para nós.

Dessa primeira análise, porém, surge a dificuldade de como entender a relação entre *realidade* (ou objetividade em geral) e *aparência*. De um lado, podemos entender que Husserl mantém a separação entre realidade e aparência, mas que está interessado apenas na maneira como a realidade nos aparece e, portanto, não quer tratar

⁴⁹³ O que é atestado por diversas passagens de sua obra, entre as quais: “tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (...) desprovida de independência” (HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §50, p. 94, p. 117); “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência” (Ibidem, §47, p. 88, p. 112); “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência” (Ibidem, §49, p. 91-2, p. 115).

ontologicamente do mundo, mas apenas, por assim dizer, *fenomenologicamente*. De acordo com tal leitura, seria justamente esse o objetivo da redução: abrir mão de análises ontológicas acerca de como as coisas são e tratar daquilo que efetivamente está à nossa disposição, ou seja, o modo como as coisas *aparecem* para nós.

Assim, Husserl não seria nem um idealista nem um realista tradicional, na medida em que não está interessado em se posicionar a respeito de questões ontológicas, mas apenas em descrever as estruturas do campo da consciência e os fenômenos a que temos acesso com tais estruturas, a despeito da questão sobre seu modo de *ser*. Algumas passagens de sua obra são usadas para justificar essa leitura, como a afirmação de que a “fenomenologia é (...), com efeito, uma disciplina puramente descritiva”⁴⁹⁴. Seu objetivo seria, portanto, a análise do *modo de aparecer* e não do *modo de ser* das coisas.

Outra interpretação possível, a qual aqui defendemos, entende que Husserl efetua uma *redução* em um sentido muito mais radical: o filósofo estaria tomando as aparências e os fenômenos pela própria realidade, isto é, *grosso modo*, não haveria diferença alguma entre realidade e aparência⁴⁹⁵. Nesse caso, a fenomenologia estaria sim interessada em responder ao problema ontológico, mas encontraria como resposta o fim da cisão entre o “real” e o “fenomênico”. Sua defesa ontológica seria de que realidade é o que se mostra como tal e que, portanto, falar em mundo é falar em fenômeno. Não faria sentido distinguir uma coisa da outra na medida em que tudo que *é*, *é para* alguma consciência. Querer separar realidade e aparência seria o mesmo que pressupor uma realidade que não aparece, ou seja, a *coisa em si* incognoscível.

(...) tudo o que chamamos de objeto [*Gegenstand*], do qual falamos que temos ante os olhos como efetividade [*Wirklichkeit*], que consideramos possível ou verossímil, que concebemos de maneira indeterminada, é já por isso mesmo objeto da consciência; e isso significa que o que quer que possa ser e se chamar mundo e efetividade em geral, tem de ser representado no âmbito da consciência efetiva e possível mediante sentidos ou proposições correspondentes, preenchidos com mais ou menos conteúdo intuitivo⁴⁹⁶.

Assim, Husserl não seria um idealista nem um realista tradicional não porque não pretende se comprometer com questões ontológicas acerca do modo de ser da

⁴⁹⁴ Ibidem, §59, p. 113, p. 136.

⁴⁹⁵ Isso porque, conforme esclarecemos logo a seguir, a diferença entre realidade e aparência se dá internamente ao próprio mundo fenomênico.

⁴⁹⁶ Ibidem, §135, p. 278, p. 298.

realidade, mas sim porque coloca a questão desde outro ponto de partida, no qual não faz sentido falar em realidade já partindo de antemão de uma separação entre *objetividade* e *subjetividade* – como se a realidade pudesse ser alguma outra coisa além do que aquilo que se apresenta para a consciência. Desse modo, a maneira filosófica tradicional de colocar o problema do conhecimento, na qual é preciso explicar como a consciência tem acesso adequado ao mundo, é desmontada e recolocada em outros termos: cabe agora descrever como a consciência *constitui* o seu mundo – o qual é toda realidade possível.

É nesse sentido, portanto, que estamos legitimados a dizer que a realidade depende da consciência e, até mesmo, que não existe mundo sem consciência. Isso não significa dizer, fique claro, que as coisas espaço-temporais que experienciamos na percepção deixariam de *existir* se toda e qualquer consciência desaparecesse, como se, ao modo de um idealismo subjetivo, toda a realidade fosse *criação* da esfera mental ou espiritual⁴⁹⁷. De fato, as coisas continuariam existindo tal e qual, independentemente de haver consciência, mas não haveria ninguém que as apreenderia e compreenderia *como* realidade e, nesse sentido, não haveria “*realidade*”. O que Husserl aponta, portanto, é que mesmo noções tão *objetivas* como “realidade”, “mundo” e “essência” só fazem sentido – e só *ganham* sentido – na relação com a consciência, pois é ela a doadora de significação.

Diante de tal interpretação, a fenomenologia husserliana poderia ser criticada quanto às consequências de sua posição em relação ao conhecimento: se os fenômenos ou as aparências são tomadas pela própria realidade e aceitamos que a realidade é simplesmente o que *aparece*, surge a dificuldade de determinar quais os critérios para distinguir o verdadeiro do falso. Tomada ao pé da letra, a identificação entre aparência e realidade implicaria na impossibilidade de que algum fenômeno não fosse real. No entanto, como vimos, Husserl distingue entre os vários modos e aspectos como os fenômenos aparecem a nós e os diversos graus de clareza com que as evidências são apreendidas.

Assim, não é que não haja qualquer distinção entre *fenômeno* e *realidade*, mas apenas que essa distinção é, ela mesma, algo que ocorre dentro da realidade fenomênica.

⁴⁹⁷ Como vimos, Husserl afirma claramente: “a coisa [física] percebida pode existir sem que seja percebida (...)” (Ibidem, §41, p. 74, p. 98).

Como diz Zahavi⁴⁹⁸, trata-se de “uma distinção interna ao mundo fenomênico, isto é, ao mundo das aparências, e, fundamentalmente, uma distinção entre como os objetos podem aparecer em uma apreensão fortuita e como eles podem aparecer na melhor das circunstâncias”. Desse modo, mantêm-se uma diferenciação entre “aparência” e “realidade”, mas uma diferenciação de tal maneira que surge no interior do mundo fenomênico: dentre as aparências a que temos acesso, consideramos propriamente *reais* aquelas que, de acordo com a evidência e clareza de sua apreensão – o que é constantemente sujeito a revisão e corrigido na experiência – mostram-se adequadas e não ilusórias.

As aparências que, diante desse crivo, revelam-se como enganosas, são entendidas como *não reais*⁴⁹⁹; esse é o caso, por exemplo, de percepções ilusórias como as miragens. Dizemos que miragens são percepções falsas, que indicam a existência de algo que, na verdade, não está presente como coisa espaço-temporal; ainda assim, miragens são percepções que fazem parte da nossa realidade fenomênica, ainda que não sejam *reais* como o são as percepções de objetos transcendentemente realmente existentes. Em outras palavras, miragens são falsas e *irreais* e, ao mesmo tempo, parte da realidade fenomênica.

Como vimos, Husserl preocupa-se em esclarecer que nem toda percepção dos objetos espaço-temporais, e até mesmo nem toda vivência intencional, ocorre com perfeita clareza. O mundo fenomênico por si só – independentemente de supostas referências neutras da “realidade” *por si mesma* – é capaz de fornecer evidências e graus de clareza, assim como critérios de correção que permitam avaliar a falsidade e veracidade das aparências. Essas análises de Husserl, portanto, afastam a objeção geral de que a identificação entre realidade e fenômeno implica, necessariamente, em abrir mão de critérios para o conhecimento.

Diante disso também fica evidente, como vimos, por que o idealismo proposto pela fenomenologia é radicalmente diferente daquele da tradição – o que é afirmado, aliás, de maneira explícita por Husserl. O filósofo procura clarificar “a distinção fundamental e essencial entre o idealismo fenomenológico transcendental e aquele idealismo contra o qual o realismo luta”, mostrando justamente que, em primeiro lugar,

⁴⁹⁸ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 53.

⁴⁹⁹ Não confundir o uso que aqui fazemos de *real* e *irreal* com os conceitos husserlianos *reell* e *irreell*.

o idealismo fenomenológico “não nega a existência efetiva do mundo real”⁵⁰⁰. Ou seja, as coisas existem enquanto efetividades independentemente do *eu*, mas elas existem *para nós*, enquanto mundo, apenas através de sua constituição pela consciência.

Diante dessas considerações, fica claro por que uma série de críticas que apresentamos ao longo desse estudo – incluindo as famosas objeções de Ingarden ao idealismo husserliano⁵⁰¹ – pecam por não perceber de maneira precisa qual a proposta de Husserl com o idealismo transcendental. Ao reduzir as coisas ao modo como elas nos aparecerem e são constituídas na consciência, o filósofo não está afirmando que a natureza da coisa mesma é ser um fenômeno, mas apenas que tudo ao que temos acesso são os fenômenos, de modo que qualquer referência para algo além disso é uma passagem epistemológica indevida e sem sentido.

Em 1929, nas conferências realizadas na França, já ciente de todas as críticas que sua virada ao idealismo transcendental suscitou mesmo entre os entusiastas da fenomenologia, Husserl procura responder às objeções mais comuns à fenomenologia. Em primeiro lugar, está a questão de como garantir que o conhecimento alcançado através do solipsismo do *ego puro* tenha uma validade objetiva. Ainda que possamos aceitar que, partindo da metodologia das reduções, alcancemos de fato certezas e evidências inegáveis para o eu transcendental, não haveria nenhuma garantia de que tais certezas não são restritas apenas ao próprio ego puro, tratando-se, portanto, de convicções convincentes, porém subjetivas.

Esse havia sido, de acordo com Husserl, o problema que Descartes procurou resolver apelando para a *veracitas* divina, atitude que revela, também, como o filósofo francês, ainda ofuscado por seus preconceitos escolásticos, não soube levar até as últimas consequências o “sentido autêntico” da redução ao ego puro. O que estaria por trás de tal objeção, além dessa e outras concepções filosóficas, é uma *petição de princípio* que esconde o contrassenso por trás desse aparente problema: a própria ideia

⁵⁰⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 152.

⁵⁰¹ Como vimos, Ingarden objeta que da “tese fundamental do idealismo transcendental”, se segue que “a existência do que é percebido (do percebido enquanto tal) não é nada ‘em si’ (*an sich*), mas apenas algo ‘para alguém’, para o ego que experimenta” (INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, p. 27). No entanto, como agora fica claro, não é isso que Husserl está dizendo: o que o filósofo afirma não é que as coisas não são nada em si, mas sim que não teríamos como sequer saber o que elas seriam para além do modo como se mostram a nós, de modo que o que entendemos por *coisas*, aquilo que de fato constitui o mundo, são as coisas tal como se apresentam.

de uma “objetividade” em necessária oposição à “subjetividade” não encontra nenhuma justificativa; ao pressupor-se uma objetividade descolada da subjetividade, para a qual deveria garantir-se um acesso, estamos tomando de antemão como válida tal objetividade e como ela se dá, sendo que o próprio problema diz respeito a questionar o que é e como é possível qualquer objetividade em geral – e se de fato faria sentido falar em um campo objetivo em oposição ao subjetivo. Partindo da redução, não podemos, portanto, pressupor tal separação e tampouco partir da ideia de que haveria um acesso problemático ao conhecimento objetivo⁵⁰².

Esse é, como vimos, justamente um dos pontos fundamentais – e surpreendentemente bastante mal compreendido – do que significa a redução e o idealismo transcendental na filosofia husserliana: tudo que possamos chamar e experienciar como conhecimento, incluindo a transcendência, se constitui a partir da consciência. Conhecimento objetivo é necessariamente conhecimento do eu. É um contrassenso falar em uma objetividade descolada da subjetividade, pois isso implicaria em uma objetividade que não é dada a ninguém. Ou seja, objetivo e subjetivo são termos que só fazem sentido em mútua referência. Como esclarece Husserl:

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 se 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: a da subjetividade transcendental. (...) Isso não vale, porém, simplesmente para o *ego fático* e para aquilo que faticamente lhe está acessível enquanto ente para ele. A autoexplicitação fenomenológica é uma autoexplicitação apriorística, e assim tudo é válido para qualquer ego pensável, possível, para cada ser pensável e, por conseguinte, para quaisquer mundos pensáveis⁵⁰³.

Assim, Husserl entende como conhecimento possível todo o conhecimento ao qual temos efetivamente acesso, acesso esse que ocorre através da consciência. Isso não significa uma restrição ou *subjetivação* da noção de conhecimento, mas apenas uma constatação evidente de que querer falar de um campo de saber para além daquilo ao que de fato temos alcance implicaria na contraditória noção de coisa em si⁵⁰⁴. Com isso

⁵⁰² HUSSERL, Edmund. *Pariser Vorträge*, Hua 1, p. 32, p. 31.

⁵⁰³ *Ibidem*, Hua 1, p. 32-3, p. 32.

⁵⁰⁴ “De acordo com ele, o mundo que aparece para nós, seja na percepção, nas considerações diárias, ou nas análises científicas, é o único mundo real. Sustentar que, além disso, existiria um mundo escondido

também fica claro, mais uma vez, o papel chave desempenhado pela redução fenomenológica enquanto o passo metodológico que garante a abertura do campo transcendental. Do mesmo modo, se evidencia a diferença de resultado quando se parte da dúvida e da certeza do ego, como no caso da filosofia cartesiana, mas não se abre mão de preconceções a respeito das noções de objetividade e conhecimento, assim como da relação de tais esferas com a subjetividade, bem como do entendimento prévio sobre a natureza do sujeito.

Esse ponto fundamental, que serve de segundo argumento contra a objeção de “subjetividade” e contingência da teoria fenomenológica, é que não se trata de análises referentes ao sujeito empírico e fático (essas sim, *subjetivas*), mas de descrições e investigações *apriorísticas*, desenvolvidas no terreno da consciência pura. Com esses esclarecimentos, Husserl também evidencia o abismo que separa a fenomenologia e o idealismo transcendental por ela desenvolvida e outros tipos de idealismos encontrados na história da filosofia:

Assim conduz a pura autoexplicitação do ego, prosseguida na pura evidência e, com isso, na concreção, até um 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, não um idealismo kantiano, que, pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de coisas-em-si – mas antes um idealismo que não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, conseqüentemente desenvolvida, na forma de uma ciência egológica sistemática de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o ego, precisamente um sentido⁵⁰⁵.

Dados tais esclarecimentos, o filósofo assume que há, no entanto, uma contestação digna de nota a respeito das implicações do método por trás do idealismo transcendental, segundo ele “a única objeção verdadeiramente inquietante”: o solipsismo inerente à redução fenomenológica⁵⁰⁶. Gurwitsch considerava esse um problema insolúvel da filosofia husserliana: “é realmente minha convicção que a fenomenologia de Husserl não pode resolver os problemas da intersubjetividade,

para além do mundo fenomênico, um mundo escondido que transcenderia cada aparência e cada experiência e evidência conceitual e que esse mundo é a verdadeira realidade é, para Husserl, apenas um postulado especulativo vazio que acabaria com a credibilidade fenomenológica” (ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 61).

⁵⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Pariser Vorträge*, Hua 1, p. 33, p. 32-3.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, Hua 1, p. 34, p. 33.

especialmente aquele da intersubjetividade transcendental, e essa é sua fraqueza”⁵⁰⁷.

Como vimos no capítulo anterior, porém, a defesa de que a fenomenologia não implica em um solipsismo parte da possibilidade de estabelecer a intersubjetividade a partir da própria subjetividade e do campo aberto pela redução transcendental. O filósofo reconhece, também, que de fato não experienciamos o mundo como algo privado, mas sim como mundo intersubjetivo, e que isso é constatado de modo evidente também na experiência reduzida. A maneira de resolver esse aparente impasse, no entanto, só seria possível a partir de um amplo desenvolvimento e análise da pesquisa fenomenológica dentro do campo intersubjetivo, questão que não chegou a ser plenamente trabalhada nem mesmo nas *Meditações Cartesianas*, ainda que a base de seus fundamentos tenha sido explicitada por Husserl em diferentes obras⁵⁰⁸.

Referindo-se à polêmica em torno do idealismo e do aparente solipsismo de que foi acusado, sobretudo devido ao primeiro volume de sua obra *Ideias*, Husserl defende-se também, em *Ideen III*, reconhecendo algumas falhas e incompletudes em sua argumentação, mas reafirmando sua defesa do idealismo transcendental e a radical diferença entre essa posição e os idealismos e realismos encontrados na história da filosofia. Nas palavras de Husserl:

Talvez tivesse sido melhor se, sem alterar a coerência essencial da apresentação, eu tivesse deixado em aberto a decisão final em favor do idealismo transcendental e apenas tivesse tentado tornar evidente o fato de que sucessões de pensamentos de significado filosófico decisivo (os quais conduzem em direção a um ‘idealismo’) necessariamente surge aqui (...) e é necessário assegurar-se do terreno da subjetividade transcendental. Não devo descuidar-me aqui, no entanto, de declarar expressamente que não me retrato em nada no que diz respeito ao idealismo transcendental fenomenológico e que ainda considero, assim como antes, todo tipo de realismo filosófico tradicional por princípio sem sentido, e o mesmo vale para esse idealismo no qual ele posiciona-se contrariamente em seus argumentos e o qual ‘refuta’. Se houvesse um entendimento profundo da minha apresentação, a objeção de solipsismo jamais teria surgido como uma objeção contra o idealismo fenomenológico ele mesmo; a objeção seria apenas contra a minha apresentação incompleta do tema. (...) Assim, portanto, [a redução] é parte da autorreflexão pura, que exhibe os fatos originais mais evidentes; além disso, se ela traz consigo a ideia de um idealismo (ainda que em um modo impreciso), isso permanece longe dos debates usuais entre idealismo e realismo, de modo

⁵⁰⁷ GRATHOFF, R. *Philosophers in exile: the correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch*, p. 230. Ver LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*, p. 634-5.

⁵⁰⁸ Sobretudo: HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Cartesianische Meditationen e Krisis*.

que nenhuma das objeções encontradas nessa disputa podem nos afetar⁵⁰⁹.

Assim, à luz de tais esclarecimento e do nosso esquema inicial para a definição de posições realistas e idealistas tradicionais na história da filosofia, podemos perceber agora com clareza por que a fenomenologia não se encaixa em nenhum desses modelos: a fenomenologia não diz respeito à combinação de *ontologia realista e epistemologia cética* na medida em que não entende os entes como plenamente independentes da consciência e tampouco sustenta que não seja possível conhecer as coisas tal como são; no que concerne à *ontologia realista e epistemologia dogmática*, esse também não é o caso do pensamento fenomenológico, pois há, em certo sentido, – o sentido próprio determinado pelo método da redução, tal como esclarecemos anteriormente – uma dependência dos objetos em relação à consciência, de modo que não estamos autorizados a falar em coisas *puras e simples*.

No que concerne às combinações referentes à ontologia idealista, tampouco a fenomenologia encontra um correspondente adequado: na associação entre *ontologia idealista e epistemologia dogmática* as coisas que conhecemos dizem respeito à própria realidade pelo fato de existir uma correspondência de essência entre consciência ou mente e realidade ou mundo. Ainda que a fenomenologia também sustente que aquilo que conhecemos configure a realidade em si, toda a realidade que é possível de ser conhecida e, portanto, nomeada e experienciada como realidade, não há a defesa de uma natureza comum entre consciência e mundo, nem a ideia de uma dependência em sentido *forte* entre mundo e mente: como vimos, não é que os objetos espaço-temporais sejam constituídos em sua própria natureza pela consciência ou que dependam dela para existir em sua efetividade, mas apenas que só faz sentido falar em objetividade em referência à subjetividade que a apreende. Do mesmo modo, em relação à combinação de *ontologia idealista e epistemologia cética*, tanto não há uma igualdade de essência entre mundo e consciência, como tampouco o conhecimento da realidade é em si problemático.

O que ocorre no caso da posição da filosofia husserliana, portanto, ao contrário de tais categorizações filosóficas tradicionais, é que há, por assim dizer, um *reforço* da epistemologia e um “corte” na ontologia: devemos conceber como realidade aquilo ao

⁵⁰⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 150-1.

que de fato temos acesso, o que não significa afirmar, no entanto, que haja uma relação de dependência entre mundo e consciência de tal modo que sem consciência os objetos efetivos espaço-temporais deixariam de existir. Assim, como vimos, tudo que entendemos por mundo e realidade é tomado a partir dos limites de nosso conhecimento possível e em conexão com a subjetividade que instaura toda objetividade possível. Mas isso, conforme esclarecemos, não no sentido de que haveria espaço para coisas em si, e tampouco no sentido de que as coisas deixariam de existir efetivamente caso não houvessem consciência para apreendê-las, mas apenas na medida em que falar de mundo é já falar de mundo para alguém e que é essa a esfera sobre a qual estamos autorizados a falar, pois é tudo o que podemos experimentar. A relação entre objetividade e subjetividade é ignorada nas combinações epistemológicas e ontológicas tradicionais, e elas procuram justificar de diferentes modos uma conexão possível entre tais domínios apenas porque partem de antemão de uma separação entre eles. É justamente tal cisão que não há no pensamento fenomenológico⁵¹⁰.

É por essas razões, portanto, que embora estejamos de acordo com as interpretações que sustentam que a filosofia husserliana supera a oposição tradicional entre realismo e idealismo e que apresenta um tipo original de idealismo, não concordamos, por outro lado, com as leituras que entendem que a razão para isso seja que Husserl abre mão de qualquer análise propriamente ontológica, tratando não do mundo ele mesmo, mas apenas das coisas enquanto fenômenos⁵¹¹. Não é que Husserl não trate da ontologia, pois o filósofo afirma explicitamente, como vimos, que “a coisa [física] percebida pode existir sem que seja percebida (...)”⁵¹², mas que, ao mesmo tempo, “não faz 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 (...)”⁵¹³. Assim, apesar da ontologia realista (as coisas não dependem

⁵¹⁰ É importante destacar que o que estamos defendendo aqui não é que o idealismo elaborado por Husserl não seja encontrado em absoluto por outros autores (mesmo dentro da tradição fenomenológica esse é o caso), mas sim que sua maneira de o elaborar, a partir da redução fenomenológica, não encontrava nenhum correspondente na filosofia da tradição no momento em que o filósofo o desenvolveu.

⁵¹¹ Posição que leva os intérpretes a compreender que Husserl não fala da realidade: “A filosofia, para Husserl, é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento e por isso mesmo ela não falará do mundo, ela não será um método de compreensão de realidades (...)” (MOURA, Carlos Alberto R. *Husserl: significação e fenômeno*, p. 18).

⁵¹² HUSSERL, Edmund, *Ideen I*, §41, p. 74, p. 98.

⁵¹³ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §41, p. 116-7, p. 122.

da consciência para existir em sua efetividade), ele afirma a necessidade de perceber que tudo que entendemos por mundo é o mundo tal como vivenciado e constituído pela consciência, o que não é outra coisa senão as coisas elas mesmas, no modo como se mostram a nós.

6.4. A fenomenologia para além de Husserl: breves apontamentos críticos ao idealismo transcendental fenomenológico

Conforme explicitamos no começo desse trabalho, nosso objetivo principal não consistia no desenvolvimento de uma crítica à fenomenologia husserliana, mas antes, justamente, na apresentação de uma interpretação que fosse fiel ao pensamento do filósofo, de modo a contribuir, também com um estudo em língua portuguesa, ao renovado interesse pelo pensamento de Husserl, o qual tem mostrado diversas novas e promissoras possibilidades. O primeiro passo para isso, conforme apontamos, é ir além de interpretações equivocadas sobre a natureza do projeto fenomenológico, e, nesse aspecto, a questão sobre como devemos entender o idealismo transcendental é um dos temas centrais.

No entanto, não nos parece que o futuro da fenomenologia deva consistir na mera repetição das análises elaboradas por Husserl, e, nem mesmo, na tentativa de reformular a filosofia com um projeto que parta dos mesmos termos. Nesse sentido, tampouco podemos nos furtar de reconhecer os limites da fenomenologia husserliana, assim como diversos elementos problemáticos de suas investigações. Muitas dessas dificuldades aparecem ao longo de nossa exposição, mas cabe, enquanto apontamentos finais, uma retomada e desenvolvimento, ainda que bastante breves, de alguns dos aspectos mais problemáticos.

Em relação a pontos mais específicos, ligados ao modo como Husserl desenvolve seus conceitos, observamos diversas questões de difícil solução: uma das noções que traz mais problemas é, como vimos, o conceito de *hylé* e suas implicações para a teoria da percepção husserliana. O fato dos elementos *hyléticos* serem concebidos como conteúdos reais (*reell*), imanentes, portanto, ao vivido intencional, parece ser um

contrassenso em relação à teoria da intencionalidade, a qual aponta justamente para a relação entre consciência e um conteúdo ao qual ela se dirige.

A necessidade de Husserl de manter a distinção entre *dados sensórios* – sensação de cor, por exemplo – entendidos como imanentes (e, em certo sentido, subjetivos) e *propriedades* entendidas como transcendentais e objetivas parece ter sua origem na dificuldade de preservar uma ideia de objetividade na propriedade dos objetos, a despeito de suas mudanças devido a fatores contingentes (mencionando um dos exemplos muito utilizados por Husserl, a cor que vemos de modo diferente devido a mudanças na luz, mas que não se altera enquanto propriedade objetiva da própria coisa).

Como argumentamos quando tratamos dessa questão em maiores detalhes, o problema parece residir na dificuldade do filósofo em perceber que é possível manter a distinção entre *impressão contingente* e *propriedade objetiva* tomando ambas como elementos *irreell* – transcendentais, portanto, à esfera do vivido intencional. Para isso bastaria, tal como o próprio método fenomenológico autoriza, manter a ideia de elementos que são tomados como critério para a definição das condições “normais” de percepção, aliada às concepções da constituição dos objetos a partir da unificação coerente dos diferentes atos perceptivos em um todo unificado, sempre passível de revisão e aperfeiçoamento e que, sobretudo no caso dos atos perceptivos, necessariamente remetem à correção intersubjetiva⁵¹⁴.

Essa proposta esbarra, no entanto, justamente com esse que é um dos temas mais polêmicos e criticados na filosofia husserliana: a questão da intersubjetividade e da redução. Como vimos, Husserl argumenta que, a despeito do método partir de um solipsismo, é possível encontrar, no interior da própria subjetividade reduzida à esfera transcendental, a abertura para outros egos e, sem abrir mão da redução, comprovar e estabelecer a intersubjetividade. O problema, no entanto, é se de fato a fenomenologia, sem alterar seu método inicial, é de fato capaz de encontrar a esfera intersubjetiva através de uma fundamentação estabelecida pelo *eu* transcendentalmente isolado.

Conforme analisamos anteriormente, o filósofo argumenta que através da descoberta da necessidade da alteridade descoberta no interior mesmo da subjetividade

⁵¹⁴ Para não repetir aqui em detalhes nossa argumentação crítica e nossas sugestões de como compatibilizar com o método fenomenológico a proposta de conceber os elementos hyléticos como *irreell*, remetemos novamente às considerações do capítulo 3.4 desse estudo.

“a aparência de um solipsismo vê-se dissolvida”, embora “conserva seu sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência”⁵¹⁵. Ora, esse é, dentre os diversos problemas que apontamos, o aspecto mais problemático da radicalidade com que Husserl desenvolveu a redução e, por consequência, estabeleceu seu pensamento: embora o filósofo acredite ser possível estabelecer a intersubjetividade a partir da redução, o fato é que, dado o modo como o método se desenvolve, a esfera intersubjetiva retira seu sentido em última instância – e, portanto, tudo o mais também – através do *eu* isolado. A dificuldade, ao nosso ver, não é que esse passo seja incoerente ou contraditório com o método fenomenológico, pois acreditamos, conforme expomos anteriormente⁵¹⁶, que Husserl dá respostas satisfatórias quanto a essa possibilidade. O empasse, segundo nossa leitura, é que tentar retirar todo o sentido do mundo a partir do ego transcendental é ignorar o modo mesmo como o conhecimento é formulado concretamente, inclusive no *mundo da vida*.

Em poucas palavras: se formos coerentes com a ideia de mundo da vida enquanto mundo concreto alheio a teorizações abstratas e descoladas dos aspectos cotidianos e sociais da nossa experiência, fica claro que o conhecimento não é estabelecido através de um *ego* isolado, mas sim já nasce através da intersubjetividade, no constante encontro com outros *egos*. Sendo assim, querer formular um método que parte do eu isolado para, através disso, comprovar a existência de outros *eus* é, no mínimo, um contrassenso em relação ao modo como o conhecimento é formulado e, desse modo, uma incoerência com relação à noção de mundo da vida.

Como sabemos, Husserl tenta refender-se alegando que a redução não pretende trazer uma explicação para como o conhecimento é concretamente desenvolvido, nem, tampouco, afirmar que a verdadeira natureza ou essência da subjetividade consiste em ser um *eu* isolado transcendentalmente, mas apenas que espera, por meio de um método determinado, comprovar de maneira apodítica as verdades às quais temos constantemente acesso, mesmo sem problematizações filosóficas. Nesse sentido,

⁵¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 176, p. 188.

⁵¹⁶ Remetemos à análise mais detalhada realizada ao longo do capítulo 5.2 e, particularmente, às críticas à intersubjetividade, desenvolvidas no tópico 5.2.4. Ver também as críticas de Gurwitsch (GRATHOFF, R. *Philosophers in exile: the correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch*, p. 230) e Liberman (LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*).

segundo o fenomenólogo, a redução não faz outra coisa senão “explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar”⁵¹⁷.

O problema, no entanto, nos parece ser justamente esse: independentemente das intenções de Husserl o fato é que, para manter-se fiel ao propósito de encontrar uma fundamentação última para a fenomenologia, o que ocorre na prática é o estabelecimento de toda e qualquer verdade não através do sentido que tem “para todos nós”, mas sim para um *eu* puro transcendental e isolado. E, com isso, também nos vemos diante da necessidade de nos confrontarmos com uma concepção particular de subjetividade e conhecimento que corresponde a um paradigma particular, ainda vinculado à concepção de subjetividade como meio de fundamentação para todo e qualquer saber.

Nesse sentido, a própria ideia de fundamentação última mostra-se como um pressuposto jamais pensado por Husserl em suas últimas consequências: se observarmos, por exemplo, a maneira como o filósofo conduz suas análises na obra *Meditações Cartesianas*, veremos claramente como, a despeito da promessa de abrir mão de toda preconceção, há, logo ao início de suas considerações, a ideia de fundamentação última para o conhecimento como a guia para todo o desenvolvimento dos argumentos⁵¹⁸. Esse seria, ao nosso ver, um pressuposto herdado da filosofia moderna que traz uma série de consequências nocivas para o pensamento husserliano.

Um desses resultados problemáticos é a falta de historicidade da fenomenologia formulada nesses termos: tal concepção de filosofia como devendo ser necessariamente fundamentada de maneira última acaba atrelada à ideia de que uma vez conquistado determinado saber, esse é eterno e imutável, não havendo espaço para analisar o papel da história na constituição do que entendemos por conhecimento. Conforme aponta acertadamente Levinas: “Em Husserl, o fenômeno do significado nunca foi determinado pela história”⁵¹⁹.

Esse é também um pressuposto que se reflete de maneira ampla no modo como foi desenvolvido o método fenomenológico e que aponta para uma crítica indicada por

⁵¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 176-7, p. 188-9.

⁵¹⁸ Ver *Ibidem*, §1-5.

⁵¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 52.

Heidegger⁵²⁰: dada tal pressuposição e a redução como método escolhido para ser o ponto de partida de todo conhecimento estabelecido fenomenologicamente, o papel central efetuado pela consciência acaba por instituir uma total independência e um caráter absoluto para a subjetividade. Assim sendo, o resultado não poderia ser outro: Husserl pretende tratar da consciência para além da concepção típica da filosofia moderna, mas acaba por não dar conta desse problema e tampouco por encontrar uma boa explicação para a relação entre eu transcendental e eu empírico. Como afirma Levinas:

Devemos notar que Husserl distingue a si mesmo da tradição do idealismo alemão, pois para ele a consciência transcendental descoberta pela redução fenomenológica não é uma abstração, não é uma consciência em geral. Trata-se de uma possibilidade concreta para cada um de nós (...). Como essa individualidade da consciência em geral, alheia a toda ‘facticidade’ de nascimento e morte, pode ser individual – esse é um problema com o qual Husserl jamais lidou, pelo menos não em suas obras publicadas⁵²¹.

Outras dificuldades em torno dessa questão ficam especialmente evidentes se pensarmos, conforme já mencionamos, que os próprios termos da fenomenologia e da ideia de intencionalidade implica que consciência é consciência *de algo*, de modo que há de antemão uma relação com o mundo: ao menos parte dos conteúdos da consciência a transcendem e, portanto, uma referência ao mundo é dada desde sempre, incluindo seus aspectos “concretos” e nada “puros” ou transcendentais. Nesse sentido, parece mesmo um tanto paradoxal que uma filosofia pautada na ideia de intencionalidade dê tanta prioridade a um método que parte justamente da abstenção de juízo acerca da existência das coisas às quais tem acesso.

Pensando, inclusive, a partir dessas críticas de Levinas e Heidegger, a mesma dificuldade referente à concepção de subjetividade também pode aplicar-se à questão da relação entre consciência e corpo, e uma ambiguidade semelhante pode ser encontrada no desenvolvimento desse conceito. A noção de corpo, como vimos, é desenvolvida por Husserl a partir da distinção entre corpo enquanto mera coisa física (*Körper*), naquilo que ele tem em comum com os demais objetos do mundo, e corpo vivo (*Leib*), enquanto corpo que é animado por uma *alma*, envolvendo todas as características próprias de algo

⁵²⁰ Ver capítulo 1.2.2.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 39.

que não é mero objeto⁵²². Porém, se pensarmos nas consequências da redução e do estabelecimento da eu transcendental enquanto fonte de todo saber, veremos que não fica claro nas análises husserlianas como se dá a relação entre *ego* e corpo, sobretudo, como vimos, se levarmos em conta o papel central do corpo na constituição da intersubjetividade.

Essas dificuldades também remetem, considerando de maneira mais ampla, ao aspecto *intelectualista* da fenomenologia husserliana. Embora, como vimos, o filósofo tenha se distanciado de certos tipos de intelectualismos ao, por exemplo, negar a tentativa de estabelecer para o conhecimento critérios presos a concepções particulares de um determinado campo do saber, como a matemática, ele, ainda assim, acabou por se manter vinculado com a ideia de fundamentação definitiva e apodítica para o conhecimento. O intelectualismo presente na fenomenologia, no entanto, não é, ao nosso ver, do mesmo tipo que aquele encontrado no cartesianismo, e prova disso é a reiterada afirmação de Husserl acerca da necessidade de procurar para o conhecimento critérios particulares a cada tipo de objeto, de modo que não é possível buscar para o saber advindo de atos perceptivos o mesmo tipo de comprovação que é obtido no caso dos objetos de estudo da geometria.

Ainda assim, o contexto geral e o método fenomenológico em si demonstram claramente que o pensamento husserliano permaneceu vinculado ao intelectualismo, ainda que em outros termos: tanto a ideia de conhecimento apodítico, como a prioridade dos saberes mais seguros na escala de conhecimentos possíveis e a pouca atenção dada a elementos práticos do saber revelam que o filósofo, a despeito de suas muitas contribuições originais, permaneceu vinculado à concepção segundo a qual o conhecimento deve ser buscado a partir de um *eu purificado*, com vistas a evitar ao máximo a necessidade de revisão da filosofia estabelecida.

Com tais apontamentos críticos, embora não pretendamos ter esgotado todos os aspectos problemáticos do pensamento de Husserl, podemos perceber, ainda que em linhas gerais, algumas das principais dificuldades encontradas na concepção de fenomenologia tal como elaborada pelo filósofo. Parece-nos, como demonstramos ao longo desse estudo, que de fato Husserl trouxe grandes contribuições para a filosofia

⁵²² Análise desenvolvida no capítulo 5.1.

contemporânea, tendo, inclusive, desenvolvido a base de muitos aspectos interessantes que seriam trabalhados por fenomenólogos que o sucederam, como demonstram as noções de *mundo da vida* e *corpo*. Ainda assim, é importante perceber os limites do projeto fenomenológico tal como formulado por Husserl, o qual permaneceu, ao nosso ver, ainda em grande medida preso aos pressupostos das filosofias modernas da subjetividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio desse estudo foi possível analisar, sobretudo através da investigação das obras desenvolvidas a partir da “virada idealista” até a fase tardia do pensamento husserliano, como a fenomenologia encontrou uma terceira via idealista que se afasta da oposição entre idealismo e realismo encontrada na história da filosofia. Diante da resposta original de Husserl, elaborada a partir do método fenomenológico, é possível verificar que o chamado *idealismo transcendental* consiste em uma posição distinta dos idealismos tradicionais. A base dessa novidade está, como vimos, naquilo que identificamos como a simultânea expansão do aspecto *epistemológico* e restrição do aspecto *ontológico*, de modo que a noção de realidade se restringe ao que de fato é encontrado na experiência possível, fechando qualquer espaço para a ideia de *coisas em si* incognoscíveis. Um dos fundamentos centrais por trás de tal concepção, conforme analisamos, é a correlação entre *objetividade* e *subjetividade*, de modo que não há, dentro da visão fenomenológica, razão alguma para buscar uma ponte entre consciência e mundo, uma vez que essas são esferas que já estão de antemão conectadas.

Assim, retomando brevemente os argumentos centrais e o caminho percorrido por meio de nossa análise, podemos verificar a importância central de uma série de conceitos e noções necessárias para a compreensão da posição husserliana e das razões pelas quais ela representa uma superação da dicotomia entre idealismo e realismo. Como vimos, um aspecto fundamental é entender de modo adequado a redução fenomenológica, a qual, embora não conduza necessariamente a um solipsismo, envolve a prioridade de um ego transcendentalmente isolado como fonte de todo conhecimento apodítico.

Outra questão de grande importância é a noção de verdade desenvolvida desde a obra *Investigações Lógicas*, a qual, pelo fato de ser pautada na ideia de *evidência*, acaba por gerar aporias que foram um dos fatores que conduziram a fenomenologia ao idealismo transcendental. A vantagem essencial da virada idealista, quanto a esse aspecto, é que ela possibilita, como vimos, uma conexão essencial entre atos e objetos, de modo que o clássico problema acerca da busca por uma garantia de correspondência

segura entre tais esferas se vê dissolvida de antemão. O idealismo transcendental garante, portanto, justamente a possibilidade de identificação entre evidência e verdade, já que reduz a noção de realidade àquilo que é experienciado como tal.

Com a problemática em torno da interpretação do *noema*, foi possível verificar, também, como o bom entendimento do objeto intencional determina a maneira como o próprio projeto fenomenológico é compreendido, incluindo, sobretudo, a natureza do idealismo transcendental. Nossa defesa da interpretação do noema como *objeto entre parênteses*, como objeto intencional reduzido – o que envolve, como vimos, todas as suas características peculiares – garante uma leitura de caráter realista no que diz respeito a esse aspecto do pensamento husserliano, uma vez que o noema não é *ontologicamente* distinto do objeto efetivo *puro e simples*. Tal análise também é interessante na medida em que nos permitiu observar e apontar alguns aspectos problemáticos da teoria da percepção defendida por Husserl.

Quanto ao desenvolvimento da questão referente à objetividade, os conceitos de mundo e mundo da vida são fundamentais, pois correspondem à totalidade da experiência possível e permitem esclarecer como compatibilizar as afirmações polêmicas de Husserl acerca da dependência do mundo em relação à consciência com uma leitura que o afasta do idealismo subjetivo. Relativo a esse tema também surge a dificuldade de lidar com a aparente equivocidade dessas noções, as quais procuramos resolver a partir da defesa de um núcleo conceitual básico a partir do qual os demais sentidos se ramificam sem, no entanto, entrarem em contradição com a noção básica e geral de mundo. Além disso, o conceito de mundo da vida, em particular, é de especial interesse por demonstrar a preocupação de Husserl com questões que não apareciam com tanta clareza em suas primeiras obras e que adiantam muito dos temas caros a outros fenomenólogos, incluindo os conceitos de corpo e intersubjetividade.

Quanto a essas duas noções, suas análises reforçam nossa defesa de que a fenomenologia husserliana propõe um idealismo original, ainda que em muitos aspectos ainda permaneça vinculada, conforme argumentamos, no paradigma das filosofias da subjetividade. O conceito de corpo, envolvendo a distinção entre corpo enquanto coisa física (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*), assim como seu papel central em relação às experiências perceptivas e à abertura à alteridade, representam algumas das questões mais interessantes da chamada “fase tardia” do pensamento husserliano. O tema da

intersubjetividade, do mesmo modo, traz algumas das mais importantes contribuições dessa fase da fenomenologia, demonstrando que a acusação de solipsismo foi enfrentada por Husserl. Ainda assim, conforme argumentamos, embora o filósofo tenha procurado resolver as dificuldades geradas pelo método de redução, sua insistência na prioridade da consciência, no *eu puro* transcendentalmente isolado e na ideia de fundamentação última, entre outros temas, traz ao método fenomenológico uma série de dificuldades para as quais somente uma revisão de suas bases permitiria uma solução adequada.

Desse modo, portanto, acreditamos ter apresentado justificativas suficientes, devidamente embasadas a partir das obras de Husserl, das razões pelas quais a fenomenologia, tal como foi por ele formulada, representa um rompimento com os modelos tradicionais de idealismo e realismo, tendo o mérito de propor uma via alternativa para o clássico problema da oposição entre essas duas concepções. Nesse sentido, embora Husserl nomeie seu posicionamento de “idealismo transcendental” o que o filósofo de fato desenvolve é uma visão nova para a questão. A partir de nossa análise, também foi possível observar como, independentemente dos limites do pensamento husserliano, sua fenomenologia foi precursora não somente das bases fundamentais de uma corrente fundamental da filosofia contemporânea, mas também como ela anteviu uma série de conceitos e questões que viriam a apresentar-se como centrais para as gerações seguintes de fenomenólogos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Husserl:

HUSSERL, Edmund. Husserliana 1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973; *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 2. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 3, 1-2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Fred Kersten. Dordrecht and Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers (now New York: Springer), 1991.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 4. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, rpt. 1971; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book. Phenomenology and the Foundations of the Sciences*. Trans. Ted E. Klein and William E. Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980 (5/1-137); *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, rpt. 1962; *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012; *The Crisis of European Sciences and Transcendental*

Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Trans. David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 9. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Trans. John Scanion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977 (9/3-234); *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (192/-1931)*. Ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 10. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—191/)*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 13. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 14. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 16. *Ding und Raum. Vorlesungen 190/*. Ed. Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973; *Thing and Space: Lectures of 190/*. Trans. Richard Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 17. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974; *Formal and Transcendental Logic*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969 (17/5-335).

HUSSERL, Edmund. Husserliana 18. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975; *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970, 41-247.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 19, 1-2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984; *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970, 248-869. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967; *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Husserliana 20. Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil.* Ed. Ullrich Meile. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana 24. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7.* Ed. Ullrich Meile. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, E. 1975. *Articles sur la logique.* Paris: PUF.

HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen Und Erinnerungen an Husserl.* The Hague: Martinus Nijhoff. *Phaenomenologica* vol. 25, 1968.

HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel.* *Husserliana Dokumente III/1-10.* Ed. Karl Schuhmann and Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Ed. L. Landgrebe. Prague: Academia-Verlag, 1939.

Demais obras:

ADORNO, Theodor. *Against epistemology: studies in Husserl and the phenomenological antinomies.* Translation W. Domingo. Cambridge: MIT Press, 1982.

ADORNO, Theodor. *Negative dialectics.* New York: Continuum, 1973.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Oxford University Press, 1980.

ARISTOTLE. *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, Oxford University Press, 1924.

BANCHETTI, Marina P. "Føllesdal on the notion of the noema: A critique". *Husserl studies* 10, no. 2 (1993): 81-95.

BEYER, C. 1997. 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie der empirischen Bedeutung.' *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge* 2/2, 167-176.

BIEMEL, Walter. Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, S. 186-213, 1959.

BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre.* Sulzbach: J. E. v. Seidel, 1937.

BOLZANO, Bernard. *Theory of Science*. Rolf George trans., Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.

BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1974.

CARR, David, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.

CARR, David, 'Husserl's Problematic Concept of the Life-World', In Frederick Elliston and Peter McCormick (eds), *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame, IN, and London: University of Notre Dame Press, 1977.

COBB-STEVENSON, R. *Husserl and Analytical Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1990.

CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2001.

CROWELL, Steven Galt. "Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article." *Philosophy and Phenomenological Research* (1990): 501-518.

DAHLSTROM, Daniel, "Heidegger's Critique of Husserl", in Theodore Kisiel & John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: SUNY Press, 1994.

DE MURALT, André. "La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1959): 545-552.

DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin (Histoire de la philosophie), 1995.

DE OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Edições Loyola, 1996.

DE OLIVEIRA, Nythamar. "Husserl, Heidegger, and the Task of a Phenomenology of Justice." *Veritas* 53(1): 2008, 123–144.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: PUF, 1968.

DODD, James. *Crisis and Reflection: An Essay on Edmund Husserl's Crisis of the*

European Sciences, Phaenomenologica 174, Dordrecht: Kluwer, 2005.

DODD, James. *Idealism and corporeity: An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*. Vol. 140. Springer Science & Business Media, 2012.

DREYFUS, Hubert L., ed. *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

DREYFUS, Hubert L, "The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution," *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, ed. L. Embree. Evanston: Northwestern University Press, pp. 135-70, 1972.

DREYFUS, H.L. and HALL, H. 1982. 'Introduction', in H. L. Dreyfus and H. Hall. (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 1-27.

DREYFUS, Hubert L, 'Husserl's Perceptual Noema', in H. L. Dreyfus and H. Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 97-123, 1982.

DRUMMOND, John J. "Realism versus Anti-realism: A Husserlian Contribution," in *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, ed. R. Sokolowski, 87–106. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988.

DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.

DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers (now New York: Springer), 1990.

DRUMMOND, John J. "Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction." *Man and World*: 47-69, 1975.

DUPRE, Louis. "The Concept of Truth in Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research*, pp. 345-354, 1964.

DUFOURCQ, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Dordrecht: Springer, 2011.

FIGAL, Günter & GANDER, Hans-Helmuth (utg.). *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, 2009.

FINK, Eugen, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl". *Kant-Studien*, 38, 319–83, 1933.

FØLLESDAL, Dagfin. *Husserl und Frege*. Oslo: I. Kommissjon Hos H. Aschehoug, 1958.

FØLLESDAL, Dagfin. *Husserl's Notion of Noema*. *The Journal of Philosophy* 66, p. 680-87, 1969.

FREGE, Gottlog. *Lógica e Filosofia da Linguagem*; seleção, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo, Cultrix, 1978.

FREGE, Gottlog. *Sobre o Sentido e a Referência, em Lógica e Filosofia da Linguagem*; seleção, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo, Cultrix, 1978.

GRATHOFF, R. (Org.). *Philosophers in exile: the correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch 1939-1959*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. I: *Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, edited by Fred Kersten, Dordrecht, Springer, 2009.

GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in and Phenomenology*, edited by Fred Kersten, Dordrecht, Springer, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HALL, Harrison. "Was Husserl a Realist or an Idealist?" In H.L. Dreyfus and H. Hall, eds., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, 169-190.

HART, James. "Constitution and Reference in Husserl's Phenomenology of Phenomenology." *Husserl Studies* 6 (1989): 43-72, 1989.

HART, James. *The person and the common life: Studies in a Husserlian social ethics*. Vol. 126. Springer Science & Business Media, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HELD, Klaus. "Phänomenologie der Zeit nach Husserl." *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981): 185-221.

HELD, Klaus. "Husserl's Phenomenology of the Life-World", In *The New Husserl: a Critical Reader* (Donn Welton, ed.). Indiana University Press, 2003.

HERING, Jean. *Phénoménologie et philosophie religieuse: étude sur la théorie de la connaissance religieuse*. Paris: Alcan, 1925.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988.

HINTIKKA, Jaakko. The notion of intuition in Husserl, *Revue internationale de philosophie* 2/ 2003 (n° 224), p. 57-79

HINTIKKA, Jaakko. *The Intentions of Intentionality*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: D. Reidel Publishing Company (now New York: Springer), 1975.

HOLMES, Richard H., "Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism?", *The Monist* 59, 1975.

HUTCHESON, P. "Husserl's Problem of Intersubjectivity." *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980): 144-162.

INGARDEN, Roman. *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*. Martinus Nijhoff, 1975.

INGARDEN, Roman. "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl." In Edmund Husserl: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen Und Erinnerungen an Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff. *Phaenomenologica* vol. 25, 1968.

KERN, I. "Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls." *Tijdskrift voor Filosofie* 24: 303-349, 1962.

LANDGREBE, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie*. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh: G. Mohn 1963.

LARRABEE, Mary Jeanne. "The noema in Husserl's phenomenology." *Husserl studies* 3, no. 3 (1986): 209-230.

LEVINAS, Emmanuel. "Dialogue with Emmanuel Lévinas." In *Face to Face with Lévinas*, edited by Richard A. Cohen, 13–33. Albany: State University of New York Press, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris: 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris: 1963.

LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*. São Paulo: *Scientiae Studia*. Trad. Marcus Sacrini. Vol.7, n.4, pp. 619-637, 2009.

LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). *Phenomenology and the Non-Human animal: at the limits of experience*. Berlin: Springer, 2007.

MCGILL, V. J. "Evidence in Husserl's Phenomenology." In *Phenomenology: Continuation and Criticism*, pp. 145-166. Springer Netherlands, 1973.

MAJOR, Ulrich. "The Origin and Significance of Husserl's Notion of the Lebenswelt", In David Hyder and Hans-Jörg Rheinberger (eds), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford: Stanford University Press, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996.

MISSAGGIA, Juliana O., *Heidegger e o método fenomenológico: indicação formal, vida fáctica e hermenêutica*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

MISSAGGIA, Juliana O., "O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida.", em *Kínesis*, Vol. II, n° 04, Dezembro, 2010, p. 1-13.

MOHANTY, Jitendra N., ed. *Edmund Husserl's theory of meaning*. No. 14. Springer Science & Business Media, 1976.

MOHANTY, Jitendra N. *The Development of Husserl's Thought*. In Barry Smith and David Woodruff Smith, eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.

MOHANTY, Jitendra N. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press. 1982.

MOURA, Carlos Alberto R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella/EDUSP, 1989.

MOURA, Carlos Alberto R. Husserl: significação e fenômeno. *Dois pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 3, n. 1, p. 37-61, abr. 2006.

MORAN, Dermot and COHEN, Joseph. *The Husserl Dictionary*. Continuum Philosophical Dictionaries. London & New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

NELSON, Leonard. *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Vol. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, 1908.

ØYEN, Simen Andersen. "Intersubjectivity—an existentialistic, phenomenological and discourse ethical approach." *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century: Book III. Heralding the New Enlightenment* 105 (2010): 193.

PATZIG, Günther. "Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz." *Edmund Husserl 1859–2009: Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen* 14 (2011): 57-76.

- PATZIG, Günther. "Husserl on Truth and Evidence", in *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, ed. J.N. Mohanty, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977: 179-196.
- PHILIPSE, Herman. Transcendental Idealism. In Barry Smith and David Woodruff Smith, eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.
- PRADINES, Maurice, *Le Problème de la sensation*. Paris: Alcan, 1928.
- RICARD, Marie-Andrée. "L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl." *Recherches qualitatives* 25, no. 1 (2005): 88-102.
- RICKERT, Heinrich. *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung*. Mohr, 1923.
- RICOEUR, Paul. *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern UP, 1967.
- ROYCE, Josiah. Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. I. *The Philosophical Review*, v. 4, n. 5, p. 465-485, 1895.
- RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité." *Situations I, Essais critiques*, p. 27-32, 1939
- SCHNELL, Alexander. "Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme." *Husserl Studies* 18.2 (2002): 89-122.
- SCHÜTZ, Alfred, and LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- SEARLE, John R. *Intentionality*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- SEEBURGER, Francis F. "Heidegger and the phenomenological reduction." *Philosophy and Phenomenological Research* (1975): 212-221.
- SMITH, David. *Husserl*. London: Routledge (The Routledge Philosophers), 2007.
- SMITH, David W. *Routledge Philosophy GuideBook to Husserl and the Cartesian*

Meditations. London: Routledge, (The Routledge Philosophers), 2003.

SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: D. Reidel Publishing Company (now New York: Springer), 1982.

SMITH, David W., and SMITH, Barry, "Introduction", in *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.

SOKOLOWSKI, Robert, *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2000.

STAPLETON, Timothy. *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning*. Albany: State University of New York Press, 1983.

STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Weisenhauses, 1917.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

STRÖKER, Elisabeth. "Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. Für Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, pp.3-30, 1978.

THIEL, Christian. *Sentido y referencia em la lógica de Gottlob Frege*. Trad. Jose Esplugues. Editorial Tecnos, Madrid, 1972.

TUGENDHAT, Ernst. *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter, 1970.

TUGENDHAT, Ernst. Heideggers Idee von Wahrheit, in *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, ed. Otto Pöggeler. Cologne: Kiepenheuer und Witsch, 1969.

TWARDOWSKI, Kasimir. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien. Hölder. 1894.

VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. "Von der Adäquaten zur Apodiktischen Evidenz." In *Intentionalität als Verantwortung*, pp. 149-172. Springer Netherlands, 1976.

WATT, Henry J., "Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis und

Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905“, *Archiv für die gesamte Psychologie*. S. 1-34, 1907.

WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida – introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.

WALLNER, Ingrid M., “In Defense of Husserl’s Transcendental Idealism: Roman Ingarden’s Critique Reexamined”, *Husserl Studies* 4, 1987.

WILD, John. "Husserl’s Critique of Psychologism: Its Historic Roots and Contemporary Relevance" in *Philosophical Essays In Memory of Edmund Husserl*, ed. by Marvin Farver. New York: Greenwood Press. 1968.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.

ZAHAVI, Dan. Beyond Realism and idealism. Husserl’s late concept of constitution. *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 29, ss. 44-62, 1994.

ZAHAVI, Dan. Husserl's noema and the internalism-externalism debate. *Inquiry* 47/1, 2004, 42-66.

ZIEHEN, Theodor. *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*. Jena: G. Fischer, 1913.

ZILLES, Urbano. *Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl*. Revista da Abordagem Gestáltica – XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007.