

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO LÍVIO SULPINO DANTAS

**SUBJETIVIDADE E MUNDO DA VIDA:
A SOLUÇÃO HUSSERLIANA PARA A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS**

JOÃO PESSOA
2019

CAIO LÍVIO SULPINO DANTAS

SUBJETIVIDADE E MUNDO DA VIDA:
A SOLUÇÃO HUSSERLIANA PARA A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS

Qualificação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica.

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos.

JOÃO PESSOA
2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D192s Dantas, Caio Lívio Sulpino.

SUBJETIVIDADE E MUNDO DA VIDA: A SOLUÇÃO HUSSERLIANA
PARA A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS / Caio Lívio
Sulpino Dantas. - João Pessoa, 2019.
110 f.

Orientação: Gilfranco Lucena dos Santos.

Coorientação: Abrahão Costa Andrade.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Edmund Husserl. 4.
Crise das Ciências Europeias. 5. Subjetividade. I.
Santos, Gilfranco Lucena dos. II. Andrade, Abrahão
Costa. III. Título.

UFPB/CCHLA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Caio Lívio Sulpino Dantas

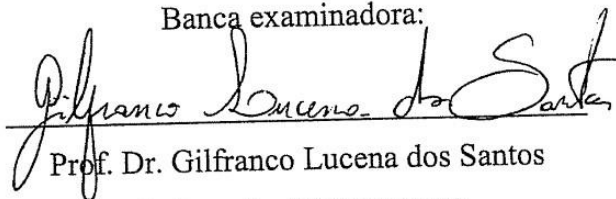
SUBJETIVIDADE E MUNDO DA VIDA: A SOLUÇÃO HUSSERLIANA PARA A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
da Paraíba como exigência final
para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Gilfranco Lucena dos
Santos

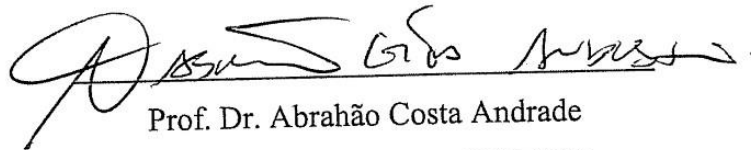
Data de aprovação: 29/07/2019

Banca examinadora:



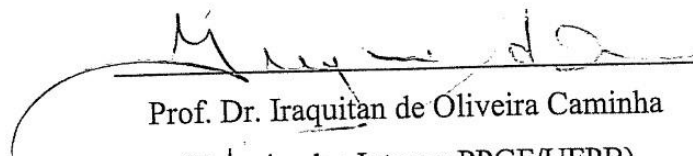
Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

(Orientador PPGF/UFPB)



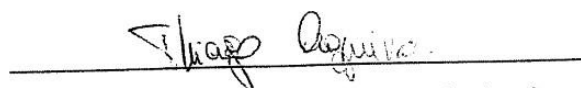
Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

(Examinador Interno PPGF/UFPB)



Prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha

(Examinador Interno PPGF/UFPB)



Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino

(Examinador Externo PPGF/UFPE)

Onde será que isso começa
A correnteza sem paragem
O viajar de uma viagem
A outra viagem que não cessa

Cheguei ao nome da cidade
Não à cidade mesma, espessa
Rio que não é rio: imagens
Essa cidade me atravessa

Caetano Veloso, *O nome da cidade*.

Todo o usual apelo a outra evidência, na medida em que com ela se pretendia interromper um questionamento retrospectivo mais além, não era, pelo contrário, teoricamente melhor do que um apelo a um oráculo no qual se revela um deus.

Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Abah Costa Andrade, Gilfranco Lucena dos Santos e Iraquitã de Oliveira Caminha, pelo exemplo, estímulo, apoio, valiosa orientação, e pela amizade.

Aos demais professores do Mestrado de Filosofia UFPB, bem como da Graduação em Filosofia da UFPB, pelas dicas preciosas no percurso do aprendizado, e pela humilde e curiosa presença filosofante.

À minha família, pelo acolhimento e apoio aos meus sonhos.

À minha mãe, por acreditar em mim, e pela presença e apoio incondicionais. A meu pai, pelo auxílio e exemplo de determinação.

Aos colegas e amigos que estiveram próximos na solidão da jornada de estudo.

A todas às renúncias que tive de fazer e que, agora, participam do devir.

À CAPES pelo auxílio financeiro.

A todos que de algum modo contribuíram com esta realização.

Ao *mundo da vida*, que nos mostrou o que queríamos ver.

RESUMO

DANTAS, Caio Lívio Sulpino. Subjetividade e Mundo da Vida: a solução husserliana para a crise das ciências europeias. 2019. 110 f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

O presente trabalho busca compor uma reunião dos conceitos de Husserl, com ênfase em sua fase última, a *Krisis*, de modo a abordar a Fenomenologia como uma filosofia voltada para a liberdade e para a eclosão de um sentido de saber renovado. Para Husserl, a ciência é parte integrante da origem e do destino da humanidade europeia, como uma decisão viva. A condição de escolha, presença de um dilema, parece destacar um ponto dúbio na relação entre a pretensão científica de explicação dos fenômenos do mundo objetivamente, e a aplicação desta vontade-método à subjetividade do Eu. No segundo sentido, temos a ciência tratada subjetivamente pela Fenomenologia, representando uma ciência de rigor e análise de demais modelos epistemológicos. Uma ciência filosófica afeita à percepção do que vem ao saber humano para si. Desse modo, se o conhecimento científico é, como verifica Husserl, tanto investigação de formas de conhecer o mundo, quanto é mundo de conhecimento de formas – dualidade apresentada no conceito *mundo da vida* –, tomamos esta dupla direção como pista para tratar da *Crise das Ciências Europeias*. Nesta obra husserliana, a nova ciência põe-se de um lado, guiada fenomenologicamente pela subjetividade sobreposta ao objetivismo; e a Europa põe-se de outro, pensada por Husserl como continente espiritual, cultural, destinado a uma *tarefa infinita* pela ciência. Em meio a ambas, reside o *mundo da vida*, ontologia da consciência intencional e constituinte, fixa em presença e mutável em significação, consciência para fora de si. Assim, perguntamos: o que representa a crise das ciências europeias para Husserl? Quais as implicações do *mundo da vida* para a tomada de partido subjetivamente livre? O que vê aquele que mira o mundo por olhos de decisão quanto a um mundo de busca por sentido? Em vista de alcançar o problema com segurança, esperamos cumprir três metas. A primeira é discorrer sobre as relações da crise no campo cognoscente deste pensador, expondo seu significado no contexto do Psicologismo. Segunda, conceituar o *mundo da vida*, demonstrando como o mundo transcendental se afigura à necessidade de pôr em dúvida (*epoché*) uma dada realidade. E terceira, articular as nuances da *subjetividade transcendental*, efetuando a reflexão dos limites de Husserl por meio do cruzamento de suas ideias.

Palavras-Chave: Husserl; Fenomenologia; *Krisis*; *Mundo da Vida*; Subjetividade.

ABSTRACT

DANTAS, Caio Lívio Sulpino. Subjetividade e Mundo da Vida: a solução husserliana para a crise das ciências europeias. 2019. 110 f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

This present work aims to compose a thematic meeting of Husserl's concepts, emphasizing his last phase, the *Krisis*, in order to approach Phenomenology as a philosophy focused on freedom and on the outbreak of a renewed sense of knowledge. For Husserl, science is an integral part of the origin and destiny of European humanity, as a living decision. The condition of choice, part of a dilemma, seems to highlight a dubious point in the relation between the scientific claim for explaining the phenomena of the world objectively, and the application of this will-method to the subjectivity of the Self. On this second sense, we have a science subjectively taken by Phenomenology, representing an strict and analytical science accurate to other epistemological models. A philosophical science used to the perception of what comes to human knowledge itself. This way, if scientific knowledge is, as Husserl observes, both the investigation of ways of knowing the world, as it is a world of acknowledgement of forms – duality presented in the concept of *Lifeworld* –, we take this dual direction as a clue to deal with *The Crisis of European Sciences*. On this Husserlian work, the new science stands, on one side, phenomenologically guided by subjectivity superimposed on objectivism; and Europe stands by another, thought by Husserl as a spiritual and cultural continent, destined for an *infinite task* by science. Besides them, it lies the *lifeworld*, the ontology of intentional and constituent consciousness, set on presence and changeable in meaning, consciousness out of itself. Then, we ask: what does the crisis of the european sciences represent for Husserl? What are the implications of the *lifeworld* for a freewill subjectivity? What does one see when one looks at the world through decision-making eyes on a world searching for sense? In order to reach the problem safely, we hope to meet three goals. The first one is to discuss the relations of the crisis in the cognitive field for Husserl, exposing its meaning in the context of Psychology. Second, to conceptualize lifeworld, showing how the transcendental world needs to question (*epoché*) a given reality. Finally, to articulate the nuances of transcendental subjectivity, performing the reflection of the limits of Husserl by means of crossing his ideas.

Keywords: Husserl; Phenomenology; *Krisis*; *Lifeworld*; Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I – CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS: O QUE ESTÁ EM JOGO?.....	12
1.1 A crítica ao psicologismo	12
1.2 Fenomenologia e intencionalidade.....	21
1.3 A crise das ciências europeias e o mal-estar espiritual.....	32
CAPÍTULO II – MUNDO CIENTÍFICO E <i>EPOCHÉ</i>	47
2.1 Objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental.....	47
2.2 <i>Epoché</i> transcendental: via cartesiana.....	57
2.3 <i>Epoché</i> transcendental: via kantiana.....	69
CAPÍTULO III – <i>MUNDO DA VIDA</i> E SUBJETIVIDADE.....	79
CONCLUSÃO – ARTICULAÇÃO DE SUBJETIVIDADE E <i>MUNDO DA VIDA</i> COMO SOLUÇÃO HUSSERLIANA PARA A <i>KRISIS</i>	97
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

A *Crise das Ciências Europeias*, título e tema da obra de Edmund Husserl de que trataremos, começa por nos chamar a atenção na escolha de palavras. Após um transporte de significados, do grego antigo para nossa linguagem corrente, encontramos em *krisis* (κρίσις) o significado de instabilidade, impasse, escolha. Dada a influência latina sobre o termo, *crisis* ganha contornos de mudança súbita, mesmo de doença. Mas os significados estão próximos. Quando um evento distinto para o qual não temos clareza emerge, falamos em crise, e quando entendemos a necessidade de tomar partido sobre algo, podemos falar em crise também. O emprego parece enunciar o estabelecimento de um enigma ora já percebido como tal. Em Husserl, esta esfinge que clama por resposta, tem no rosto as feições do homem europeu. Para compreender para o quê esta crise aponta, as duas palavras seguintes vêm ao encontro da primeira. Ciência e Europa. Mas não isoladamente: trata-se de ciências europeias, ou ciências da Europa, ciências a um modo europeu de ser; tal como dito, uma intervém na outra. Isto por um lado, Ciência e Europa dão-se unidas na adjetivação da crise; por outro, contudo, as ciências europeias querem ser a própria via de compreensão da crise, como se pudessem, isolando-se por um instante de seu próprio pertencimento ao quadro, compreender algo além de si sobre si mesmas.

Para Husserl a ciência é parte integrante da origem e do destino da humanidade europeia, mas esta é também uma decisão viva. O dilema parece-nos destacar um ponto dúbio na relação entre a pretensão científica em explicar os fenômenos do mundo objetivamente e a aplicação desta vontade (como método) à subjetividade do ser. No segundo sentido, a ciência, tratada subjetivamente, representa tudo quanto não padronizado por abstração ou modelagem, uma ciência afeita à percepção, à liberdade do que vem ao saber para si. Pois bem, esta segunda ciência é a Fenomenologia, e com base nesta podemos dizer mais uma vez como a crise se dá: ela se dá entre uma velha ciência e uma nova ciência em disputa pela condução do ser europeu. É sobre este laço que empreendemos, na obra de Husserl, a investigação do sentido do que é exclusivo e do que é geral no conhecimento (como ciência) e na cultura (como Europa e não Europa) – sem perder de vista a cadeia destes conteúdos e suas consequências. O filósofo das coisas mesmas lança-se de um mundo científico à procura de significado para este ‘modo de ser’ pela ciência, voltando-se à própria relação com sua identidade, sua e do homem europeu. Husserl é, afinal, um matemático tcheco-alemão que sofre o espanto da filosofia em seu campo original de trabalho. Todo o procedimento das relações de dedutividade e axiomática estavam postos em questão dada sua investigação pelo lugar da ciência em seu mundo. Este

não se desliga de uma vontade por fazer da ciência um signo de direcionabilidade, reconhecendo nas identidades conscientes um padrão a ser libertado pela via da percepção das intenções.

No íntimo do continente id-entificado pelo fazer científico, Europa, onde a cultura carrega o signo da ciência, pensará ele, leva-se adiante a crença nesta última como encontro com uma verdade artificial. Exterioridade artificial ao homem, mas produzida por ele, fruto do olhar viciado em um padrão impreciso, abstrato, admitido como exato. Falamos do *objetivismo*, caracterização do excesso de autocertificação normativa, frente à natureza do *sentido para si*. Eis a sintomática da crise. Por este entendimento, Husserl é um crítico da ciência que se perverteu, e encoraja o retorno às origens da ciência dos fenômenos, da percepção ingênua e, portanto, genuína. Para ele, esta procura ocupa a própria luta pela espiritualidade europeia; é-lhe a essência. Quando intende tratar da genuína ciência europeia, remete ao espírito do buscar incansável; mais pela renovação do modo como a ciência deve operar e ser entendida, que por um interesse de separação entre ciência e a não ciência. Husserl, porém, em seu desejo por libertar a humanidade científica do mal que a crise aflige, sugere que devemos todos, como homens de ciência (como bons europeus, conforme diz), decidir pelo futuro desta humanidade. E, a Fenomenologia permitirá a recuperação da ciência como pensada na Grécia antiga, e que se encontrara em um pântano ao início do século XX. No mais, a pergunta pelos limites do pertencimento do Eu sutilmente aparece na obra de Husserl e, no entanto, não é irrelevante sua presença para os desfechos de sua filosofia. A pergunta pelo Eu está em cada relação de diferença entre a Europa e a não Europa, entre Ciência e não Ciência, entre a Europa científica e os outros mundos.

Sem abandonar a centralidade das ciências europeias, o ideólogo da Fenomenologia quer levar à frente a boa nova científica. Mas, por detrás deste desejo, fala a própria subjetividade de Husserl, propagando sua pretensão de solução para o problema posto. Para nós, conhecer toda e qualquer raiz do impasse está em jogo, contra e em favor do autor. Assim, o limite da objetividade articulada pela Fenomenologia na *Crise das Ciências Europeias* move o presente trabalho. O entrelaçamento de subjetividade e *mundo da vida* visa a perseguir o limite da velha ciência frente à Fenomenologia, o limite da Ciência, em geral, frente ao europeu, o limite de Husserl frente ao Eu – e, por que não dizer, o limite do que é a filosofia husserliana frente ao que pode ser? A comunhão de discursos de um autor tão amplo será abordada como a fronteira do entendimento da liberdade para a eclosão de sentido em nós, leitores. Se a ciência é, como verifica Husserl, tanto conhecimento em

formas de conhecer o mundo, quanto é mundo de conhecimento de formas – dualidade apresentada no conceito *mundo da vida* – então a solução está em aberto às possibilidades do conhecimento. Esta é a pista que vem nos socorrer. Em suma, a nova ciência põe-se de um lado, guiada fenomenologicamente pela subjetividade sobreposta ao objetivismo; a Europa põe-se de outro, pensada por Husserl como continente espiritual, cultural, apregoadado ao ser científico; no meio de ambas residindo o *mundo da vida*, como um modo de ser consciência em aberto, fixo em presença e mutável em sentidos (consciência fora de si): o que vê este ser em crise, que mira o mundo por estes olhos? Quais as implicações do *mundo da vida* para a tomada de partido subjetivamente livre a partir da *subjetividade transcendental*?

Em vistas de alcançar o problema com segurança, devemos cumprir três metas. A primeira é discorrer sobre as relações da Crise no campo cognoscente de Husserl, expondo o significado desta ocorrência no entendimento do autor. Segunda; devemos conceituar o *mundo da vida*, demonstrando como o conceito se afigura à necessidade de pôr em suspenso uma dada realidade. Terceira; articular as nuances da subjetividade e efetuar a reflexão dos limites de Husserl por meio do cruzamento de suas ideias. Transpondo as metas para a escrita, a presente investigação progride demonstrando estas três partes, seguida de um entrelaçamento conclusivo. O primeiro reúne o percurso do pensamento fenomenológico do autor no alcance dos fundamentos da crise. Vamos da crítica ao psicologismo, à compreensão da intencionalidade na Fenomenologia, alcançando a viragem histórico-cultural na última fase de sua obra. Ao lado de comentadores, este capítulo cuida das obras *Investigações Lógicas* (I e II), *A Ideia da Fenomenologia*, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, e *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (I e II). Ao segundo capítulo, expomos a discussão acerca dos pilares da filosofia moderna e suas consequências para a constituição do pensamento; em seguida, discutimos a conceptualidade da *epoché*, ferramenta chave ao pensamento de Husserl – advinda, sobretudo, da influência de Descartes e Kant – nas *Ideias*, *Meditações Cartesianas* e a *Crise das Ciências Europeias*. Na terceira parte, alcançamos o conceito de *mundo da vida*, procurando discutir as implicações desta concepção diante da noção de subjetividade para o autor, novamente na *Crise das Ciências Europeias* (III). Por último, traçamos nossa conclusão acerca subjetividade transcendental e da objetividade possível a uma consciência, enquanto resultado dos limites da certificação do conhecimento pela fenomenologia do último Husserl.

Primamos, com este trabalho, pela variante da filosofia fenomenológica, deixando de lado o foco a via psicológica da fenomenologia por uma opção de critério. Considerando que há diferenças de abordagem, não centraremos análise sobre como se dá a psicologia husserliana, embora tenhamos em mente que os resultados por ambos os formatos visam fins semelhantes. De toda forma, pela via proposta, buscaremos demonstrar os conceitos progressos do autor a fim de verificar como estes doam e limitam acréscimos posteriores, expondo contradições chamativas, na medida em que referimos o próprio método ao que a subjetividade tem a dizer. Método filosófico sob análise, portanto, na medida em que, para salvaguardar as coisas mesmas, buscamos não recorrer a uma afirmação historiográfica de Husserl para declará-lo, mas apropriando-nos de fatos notáveis para enriquecer as nuances do método em redor. Igualmente, evitando tomar categorizações para delimitar seu pensamento, o que seria uma objetivação indesejada, mas deixando a fenomenologia (que nos aparece) mostrar-se em direção à intenção das leituras, a saber, descrevendo os temas que Husserl trouxe à baila, e liberando-os para se mostrar com a posse do método.

Tomando parte nas noções de espírito e de cultura em crise, buscaremos verificar de que modo a fenomenologia se dá com o ‘estado’ da filosofia europeia moderna e das ciências objetivistas, isto é, com o horizonte de Husserl. Por negar qualquer possibilidade ao naturalismo empírico de alcançar verdades metafísicas, e por tentar reconstruir o sentido da filosofia ocidental desde sua origem, o desejo de superação das condições apresentadas na crise visa a refundação de um horizonte de possibilidades criativas através da ciência fenomênica. Em aliança com esta proposta, entendemos que a pesquisa em foco se presta a fazer deste trabalho um espaço na escola do estudo dos fenômenos, pela prática do modo de fazer filosofia fenomenológica. Esta filosofia, assim, é nosso objeto, e nosso método também é o seu, mas de tal modo nosso, pelo que nós sobre ele o praticamos.

CAPÍTULO I – A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS: O QUE ESTÁ EM JOGO?

1.1 A crítica ao psicologismo

Em razão da variedade de refundações de interesse do autor, estudiosos de Husserl têm posto de lado a formulação de uma unidade de sua filosofia¹, embora se possa falar que sempre esteve afeita à constituição de uma ciência rigorosa e à ideia de crise do pensamento. Para compreender este processo, de início nos ateremos a uma linha cujo germe está em *Prolegômenos à Lógica Pura*: o início da crítica ao psicologismo. A partir do confronto com o pensamento psicologista, Husserl há de despontar para os contornos da *Krisis*, que nos é central. A origem da crítica husserliana passa pela relação entre a Lógica e a Psicologia presente ao contexto europeu do período. Ao fim do século XIX, o pensamento europeu deposita paulatinamente as demais ciências em relações subsidiárias às descobertas da psique, o ente psicológico. Este paradigma da Psicologia, por sua vez, esteve calcado no paralelismo entre leis da natureza e leis do pensamento. Falava-se em um naturalismo premente à consciência, em ordem natural das atribuições da mente; motivos pelos quais o ambiente das ciências era levado à renúncia de sua condição de autonomia.

O tema do psicologismo desenvolve-se em Husserl conforme este transita para o campo da Filosofia. Isto se dá, em grande medida, pela influência das pesquisas sobre consciência que realizara ao lado de Franz Brentano e Carl Stumpf em Viena e posteriormente em Halle. Matemático de formação, Husserl se interessa pela psicologia descritiva desenvolvido por Brentano, que à época trabalhava a relação entre os atos da mente e mundo exterior², tendo a perspectiva de consciência como de uma atividade. Os estudos culminam na tese de habilitação à docência, *Über den Begriff der Zahl*.

¹ Comumente, fala-se de três grandes Husserls: um afeito ao formalismo matemático, pertencente aos quadros da filosofia analítica; outro, apaixonado e revolucionário, que se encaixa na dinâmica da tradição filosófica continental; e o terceiro, que seria como que o encontro dos dois primeiros, cuja visão de interdependência das coisas permite pensar um sistema de suas teorias. Esta associação elenca etapas e obras centrais na vida do filósofo; a começar por *Investigações lógicas* (1900) caracterizando a do logicismo essencialista; as *Ideias* (1913), consagração do idealismo transcendental; e a *Crise* (1936), com o vitalismo historicista.

² Brentano caracteriza a psiquê e a consciência como “fenômenos mentais”, dirigidos por uma “in-existência” (uma existência em) intencional quanto aos objetos. Esses fenômenos podem ser percebidos segundo o modo originário que deles obtemos, o que constitui o seu conhecimento fundamental: no ato de conceber, a representatividade mental é imanência de um certo ocorrer, porém, não de uma realidade objetiva, senão de irrealidades (*rrealitäten*) intencionais do vivido: “Esta in-existência intencional é característica exclusiva do fenômeno mental. Nenhum fenômeno físico exhibe algo assim. Nós podemos, assim, definir fenômeno mental dizendo que estes são os fenômenos que contêm um objeto intencional em si mesmos” (Brentano, 2009, p. 68, tradução nossa). No original: “This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves”. Mas também, David Woodfruf elenca as contribuições de Brentano a Husserl; o interesse pelo empirismo de David Hume, a concepção lógica da Bernard Bolzano, e a teoria escolástica-medieval de intencionalidade (a direção da mente rumo a objetos mediante pensamento ou percepção). Já André Dartigues, acrescenta a distinção fundamental entre “os fenômenos psíquicos, que comportam uma intencionalidade, a visada de um objeto, dos fenômenos físicos; em seguida, em afirmar que esses fenômenos podem ser percebidos e que o modo de percepção original que deles temos constitui o seu conhecimento fundamental.” (Dartigues, 2013, p. 15).

Psychologische Analysen (Sobre o conceito de número. Análises Psicológicas), de 1887. Quatro anos após, a tese vai se converter na obra *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia da Aritmética), cujo teor demonstra uma forma prévia das bases da pesquisa fenomenológica (Gadamer, 2012, p. 200). Nela, Husserl flerta com o pensamento psicologista ao atribuir-lhe valor de esclarecimento da origem das representações da mente, dispondo-se clarificar a possibilidade da aritmética prover a fundação de uma teoria da ciência através da reflexão dos atos mentais da consciência numérica; explorara a análise das estruturas objetivas das matemáticas, os números enquanto representações.

Contudo, fracassa ao relacionar a objetividade dos números à subjetividade psíquica – faltava-lhe uma teoria intencional mais profunda, desse modo, portanto, mais radicalmente subjetiva que a herdada por Brentano. Adiante, confessará, no prefácio à primeira edição dos *Prolegômenos à lógica pura* (2014a), de 1900, que partira da convicção dominante de que estaria na psicologia o esclarecimento filosófico, tanto da lógica em geral quanto da lógica das ciências dedutiva. De fato, a crença na psicologia empirista como disciplina teórica base para as demais é, afinal, o pensamento psicologista. Ao lado dos lógicos partidários desta fundamentação (cita-se Stuart Mill, Theodor Lipps, Sigwart), Husserl creditava a idealidade dos números e suas relações lógicas ao comportamento psíquico, ou seja, reduzia a transcendência do conteúdo lógico-matemático das experiências à imanência do conteúdo psicológico. O desligamento desta visão³ ocorre, sobretudo, a partir dos *Prolegômenos* (*Prolegomena zur reinen Logik*), onde Husserl confronta duas grandes visões: uma que suporta o logicismo sob a empiria científica; outra que vê a lógica enquanto técnica do pensar, cuja normatividade depende de teorização transcendental.

Deste ponto em diante, Husserl volta-se a demonstrar a incompatibilidade do psicologismo com os primados lógicos. Por conseguinte, apresenta na obra supra uma série de argumentos contra filosofias psicoempiristas e a possibilidade de um primado unitário da lógica pura – à lógica pura caberia analisar e determinar como concluir, como evidenciar, a

³ É relevante a crítica que Gottlob Frege faz à *Filosofia Aritmética*, ao apontar a confusão entre número e representação numérica. Para Frege, a distinção está na representação do número, que é psíquica, subjetiva e volta-se a cada indivíduo no acesso às suas representações pessoais; já o número seria ideal, objetivo, de caráter intersubjetivo. Explica sua divergência em um artigo de 1894 para uma revista alemã (*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*): “If I want to investigate a presentation, I have to keep it as unchanged as possible - which, of course, is difficult to do. On the other hand, if I want to investigate something objective, my presentations will have to conform as much as possible to the matter at hand, to the results of this investigation; in general, then, they have to change. It makes a tremendous difference to the mode of investigation whether the number-presentation is itself the object of the investigation, or whether it is merely a presentation of the real object. The author's procedure fits only the first case, whereas the last passages adduced above can only be interpreted as instances of the second” (p. 20). Ao fim, completa: “In reading this work, I was able to gauge the devastation caused by the influx of psychology into logic; and I have here made it my task to present this damage in a clear light. The mistakes which I thought it my duty to show reflect less upon the author than they are the result of a widespread philosophical disease.” (p.21) (Mohanty, 1977, p. 6-21).

partir das proposições ideais que ela própria investigaria, contudo isto não passaria pela produção de índices factuais próprios. A fim de explicar como a visão lógica de Husserl vai se inserir, antes é necessário fortalecer o significado das construções do próprio autor⁴. Por princípio, o filósofo acentua que artistas, cientistas, mestres de saberes em geral (a incluir sobre tudo os matemáticos), em seus métodos, mostram-se, com frequência, incapazes de dar razão satisfatória a fatos, leis, teorias (Husserl, 2014a, p.7); em suma, aos valores de verdade dos dados conhecimentos. A causa desta exposição é apresentar o desinteresse pela filosofia no fazer científico de seu tempo. Acusando os cientistas de seu tempo de desinteresse em matéria filosófica, desinteresse em matéria de fundamentação das artes no plano dos pressupostos, Husserl reclama a presença de um sentido apropriado para os saberes particulares na fundamentação do conhecimento⁵: uma outra fundamentação científica.

Para ele, como o saber se dá? Compara o parentesco terminológico, no alemão, entre saber ou conhecimento (*wissen*) e ciência (*wissenschaft*), ressaltando a semelhança nas matrizes significantes. Quem possui ciência de algo sabe, mas sua ciência não é a reunião dos atos do saber, não é a acomodação de vários saberes em um grande saber; aí reside a diferença. A ciência que “somente sob a forma de obras escritas tem ela uma existência própria” (Husserl, 2014, p. 9), como qualquer ciência que subsista autonomamente de seu conteúdo, subsiste enquanto objetividade; representa a perda da originalidade do conhecimento. Não é esta a ciência que ele busca. O conteúdo científico autônomo de que goza a ciência em voga não dispõe do rigor necessário ao filósofo. A originalidade do contato do sujeito com o saber não é outra coisa senão o rigor de convalidação de um dado em um fato: tal é o caráter de *evidência* (*beweise*). Este conceito, terminologia que, em Husserl, representa a “certeza luminosa de que é, o que

⁴ Optamos por expor as terminologias e sentidos deste primeiro Husserl, com interesse de posteriormente revisar o modo como serão ressignificadas.

⁵ Semelhante análise pertence ao campo da metafísica, a que a tradição filosófica europeia veiculou como a disciplina de fundamentação última do conhecimento, ligada a Aristóteles. Nela Husserl vai se apoiar, todavia, a elaboração metafísica, defende, não é suficiente para alcançar as pretensões teoréticas das ciências específicas, pois a metafísica clássica “só diz respeito às ciências que tratam da efetividade real, e isto não o fazem todas, e certamente não as ciências puramente matemáticas” (Husserl, 2014a, p. 8). A confusão entre ciências de caráter real e ciências puras toca as reinterpretações históricas entre física e metafísica. Ernildo Stein elucida-nos esta condição da metafísica aristotélica: “Quando Aristóteles pretende resolver a questão da ciência primeira, da ciência procurada, mediante sua teoria de que a alma é de algum modo todas as coisas, ele já elimina a possibilidade de qualquer Filosofia absoluta, pois, com essa resposta ele vincula aquilo que é procurado e permanece sempre finito, e, portanto, aberto à própria condição do ser humano.” (Stein, 2014, p. 35). O que o professor está separando são os dois sentidos de ciência no filósofo de Estagira; a metafísica como teoria da substância imóvel (teoria do primeiro motor), e metafísica como a teoria que investiga o ente enquanto ente, que deveria ser uma ciência geral, mas que, pelo fato de o ente se predicar de muitos modos, permanecerá uma ciência procurada (Stein, 2014, p. 39). Argumenta que o fato de Aristóteles ter se afeiçoado à teoria do primeiro motor, de influência platônica, confundiu a tradição que se seguiu, justamente em razão desta procura finita e infinita pelo ser. A dualidade voltará a aparecer mais à frente sob várias formas, dentre elas no embate entre *doxa* e *episteme*, o que será da maior relevância para compreender o Husserl tardio, justamente em razão dos pormenores do significado de ciência.

reconhecemos, ou de que *não é*, o que rejeitamos”⁶ (Husserl, 2014a, p. 9), não é o mesmo que a opinião em sentido amplo, mas consciência da percepção; “o perceber imediato da própria verdade” (Husserl, 2014a, p.10).

Assim, “saber, no sentido mais próprio da palavra, é a evidência de que um certo estado de coisas existe ou não existe” (Husserl, 2014, p.10), e uma ciência à altura deste saber genuíno, cujo embasamento é originado na evidência, depende ainda de uma fundamentação capaz de unificar o sentido teórico dos saberes. Ato contínuo, Husserl requer que ela seja unidade sistêmica de fundamentação. Isto significa que a essência da ciência é uma necessária rede de cognições bem-arranjadas com os saberes identificados, uma técnica do saber, que se impele na compreensão das relações com todo saber que advenha ao conjunto.

A ciência não pretende nem pode ser o campo de um jogo arquitetônico. A sistemática, própria da ciência – naturalmente, da ciência correta e genuína –, não a inventamos nós, mas reside nas coisas, onde simplesmente a encontramos ou descobrimos. A ciência pretende ser o meio de conquistar para o nosso saber o domínio da verdade e, com efeito, na sua máxima extensão possível; mas o domínio da verdade não é um caos desorganizado, nele impera a unidade da lei (Husserl, 2014a, p. 11)

Esta ciência buscada não é comparativa ou natural, mas ‘fundamentacional’. Embora, possa-se falar em naturalidade das evidências por muitas vias (aceitam-se todas que produzam uma evidência de existência ou inexistência), o acesso ao saber evidente não está originariamente presente, mas em larga medida dá-se naquilo que já está dado, em fundamentações prévias. Parte-se das fundamentações herdadas para explicar novas evidências, razão pela qual este primeiro Husserl (2014a, p. 13-14) alega esta posição de continuidade silogística (dedutiva) das fundamentações.

Em vista dessas condições, chegamos ao interesse afirmativo de Husserl (2014a, p. 16): a fundação de uma doutrina da ciência da multiplicidade fundamental. O que implica em uma nova lei para as ciências, a surgir de uma ciência base; não mais uma lei distribuída por forma em relação ao domínio do saber, mas uma doutrina de independência, posto que a relatividade de fundamentos seja a matriz de uma intelecção nova para uma outra forma de investigação. Tal nova doutrina visa a declarar a normatividade das ciências criteriosamente a partir da relação entre seus interesses e métodos, evitando, desta maneira,

⁶ A condição de confirmação do conhecimento está intimamente relacionada ao império do *ego cogito*, no qual a autonomia para julgar uma evidência parte de “jamais aceitar algo como verdadeiro sem saber com evidência que seja tal; isto é, evitar com cuidado a precipitação e a prevenção, e nada mais incluir em meus juízos além do que se apresente tão clara e tão distintamente ao meu espírito que eu não tenha nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.” (Descartes, 2008, p. 25)

uma coordenação difusa de lógicas para cada ciência. “Porque é da essência da ciência normativa fundamentar proposições universais, nas quais, com relação a um padrão normativo (...) são dadas determinadas notas características cuja posse garante a adequação” (Husserl, 2014a, p. 19). A experiência da ciência moderna não é outra senão a convalidação de um padrão de funcionamento adequado. Ora, alicerçar um método epistemológico objetivo novo para uma ciência normativa, como quer Husserl, esbarra no sentido *teleológico* da objetividade.

Torna-se vital compreender qual elemento da objetividade é, afinal, científico no sentido forte do termo, e encontrar a evidência dos objetos genuinamente objetivos do saber. Para Husserl (2014a, p. 30), esta é a raiz do embate entre o fundamento e a ciência fundamentada, o aparato da normatividade, que projeta a vinculação do dever ser e do ser, em sintonia como problema ético e metafísico expresso na epistemologia. Respectivamente, a distinção entre *disciplinas normativas* e *disciplinas teoréticas*; as quais as primeiras dizem respeito ao dever ser, e as segundas dizem respeito ao que é. Disciplinas de ordem normativa são aquelas que emitem enunciados de assertividade, que podem ser reduzidas a um princípio unitário, a uma norma fundamental (*grundnorm*) garantidora da normatividade das proposições. É fundação da norma, o que, em última análise, possibilita a subsunção das disciplinas teoréticas ao fundamentado⁷. A valer, o interesse normativo é precipuamente coluna disciplinar de um conhecimento, todavia, em cada proposição normativa há conteúdo teorético, “no sentido em que tem de possuir um conteúdo teorético separável de toda normalização” (Husserl, 2014a, p. 35). De onde decorrem as disciplinas teoréticas, que visam à investigação de interconexões objetivas, a regularidade das coisas (também do próprio fenômeno científico). Fala-se de um conteúdo que, a partir das premissas da norma, alcança novas proposições, agora puramente teoréticas. E, no entanto, se da análise normativas de dadas proposições originais alcança-se uma nova proposição que encontre consonância na norma fundamental, então esta nova proposição adquire eficácia normativa também, embora tenha surgido de uma investigação teorética.

⁷ Husserl exemplifica a similitude entre a ideia de norma fundamentadora nas éticas utilitaristas (sobre o princípio da maior felicidade possível) e na ética deontológica de Kant (sob o imperativo categórico) (2014, p. 33). Em especial na segunda, Kant levanta um necessário respeito à lei da Razão em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), muito embora pontue que encontra dificuldade em definir o limite das fundações racionais: “Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora, a razão exige-me respeito por uma tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas de que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva” (Kant, 2011, p. 36-37). A região que Kant deixa por investigar parece ser justamente a que Husserl toma para compreender a fundamentação lógico-científica. O que Husserl está admitindo é que o caráter mandamental de uma norma última, portanto da disciplina normativa na discussão, está para a ciência moderna. O epicentro dos fundamentos da modernidade contém a ciência, e esta desloca um problema ético – que permanece sendo a busca pelo “bem”, crê Husserl – para uma questão da objetividade da consciência.

Estas análises, Husserl as exemplifica a partir da lógica, de tal modo que a instauração normativa para ele tem o mesmo significado de uma proposição assim enunciada como tal. Se um A que é B é bom, então A deve ser B, e todo C que resulte de A e B pode ser tido como bom também. O exposto faz referência a uma demonstração normativa ou teórica? A objetividade da correição das proposições é, precisamente, a matéria desta discussão. Se a lógica é linguagem de demonstração das evidências, não valendo por si como verdade posto que subjaz no entrelaçamento entre disciplinas normativas e teóricas, então em que se enquadra a disciplina lógica? A partir deste bipolo, Husserl inquire os fundamentos essencialmente teóricos de uma ciência normativa. Uma vez que a normatividade possui um cunho diretor e necessita de disciplinas não normativas para apontar o caminho das conexões teóricas (da organização intracientífica), então “o cultivo do domínio do saber teórico (...) tem, assim, uma influência decisiva sobre a possibilidade da disciplina normativa” (Husserl, 2014a, p. 36), sob pena de empobrecimento do sentido da norma ou perda da concretude dos saberes. Husserl se opõe ao psicologismo devido ao idealismo naturalista, que afirma comportamentos previsíveis à estrutura da lógica. Fala-se de uma teoria psicológica do movimento natural da consciência de um ser psíquico real, onde o raciocínio lógico está vinculado ao ato psicológico e, em consequência, a um dado funcionamento da consciência, que é primordialmente prescrita, e subsidiariamente deve ser conformidade com aquela. Sua insurgência é o vigor de equilibrar a razão de ser ao lado do comportamento do que é, fundando uma nova disciplina apartada de condicionamentos desta ordem⁸.

Para provar seu ponto, investe na dissociação do conceito de lei para a lógica, e lei para as ciências de cunho psicologista. Enquanto a tarefa normativa da psicologia era elaborar como se dão as conexões psíquicas dos processos de consciência em uma relação de causa e efeito; lei em sentido lógico era a instituição do conteúdo de verdade para operações do intelecto. Alternativamente, a promessa de lei para a psicologia nascente era a de explicação da causalidade natural do pensamento; ao passo que a lógica buscada por Husserl, seria uma idealidade objetiva de fundamentações e justificações, de uma ética do pensar (2014a, p. 42). A questão reside na diferença em graus de evidência nas duas ciências. O quanto o mecanismo de evidenciação surge de experiências pessoais e afeta a universalidade de um saber? Perguntas estas que recaem na possibilidade de elaboração de

⁸ Embora se oponha às ramificações do psicologismo na teoria do conhecimento e na lógica, Husserl não é um antipsicologista absoluto, aceitando o mérito, por exemplo, da psicologia genética ou explicativa em seus campos próprios de atuação. Este espaço é reservado ao trabalho prático, apropriadamente empírico, da psicologia, o que representa uma diferenciação necessária à construção de uma “psicologia descritiva”, como queria ser a fenomenologia no berço das *Investigações Lógicas*. E, no entanto, pouco tem de descritivas estas investigações, que mais apontam para conceitos transcendentais aprofundados acerca da teórica.

uma lei universalizável para cada qual. Partindo do pressuposto de que a conformidade da evidenciação confere força de validade e crença em matéria de lei científica, então a identificação da ordem dos processos mentais é crucial para delimitar o espaçamento entre ciências dentro da narrativa científica.

Esta foi, afinal, a elaboração de Husserl ao desprender-se do psicologismo: a evidência é responsável pela força indutiva de um dado, e não o oposto. As leis, enquanto elaborações objetivas de evidências, não antecedem a experiência intuitiva de uma intervenção correspondente. Ao mesmo tempo, porém, embora as leis possam instituir a reprodução de uma experiência, o conteúdo da intelecção não é consequência imediata do particular (2014a, p. 57), senão de um olhar subjetivamente feito. A lei só será possível se houver correspondência entre descrição e intelecção. A descrição normativa é reiteradamente uma experiência original para o sujeito que a interpreta e, no entanto, enquanto projeção descritiva ideal, esta é coletivamente objetiva. Em seu turno, a realidade dos fatos evidenciados compõe uma consciência da subjetividade da experiência, e toda fundamentação que ultrapasse esta condição não pode ser declaradamente verdadeira. Deste passo adiante, a esfera do real recua e a esfera do ideal toma lugar. Com a lógica, todavia, não é igual, pois não se trata de um saber que deriva unicamente da experiência e parte à interpretação.

Todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘deriva’, só por isso, da experiência. O que afirmamos é que qualquer lei para os fatos deriva da experiência, e aí reside precisamente que só pode ser fundamentada por meio de indução, a partir de experiências particulares. Se há leis conhecidas intelectivamente, então não podem ser (imediatamente) leis para fatos. (Husserl, 2014a, p. 57)

Leis intelectivas estão largamente presentes na lógica, de onde Husserl nega a paridade com as ciências empíricas pelo que a empiria das ciências temporais e procedimentais depende de indução da experiência para a formação de leis. Distintamente, a lógica, assim como demais ciências que não dialogam diretamente com os fatos da experiência, não poderia falar de uma experiência concreta sem ter os pés comprometidos com uma fundamentação já presente e que legisla a realidade destes saberes. A obscuridade está no entrecruzamento inadvertido de ambas: não se deve confundir um juízo sobre o conteúdo de verdades e fatos com a idealidade destes termos, pois o haver de um juízo não é garantia da verdade de seu conteúdo – seria-o, em princípio, apenas da confirmação como aparição. Por exemplo, aquilo que para a lógica é requerimento de justificação das leis segundo os próprios mecanismos dedutivos, não é o mesmo com os fundamentos do conhecimento empírico. Neste segundo caso, a ciência move-se no terreno da dependência

psicológica e da elaboração do dever ser da cognição humana, mas cuja fundamentação é probabilística, hermenêutica, essencialmente indutiva. Com efeito, prioritariamente Husserl adereça à psicologia de natureza empírica o índice psicologista.

Sob o intuito de separar a convenção do real (ideal) da verdade (efetivamente real), recorre ao abandono da sinonímia entre verdade, fato e ciência. Ocorre que psicologismo levanta leis que regulam os fatos da experiência; estes fatos, agora convencioneados verdades científicas, voltam-se ao que deve ser verdade em indução das evidências possuídas; e este procedimento é descrito como real. Contudo, na busca pelo real, sob o signo da procura pela verdade, depara-se o homem com o espelhamento de sua própria busca: julgando haver leis, descobre-as refletidas em seu julgamento. A partir dos dados da experiência empírica, não faz ciência sobre a verdade, senão sobre o dever ser.

Como leis reais, seriam regras da coexistência e sucessão de fatos, em especial, de verdades e, como verdades, teriam elas próprias de pertencer a estes fatos que regulam. Então, uma lei prescreveria a certos fatos denominados verdades, o vir a ser e o perecer, e, entre estes fatos, deveria então encontrar-se, como um entre outros, a própria lei. A lei se geraria e corromperia segundo a lei - um manifesto contrassenso. E o mesmo se diria se quiséssemos interpretar a lei da verdade como lei de coexistência, como um particular temporal e, no entanto, como regra universal normativa para todo e qualquer ente temporal. (Husserl, 2014a, p. 58)

A efetividade da realidade científica, para ele, é a confirmação das experiências; o que representa um saber ou conhecimento, mas não uma ciência em sentido estrito. Tendo a lógica por referencial, o comportamento dedutivo aponta para um formato científico diverso. No psicologismo, está-se diante de uma disciplina de pretensão concomitantemente normativa e teórica; cuja normatividade é o pertencimento naturalista, e a teoreticidade se constrói a partir de premissas determinísticas de um ser objetivamente psicofísico, o que para Husserl é um manifesto contrassenso.

O último capítulo dos *Prolegômenos* introduz a superação psicologista, que virá a ser o tema das *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*, de 1901, onde Husserl promove os fundamentos de uma ciência teórica autônoma à psicologia ou a qualquer ciência de fatos. Esta nova disciplina, que será chamada Fenomenologia, adota a lógica (nesse primeiro momento) como método analítico para desígnio de fundamentação de leis e teorias em um puro sentido de categorias ideais. Isto é, a captura do modo intrínseco das conceptualidades fundamentais da validade científica, com escopo de investigar as raízes desta validade objetiva da ciência. Deixando de lado a feição psicoantropológica do pensar humano – resumidamente, o conjunto de relações habilitadoras à articulação dos atos mentais – Husserl enfoca uma objetividade unitária e ideal da cientificidade. Apresentação

desta unidade põe as vivências do conhecimento fundidas entre si (conectadas enquanto coisas) tanto quanto fundidas à unidade objetiva (conectadas enquanto verdades); disposição dúplice esta, inseparável a ponto de nada poder ser considerado verdadeiro sem ser determinado de direito; ou por outra, a ponto de não haver *ser* sem *dever ser* (Husserl, 2014a, p. 171).

Como resultado de uma implicação ideal, identificado um ser com o dever ser, tem-se uma *verdade em si*, um *ser em si*. A logicidade da confirmação do ser em si, que é a mútua obediência entre norma e teoria, implica que o mesmo seja válido tanto para verdades e estados de coisas particulares quanto para conexões de verdades e de estados de coisas (Husserl, 2014a, p. 171). Esta possibilidade correlativa, contudo, guarda uma suave distinção, pois não é idêntico o existir de um status de coisas e a identidade científica com suas conexões. Há um vínculo de validade no primeiro caso, mas não de identidade plena, como no segundo. Existência de fato (ou verdade, no emprego do autor) e identidade factual são unidades objetivas⁹ que alcançamos através do conhecimento ou, melhor dizendo, chegam a nós através do conhecimento. Com isto, Husserl (2014a, p. 172-173) argumenta que no conhecimento se dá o direcionamento do pensamento: ao “vivermos” um ato de conhecimento, há uma objetividade que visamos no visado, há um juízo evidente na vivência (*erleben*). A tal ponto, continua de a própria verdade tornar-se objeto, como o correlato ideal do ato fugaz de conhecimento subjetivo, como a única verdade perante a multiplicidade incondicionada de atos possíveis.

Conclui que, “dada a correlação geral existente entre a verdade e a objetividade, à unidade da verdade numa e na mesma ciência corresponde também uma objetividade unificada: é a unidade do domínio da ciência” (Husserl, 2014a, p. 173). A distância entre a objetividade ideal que a unidade de uma disciplina teórica impõe às evidências primeiras, disto dependerá as consequências de tudo que puder ser produzido como conhecimento (teórico em especial) a partir de então. Simultaneamente em que uma teoria sobre evidências (teoria científica) funda o significado do que detecta mediante a dissociação com o achado, esta teoria será, pelo significado teórico, indutiva da experiência de mundo. No entanto, conforme bem aponta José Henrique Santos, “se o esforço para fundamentar cada ciência particular exige um método diferente do que ela utiliza em seu procedimento usual,

⁹ É importante salientar o grau de amplidão com que Husserl lida com estes conceitos: “Para prevenir mal-entendidos, faço expressamente sublinhar que as palavras objetividade, objeto, coisa etc. são aplicadas sempre no sentido mais vasto, ou seja, em harmonia com o sentido do termo conhecimento que privilegio. Um objeto (do conhecimento) pode ser tanto algo de real quanto de ideal, tanto uma coisa ou um processo quanto uma espécie ou uma relação matemática, tanto um ser quanto um dever-ser. Isto se transpõe sem mais para expressões como unidade da objetividade, conexão das coisas e outras semelhantes.” (2014a, p. 172)

(...) é óbvio que, em si mesmas, as ciências não conseguem avaliar sua própria realidade” (Santos, 2010, p. 100). O professor Santos chama-nos a atenção para as consequências do procedimento da lei científica, a teórica. Esta não apenas doa interpretação ao ‘como’ das ciências particulares, mas também induz a investigação do que é o real segundo o pressuposto do real contido naquela lei.

Por certo, Husserl (2014a, p. 179-180) entende a teoria como o conteúdo ideal, a saber, um método de conhecimento unitário, equivalente a verdade ou lei neste sentido. Dentre possibilidades plurais de atos do saber, cada contribuição ao estado único de verdade por parte de atos singulares e individuais adentra o conteúdo teórico não como inovações noéticas ativas, mas como elementos puramente ideais já implicados previamente em todas as possíveis consequências. Ao falar-se de validade conceitual, fala-se da essencialidade, de possibilidade, e de realidade; está-se sempre às voltas com a adequação da parte à unidade teórica ideal. Sobre esta unidade, enfim, Husserl descreverá sua refundação científica, que será constantemente a pergunta pelo conhecimento habilitado a dizer a cientificidade de uma ciência, assente nas condições de possibilidade do núcleo teórico. Assim, o comportamento psicologista, que procura em cada novo dado uma pressuposição genética, será revisitado sob a lente de pensamento lógico-silogístico, ademais, limitando as inferências lógicas ao grau de seleções normativas e práticas. A partir da sobreposição da função gnoseológica das proposições, Husserl pretende afastar o psicologismo e alcançar uma meta ciência estrita, epistemológica ou metafísica.

1.2 Fenomenologia e intencionalidade

A trajetória de elaboração desta ciência de rigor é extensa e marcada por fases de reviravolta conceitual e terminológica¹⁰. Pode-se falar em diversas formas ou etapas de sua Fenomenologia a partir das *Investigações Lógicas*, e esta variedade não é desprezível em se tratando do desafio posto. Como dito, nossa tarefa de compreensão da *Krisis* implica conectar as contribuições iniciais de Husserl em uma síntese tardia – ou aceitar a não contiguidade, ou um pouco de cada. Desse modo, inicialmente inscrevemo-nos, como Paul Ricoeur (2009, p. 21), na afirmação de que o pensamento husserliano é, em primeiro lugar,

¹⁰ Gadamer é sensível a esta marca quando nos diz “fazer parte do estilo peculiar do pensamento husserliano o fato de o autodirecionamento e autorrepetição se imiscuírem um no outro de maneira indistinta” (Gadamer, 2012, p. 200), e o quanto a autocompreensão de Husserl “é tudo menos um fio condutor confiável. Pois mesmo essa autointerpretação oscila entre uma autocrítica sempre renovada e uma autocompreensão teleológica” (2012, p. 200). Paul Ricoeur vai também nesta trilha de recorrências ao dizer que a Fenomenologia é “a soma das variações do próprio Husserl e, de modo especial, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método” (Ricoeur, 2009, p. 8-9).

conquistado sobre o psicologismo. Em sequência, investigamos a intencionalidade na filosofia husserliana. Esta filosofia, que fora psicologia descritiva e doutrina das ciências, solidifica-se como fenomenologia transcendental, afeita, ainda, à filosofia da história e da cultura. Devido à prática progressivamente recursiva do filósofo, instalando novas formas a cada texto, restou-nos aceitar a marca fenomenológica na oposição ao psicologismo, para, em seguida, indagar as consequências da procura de Husserl por um alicerce objetivável para a ciência.

Heidegger (1985, p. 13) vem acudir-nos nesta enlaçadura da cientificidade em Husserl, ao explicar a tendência cientificista na filosofia europeia do fim do século XIX. Relata o esgotamento dos sistemas filosóficos idealistas, o que concorreu para que as ciências particulares reclamassem um atestado de autonomia, cada qual. Fez isto também a filosofia, levada a atributos de teoria científica ou lógica das ciências. Esta renovação se dá com um retorno à filosofia kantiana, que conferiu terreno para uma análise progressista da história da filosofia, voltada aos ganhos da empiria nos avanços científicos em contraste à especulação. Esta seria uma ‘filosofia científica’, como ele chama, devido a três características principais: por se tratar de uma teoria do conhecimento científico cujo objeto é o fato científico; por ser uma investigação da estrutura de ciências já dadas e com metodologias comprovadas, uma vez que a investigação é viciada em uma visão de mundo particular; por tencionar a várias disciplinas isoladas, mas sob interesse de reunião em uma disciplina fundamental, a psicologia. Acrescenta Heidegger (1985, p. 19), que a filosofia científica surge permeada pela noção de *consciência*, filha do conceito cartesiano de *res cogitans*.

Dessarte, o Husserl filho de seu tempo, de que nos fala Heidegger, ajuda a explicar os efeitos da aplicação da intencionalidade à teoria da ciência, mas também a busca de uma psicologia radical, e o olhar ao centro do paradigma filosófico ocidental. Contudo, a inclusão do método de análise intencional no método *em si*, na direção do questionar, é o novo de Husserl. Sobre a gnoseologia das *Investigações Lógicas*, Heidegger (1985, p. 25) afirma que já não se trata de teoria, mas de uma reflexão transcendental, que evidencia o que o pensar e saber são em sua pura essência. Diz-nos o filósofo do *Dasein* do método fenomenológico:

Ainda mais incomum que o assunto em questão é totalmente contrário a maneira habitual de filosofar é o tipo de penetração e apropriação que o trabalho exige. Este procede com um estilo investigativo pormenorizado. Clama por um passo-a-passo, expressamente um visar intuitivo dos temas em questão, e uma verificação demonstrativa deles. De acordo [com o método], não se pode, sem subverter todo o sentido das investigações, simplesmente extrair resultados e integrá-los em um sistema. Ao invés, todo o impulso do trabalho serve para implicar o leitor lançar-

se além e trabalhar por meio dos temas sob investigação. (Heidegger, 1985, p. 26, tradução nossa)¹¹

Fenomenologicamente, dados de validade concreta aviltam a investigação intuitiva, que deve partir da demonstração ao ser de cada um por meio de um visar genuinamente pessoal. Este ver por si, no entanto, não abandona o visar (*meinen*) sob a qual o nexos se constitui¹², seu *eidos* ou essência que se resguarda/ na concatenação dos dados. Assim, o rigor fenomenológico, no inquirir das essências, não é empírico ou naturalista, mas especulativo, a partir da intuição direcionada. Heidegger (1985, p. 31-32), ainda, recorda-nos que a postura fenomenológica é um estar sempre dirigido às coisas da experiência, e que todas as experiências vividas são também intencionais. Deduz-se que, com efeito, não há um plano exterior à experiência intuitiva dirigindo a vida. O mecanismo é subjacente à vivência: reciprocamente intenta-se o viver enquanto vive-se o intentado. Neste passo, o agir sobre a vivência é primordial, e a consciência de mundo advém sobremaneira de *atos intencionais*, modais do conhecimento (Heidegger, 1985, p. 36). À vista destes atos da intenção, busquemo-los, agora, em Husserl.

Na introdução às *Investigações Lógicas*, Husserl (2015, p. 14) prenuncia o conceito de intenção¹³ como pertencendo a um dos aspectos da cognição das essências; o aspecto do ideal ou significante, paralelo ao aspecto da objetividade real. Mais tarde, na primeira investigação, ele aprimora o entendimento ao afirmar que “não vemos a essência da significação na vivência que confere a significação, mas sim, no seu ‘conteúdo’, que representa uma unidade intencional idêntica perante a multiplicidade dispersa das vivências, reais ou possíveis” (Husserl, 2015, p. 81). O conteúdo ao qual remete uma dada vivência fenomênica parte de um mesmo, e é da intenção de significação que confere-se o sentido (*sinn*) para expressar este mesmo. Pelo dito, é possível falar que a intencionalidade neste primeiro Husserl (2015, p. 82-84) é um liame entre essência ideal (*ideal*) e significado real (*reel*), porque se há comum direcionamento, então há mesmidade no ‘voltar-se a’ da intenção. Não há caráter psíquico determinando um exterior à intencionalidade

¹¹ Na versão traduzida: “Even more unusual than the subject matter and totally contrary to the customary way of philosophizing is the kind of penetration and appropriation which the work demands. It proceeds in a thoroughgoing investigative fashion. It calls for a step-by-step, expressly intuitive envisaging of the matters at issue and a verifying demonstration of them. Accordingly, one cannot, without subverting the entire sense of the investigations, simply pull out results and integrate them into a system. Rather, the whole thrust of the work serves to implicate the reader into pressing further and working through the matters under investigation.” (Heidegger, 1985)

¹² “Eis aqui a raiz fenomenológica da lógica: há algo de determinado no sentido visado” (Ricoeur, 2009, p.10), visão herdeira de Platão.

¹³ Em nota às *Investigações Lógicas*, Husserl explica que “a palavra intencional pode ser aplicada, de acordo com a sua formação, tanto à significação quanto ao objeto da *intentio*. Unidade intencional não significa, por conseguinte, necessariamente a unidade intencionada, a do objeto” (Husserl, 2015, p 81). Dirá, também, que o “adjetivo determinativo *intencional* nomeia o caráter essencial comum da classe de vivências a delimitar, a propriedade da intenção, que se refere a algo objetivo segundo o modo do visar ou segundo algum outro modo análogo” (Husserl, 2015, p. 325)

significativa. Projeta-se o Eu no significar objetivo, ao que, após significação, passa a ser intencionado como certa identidade, contudo, nenhuma objetividade elimina a condição original.

Mais uma vez, nas *Investigações*, agora na quinta, ao tratar dos *atos intencionais*, Husserl (2015, p. 316-317) discorre sobre a intenção como gênero descritivo com ‘caráter de ato’, sendo ato intencional aquele estabelecido em uma relação objetiva que atravessa o campo fenomênico visando a um objeto destinatário. A lição do discípulo excede Brentano aqui: “não se entende, naturalmente, por ‘representação’ o conteúdo representado (objeto), mas antes o representar, o ato” (Husserl, 2015, p. 318). Em sucessão, o dado em si transcende o significado factual plenamente determinado da expressão ou da representação dada, mas não transcende o haver factual lógico. Ocorre que Husserl (2015, p. 324) considera um engano que o atentar ao dado possa produzir o real (o mundo), e também uma impossibilidade¹⁴. Não, a consciência para a Fenomenologia desta etapa concentra-se no papel que as representações tomam para o sujeito de um total solipsismo. Mesmo assim, o filósofo chama a atenção para o detalhe de que uma dada vivência intencional pode ser facilmente confundida com o julgamento que dela se faz, ao dado momento em que o julgar é objetivado como a condição do Eu, o Eu que julga como sendo isto ou aquilo. Ora, nesta substituição da judicação pela situação do julgar, uma vivência descritiva faz às vezes da vivência originária, e o tomar a percepção descritiva pelo modo do ser é uma forma de, daí em diante, atentar ao mundo.

É a isto que ele vai atinar. Conforme explica Carlos Ribeiro de Moura (1989, p. 12), o Husserl das *Investigações Lógicas* era um realista, por reconhecer o ‘em si’. Mas isto muda na medida em que flerta com a intencionalidade, ainda que de um ponto de vista puramente descritivo da direção do pensamento, isto é, idealista. A “fenomenologia, entendida já como idealismo transcendental, estaria mesmo nas antípodas de um ‘ponto de vista’” (Moura, 1989, p. 13). Uma perversão que, Husserl, de pronto, não esperava produzir, mas acatou como um caminho diretivo. Podemos dizer então que o problema da lógica se dá nas representações da intuição: em quê está ancorado o representar? Ora na psicologia ora na lógica, até então, mas não mais. Ainda para Moura, a tensão entre

¹⁴ Descrever este procedimento aceitando que há uma imanência inata a cada essência (e no todo) é a linha das *Investigações Lógicas*: “Conteúdo é, então, uma vivência realmente constituinte da consciência: a própria consciência é a complexão das vivências. Mas o mundo não é jamais uma vivência do ser pensante. Vivência é visar-ao-mundo, o próprio mundo é o objeto intencionado. Para esta questão, é indiferente – como o quero mais uma vez sublinhar – a posição que se toma quanto à questão de saber o que constitui o ser objetivo, o ser-em-si verdadeiro, efetivo, do mundo ou de qualquer outro objeto qualquer, e como se determina a relação do ser objetivo, enquanto ‘unidade’, com o ser-pensado subjetivo, com a sua ‘multiplicidade’; do mesmo modo quanto à questão de saber em que sentido o ser metafisicamente imanente e o ser transcendente devem ser contrapostos. Trata-se aqui, em vez disso, de uma distinção que precede toda e qualquer Metafísica e que está no pórtico da Teoria do Conhecimento, uma distinção que não pressupõe, portanto, como já resolvida nenhuma questão a que precisamente a Teoria do Conhecimento deva pela primeira vez responder” (Husserl, 2015, p. 332).

objetividade lógica e psicológica como respostas ao problema, desde os *Prolegômenos*, “ao contrário de representar o surgimento de um problema não tematizado, tinha sido exatamente aquilo que tornara inevitável para a fenomenologia o empreendimento de uma crítica da razão” (Moura, 1989, p. 69). A crítica em curso pressuporá uma investigação sobre a origem dos objetos na subjetividade, mas não sem comprimir o rigor husserliano, impedido de aceitar determinações exteriores para o exercício do método fenomenológico¹⁵.

Por isto mesmo a relação entre *intuição* e *intencionalidade* é estreita e arguciosa; porque um intuído é sempre presença intencional, mas não necessariamente de mesmo signo e significado. Conforme a primeira das *Investigações Lógicas*, Husserl (2015, p. 56-63) argumenta que os intuídos conectam intenções e signos representativos, mas não indicam significado inato das formas físicas ou sensíveis dos signos, senão ao que eles remetem para o sujeito. Na aritmética, por exemplo, os signos sub-rogam significados diretamente, mas tendo por intencionalidade conceitos da matemática. Um intuído, sendo amplamente uma mentalização de um dado que visamos, é primordialmente descritivo do ato intencional que pôs o visado em questão. Mas, não como no caso aritmético, ao invés, quando frente a um objeto cotidiano e físico, neste caso remeter-se-ia à fonte intuitiva da imagem que se tem do signo-objeto, a fim de alocá-lo em uma significação consciente. Devemos dizer que a intuição ora advém da essência da experiência com um signo, ora a intuição dispõe já do signo como sua significação. Porém, não será a intencionalidade que moveu esta procura todo o tempo? E não é a intencionalidade que leva a intuição a constituir-se? A relação entre intuição e intencionalidade é problemática porque a intuição pode advir de uma expressão sem ilustração, coadunada a um conceito científico, como na aritmética, mas, de mesmo direito, ser intencionalmente intuitiva a qualquer outra remessa

¹⁵ Há, em Husserl, uma constante balança sobrepesando o rigor da fenomenologia: em uma parte sustenta a objetividade na axiomática do fazer científico ínsito; e, na outra parte, o rastrear pelo transcendental filosófico no puro ver da subjetividade. Em *Ideia da Fenomenologia*, não aceitar a transcendência no sentido do dado (*noema*) como dado criterioso, senão apenas como fenômeno válido, é uma preleção garantidora da objetividade do método no olhar para a coisa em si. De maneira que, partindo da imanência inclusiva (*noésis*), e dando-lhe um status de maior confiabilidade frente à outra transcendência, craveja a fenomenologia a uma evidencialidade objetiva com status científico; mas não menos sem insistir no que este dado não diretamente imanente revela ao sujeito. Opinamos que esta posição lhe permitiu reclamar um distanciamento do objetivismo e, ao mesmo tempo, ser-lhe crítico, supostamente sem prejuízos de uma suficiente objetividade para a ciência fenomenológica. Daí, teria resultado ferramentas de mediania entre a filosofia e a ciência, como a *redução*. “O transcendente (o não inclusivamente imanente) não me é lícito utilizá-lo, por isso, tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentais. Por quê? Para mim é obscuro como pode o conhecimento atingir o transcendente, o não autodado, mas o trans-intentado; (...) Portanto, para evitar este deslocamento e conservar constantemente no pensamento o sentido da pergunta, por aquela possibilidade, precisa-se da *redução fenomenológica*. Diz ela a todo transcendente (que não me é dado imanentemente) deve atribuir-se o índice zero, isto é, a sua existência, a sua validade não deve pôr-se como tais, mas, quando muito, como *fenômenos de validade*. É-me permitido dispor de todas as ciências só enquanto fenômenos, portanto, não como sistemas de verdades vigentes que possam para mim, serem empregues a título de premissas e até de hipóteses,” (Husserl, 2017, p. 22-24).

referencial. Porque não é o mesmo referir-se a uma intuição conceitual (justificada na lógica de um saber) e à uma intuição de objetos sensíveis (justificada na percepção).

Parece-nos seguro dizer que a perspectiva de Husserl nas *Investigações Lógicas* é realista, pois na quinta *Investigação de Husserl* (2015, p. 378-379), onde parte novamente de sua teoria das intuições, ou das percepções internas, para relações de percepção e imanência, afirma que há verossimilhança das intuições às essências dos objetos. Porventura o sujeito do conhecimento não encontra o sentido do dado diretamente, mas tem percepção interna do ‘conteúdo essencial’ mediante fenômenos. Acessa, pois, uma representação ou símbolo como imanência, não a coisa mesma, embora a representação cumpra o papel de corresponder ao conhecimento real do dado. E, tal correspondência tem razão de ser devido à ausência, afinal, de um fora e um dentro bem estabelecidos em Fenomenologia, importando à relação intuição e intenção, a adequação de sentido ao seu complemento intuitivo, que conecte um signo correspondente ao lançamento do significado¹⁶ e, mais além, ao sistema de uma consciência. A consciência é, pois, sistema desses vínculos, e nos permite referenciar a percepção intuitiva à linguagem de validade, ao *logos* que há no fundo, aqui dito real. Do contrário não seria possível encontrar significado para a intuição, simplesmente haveria intuições desprovidas de sentido. Mas quanto à explicação para tanto, o papel da intencionalidade confrontará a verdade lógica na base realista, dada a suposição de que a intencionalidade é incapaz de provar a fidedignidade de essências e intuições – senão a objetividade de qualquer dado.

O interesse primariamente direcionado aos fenômenos que aparecem à consciência, afastada a concepção objetiva naturalista dessa consciência, conduz ao retorno deste problema do conhecimento. Problema e objeto de investigação: se qualquer conhecimento é conhecimento de temas – ou de outro modo, se o conhecimento se refere à intenção objetiva de um dado – então ser-lhe conhecimento da intenção atual é o máximo que se pode traduzir da definição deste interesse. Por conseguinte, paira a dúvida do sentido da imanência, da possibilidade da objetividade. A partir da crítica ao psicologismo, gradativamente a função da recepção intuitiva se dá menos na experiência que na transcendência, ou seja, na especulação da conceptualidade. Husserl admitirá a consciência como *constituente de sentido*: o interesse gnoseológico (dos fundamentos do conhecimento) não se dirigindo à ciência ou ao sujeito do conhecimento objetivamente, mas ao interesse de uma consciência interessada (*erscheinung*). O visar desta consciência que ‘convida’ a

¹⁶ Joaquín Xirau explica-o melhor: “a adequação não se dá entre a minha representação e uma desconhecida realidade em si, mas entre um ato de intenção significativa no qual a coisa é simplesmente mencionada – o conceito – e um ato intencional no qual a coisa se faz presente a mim em sua consistência própria – a plenitude intuitiva. Se o objeto, ausente no ato de significação, fizer-se presente para mim na intuição, tal como eu o havia pensado, isto é, de acordo com o sentido da palavra que o expressa, teremos verdade. Caso contrário, teremos o erro” (Xirau, 2015, p. 84-85).

um tema, esta dependerá da intenção a que se destina, pois toda consciência é consciência de uma intenção. A investigação da intencionalidade desloca a pergunta do ser (do que é) ao que o intuir intenta, e este deslocamento ocorre dentro da ciência também – agora não mais como unidade científica objetiva, mas uma dependência de saber em *intuições essenciais* e *intuições categoriais*¹⁷.

Em *Ideia da Fenomenologia* (*Die Idee der Phanomenologie*), publicada em 1907, o caminho que nas *Investigações Lógicas* é vivência do ego dado empiricamente ao olhar para uma essência lógica, vem a transcendentalizar-se. Neste conjunto de lições, Husserl (2017, p. 44) confere à fenomenologia a função de elucidação da essência¹⁸ do conhecimento e da *objetalidade* (ou objetualidade, *gegenständlichkeit*, objeto atualizável) cognitiva. Diz-nos Husserl que o conhecimento científico moderno supera dificuldades com base na lógica e no modo próprio das coisas, segundo a forma da ciência natural, que crê haver “motivos cognitivos que justamente residem nas coisas, que parecem, por assim dizer, sair delas como *exigências*, que elas, estes dados, põem ao conhecimento” (Husserl, 2017, p. 39). Acrescenta que esta tratativa é idealista, pretendendo-se a problemática, justamente porque é válida em si mesma a partir do momento em que absorve “como modelo metódico as ciências exatas e, acima de tudo, pois, a matemática e a ciência natural matemática [física]” (Husserl, 2017, p. 45).

Descrevemos tal absorção das ciências exatas como um ponto de partida filosófico, uma fundamentação na qual a filosofia se encontra. A referência ao ‘natural’ como sendo este solo que conecta um conhecimento à sua objetalidade, explica Husserl, é já uma predisposição da alçada da metafísica e teoria do conhecimento. O resgate que empreende na filosofia não é outro, mas o de desenvolvimento crítico da relação entre conhecimento, sentido do conhecimento, e objeto do conhecimento, visando o alcance da essência de um objeto (Husserl, 2017, p. 43). A partir da essência, extraída do universal conhecido, confrontá-la com a objetalidade natural e sua pretensão essencial, para descobrir, então, que não havia segurança inata na definição da essência.

¹⁷ Esta é a discussão da sexta das *Investigações Lógicas*. Husserl (1988) exporá a diferença entre estas duas intuições, como sendo a *intuição sensível*, aquela na qual um intuído não se liga à irradiações de sentido, mas sua objetividade provém (e finda) em sua própria apresentação perceptiva. Distintamente, a *intuição categorial* age em duas direções: tanto é intuição sintética, na confecção da forma intelectual ou lógica de um material sensível (o intuído sensível); quanto reúne este material à forma categorial que a própria categoria instaura na consciência. Fato notório à nossa pesquisa é o caráter primordial da sensibilidade para a constituição das intuições categoriais, e da função lógica no primeiro Husserl, o que também se estabelece na ontologia do mundo da vida.

¹⁸ A essência vai ancorar-se no *cogito* cartesiano, a fim de perfilar o conhecimento a um grau indubitável, o dado absoluto. Desse modo, o dado absoluto não mais puramente logicista, dá validade a uma consciência intencional suficientemente segura, o *cogito cogitatum*. Comenta Husserl que “a imanência deste conhecimento é que o qualifica para servir de primeiro ponto de partida da teoria do conhecimento; e que, ademais, graças a esta imanência, está livre da qualidade de enigmático, que é a fonte de todas as perplexidades cépticas; e ainda, finalmente, que a imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento teórico-cognoscitivo” (Husserl, 2017, p. 56-57). Trataremos da relação entre Husserl e Descartes com mais vigor no segundo capítulo.

No âmbito cético que necessariamente gera a reflexão crítico-cognoscitiva (refiro-me à primeira, a que precede a crítica científica do conhecimento e se realiza no modo de pensar natural), toda ciência natural e todo o método científico natural deixam de valer, como uma posse possível. Com efeito, a apreensibilidade objetiva do conhecimento em geral tomou-se, segundo o sentido e a possibilidade, enigmática e, em seguida, até duvidosa. E, por conseguinte, o conhecimento exato tomou-se não menos enigmático que o não exato, o científico não menos que o pré-científico. Põe-se em questão a possibilidade de como ele pode atingir uma objetividade que, no entanto, é em si o que é. (Husserl, 2017, p. 46)

Ainda na *Ideia da Fenomenologia*, em específico na terceira lição, Husserl conjectura a conversão de fenômenos puros em objetos de investigação. A pureza de um fenômeno está para a sua essência, ou seja, o fundamento apriorístico. Por conseguinte, o esforço de investigação fenomenológico endereçou-se a estas coisas em si, sob o pano de fundo da interferência da intencionalidade no binômio da realidade efetiva (mundo essencial) e fenômeno psicológico (consciência). Explicamos: a evidência que intenta ao sentido do dado visa à apreensão (*wesenserfassung*) e análise (*wesensanalyse*) das essências e do ver intuitivo imediato, com as quais se elucida e distingue os sentidos apriorísticos (constituintes) da essência que conduz ao fenômeno. Isto é realizado, contudo, sempre a partir de um fenômeno, e não dada sua essência pura à análise, embora o fenômeno a ‘contenha’. No puro ver da evidência fenomenológica verifica-se que qualquer especificidade a que a consciência se volte é intuição tanto do fenômeno quanto de sua essência. Esta relação intuitiva transpõe a imanência de um dado para a transcendência deste. Como o conhecimento de essências é conhecimento dirigido para essências, para objetividades universais (Husserl, 2017, p. 77), o fenomenólogo entendeu que a seara de seu estudo haveria de chegar drasticamente à natureza destas, isto é, ao aspecto transcendente dos objetos. E, desta feita, a reviravolta de Husserl reage à impossibilidade de avançar uma teoria do conhecimento não naturalista sem pensar também a natureza em condição de transcendência.

Sendo a validade que parte das essências um *apriori*, então os conceitos, categorias e leis do conhecimento, devem ser mandamentais à compreensão, mas de que modo? É de se considerar que a posição da essência transcendente (como objetividade) relativize o sentido do modo real-natural do pensar e, justamente por isso, a fenomenologia é levada a pensar objetos e fenômenos por dois caminhos complementares: um que visa a intuir as essências *a priori*, e outro que visa a compreender como se dão as significações apriorísticas. Estas duas frentes tornar-se-ão a *fenomenologia pura* e a *filosofia fenomenológica*; ambas afeitas ao retorno às coisas mesmas, mas não mais aceitando uma natureza metafísica objetiva. A divisão se estabelece enquanto propostas distintas,

momento, nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica (Ideen zu einer Reiner Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie)*, de 1913. Nesta obra, Husserl esclarece a distinção entre a tarefa científica de lidar com a espontaneidade cotidiana, a assim chamada *atitude natural*, que é o estado do mundo posto objetivo; e a orientação fenomenológica de observação fenomênica, pensada enquanto consciência constituinte. A tarefa da filosofia de Husserl será a redução de uma face à outra, do modo objetivo ao modo subjetivo, mundo dado à consciência intencional.

Para redesenhar as vivências intencionais, Husserl, nas *Ideen I*, preceitua que “intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência” (Husserl, 2006, p. 190). O sentido forte de que nos fala é a garantia ao Eu de que se projeta objetivamente o viver, isto é, o cogito explícito, que instaura a irredutibilidade de um visar consciente do que visa. Contudo, logo ao lado da confirmação do olhar unitário, aparições surgem às margens do foco, e que denunciam a presença de um fluxo, de uma linha concomitante ao ponto. Disto decorre a reflexão – que Husserl (2006, p. 191) credits ao aprendizado fenomenológico – acerca da transcendentalidade do objeto da *cogitatione*¹⁹; a noção de que os fluxos intencionais estão, ademais, além da mirada do Eu puro instantâneo. Este pensamento dialoga com a presença de um *campo potencial de percepção* a todo objeto, campo que oferta convites infinitos ao olhar como se houvesse, em todo entorno de um algo, arredores acompanhantes. O que não é o mesmo que a presença de paisagens sensoriais alternativas; não são opções originárias, nesta ótica, mas arredores pertencentes à fixação desta origem.

Assim, a consciência objetiva decorre da consciência intencional, mas a pertença ao campo do olhar diretivo é uma dação subjacente. Haverá, de antemão, no estado de percepção presente, diante do mundo dado a mim qual capto em espécie, um entorno intencional? Sim, responde o filósofo, esta é uma consequência retroativa do mecanismo intencional das aparições – uma espécie de halo de *intuições de fundo*. Passa-se a pensar o ‘referir-se a’ da consciência em todo inatualidade, porque sabe-se que sempre há entorno quando há atualidade. Para Husserl, “tais inatualidades já são, por sua própria essência, consciência de algo” (Husserl, 2006, p. 191). Quais os efeitos de uma tal filosofia? O que agora percebo como atualidade pode bem ser uma ampliação da prefiguração de um outro visar. É pacífico que, não se pode observar as aparições sem o marco de uma essência, a intencionalidade de Husserl está posta assim. No entanto, toda eleição temática tende ao

¹⁹ O emprego segue a terminologia cartesiana: *cogito* para a consciência presente, conteúdo objetivo (similar a *noema*); e *cogitatione* para o ato psíquico de conhecer, decorrência do pensamento pensante (similar a *noesis*).

encadeamento de relações diretivas, “a partir das quais posteriormente com frequência se constata que não possuem sua fonte numa única camada de essência” (Husserl, 2006, p. 191). E é indiferente se isto se demonstra segundo as mais distintas formas de dação; visões, memórias, juízos, desejos, sentimentos, concretudes ou abstrações: a atualidade é espontaneamente presença à consciência.

É oportuno considerar que a flexão das inaturalidades vem impressa na distinção da fase madura do fenomenólogo entre *ato intencional* e *vivido intencional*. Como já exposto, Husserl adere à intencionalidade segundo uma constelação de modalidades de representações; ora vividos conscientes que passam à adjacência, ora inaturalidades que adentram a consciência presente. Vale a recepção do mecanismo à consciência do Eu puro (Eu transcendental) de cada; mas quando pensara a teoria dos atos nas *Investigações Lógicas*, tinha como viés a unidade lógica e não o contexto transcendental. Não se falava de uma *apriori correlativo*, mas do caminho objetivo de pautar o saber. Só posteriormente vem a fixar o rigor fenomenológico à paridade de um idealismo transcendental radical²⁰ – sentido que a Fenomenologia adquire, sobretudo, a partir dos anos de 1920²¹, e nas *Ideias* já prepara o terreno – à medida, em que descobre propriedades dos atos intencionais. É, afinal, a descoberta do fluxo das *cogitatio* que faz Husserl (2006, p. 90) regressar ao *eidos* expositivo dos atos intencionais em busca de uma ampliação apriorística, mas sem prejuízo da fixação consciente do *puro ver* (*reinen schauen*) ou consciência clarificada, isto é, da realidade de que há presença.

²⁰ Não é diferente o argumento de Paul Ricoeur: “Tanto faz então dizer que o objeto trans-cende a consciência e que o objeto está na consciência enquanto algo que aparece a esta consciência. Mas ele está aí precisamente a título intencional, e não real. A intencionalidade significa somente que a consciência se acha a título primeiro fora de si e que ela está de múltiplas maneiras, das quais a objetividade lógica não passa de uma modalidade de segundo grau e a percepção, a modalidade mais fundamental. E por esse primado da percepção entre os atos intencionais que Husserl foge a seu próprio logicismo e se afasta das filosofias criticistas do juízo. Nela temos o modelo de toda a presença ‘em carne e osso’, e ao mesmo tempo a percepção descobre a estrutura de horizonte da consciência.” (Ricoeur, 2009, p. 12).

²¹ Isto nos ensina Carlos Moura, ao abordar a relação, em Husserl, de fenomenologia e idealismo. Uma posição extra entre o realismo e o idealismo é alcançada mediante o deixar de lado das bases lógicas e lançar-se às últimas consequências da noção de intencionalidade e a técnica de redução (1989, p. 13). A intencionalidade, dispensando a alternativa entre o realismo e o idealismo, progride firmemente ao idealismo transcendental, ou, mais precisamente para um realismo radical, não necessariamente kantiano, com acento nos alcances da própria fenomenologia, e não no realismo natural (1989, p. 16). Quando Husserl reconhece um constante mundo pré-dado (fixo em cada anúncio, flexível em sentido), necessita separar o mundo natural e a atitude transcendental para melhor compreender a constância *a priori*, de onde provém o diálogo entre subjetividade e transcendência, mormente uma consciência donativa. O elo intencional observa a natureza inata dos objetos à consciência, o que firma a cientificidade transcendental, ao tempo que a subjetividade é rastreada na forma com que conhecemos o mundo. No parecer de Moura, não se volta indispensavelmente, em fenomenologia, à origem de tudo, mas ao campo de origem do conhecimento e da razão (1989, p. 37), a fim de combater a ideia de que na consciência há apenas representações das coisas afora (1989, p. 77). A separação firme que se estabelece quanto à intencionalidade, negada na qualidade de conexão empírica entre consciência e visar, resolve-se em direção a uma transcendência objetiva (1989, p. 88). Por consequência, a realidade do intentar ao objeto iguala o objeto intencional e o objeto efetivo da representação (1989, p. 91). A proposta filosófica da teoria da intencionalidade de Husserl, ao filósofo paulistano, é o afastamento desta categoria como mero dado de atualidade; dizendo de outro modo, trata-se de um convite a assumir a excepcionalidade da operação da intencionalidade subjetivamente a uma unidade consciente (1989, p. 225). “Pois se todo ser é ‘relativo’ à consciência, se todos os seres ‘retiram seu sentido de ser da constituição intencional’, então a intencionalidade constitutiva deve explicitar a origem da unidade sintética da experiência, a subjetividade transcendental deve me dar as chaves da unificação da experiência” (Moura, 1989, p. 232-233).

Conceitualmente, a vivência intencional vem arrolada na atualidade de um vivido ou conjunto de atos intencionais apreendidos no *cogito*. Todavia, esta apreensão não é a intencionalidade estrita, pois o Eu que se conecta a essência de um visar demonstrado objetivamente, é intencional também na apreensibilidade, não apenas na apreensão. A diferença mora na condição de valoração dos termos: uma vez que o sujeito é consciente de que se dirige ao que está em sua direção, ao seu objeto, passa a tratar objetivamente com as *cogitationes*. Estabelece-se, a saber, um *correlato intencional* ao ato valorativo: uma parte que atenta à coisa e outra que a valora para si (Husserl, 2006, p. 91).

Em atos do mesmo tipo que os valorativos, temos, portanto, um objeto intencional em duplo sentido: temos de distinguir a mera ‘coisa’ e o objeto intencional pleno, e, por conseguinte, temos de distinguir uma *dupla intentio*, um duplo ‘estar voltado para’. Se no ato de valorar estamos direcionados para uma coisa, a direção para a coisa é um atentar para ela; um apreendê-la; mas também estamos ‘direcionados’ para o valor – só que não no modo da apreensão. Não apenas a *representação-da-coisa*, também a *valoração-da-coisa* que a abrange possui o modo atualidade. (Husserl, 2006, p. 91)

Husserl explica nesta passagem que, assim que a apreensão da intenção se dá, uma valoração adicional se apresenta voltada para a valoração. Esta é binária em razão do pertencimento à coisa primeira, que não se esvai com a alteração de atenção para o nexa (e já não mais para a coisa mesma). Salienta-se que a atenção do ato muda, contudo, sem desativar a vivência intencional, na medida em que vivência compõe o fluxo de modificações modais que tanto subjetivam o Eu fenomênico-volitivo (caráter de questionar, opinar, sentir), quanto alicerçam o *cogitatum* na inerência objetivo-idealista do Eu *apriori*. Na qualidade de componente técnico da Fenomenologia, a *intencionalidade* descreve uma atitude consciente (*atitude fenomenológica*) de organização da percepção natural (atitude natural). Com efeito, Husserl deixa de lado a subjetividade das leis lógicas e da psicológica para trabalhar com uma *subjetividade transcendental*, que está amparada na conceptualidade de uma filosofia recursiva²², qual uma metodologia de percepção re-inaugural. Neste interesse, penetra-se os conceitos de transcendência-imanência, de maneira a explorar o sujeito em sua esfera de sentido e ser, por princípio vinculado à imanência do *cogito*.

A articulação da imanência junto a objetos individuais, partícipes tão somente da própria consciência, do si para si e *cogitatio* a uma *cogitatio*, caracterizam os assim chamados *vivididos intencionais imanentes* ou internos. Quanto aos *vivididos intencionais*

²² Para Peter Sloterdijk, semelhante posição alimenta a noção de ‘prática’ científica, quiçá a procura pela subjetividade transcendental como forma de ascese espiritual. Este descreve “um processo por meio do qual os agentes da ciência enquanto tais se põem em forma. Assim sendo, a ciência não significa apenas a soma dos seus resultados, é também a súpula dos processos mentais ou lógicos que ajudam (...) a fazer a transição do comportamento quotidiano ao teórico” (Sloterdijk, 2014, p. 23). Para o filósofo, a fenomenologia husserliana representou um esforço dessa natureza, mediante procedimentos de canalização da percepção.

transcendentes, estes são todos aqueles pertencentes a outros Eus – todos os fluxos de vividos dos demais – bem como coisas e realidades ausentes de minha própria confirmação de estado. Na vivência imanente, percepção e percebido formam uma unidade imediata, assim como quando rememoramos. Na vivência transcendental, a percepção não possui a coisa, e está fora de unidade com esta (Husserl, 2006, p. 92-93). Entretanto, a transcendência não poderia estar plenamente fora do curso consciente do Eu: se há *cogito*, há consciência intencional ‘de’ algo, de uma apreensão comunicada na apreensão. É neste sentido que Husserl vem a formular a intencionalidade em função de uma coesão de imanência e transcendência, sob argumento de que “um vivido só pode estar vinculado a vividos num todo cuja essência completa abranja as essências próprias desses vividos e esteja neles fundadas”²³ (Husserl, 2006, p. 93). Pois, do mecanismo intencional, depara-se com a ausência de um ‘fora’ às objetivações constantes, havendo somente um universo de re-significados.

1.3 A crise das ciências europeias e o mal-estar espiritual

Passamos a expor outras implicações ao problema do psicologismo. Em seus últimos escritos, entre 1934 e 1937, Husserl apresenta-nos uma reflexão sobre uma crise das ciências. Em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*), de 1936, o autor, identificando o padrão civilizacional europeu fundado em uma análise histórica da filosofia ocidental, aponta o modo como esta cultura colapsou em uma crise de sentido. O alvo de Husserl é a interpretação específica do que é, e como se dá o conhecimento, estruturado para a exatidão do saber em detrimento da contemplação fenomênica. Esta crise maior cinge o problema do psicologismo na medida em que a crise é

²³ Emmanuel Lévinas avalia o marco da negação psicologista como representando, para a história da filosofia, uma cisão entre vida psíquica e objeto intencional, compreendendo a filosofia de Husserl como um testemunho metafísico de que a intencionalidade afeta o ser originariamente: “É que, para Husserl, o movimento da consciência em direção ao seu objeto dissimula um outro movimento a que gostaríamos de chamar subjetivo – uma vez que não leva aos objetos, mas que não podemos denominar assim, pois não se trata de um simples redemoinho de ‘massa’ psíquica, mas permanece intencional, diz respeito a essa esfera, *diferente* da consciência do sujeito, que, para Husserl, se situam finalmente os objetos. Ela desenha-se como o *horizonte* dos objetos ou como o seu pano de fundo. Termos, contudo, desapropriados, pois designar como horizonte ou como pano de fundo o plano no qual desemboca o movimento intencional dissimulado pela objetivação é subordinar esse movimento à objetivação e não lhe encontrar outra verdade que não seja a da condição transcendental do objeto. Seria ainda manter o primado metafísico da objetividade, como se o ser fosse um superlativo de objetivo, como se a relação com o objeto e a relação entre objetos (por exemplo, a causalidade) fossem as únicas suscetíveis de verdade e como se as formas lógicas em que essas relações se esboçam fossem o esqueleto do Ser. Ora, o movimento transcendental que Husserl descobre na intencionalidade, dissimulado pela visão ingênua do objeto, efetua relações metafísicas, ontologicamente irreduzíveis, originais ou últimas. Pelo fato de não se submeterem à lógica que rege as relações entre objetos ou à relação do sujeito com o objeto – pelo fato de se manifestarem paradoxais -, elas não são menos verdadeiras, de uma certeza independente da certeza objetiva, mas que também não se resume à certeza da fé, do sentimento, da prática ou da opinião. Estes giram ainda em torno da verdade objetiva. Eles criticam-na como a raposa critica a uva que não está a seu alcance. Eles ainda pertencem à metafísica do transcendente. A fenomenologia anuncia uma metafísica do transcendental” (Lévinas, 1997, p. 166).

impasse no princípio das tarefas que esta cultura confere ao homem, à própria ideia diretiva de uma humanidade. O pensar a consciência e a psicologia de uma dada maneira foi descrito como uma parcialidade por Husserl (2012, p. 3), uma diretividade exclusiva, cujo componente central é a objetividade científica. Esta objetividade orienta o olhar psicológico à solução do enigma da subjetividade, segundo a condição do saber normativo físico-matemático, este que firma o cerne de direção e identificação da matriz filosófica do ocidente.

Não coincidentemente, a crise é, em paralelo, o problema do avanço do positivismo e do reducionismo da filosofia à teoria do conhecimento, à soma do declínio das crenças humanistas²⁴. A circunstância do tecnicismo exacerbado e a pretensão de exatidão científica expõem uma faceta existencial da cientificidade, não antes questionada. Razão pela qual Husserl (2012, p. 3) assinala o século XIX como o apogeu de uma dada forma de alienação, uma deixar-se determinar e cegar do homem moderno pela prosperidade conferida com a ascensão das ciências positivas. Habermas (2011, p. 179) comenta não se tratar, para Husserl, de uma crise no interior da ciência, mas da crise enquanto ciência. Para ele, Husserl fulmina o distanciamento do sentido teórico originário de Platão, o qual uma específica interpretação ontológica, convertida ultimamente na crença de alcance do real pela positividade das ciências, foi responsável por desvanecer. O abandono da teoria em sentido genuíno, como teórica centrada e contemplativa, deu-se com uma descrição cosmológica específica, essencialmente pragmática. Momento este em que a ciência adquire um “hábito de reflexão e esclarecimento nos próprios teóricos” (Habermas, 2011, p. 179), e que preceitua a cultura científica. Para Habermas (2014, p. 179-181), o conteúdo científico tanto de disciplinas empírico-analíticas quanto das disciplinas histórico-hermenêuticas, sociais ou lógicas, têm em comum uma ‘consciência científicista’, o que significa um agrupamento simultâneo de significados ao redor da ideia de teoria, dissociando conhecimento e interesse. O filósofo frankfurtiano verifica o quanto é conflituosa esta ordem metodológica²⁵, marcada também por uma pretensa independência axiológica em relação ao sujeito.

²⁴ É de se recordar que o Husserl desta fase sofre com a agenda da segunda guerra mundial na qualidade de um judeu residente na Alemanha.

²⁵ “Embora as ciências positivas partilhem com a tradição da grande filosofia o conceito de teoria, elas destroem sua pretensão clássica. Elas tomam emprestados da herança filosófica dois momentos: primeiro, o sentido metodológico da postura teórica e, em segundo lugar, o pressuposto ontológico fundamental de uma estrutura de mundo independente do sujeito cognoscente. Por outro lado, entretanto, perde-se a conexão estabelecida de Platão a Husserl entre *theoria* e *cosmos*, entre *mimesis* e *bios theoretikos*. Aquilo que antes deveria caracterizar a eficácia prática da teoria vê-se agora derrubado por proibições metodológicas. A concepção de teoria como processo formativo se torna apócrifa. Aquela adaptação mimética da alma às proporções do universo, observadas em sua aparência, apenas coloca o conhecimento

Em Husserl, a crise das ciências se dá com o desvio do ideal neoplatônico, ocasião em que tinha em vista o sentido autêntico da ciência como liberdade e conhecimento ligado ao espírito. A incumbência da lógica em Platão é a de perquirir as exigências da ciência verdadeira e o seu método aplicável, tendo como guia a lógica. É desse modo, fonte de uma convivência não pacífica com o não-justificado, ou seja, com uma forma de conhecimento pela ingenuidade, como nos ensina Carlos Alberto Ribeiro (1989 p. 47-48). Neste espectro, a fenomenologia é a ponte do platonismo lógico para o convívio com ciências autossuficientes, tema aprofundado em *Lógica Formal e Transcendental* (Formale and transzendente Logik), de 1929. A crise está presente na afirmação de que “meras ciências de fatos produzem meros homens de fatos (Husserl, 2012, p.3), donde se verifica que a alienação à técnica científica resguarda o valor de factualidade, o que está na raiz do problema de ordem espiritual. Opondo-se ao fluxo de uma razão factível independente do homem, Husserl (2012, p. 3) reclama o potencial da liberdade²⁶ para autoconfiguração do homem por si. O fenomenólogo aceita, conforme dito, a verificação do mundo do que ‘é’ pela parte da ciência. Todavia, o problema reza no domínio da técnica como visão de mundo propriamente, na implicação teórica como norma para a ciência e para o viver geral.

De fato, a ciência é capaz de alcançar o mundo posto, mundo objetivamente dado como visão de mundo ou estado de percepção latente, porém este modo de intentar o mundo produz todo um funcionamento “no sentido *daquela* objetividade que domina metodologicamente as nossas ciências positivas e que, atuando muito para além delas, confere a um positivismo filosófico marcado pela visão de mundo um suporte e uma divulgação universal” (Husserl, 2012, p.4). Nas linhas da *Crise das Ciências*, Husserl (2012, p. 4) volta seu olhar mais aos autores modernos que aos gregos e, no entanto, soma o legado de ambas as tradições para criticar a ‘consciência científica’, ou ‘razão filosófica’, isto é, a marca espiritual da cultura europeia na visão husserliana. O filósofo remete a Galileu a origem da configuração positivista da ideia de ciência, perspectiva de desvalorização do medievalismo pela busca de um renascer da humanidade justamente na humanidade antiga. Sua visão é de que o europeu foi buscar nas tradições greco-romanas

teórico a serviço de uma internalização de normas, afastando-o com isso, de sua tarefa legítima – assim nos parece hoje” (Habermas, 2011, p. 181).

²⁶ Emmanuel Lévinas avalia a orientação fenomenológica de Husserl enquanto uma técnica de retorno perpetuamente disponível às vias de formação do objeto e da objetividade. O que o filósofo nota é que, dos *Prolegômenos* à *Krisis*, Husserl já distinguira pensamento e técnica. Cita o exemplo da operação de um especialista quanto a um objeto; não necessariamente este compreende todas as nuances da tarefa que realiza, pois tão logo descobre o objeto, o especialista passa a ignorar a via de constituição ontológica até a presente objetividade. É neste caminho que o pensamento teórico é técnico (Lévinas, 1997, p. 141), e as implicações nocivas do esquecimento ontológico-constitutivo são contrapostas pelo potencial libertador da ética levinasiana.

uma forma filosófica de existir, uma ‘razão pura’. Inicialmente, afirma Husserl, o europeu buscou na filosofia teórica grega uma visão de mundo refletida, desvinculada de tradições míticas do ponto de vista de sua própria civilização. Esta garantiria uma base de conhecimento de mundo universalizante, “reconhecendo finalmente, no próprio mundo, a razão e teleologia que nele residem, e o seu princípio supremo: Deus²⁷” (Husserl, 2012, p. 4-5). O referencial à altura da nascente cultura científica calhou ser uma ‘divindade filosófica’, necessária a concessão de autonomia suficiente para a passagem da teoria à prática eticamente motivada e, como tal, recebida com inovações a partir de investigação e crítica próprias.

No ideal que guia o Renascimento, o homem antigo é aquele que se forma intelectivamente numa razão livre. Isto implica, para o ‘platonismo’ renovado: importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções de uma filosofia universal. (Husserl, 2012, p. 5)

A questão da universalidade sobressai-se no papel de ciência *omni englobante*, ciência da totalidade do ente, e toda pluralidade científica não se desliga desta lógica primeira, que aspira a uma unidade sistêmica teorética, apodítica e progressiva. Tal ciência é vista, assim, historicamente, como resíduo da conceptualidade metafísica, o que, modernamente, remanesce na deturpação da ideia de Razão, que, para Husserl, é “um título para ideias e ideais ‘absolutos’, ‘eternos’, ‘supra temporais’, válidos ‘incondicionalmente’” (Husserl, 2012, p. 5-6) na história. Se na história do homem guiado pela racionalidade, entra em questão o sentido da razão para este, então, do mesmo modo, a história de sua forma espiritual ou procedimental participa deste quesito. Husserl alude ao quanto o sentido da razão na história é, na mesma esteira, o problema de Deus, do absoluto teleológico, da liberdade e da imortalidade, e que todos estes temas, por serem temas metafísicos (ou que têm sentido na ideia de razão), estão acima da pretensão de exatidão, logo, acima da facticidade científica. O culminar positivista pode ser visto como o registro da inversão destes polos, ciência sobre a metafísica. Em virtude da não observância dos parâmetros clássicos da metafísica, a adaptação moderna da ciência decapita a filosofia quando crê ter descoberto um método sistemático e perene para esta, um factivo pertencimento comum a

²⁷ Angela Bello ressalva a acepção de Deus em Husserl, como sendo tanto um princípio de significação último das coisas, termo necessário de um processo desencadeado de um pensar; como um deus filosófico, expressão de absoluto e fundamento: “Os breves acenos à problemática que concerne à questão do fundamento último, que Husserl sem incertezas define como Deus, permitem tirar algumas conclusões. Em primeiro lugar se trata da recolocação de uma reflexão sobre o significado último das coisas sem contudo configurar-se como uma autêntica prova da existência de Deus. De fato, não parte da dúvida para poder chegar a uma confirmação, mas, ao contrário, Deus é o termo necessário de um processo de pensamento que se eleva da experiência de ordem física e factual, considerando que não se pode contentar-se em permanecer prisioneiro de si mesmo. Em segundo lugar, trata-se do Deus dos filósofos. Husserl, porém, não põe a questão em termos estritamente ontológicos, nem fala de um Ser que se identifica com Deus, mas as conotações filosóficas que lhe dizem respeito são: ‘absoluto’ e ‘fundamento’” (Bello, 1998, p. 100-101).

todo saber. Remonta ao século XVII, à Ilustração/Iluminismo, as reformas societárias alçadas no esclarecimento derradeiro²⁸, às quais segue-se de descrédito, fruto da verificação de incompatibilidade entre os resultados das ciências positivas e a metafísica.

Por maior que fosse a confiança na órbita de uma filosofia universal de base teórica, o insucesso deste arranjo fez-se sentir no contraste entre os resultados numerosos das ciências positivas e a incapacidade de justificação da causa pelo efeito. Tais ciências, ao comprovar sua facticidade mediante a efetividade dos resultados técnicos no plano da *consciência natural*, não puderam, contudo, assegurar os descarrilhos do distanciamento da razão. Contextualizando: as ciências da natureza, às quais o positivismo, como sinônimo do ultracientificismo, toma como parâmetro, não são capazes de corresponder eticamente – moral e valorativamente – aos seus próprios efeitos práticos. Quando explica que “em vez de poder de fato produzir efeitos, este ideal experimenta uma dissolução interna” (Husserl, 2012, p. 8), Husserl não se dirige às possibilidades das ciências diversas, mas ao sentido de verdade que, presumivelmente, as une autonomamente. A reunião de todas as ciências e, igualmente, da visão de todas as culturas concernidas em uma mesma matrícula humanitária, a humanidade europeia, cuja marca é a unicidade filosófica, significa a crise das ciências enquanto elos da universalidade filosófica.

O ceticismo em relação à possibilidade de uma metafísica, o desmoronamento da crença numa filosofia universal como condutora do novo homem, significa precisamente o desmoronamento da crença na ‘razão’, entendida tal como os antigos contrapunham à *doxa* à *episteme*. É ela que a tudo aquilo que supostamente é, a todas as coisas, valores, fins, confere em última instância um sentido, a saber, a sua referência normativa àquilo que, desde os inícios da filosofia, era designado pela palavra verdade – verdade em si – e, correlativamente, pela palavra entre – *ὄντος ὅν*. Assim, cai também a crença numa razão ‘absoluta’ a partir da qual o mundo tem o seu sentido, a crença no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua liberdade, nomeadamente como a capacidade de o homem prover à sua existência humana individual e geral um sentido racional. (Husserl, 2012, p. 9).

O autor afirma que a consequência da deterioração da crença na razão por parte do homem europeu proporciona o mesmo à sua identidade, a perda de seu si – um si

²⁸ De modo geral, as análises da Escola de Frankfurt, conquanto de uma vertente filosófica distinta, auxiliam-nos a compreender o panorama da crise, inclusive em razão dos estudos fenomenológicos e de teoria crítica terem surgido razoavelmente no mesmo tempo histórico. Adorno e Horkheimer, na perspectiva da *Dialética do Esclarecimento* (*Aufklärung*), dizem-nos que “toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização europeia. A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 24). A liquidação da natureza espiritual (uma *physis* originária, percebida vivamente), com efeito, estaria presente no endereçamento do destino europeu, que declina a nível existencial por ter se aliado à ciência técnica como substituto do mito, na tentativa de determinação dos limites da natureza. O conceito central de Esclarecimento, ligado ao Iluminismo, então, “é a radicalização da angústia mítica. A pura transcendência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia...” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 26). O fora representa tudo quanto ausente do *logos* eurotécnico.

estritamente perfilado ao *cogito ergo sum*, para ele. A busca pelo seu espírito verdadeiro, na qualidade de meta ideal (tarefa epistemológica da razão) do homem europeu, meta esta emprestada da filosofia antiga e aplicada a uma *tarefa*, correspondeu ao afastamento da verdade investida na opinião (*doxa*). Por êxito da tomada de razão diretora por identidade essencial, desenrolou-se, justamente, uma visão de mundo de experiência efetiva (fatural), espelhada na *episteme*. O resultado histórico desta reconfiguração da filosofia, cujo produto é o ceticismo, não se desliga da ideia primeiro do saber como algo definitivo. Se a modernidade filosófica é simultaneamente repetição e transformação universal de sentido do conhecimento – o que assegurou a temporalidade exata, a metodologia científica segura, o alcance da verdade pelo método – então, a promessa de existência do homem na forma de uma razão absoluta, acaso descumprida, tamanha era sua infiltração cultural, que não é desviante supor o quanto isto produziria um ceticismo de mesma dimensão.

Nesta conformidade, avalia Husserl, as disputas de seu tempo são, antes de tudo, aquelas travadas “entre a humanidade já arruinada e a que ainda se mantém radicada, e que luta por esta radicação, ou por uma nova” (Husserl, 2012, p. 10). Aquela é a humanidade entregue ao ceticismo, a qual produz uma filosofia que, na visão do autor, conserva a tarefa de uma metafísica viciada, portanto insensível à natureza do conhecimento – como explicaremos mais à frente. Já a segunda, à qual o fenomenólogo se filia e reconhece como a verdadeira, é a humanidade da busca teleológica, a humanidade da incursão histórica da crise como investigação da cultura da razão. Para tanto, Husserl elege a Fenomenologia para ciência desveladora deste sentido originário da razão filosófica. Porém, a dúvida tocante ao *telos* de uma dada cultura, considera, certamente, a ‘não cultura’. Abarca tanto o evento do resultado cético e colapsado; quanto à aspiração do antídoto fenomenológico; mas também toda forma cultural outra, a possibilidade mesma do ser em função do não ser. Dessarte, embora o autor da *Crise* passe a tratar exclusivamente da rota filosófica da Europa até seu tempo, em meio aos desvios da ciência e à promessa de resolução, há indicações desta terceira via representada pelas culturas não europeias.

Quando destaca a cultura europeia frente às demais sob o argumento da particularidade filosófica, Husserl se pergunta pela casuística da história, contrastando à alternativa do paradigma greco-europeu a convicção terminativa do devir institucional pela razão. Para compreender o significado desta análise é importante salientar que o filósofo assume uma essencialidade humana coletiva e racional, filha de Aristóteles. Husserl toma deste último um conceito chave para relacionar o todo humano, culturalmente variado, a uma necessidade particular e congregadora da razão na cultura europeia, o conceito de

enteléquia. Do grego, *entelekheia* pode ser traduzida por ‘consumação’ ou ‘atualização’²⁹. Trata-se de um conceito aristotélico que designa a causa final de um ato; potencialidade ou tendência de acabamento; que tenciona temporalmente toda forma originária de ser. Husserl (2012, p. 11) se utiliza deste conceito para significar o momento europeu, tido como a atualização do fenômeno filosófico grego pela apresentação da modernidade filosófica à história da humanidade. Decorre deste passo a conscientização do “movimento histórico da revelação da razão universal, ‘inata’ como tal à humanidade”, mas alvo de dúvidas quanto à univocidade desta enteléquia em jogo.

Husserl pondera a eventualidade do encontro entre enteléquia gestada na Grécia antiga e homem europeu, atendendo à convicção de causa e efeito na forma cultural resultante; dito de outro modo questiona a identificação da trajetória deste homem com uma verdade universalmente válida. Para tanto, considera a relação das culturas distintas da cultura europeia, segundo o âmbito teleológico, argumentando da diferença entre elas, por exemplo, “um tipo antropológico meramente empírico como a ‘China’ ou a ‘Índia’” dado o espetáculo de “europeização de todas as humanidades estrangeiras” (Husserl, 2012, p. 11). O ser europeu de um lado e o europeizar-se do outro. Mas, estaria decididamente anunciado “em si a vigência de um sentido absoluto, pertencente ao sentido do mundo, e não um sem sentido histórico desse mesmo mundo” (Husserl, 2012, p. 11)? Husserl persegue uma comprovação da enteléquia filosófica na história, o que corroboraria com a justificação da racionalidade do continente espiritual da razão, e poderia ressignificar a crença no racionalismo do século XVII. Contudo, a seu ver, o século do profundo racionalismo não passou de ingenuidade, ao que pretende, ele próprio, contribuir com um esclarecimento sério. De certo modo, dar sentido ao racionalismo pregresso, renovando-o, é a vontade

²⁹ Referenciamos as duas semânticas de enteléquia com base nas duas traduções com as quais trabalhamos. Respectivamente, na *Metafísica*, livro IX, 1051, 23, quando Aristóteles preceitua que “a matéria existe em potência porque lhe é possível atingir a forma: mas quando a matéria existe em ato ela está em sua forma. O mesmo vale para todos os outros casos, inclusive aqueles nos quais o fim é o movimento. Daí, tal como os mestres julgam que atingiram seu fim quando apresentam seus discípulos em ação, assim é com a natureza (...). A ação é o fim, e o ato é a ação. Daí a palavra ato derivar de ação [*energeia*] e tender a ter o significado de realidade consumada [*entelekheian*]” (Aristóteles, 2012b, p. 24), o filósofo grego avalia a estreiteza entre a finalística potencial da ação e o pôr à prova (pela observação da relação causa e efeito) do ato quando consumado. Em seguida, na seguinte passagem presente em *De anima*, parte II, 412a27, o fundador do Liceu nos diz: “Assim como a ação de cortar e a ação de ver, também a vigília é atualidade [*entelekheia*]. A alma, por sua vez, é como a potência do instrumento e como a visão; e o corpo é o ser em potência. Mas, assim como a pupila e a visão constituem o olho, também neste caso, o corpo e a alma constituem o animal” (Aristóteles, 2012, p. 73). Ademais, em 412a28: “Se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade [*entelekheia*] do corpo natural orgânico. E por isso inclusive não é preciso explicar se alma e corpo são uma unidade – tampouco se a cera e a figura o são e, em suma, nem se a matéria de cada coisa e aquilo de que é matéria – pois, já que se diz unidade e ser de muitos modos, o mais apropriado deles é a atualidade [*entelekheia*]” (Aristóteles, 2012a, p. 72). Pode-se depreender o sentido eminentemente anímico do conceito de enteléquia, necessariamente ampliável do todo à parte, da parte ao todo, pelo que há de ativamente diretivo nestes fluxos de observação, pelo que há de finalístico. Por emprego desta interpretação clássica, deste olhar potencial para cada coisa, é que Husserl se move no olhar para a história.

firme de aclarar uma contradição existencial do universalismo histórico³⁰. Ocorre que este também é um problema ontológico, da subjetividade do homem objetivado em um mundo de identidades vedadas. Há, por detrás do argumento da renovação científica, o desejo de reinauguração de um homem pregresso, que viria restaurar, através de seu situar-se histórico, a autoridade guia da ciência³¹. É desse modo, uma tarefa de significado da cultura científica pelo empréstimo aristotélico, útil para explicar a potência de conluio do europeu com o todo humano.

Husserl (2014b, p. 39-40) já sinalizava esta discussão em artigos sobre renovação ética e cultural, que escrevera na década de vinte para a revista japonesa *The Kaizo*. Em um deles, *Renovação como problema ético individual*, de 1924, discute a forma de vida da *humanidade autêntica*, ligada à ideia de *homem de razão* (*animal rationale*), que contrapõe ao *homem paradisíaco*. Este último é caracterizado por uma infalibilidade instintiva idealmente adaptada às circunstâncias, e, no entanto, cego e contingente, porque desprovido de razão, evidência crítica e justificação. Quanto ao homem de razão, este cria, “na sua referência subjetiva a si próprio” (Husserl, 2014b, p. 41), com base nas possibilidades que pertencem à sua essência, sua autoavaliação judicativa e autodeterminação prática. Mais ainda, “tanto mais decididamente adota na sua vontade a forma racional, reconhecida enquanto tal, da vida e dela faz a lei inabalável da sua vida: tanto mais perfeito ele é” (Husserl, 2014b, p. 41). O que está se delineando aqui é a importância da significação do

³⁰ A fala do universalismo histórico liga-se a uma visão de mundo (*Weltanschauung*) objetivamente histórica, que pode ser exemplificado com o pensamento de Wilhelm Dilthey, filósofo com quem Husserl realizou trocas significativas. Dilthey prefigura o surgimento da historiografia segundo uma necessidade de visão panorâmica da humanidade (Dilthey, 2010, p. 53). Descrevendo este panorama, o historiador projeta “uma visão que se estende sobre a vida múltipla da humanidade” (Dilthey, 2010, p. 55). A crítica de Dilthey acerca da razão histórica situa-nos na fixação de uma dada tradição, que remonta a Kant e Hegel, em compreender o todo e o seu espírito. A história deste todo universal como tentativa de um desvendar histórico, pode ser observada no seguinte trecho ao escrito *A essência da Filosofia*: “A tarefa de uma determinação da essência da filosofia, que deixa clara a sua denominação e os conceitos dos filósofos particulares sobre ela, conduz necessariamente do ponto de vista sistemático para o ponto de vista histórico. É preciso determinar não o que aqui e agora é considerado como sendo a filosofia, mas o que sempre e por toda parte constitui o seu estado de coisas. Todos os conceitos particulares da filosofia apontam apenas para esse estado universal de coisas, que torna compreensível a multiplicidade daquilo que veio à tona como filosofia e as diferenças nessas concepções. E justamente por meio do fato de a certeza de si, com a qual os sistemas particulares entram em cena em seu próprio método de ser e se exprimem sobre a filosofia, ser compreendida em sua necessidade por sobre esse ponto de vista histórico, revela-se a superioridade de tal ponto de vista” (Dilthey, 2014, p. 41). O filósofo germânico descreve o processo de universalização das partes em um todo com sentido e valor para uma comunidade interna, o que nos serve, de igual modo, para explicar a tendência universalista da cultura europeia, como nas observações de Husserl.

³¹ Immanuel Wallerstein esboça criticamente a fisionomia do pensamento tido por eurocêntrico do período. Pela ótica de autores filiados ao Orientalismo, este tangencia o modo de descrição da cultural presente em Husserl: “A base da explicação desenvolvida era de uma simplicidade notável. Só a ‘civilização’ europeia, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no mundo do Velho testamento), poderia produzir a ‘modernidade’ - palavra que abarca uma mistura de costumes, normas e práticas que floresceram na economia-mundo capitalista. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. As civilizações avançadas não europeias deviam ter, ou deviam ter tido, algo incompatível com a marcha humana rumo à modernidade e ao verdadeiro universalismo. Ao contrário da civilização europeia, que se afirmava inerentemente progressista, as outras civilizações avançadas pararam em algum ponto de sua trajetória e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias)” (Wallerstein, 2007 p.66).

‘tornar-se’ em moldes ideais, fundado na essencialidade do espírito pelo que lhe é inato, como entende que deva ser o costume do homem de razão – de deveres, de tarefas.

No mínimo, o filósofo está reportando o quanto o surgimento ou justificação do homem de razão discrimina ou nega o homem paradisíaco, devido a não operar pela idealidade da razão. A despeito das noções bioevolutivas ou antropotécnicas não serem objeto de nossa discussão, a noção da entelêquia da cultura está visivelmente presente na visão de Husserl do homem racional. Isto nota-se ao falar que o “*a priori* que nele [homem de razão] repousa cria-o, portanto, na sua forma mais originária, a partir de si próprio, enquanto seu ‘eu verdadeiro’ e seu ‘melhor eu’” (Husserl, 2014b, p. 42), mas, como se vê, sempre da condição racional no olhar autocentrado, em busca da perfeição. Qual é a melhoria ou perfeição de que se fala? O assunto da ética retorna. Como nas primeiras obras lógico-matemáticas, alicerça do em Kant, Husserl escreve linhas de teor: “só é bom o que se justifica absolutamente, portanto, não aquilo que se justifica apenas na sua singularização, mas antes no universo de possibilidades práticas e a partir de uma vontade universal” (Husserl, 2014b, p. 42) e “só pode ser ‘verdadeiro homem’, valorado como pura e simplesmente bom, porquanto se submeta voluntariamente ao imperativo categórico (Husserl, 2014b, p. 42-43). Novamente, o ideal absoluto, convicto da perfeição da faculdade racional, é dimensionado como fim último, livremente normativo, mas empenhando explicar-se por uma vontade universal.

Desta feita, Husserl (2014b, p. 43) descreve a subjetividade do ente racional encetado na crença do devir absoluto da razão, pelo que todo o amparo do sentido de mundo encontra-se na esfera deste tempo futuro, o qual a razão conduz. Até mesmo nos tropeços das escolhas presentes há a promessa futura de revisão pela razão, podendo-se incluir na mesma esteira a condução política e a educação como sustentadores da vida justificada. Ora, em um viver tal, “cada um quer ser, ao mesmo tempo, um fazer racional e um fato racional, a saber, uma aspiração para algo verdadeiramente bom que, por outro lado, enquanto tal esforço, a si próprio *a priori* aspira” (Husserl, 2014b, p. 44). E, no entanto, uma frustração de grandes proporções na performance do autogoverno da razão, inclina o filósofo a perguntar onde está o erro cometido *a priori*; se terá sido no exercício do dever ou se terá sido no dever como exercício. Assim, o homem artífice, que faz de si um referencial histórico autocentrado, encontra-se dividido entre homens. E, tal segmentação não paira distante da avidez por autenticidade na diferença. A negação de Husserl ao psicologismo como tendência alienante, em parte, decorre da percepção do

quanto este modelo desfragmenta as marcas subjetivas na cultura e na ciência. Por conseguinte, faz-se urgente constituir-se sujeito cultural de algum modo.

Noutro artigo à revista *The Kaizo*, chamado *Renovação e Ciência*, de 1922/1923 (não publicado à época), Husserl outra vez persegue o ideal de uma comunidade autenticamente humana, que resiste no espaço comum entre culturas, sob a forma de sujeito de uma consciência absoluta (Husserl, 2014b, p. 53). Ao ponderar a evolução de uma comunidade ética, a saber, uma comunidade kantiana, possuidora de autoformação pessoal correspondente a uma ideia-final (Husserl, 2014b, p. 60), este advoga em causa da boa execução da tarefa científica dentro da noção de subjetividade.

Assim como os sujeitos singulares e a subjetividade comunitária estão conscientemente retrorreferidos a si próprios e têm a sua forma suprema em uma subjetividade que a si se conhece, valora e quer, certamente a si própria se forma segundo normas categóricas que para si própria põe, também a ciência principal desta subjetividade, enquanto saber que dá forma a si próprio, está retrorreferida a si mesma, e isto quer dizer: ela deve chegar a perguntar – e a responder cientificamente – em que medida a Ciência, especialmente a ciência ética, tem uma função ética na vida comunitária e singular; (...) a questão de saber em que medida a ciência ética é, necessariamente, um meio, que deve desenvolver-se em uma comunidade para que ela própria possa atingir níveis principalmente mais elevados de valor. (Husserl, 2014b, p 61).

Como se perseguisse o atestado axiológico da ciência por via de dúvidas metódicas – expressando a linguagem científica no seu filosofar, nunca plenamente confirmativo, mas gradualmente cogitando – não à toa Husserl destaca a diretriz ética como a via de determinação espiritual de sua cultura, a cultura científica. Se por um lado este marco cultural vem a colaborar com a autoridade da técnica, com vistas a integralizar o homem de razão e sua visão de mundo, restabelecendo-o, recordemos que outros homens e culturas faziam frente a esta tendência dentro de um pensamento tido por exclusivo, o que oferecia contraste àquela subjetividade. Mas o contraste precisa ser solucionado para, uniformemente, compor o universalismo do homem científico. Nesse contexto, além de buscar reconstituir a autenticidade cultural europeia fortalecendo seu sentido, Husserl dará resposta às outras culturas com a refração da ‘pré-cientificidade’ e da ‘não científicidade’. É o que se verifica no artigo *Tipos Formais da Cultura no Desenvolvimento da Humanidade*, também para a revista *Kaizo*, do mesmo período, quando Husserl (2014b, p. 88) se refere à mesma identidade de palavras nos antigos babilônios, egípcios, chineses e indianos, no tocante à busca teórica rigorosa.

Todavia, o filósofo parte a diferenciar o conceito determinado de conhecimento, o qual entende presente nessas culturas distintas, e o modo da universalidade científica.

Husserl afirma neste artigo que um agir especial – um *ego cogito* – origina a crença definitiva na busca universal. Em oposição a este modelo, outro há relativo à teologia ou mitologia, o qual parte de convicções gerais enraizadas em tradições (Husserl, 2014b, p. 90). Diante deste primeiro modelo de fundamento, que é lógico-judicativo, sujeito a normas de intelecção, a diferença entre ambos está “na passagem de uma visada judicativa não intelectiva para a intelecção” (2014b, p. 92), ou seja, na preferência pelo visado em caráter de efetividade. O paradigma de juízos motivados objetivamente constitui valores intersubjetivos comuns, explica. Embora todos reconheçam coisas semelhantes no mundo, tão só quando passam pela visão judicativa das coisas, justificam-no como objeto comum. E, nesta ocasião, “abre-se um domínio da verdade que cada um traz para o seu olhar, que cada um, olhando, pode efetivar em si, cada um a partir de cada círculo cultural, amigo e inimigo, grego ou bárbaro (Husserl, 2014b, p. 92). O encontro entre o modelo justificado evidentemente e o modelo de convicções tradicionais é o nomear da cultura científica (*wissenschaftlich*) versus a cultura não científica (*unwissenschaftlich*) e pré-científica (*vorwissenschaftlich*).

A distinção se coloca entre a experiência e a técnica, “pois o que desperta, em primeiro lugar, o interesse teórico não é o círculo da experiência (...). Só a ciência que se mostra já preparada e que dá frutos técnicos desperta necessidades científicas a partir da técnica” (Husserl, 2014b, p. 95). Pode-se depreender desta análise que o ‘não’ e o ‘pré’, mas também o *homem paradisíaco*, são distinções que eclodem do advento formal da narrativa histórica distintiva, com a qual Husserl respalda o advento filosófico-científico no devir Europa: “sob a designação de Filosofia, a ideia de ciência rigorosa a partir da razão livre é a ideia cultural abrangente e universalmente dominante” (Husserl, 2014b, 106). Logo, esta veio a ser, sincronicamente, universal, dominante e negativa. Não obstante Husserl aceite o valor cultural diverso, a diversidade do outro, o filósofo enseja o sentido da forma científica normativa como fim das demais formas culturais, devido à sua qualidade inata³². Da menção à enteléquia desta última, que se diferenciou da mera experiência, temos

³² Em leitura de um manuscrito husserliano (*Metaphysik und Theologie*, p. 11-12), Angela Bello expõe uma definição de cultura para Husserl: “*Cultura*. Uma lareira abandonada, restos de comida jogados fora, e outras coisas do gênero, um fogão, uma casa (não uma toca no bosque feito de folhas ou um abrigo preparado às pressas com galhos frondosos), um utensílio, uma pedra para construção lavrada, um tijolo quebrado, que foi descartado como imprestável para o pesquisador já poderia valer como cultura. O conceito de cultura, na verdade, conecta-se com a vida humana na sua totalidade, tanto individual como também comunitária, em cujo interior se desenvolve o que é individual. Portanto, a atividade prática do ser humano que procede através de cada ação particular...” (Bello apud Husserl, 1998, p. 40-41). A filósofa assevera que o termo cultura, em Husserl, “é referido ao modo de manipular a realidade orientado por um projeto que determina uma produção de novos objetos junto com aqueles da natureza, objetos que possuem uma própria finalidade” (Bello, 1998, p. 41), acrescentando a importância do termo ‘científico’ acompanhar adjetivação, uma vez que a cultura, sendo invenção humana, é diversidade por si – o que é aceito por Husserl mesmo em estado natural de observação do mundo, tempo-espaço em que o pré científico convive com o científico. Uma mudança a essa postura só ocorreria com a *epoché* dos estados não científicos, como símbolo do caminhar para a filosofia (entendida qual sinônimo de ciência genuína), para o

a observação do sentido de gradação de algo, isto é, uma consciência histórico-temporal. E, partindo de uma tal consciência é que Husserl compreende o tempo e a história, como absoluto no qual se constituem objetivamente uma natureza, homens, culturas, dirá Ricoeur (2009, p. 16).

A entelêquia de Husserl, queremos crer assim, está para a consciência histórica; movimento que permite afiliar a Filosofia à consumação da humanidade europeia. Demais, em uma de seus últimos trabalhos, o fenomenólogo escreve a conferência *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, na qual dirige-se à noção histórica em vista de um conclusivo mal-estar espiritual. Husserl (2014b, p. 116-117) descreve as ciências naturalistas-fisicalistas exatas dentro de um paradigma de afastamento das finitudes terrenas. Há um desejo por domínio técnico sobre a natureza mediante o sistema filosófico que rege o cientificismo. Além disto, tais ciências teriam rivalizado, no curso dos séculos, com as assim chamadas *ciências do espírito*, aquelas formas de saber baseadas na *physis* humana, em sua corporalidade e intuicionismo. O filósofo dirá que as ciências da exatidão, muito embora tenham levado a vitória na batalha contra as ciências espirituais, fracassaram ao fim. Pois não é viável, com efeito, o fazer científico plenamente desafetado da natureza espiritual do mundo. O conhecimento do mundo pelas ciências espirituais estaria afinado com a natureza, mas não o modo das ciências positivas – ou, pelo menos, não no tocante ao que é vital à compreensão da natureza.

Husserl reitera o teor dos demais artigos do período acerca da perda de nortes da ciência, mas procura, neste, com a decisão por uma dessas ciências, encaminhar a solução dentro da análise histórica. Dessa maneira, o distanciamento da *physis* ancestral, concebida como mundo da natureza espiritual de toda manifestação corpórea e da vontade anímica, conduz, pois, à crise da Europa; e, este evento, tal como Husserl o entende, seria consequência de um preconceito: “se o inteiro modo de pensar que se manifesta nesta exposição repousasse sobre preconceitos funestos e se ele próprio fosse, nas suas consequências, corresponsável pela doença europeia? De fato, tal é a minha convicção” (Husserl, 2014b, p. 118). Isto, posto, que vem a ser a crise nesta conferência? Algo como o produto do preconceito histórico nascido da representação de um *mundo circundante*, qual seja, o mundo temático grego eventualmente absorto pela Europa. Entendida a noção de devir histórico, compreende-se a apresentação da crise na separação entre o saber espiritual

filosofar de qualquer ponto de vista ou cultura. Este passo licencia a interpenetração do diverso ao mesmo. Contudo, o visar da *epoché* deste estado não é, primordialmente, em Husserl, o roteiro de culturas anteriores à ciência (ou não científicas), mas a revisão da cultura da ciência em *crisis*, avaliada por graus e pensada universalmente.

e razão normativa. Não é possível, sem prejuízos, inaugurar pela razão um mundo circundante distante por demais de sua fonte constituidora de sentido, a natureza e seu aspecto de mundo divino. Husserl admite, porém, que há algo de vantajoso no legado espiritual-histórico do mundo grego e seu efeito científico na Europa.

Há nela [Europa] qualquer coisa singular, que todos os outros grupos humanos sentem também em nós como algo que, abstraindo de todas as considerações de utilidade, se torna para eles, um motivo para sempre se europeizarem, apesar da vontade inquebrável de autopreservação espiritual, enquanto nós, se bem nos compreendermos a si próprios, jamais nos queremos, por exemplo, indianizar. Quero com isto dizer que sentimos (...) que, na nossa humanidade europeia, está inata uma entelêquia que rege, de ponta a outra, a deveniência das formas europeias e lhes confere o sentido de um desenvolvimento para uma de vida e de ser ideias, como para um polo eterno (Husserl, 2014b, p. 122)

Esclarecendo conceitos, o mundo circundante europeu para o último Husserl é, pois, um equivalente espiritual e histórico, cuja formação decorre de uma cadeia subjetiva em sucessão no tempo, e que se torna tema cultural dentro da macro-entelêquia daquele período. Em resumo, é a totalidade do culminar histórico numa dada observação. Por isto, em sequência, a cadeia de aparições espirituais de outros povos ganha conotações historicamente absolutas em função desta, pelo que Husserl considera ser a necessidade de um devir histórico, o devir europeu moderno, representar esta *tarefa infinita*. O argumento é novo em Fenomenologia, visto que até então Husserl não buscara propriamente sentido histórico para os intentos. Com efeito, diz respeito à sua última fase de escritos a tendência de ver na história um produto normativo, sobretudo com interesse de ver a consciência de todo um tempo manifestar-se a si. Assemelha-se à via hermenêutica da fenomenologia, como a tomada por Heidegger, porém diversamente. Husserl opta por destacar o naturalismo ou fisicalismo, o pensamento em mal-estar, de sua plena corrupção como tarefa infinita europeia e, para isso, persegue uma normatividade que não seja, por um outro aspecto, necessariamente um total prejuízo.

Husserl quer salvar o preconceito do fracasso pela separação do cientificismo alienante da coisa mesma e seu regresso, ou seja, separação entre o pré-juízo e a vontade de ciência. A partir da confecção husserliana de um sentido teleológico-histórico, fundido à espiritualidade, podemos compreender o modo como este lê as diferenças da ‘alter cientificidade’, culturas alternativas, e alteridade das subjetividades; sejam elas pela diferença como o fora desta ideia, o antes desta ideia, e mesmo a negação a essa ideia. Husserl entende haver em todas as parcialidades o escopo de filiação à irmandade de uma cultura infinita, porque todas estariam reunidas na deveniência da tarefa infinita pela filosofia. O mecanismo se alastra tanto ao passado – por exemplo, à ideia grega

contribuíram os egípcios, os persas, e a eles seguiram-se os romanos, etc. – quanto ao futuro – o desejo de europeização atinge as nações presentes. E, tal ideia não é, de fato, de uma filosofia hermenêutica ou moral, mas de uma filosofia fenomenológica do espírito histórico, tal como acusa Ricoeur (2009, p. 54). Avocação para a europeização é posta, inclusive, na qualidade de requisito máximo de intencionalidade, mediante explicação de que “o permanente estar dirigido para a norma habita interiormente a vida intencional das pessoas individuais e, a partir daí, das nações e das suas sociedades particulares e, finalmente, do organismo das nações ligadas” (Husserl, 2014b, p. 124).

Mais ainda, a continuidade deste pertencimento é de uma tarefa de compreensão do outro, tal qual atualização do *horizonte ideativo* a cada nova comunalização do que, porventura, não pertença ‘ainda’ à tarefa infinita de demais tarefas – por exemplo, um saber mítico avulso ingressando ao saber metafísico. Fala-se em uma adesão de subjetividades específicas ao primado deste horizonte de uma cultura universal. Mas, em retorno, recapitulemos as duas posições em jogo: 1) há uma crise histórica que atinge o espírito da Europa como uma enfermidade; 2) não obstante, as demais subjetividades e culturas seguem cobiçando o *modus operandi* europeu por força de uma tarefa maior, sugere Husserl, e há uma motivação teleológica para isto. Será que desprezam o haver crise nesta vontade? Não o sabemos, mas o argumento da historicidade parece sustentar-se como universalização “no ‘ser efetivo’ em sentido científico”, assim como, de novo, na validade ‘universal’ para ‘qualquer um’” (Husserl, 2014b, p. 126). Dizendo melhor, o pensamento histórico de Husserl parece estar afinado com o fazer incondicionado e não meramente relativo. A ambivalência aparece na medida em que toma o excesso de objetividade em seu interesse universalizante, como inimigo do fazer espiritual intuitivo e localizado. Contraditoriamente, o filósofo parece também se contrapor a esta prerrogativa ao defender o valor da intuição sensível e da opinião ingênua paralelamente à episteme lógica pré-constituída.

O ambiente é de indecisão quanto à figuração histórica nas interpelações entre cultura europeia e culturas afins – todo princípio lógico e partes implicantes. Temos de admitir, assim, uma sutileza para avançar neste dilema. Necessitamos admitir que a propriedade da crise é, afinal, subjetivamente matizada por esses dois elementos como científicos: cientificidade do espírito, que é onde a fenomenologia se insere para ele, e objetivação científica sem recurso ao excesso positivo. Toda a indecisão reside na ideia de que, conforme elabora Husserl, e aqui fazemos uso da seguinte frase para centralizar o problema, “tudo isto repousa no horizonte do mundo, mas são necessários motivos

particulares para que quem está agarrado a uma tal vida mundana se converta e, por aí, chegue de algum modo a fazer dessa vida um tema” (Husserl, 2014b, p. 130. Quaisquer que sejam estes motivos particulares que, neste dizer, estão submetidos ao horizonte do mundo – mas também dele algo externados –, desses motivos depende o Eu para a tematização do mundo. E, ainda que este comportamento seja uma conversão à cientificidade que percorre o viver imerso a intenções e temas, acima de tudo, ele está como que aguardando um direcionamento decisivo para seu vir a ser. Decisão, dilema subjetivo, um circundar de mundo próprio do Eu sensível, como a própria constituição de uma tarefa ideativa visível ao horizonte histórico de si³³.

A sutileza é esta: ou a ciência fenomenológica, ciência de rigor espiritual, abre-se ao reconhecimento do que se perde no adentrar das culturas subjetivas à cultura infinita, seu negativo, ou corre-se o risco de regressar eternamente ao mal-estar do excesso psicologista. Com efeito, da constituição de normatividade para a universalização perpetuam-se, na mesma proporção, as cisões do saber e do ego como na “origem da cisão interna, posteriormente tão decisiva, da unidade do povo em cultos e incultos” (Husserl, 2014b, p. 136). Portanto, a fonte do mal-estar espiritual, Husserl (2014b, p. 147) deixa claro, é a unilateralidade ingênua da apreensão psicofísica de mundo – que toma a realidade espiritual como um anexo suposto dos corpos. E, mais, a falha da cultural racional, para ele, “reside, (...) não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua alienação, na sua absorção no ‘naturalismo’ e no ‘objetivismo’” (Husserl, 2014b, p. 152). Concebemos, pela sua posição, que há relação decisiva entre a constituição de uma normatividade científica para a instituição do saber formal, e o adoecimento do espírito; mas os pormenores de uma eventual metafísica espiritual renovada, ou da renúncia plena à Metafísica, não detectamos em Husserl, senão na promessa de cura com a ciência fenomenológica. A transcendência a este cenário deve ser conquistada no leitor. E, para tanto, o filósofo deixa-nos de legado um método de aproximação e dilucidação dos fenômenos, a *redução eidética*, a partir da qual podemos discutir as implicações de uma decisão para o mal-estar espiritual e para a crise.

³³ Cf. Lyotard: “Quando Husserl protesta contra a doutrina historicista e exige da filosofia que seja uma ciência rigorosa, não procura definir uma verdade exterior à história, mantém-se, pelo contrário, no centro da sua compreensão da verdade: esta não é uma verdade intemporal e transcendente, mas vivida no fluxo do devir, e será indefinidamente corrigida por outras vivências; é, portanto, omni temporal, em via de realização” (Lyotard, 2008, p. 123-124). Esta posição coaduna com a nossa, segundo a leitura de que a fenomenologia não chega a termos com a história, mas abre-lhe à realização do sujeito sabedor da infinitude histórica, embora a Europa seja possuidora do mandato de tarefa infinita em seu tempo. Completa o francês: “O sentido [histórico] é latente, porque originário, deve ser reconquistado sem pressuposto, se nos deixarmos guiar pelas próprias coisas. Esta possibilidade de captar de novo a significação de uma cultura e do seu devir funda-se, em princípio, na historicidade do historiador. O facto de a fenomenologia se ter situado a si própria na história e de, com Husserl, se ter identificado como oportunidade de salvaguardar a razão que define o homem, de ter tentado introduzir-se, não apenas por meio de uma meditação lógica pura, mas por uma reflexão acerca da história presente, mostra que não se compreendeu a si própria como uma filosofia exterior ao tempo ou como um saber absoluto que resume uma história acabada. Surge como um momento no devir de uma cultura e não vê a sua verdade contradita pela sua historicidade, pois faz dessa mesma historicidade uma porta aberta sobre a sua verdade” (Lyotard, 2008, p. 124-125).

CAPÍTULO II – MUNDO CIENTÍFICO E *EPOCHÉ*

2.1 Objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental

A segunda parte da *Crise das Ciências Europeias* é direcionada à narrativa de contribuições à ideia de ‘tarefa filosófica universal’³⁴. Como esboçado no último ponto, o enredo de uma tarefa diz respeito ao fim visado, um *telos* histórico, no qual a ideia de filosofia compreende a própria teleologia da história, “indiscernível, ela mesma, da tomada de consciência da filosofia” (Ricoeur, 2009, p. 31). Englobando ideia como sentido, e sentido filosófico como a ideia de um modelo infinito, Husserl dá início à diferenciação de tarefas tidas por finitas e tarefa infinita. Começa citando a geometria euclidiana e toda a matemática e ciência grega (incluindo a silogística aristotélica), reconhecendo na confecção de sentido do mundo grego uma diferença aguda em relação ao pensamento moderno. Para os modernos, “pertence ao espaço ideal um a priori universal sistematicamente unificado, uma teoria infinita que, não obstante a infinidade é encerrada em si e sistematicamente unificada” (Husserl, 2012, p. 16), pois que este é um pensamento dado em bases apodíticas, continua, “segundo conceitos, proposições, raciocínios ou demonstrações que progridem por etapas até o infinito, limita[ndo]-se a ‘descobrir’ aquilo que, à partida, já é, na verdade, em si” (Husserl, 2012, p. 16).

Divergem os modos na plenitude de seus próprios fins; fins formais para os antigos, entusiastas de uma ciência abstrata-formal, geraram o saber matemático tal como, reconhece Husserl, uma forma inicial da ‘ciência do todo’. A versão platônica de mundo teria tido um papel de grande relevância na força da matemática como canal entre mundo das formas e o real (uma *methexis*), entre saber aplicável e aplicabilidade, o que veio a fortalecer a crença na verdade racional. Husserl argumenta que a crença nesta racionalidade foi ampliada às demais ciências, por meio da matematização galilaica da natureza. Isto deu-se com o Renascimento, etapa em que a Europa ressignifica o pensamento greco-romano clássico, instaurando, nos sécs. XVI e XVII, uma nova cosmologia firmada na matematização. Tal inovação surge das descobertas de Galileu, validadoras do que se tornaria uma epistemologia objetivista. Nesse contexto, a verdade como fim era uma

³⁴ Husserl justifica o porquê do método narrativo da *Krisis II*, no §9, k): “A compreensão do início só pode ser alcançada por inteiro a partir da ciência dada na sua figura hodierna, no olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento. Mas, sem uma compreensão do início, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, é mudo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em ‘zigue-zague’; num jogo recíproco, um tem de ajudar o outro. Uma clareza relativa de um lado traz alguma elucidação de outro, o qual, por seu turno, se reflete de novo sobre o lado contrário. No modo da observação histórica e da crítica histórica, que têm de seguir ao longo da sequência temporal a partir de Galileu (e logo depois de Descartes), temos, então, de dar permanentes saltos históricos que não são digressões, mas necessidades; mas eles o são se, conforme se disse assumirmos aquela tarefa de autoestudo, resultante da situação de ‘catástrofe’ do nosso tempo, com a ‘catástrofe da própria ciência’” (Husserl, 2012, p. 46).

alternativa de realidade, alcançável mediante a técnica físico-geométrica de perfilar conhecimento às formas naturais preexistentes, pondo de lado o sentido da intuitividade ou subjetividade humana, desse modo entendida.

A concepção de pureza científica vem com Galileu, a partir da experiência dos corpos, como uma primeira experiência de alinhamento entre o percebido sensivelmente e um modo ideal-geométrico de percepção destes corpos, ou seja, uma abstração específica no modo de lidar com as coisas, uma configuração ideal à qual a percepção de mundo converge. No ver de Husserl (2012, p.19), os métodos de idealização são característica das coisas mesmas, cuja natureza é a constante presença em objetualidades (*gegenständlichkeiten*, objetos atualizáveis), e por isso, há que se falar sempre em sedimentações, aquisições e modelos, dentre os quais, o espaço-tempo geométrico é um deles. A matemática foi e é o grande paradigma espiritual da exatidão, porquanto a inteligência das relações numéricas se vê amparada na identidade absoluta, que facultou a técnica de reprodução de grandezas. Deste então, configurações singulares específicas (como as seções de reta, triângulos, círculos) foram responsáveis pelo desenvolvimento da geometria considerada por Husserl uma técnica por meio da qual é possível construir todas as figuras imagináveis de formas geradoras *a priori*. De início, estas formas teriam como meta a medição, a formação de medidas para o mundo circundante; com o tempo, porém, passam a cuidar de constituir padrões objetivos, encerrando o mundo continuamente intuitivo.

Este movimento de objetivação do mundo, contudo, não está separado da renúncia à sensibilidade empírica, fenômeno que substituiu a relação de subjetivação imediata com as coisas pelo engendrar de um espaço intersubjetivo. Aquele mundo pré-científico (anterior ao mundo das tarefas infinitas) passou a ser, todo ele, manipulado em figuras de medição, agora ditas formas de medida exata. E, o que era um reiterado retorno à correspondência desejo-mundo, doravante logrou possuir um intermediário como facilitador, a geometria das formas puras, a geometria aplicada.

A arte da medição descobre na prática a possibilidade de escolher como medida certas figuras fundamentais empíricas, fixadas em concreto em corpos empiricamente constantes de fato universalmente disponíveis e, por meio das relações existentes (ou a descobrir) entre eles e outras figuras corpóreas, determinar estas outras figuras de modo intersubjetiva e praticamente unívoco (...). Assim se compreende que, após ter despertado a busca de um conhecimento 'filosófico', determinador do ser 'verdadeiro', objetivo do mundo, a arte da medição empírica, com a sua função objetivadora empírico-prática, foi idealizada e converteu-se, então, no procedimento do pensar puramente geométrico, uma vez transformado o interesse prático em puramente teórico. A arte da mediação

prepara, assim, o caminho para a geometria finalmente universal e o seu ‘mundo’ de puras figuras-limite. (Husserl, 2012, p. 20-21)

Havendo, é de se supor, a independência da geometria e matemática em relação ao conteúdo da experiência imediata do mundo – devido à pureza de cálculo habilitada por estes saberes – Galileu não questiona a devida ciência destas ciências para o sujeito, bem como o seu fenômeno não problematizado. Husserl julga que o pensador italiano teria ultrapassado de pronto a matéria da subjetividade, cuja marca é a relatividade, a dissemelhança de resultados, em oposição à identidade pela uniformidade. O efeito desse padrão é, precisamente, a regulação *a priori* do mundo pelos *logos* científico. Mas um esclarecimento deve ser feito: este não é senão apenas uma dentre as integralidades possíveis. Indiferente à percepção mundana das pessoas, ou seja, indiferente à vivência em *estado natural*, o mecanismo de mundo se impõe como norma instantânea e, mesmo o juízo acerca de sua variável plenitude, não exclui a constante apresentabilidade do ente (*seiend*). Para Husserl, o valor filosófico-científico passa a convergir fundamentalmente em conformidade com a descoberta do saber-princípio que ‘torna mundo’; o feito de nossa compreensão do todo sendo sempre um dado esperado à luz de um devir que se modela preteritamente.

Trata-se de uma noção de estado que prevalece como atualidade temático-causal: é temática, pois é alternância, e é causal porque é sempre historicamente traçada. Partindo desta análise modal de mundo – que esboça a solução husserliana para a crise – Husserl (2012, p. 24) investe a ciência no dever de investigação do mecanismo apriorístico dos instantes de transição, por exemplo, questionando a possibilidade da apreensão de uma modalidade de mundo segundo algum método de antecipação ou materialização da atualização. Um fenômeno desta grandeza teria ocorrido ao tempo de Galileu. Husserl (2012, p. 29-30) suspeita que, do mesmo modo que a matemática e a medição com fulcro em figuras ideais foram capazes de esquematizar a realidade objetivamente, não estaria distante ao entendimento de Galileu a viabilidade de modalizações determináveis como estas. Em meio às tendências renascentistas por generalizações, e o interesse do homem moderno pela matemática, Galileu foi capaz de produzir um modelo de mundo reconhecido pela sua “indutividade matemática” aplicável infinitamente à natureza: uma física universal.

De imediato, uma física era para ele quase tão certa quanto a matemática pura e aplicada até então. Esta lhe desenha, também, do mesmo modo, o passo metódico da realização (...) cujo êxito tem, aos nossos olhos, necessariamente o significado da *confirmação da hipótese*” (Husserl, 2012, p. 30).

O passo dado pelo cientista italiano buscou tomar a construção hipotética por causalidade natural, ou seja, pressupor que o fenômeno de êxito das idealidades de cálculo no curso dos eventos representaria o fatídico universal daquilo que preceituava o ente *a priori*, sempre, puramente. Todo perfilamento decorre desta idealização da hipótese, que pode ser facilmente entendida na acepção moderna de ‘descoberta científica’. Embora a medição do mundo eternamente dado, o mundo intuível, não seja de pronto uniforme – pois as grandezas medidas empiricamente não demonstram expressamente padrão algum –, a vocação da verdade galilaica manifesta-se na doutrina de precisão metodológica contínua. À vista disso, descobre-se mais e mais a precisão de tudo, à medida que se detalham as fórmulas de persecução da física universal tida como prévia, mas também como posterior.

A essência da física geral é desse modo, a vinculação de cada evento particular ao interior do modelo empiricamente reconhecido. Todo saber é previsto como uma descoberta oferecida à tarefa da humanidade científica, cuja premissa é a ininterrupção hipotética em busca *in infinitum* da progressividade de fórmulas (Husserl, 2012, p. 32-33). Tal estágio teria transcorrido, sobretudo, com o passo matemático de arimetização da geometria, no qual o sentido de medição é deslocado ao de conceptualidades mais complexas, a exemplo da matemática formal e lógica pura (ciências abstratas). Desta conjunção, desponta o avanço da técnica e da mecânica sobre a ciência da natureza, alvo da física experimental e da física matemática (Husserl, 2012, p. 38). Vê-se que a narrativa da tarefa científica é uma gradação de idealidades evoluindo a formas cada vez mais reservadas do objeto inicial, o mundo primário.

Para Husserl, o equívoco de Galileu – se não tinha conhecimento dos efeitos modalizadores de mundo – foi desprezar o elo de doação originário de sentido, este que permitiu inicialmente ao homem a geometria. Em verdade, “o livre fantasiar transformador do mundo e das suas figuras fornece tão só figuras empírico-intuíveis possíveis, e não as figuras exatas” (Husserl, 2012, p. 39). O que há por trás da precisão científica é avessamente, um artifício simbólico, um modelo de abstração da subjetividade.

Galileu, a partir do seu direcionamento do olhar para o mundo da geometria, e a partir daquilo que empiricamente aparece e é matematizável, *abstrai* dos sujeitos como pessoas de uma vida pessoal, de todo o espiritual em qualquer sentido, de todas as propriedades culturais que, na prática humana, cabem às coisas. Nesta abstração resultam as coisas puras corpóreas que, contudo, tomadas como realidades concretas e na sua totalidade, se tornam temáticas como um mundo. Pode bem dizer-se que só com Galileu surge à luz do dia a ideia de uma natureza como um mundo de corpos realmente encerrado em si. A par da matematização, demasiado apressadamente tornada uma obviedade, isto acarreta como consequência uma causalidade da natureza, em que todo acontecer está prévia e univocamente determinado. (Husserl, p. 48, 2012)

Com efeito, fala-se em um substituto ao olhar da intuição. A indução, abstração progressiva, toma a frente da vida humana, pré significando-a como uma subjetividade ‘contida’ nos sujeitos pensados pela ótica da natureza galilaica, isto é, uma natureza exatamente física para um ser em si naturalmente matemático. O homem moderno será descrito um inato ser possuidor de faculdades de conhecimento verdadeiro sobre a natureza. As leis naturais, todavia, só seriam acessíveis *a posteriori*, indutivamente, conforme ocorreu na história com as descobertas científicas. Disto emerge uma desconfiança em relação à natureza do homem. Se as leis naturais matemáticas estão inscritas no homem, por que não pode operá-las de pronto? Kant e Leibniz dedicaram-se a este problema da ausência de evidência apriorística para o conhecimento, buscando conectar a indução de fórmulas científicas à possibilidade de descoberta destas. Husserl dirá, com respeito às construções metafísicas, que a ponte entre indução e *τέχνη* (técnica, arte) não está resolvida, pois o problema concerne à direcionabilidade da consciência.

O vir a ser técnica não elimina um conjunto de possibilidades, sempre abertas, de constituição do padrão de inferência. Ao lado dos fluxos desencadeados com a viragem de mundo de Galileu, uma premissa dualista da racionalidade científico-natural veio à tona; a coexistência de corpos geométricos infinitos no espaço-tempo – portanto em um universo matemático – ao lado da possibilidade de indução científica a estes dados. Em face da estima de autenticidade do conhecimento matemático, como deveria ser; proveniente da medida de tudo; reclamava-se a explicitação de sua razão de ser na natureza e no homem. A solução aparece com a ideia de Deus e o funcionamento da natureza, partilhada em distintos graus pelos teóricos modernos.

De modo geral, o modelo de inferência do pensamento matemático transmite-se à percepção da identidade do homem psicológico, isto é, agora um ser de consciência psico-corpórea, sensível ao mundo e agente sobre suas categorias. As consequências desta transformação serão radicais para o pensamento e para o sentido existencial da humanidade. O que era inato na racionalidade matematizante tornou-se essencial no homem, ligado à natureza divina da mente; quanto às manifestações físicas, estas passaram a ser a fisiologia do mundo, alvo vertical da psique e da ciência. Espírito e natureza, no homem e no mundo, cindidos em dois planos dialógicos, um eminentemente subjetivo e outro objetivo. A maneira como estes dois elementos se relacionam – ou são arranjados – é sobremodo significativa para a filosofia. Husserl (2012, p. 55) apresenta a distinção: o

objetivismo como sendo o perguntar pelo incondicionalmente válido segundo aquilo que é em si, e *subjetivismo* o perguntar pelo sentido do ser, prévio a qualquer modalização. Mas também, o objetivismo histórico é *científico* ou *fisicalista*, uma vez que a noção do termo só foi possível em um saber universal, através de uma episteme que visou a natureza no seu padrão. Em que se diferencia do subjetivismo? Devido ao aspecto *transcendental* deste último, a partir do qual o sentido do mundo pode ser fornecido na realização da vida empírica, na sua construção de validade.

A vida pela ciência, para Husserl, uma existência com a presença de um saber em vias de precisão, é já uma forma descendente da subjetividade, pois qualquer paradigma científico (e mesmo pré-científica) se coloca após a presença da subjetividade de última instância, que só pode ser compreendida factualmente à luz do sentido último do ser no mundo. “O primeiro ser em si é, ao contrário, a subjetividade e, na verdade, a subjetividade como ingenuamente pré-doadora do ser do mundo e, depois, como aquela que racionaliza ou, o que é o mesmo: que objetiva” (Husserl, 2012, p. 55). A objetivização é, por isso, encadeamento de uma racionalização que se desloca no mecanismo subjetivo, mas não representa um saber único em sentido forte, não é verdade em moldes transcendentais.

O empreendimento de Husserl com a análise histórica visa enxergar o embate desses dois polos na tradição gnoseológica de Grécia e Europa, de modo a fundar a filosofia subjetiva ou ciência de rigor no acento subjetivo teleológico. Mas para que um outro modo de fazer ciência possa nascer sem que reincida nos mesmos enganos é preciso que se encontre a essência mais íntima na amplitude que lhe abarca, a saber, a unidade da meta científica moderna. Neste sentido, Husserl (2012, p. 59) vai buscar nas meditações de Descartes o flanco mais avançado da tradição, a ideia de universalidade filosófica fundamentada no racionalismo matemático. Descartes foi um filho da revolução científica do séc. XVII, da implicação da geometria na arquitetura do mundo e da fé na física matemática. O filósofo racionalista aceita com naturalidade a dedutividade da ciência universal, sistema cujo edifício descansaria no espinoziano *ordine geométrico*, qual fundamento axiomático de base dedutiva. A premissa da absoluta convicção do ego, o *cogito*, paralelamente aos princípios axiomáticos inatos, desempenha, na filosofia cartesiana, um papel congênito ao dos axiomas geométricos. Pondo em outros termos, há uma estreita conexão entre a força racional do eu e as indutividades geométricas, matemáticas, lógicas, fisicalistas e naturalistas em Descartes.

Husserl considera que, em posse do modelo galilaico, a ‘causalidade da natureza’, aperfeiçoada por Galileu, é articulada firmemente ao desejo de objetividade científica e consciência. Descartes toma a ideia da imanência em função do *Cogito* – do direcionar do pensamento consciente de uma consciência – e constitui um dualismo hierárquico da consciência sobre a *res extensa* (coisa extensa, corpo), uma vez que a *res cogitans* (coisa pensante, sujeito) estaria com a capacidade do fazer científico, possuidor da verdade divina. O eu mental vem atestar a validade absoluta do Eu como ego transcendental, pois, tal qual afirma o próprio filósofo francês, a proposição “eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou a concebo no meu espírito” (Descartes, 2008, p. 90). O esforço cartesiano de fundamentação absoluta do conhecimento pressupõe a inquirição, instante a instante, dos fundamentos e evidências de todo dado prévio de conhecimento pelo sujeito. Põe-se em dúvida todo pensamento referente que o sujeito possa vir a ter, com exceção da certeza de sua *cogitatione* em si, em última análise, a certeza de si. Husserl lê em Descartes a radicalidade da desconfiança necessária a todo pensamento filosófico criterioso, e reinventa o exercício da dúvida na ferramenta fenomenológica da *epoché*, ou suspensão dos juízos. Este conceito, herdado do ceticismo grego, Husserl o aprimora a partir do *cogito*, a fim de questionar a validade da ciência e dos mundos científicos e pré-científicos³⁵.

Porém, tendo a razão, comportado a gnoseologia na qualidade de tarefa infinita, oportunamente ligada à *mathesis universalis*, esta última só poderia ser posta em dúvida caso a própria integralidade do modelo de racionalidade o fosse. Husserl acusa o cartesianismo de ter recuado na efetivação plena de seu questionamento: o pai do racionalismo teria incorrido na objetivização do ego ao eliminar o corpo somático – corpo sensível, sujeito das intuições sencientes – de sua análise, perdendo, neste ato, a faceta transcendental do saber. Desta feita, a distorção do *cogito* impede o projeto cartesiano de duvidar de sua particular posição, posto que ao certificar o ego pela razão cogitante, este já não pode recusar o absoluto de seu condicionamento. Husserl procura frontalmente corrigir os limites da razão ao trazer de volta a sensibilidade fenomênica para o discurso da ciência, promovendo a intencionalidade e intuição. A identidade do ser racional está na base do problema do objetivismo, dada a impossibilidade de apreender outras fisiologias ou transcender a esfera da própria mundaneidade. Contra isso o fenomenólogo se insurge, “o ego não é um *residuum* do mundo, mas a posição absolutamente apodítica” (Husserl, p. 64,

³⁵ O tema da *epoché* será objeto de nosso próximo capítulo, por ora bastando a compreensão do interesse de Husserl em pôr entre parênteses o mundo cientificista, isto é, a cosmovisão de base objetivista-fisicalista.

2012). Husserl defende a necessidade de uma abstração metodológica do ego, que seja capaz de transcender a imaculação da esfera egóica rumo à exterioridade como um interior radical. Uma consciência sabidamente voltada para o fora de si.

Para tanto, este visa diferenciar-se de Descartes no processo de investigação do Eu³⁶. Descartes pôs em dúvida toda certeza não radicalmente justificada em si, por isso, abriu portas à irredutibilidade da consciência, a uma inovação da subjetividade além da delegação da condição de saber limitada. Porém, o racionalista validava a possibilidade mesma de execução desta tarefa a uma delegação divina e psicológica, o que em última análise, era a conformação do objetivismo em seu pensamento. Por este motivo, toda a liberdade de prossecução científica era ainda dependente da natureza do ser nesta condição; o que permitia ao homem explorar a autoconsciência e as fronteiras do saber era o mesmo que lhe encerrava na condição de criatura objetiva.

Não ficou claro para Descartes que é impossível ao ego – o seu eu, despojado de mundo pela *epoché*, em cujas *cogitationes* funcionais o mundo possui todo o sentido de ser que alguma vez possa ter para ele – ocorrer no mundo como tema, uma vez que tudo o que é mundano e, logo, também o próprio ser mental, o eu no sentido habitual, cria o seu sentido justamente a partir dessas funções. Era-lhe, então, naturalmente inacessível a observação de que o ego, tal como vem a ser descoberto na *epoché* como sendo para si mesmo [*für sich*], não é ainda ‘um’ eu, que pode ter fora de si outros ou muitos coeus [*mit-iche*]. Permaneceu-lhe oculto que todas as diferenças tais como eu e tu, interior e exterior, só se ‘constituem’ no ego absoluto. Compreendendo-se, então, por que é que Descartes, na sua pressa de fundamentar o objetivismo e as ciências exatas como proporcionando conhecimento metafisicamente absoluto, não se propôs a tarefa de questionar sistematicamente o *puro ego* (...) e aquilo que lhe é próprio, como atos e faculdades, e o fato de que nestes atos e faculdades ele gera como realização intencional (Husserl, 2012, p. 66).

Assim, o cartesianismo recebe críticas de Husserl no que se limita a ser uma forma de indução do sentido de mundo já em voga, ainda que para contestá-lo. Descartes desconfia do fisicalismo mundano, mas desconsidera que o ego vá além (e tenha início antes) da validade do pensamento acerca do mundo. Em termos de doutrina do pensar, Husserl fala de essência, espírito e cultura europeia, intermediado hierarquicamente pelo ‘ego privilegiado’, mas sem enaltecer a objetividade técnica – assertiva, porém desvirtuada

³⁶ Merleau-Ponty esclarece a transformação promovida por Husserl ao *Cogito* em sua fase madura, interpretando-o como uma ampliação do visar para além do Eu: “Até hoje, o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele *me* definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último. Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade. (...) O verdadeiro *cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser no mundo’ (Merleau-Ponty, 2011, p. 9).

em sua visão – como indício de que a atividade do ego pressupõe a chave racional do mundo. O pensar, na base cartesiana, incorreu no objetivismo científico, análogo à futura compreensão psicologista da psique, contra a qual Husserl pretende rever os fundamentos.

Mas, seguiram-se outros teóricos ao legado de Descartes, planteando a estrutura do conhecimento universal. Com Thomas Hobbes, experienciamos a noção fisicalista de natureza, decorrente da abstração do corpo animal e mente guiada pelas próprias tendências naturais. Trata-se de uma reação à questão da transcendência científica. John Locke leva adiante esta tese prescrevendo o psiquismo como um espaço em branco de trânsito de dados mentais. Conforme Husserl (2012, p. 68) avalia, o propósito de Locke era o mesmo de Descartes, fundamenta gnoseologicamente o advento da objetividade científica; entretanto, o filósofo inglês não parte da redução ao ego como Descartes, e sim da tomada do ego simplesmente como a mente que evidencia as experiências. Locke internaliza o ego, vinculando-o ao pensamento estabelecido sempre de fora para dentro, do sensualismo do mundo para uma mente corporificada – a mente é pensada tão espacialmente como um corpo físico pode ser. Não importa para Locke o que surge das *cogitatio* (do conscientizar-se, da intencionalidade) pois seu ceticismo limita as possibilidades de inovação do saber: o homem acessa apenas o que puder alcançar com suas representações. Contudo, a representatividade lockeana não ataca a dúvida de como o saber pode ser transcendido. Deste limite Husserl aponta a filosofia de Locke como contraditória. Cita, ainda, Leibniz, Christian Wolff e a substância do absoluto natural em Espinosa como filhos da corrente racionalista.

Em outro ponto, Husserl traz, ainda, o ceticismo radical de David Hume. Toda a possibilidade científica ou objetiva, a incluir a matemática, não passa de uma ficção para o escocês. Presenciamos ao alcance dos olhos e do entendimento nada mais que os dados das imagens e informações projetadas na mente, não havendo identidade real fora destes dados. Na esteira do ceticismo, junto a Hume, Berkeley também não reconhece a possibilidade de acesso ao *eidos* das coisas. Para este, toda vivência se dá em uma experiência de mundo divina e sensível, nascedouro e divisa de todo saber. Em suma, Hume e Berkeley confrontam o ceticismo ao racionalismo, negando o alcance efetivo do espaço matemático e da natureza material senão na própria reflexão como conexão de pensamentos. Isto, posto, o panorama pós Descartes situava-se da seguinte maneira: de um lado a fé no método científico como canal ao conhecimento da transcendência; do outro, o partido cético, propenso à dúvida absoluta e ao idealismo puramente mental. Husserl vem nos dizer que as duas facetas do cartesianismo – uma mais afeita à potência da razão, a outra voltada ao empirismo e às

experiências sensíveis – teriam revelado o elemento que estava à sombra no debate moderno.

A crítica do ceticismo britânico abalou o objetivismo em geral, provocando a especulação acerca da existência de uma realidade imanente. Seria o mundo um mero resíduo de uma *cogitatum* particular? Haveria ainda uma coisa tal como objetividade? Como expõe Husserl (2012, p. 71), o excesso negativo de Hume o leva ao solipsismo, isto porque se a existência é composta apenas por meros dados reproduzindo outros dados, haveria de existir uma esfera de puro ser em algum momento desta cadeia. Contudo, o obstáculo humeano ecoa na Europa, resguardando a desconfiança frente a ideia de racionalidade no todo, firmada por Galileu. Tal impasse quanto à incerteza da causalidade do conhecimento afeta Kant, que se pergunta como, de verdades racionais, precisamente as verdades que conduziram às ciências modernas, poder-se-ia atingir a objetividade metafísica. Por conseguinte, o filósofo vem propor uma mediania entre objetividade e subjetividade. Aceitando que as evidências lógico-matemáticas se devem ao *a priori* normativo da razão – mesmo nas ciências da natureza, não obstante seu método empírico-sensível – Kant ultrapassa o ceticismo ao levantar a habilidade de inferência psicológica do ser humano, um *a priori* cognitivo. Se a cognoscibilidade é variante, para o ser e o não ser dos objetos, ainda assim, tudo o que se revela objetivamente dá-se ao saber.

Por este fundamento, “o mundo fenomênico intuível tem de ser já uma configuração das faculdades da ‘pura intuição’ e da ‘pura razão’, as mesmas faculdades que, na lógica ou na matemática, se exprimem num pensar explícito” (Husserl, 2012, p. 77). Kant integralizou uma crítica sofisticada, simultaneamente subjetiva e objetiva, à dupla tendência, ciência objetiva e realidade apriorística. O aspecto racional sistemático provém da pura intuitividade (autoexplicitação), que nasce da sensibilidade no tato com o mundo, este liga-se objetivamente ao campo da matemática; o outro aspecto é do mecanismo oculto de atualização da razão em significados, tendo-os permanentemente dispostos em um mundo intuível (pressuposto empírico). Tanto a cientificidade constituída, quanto nossa forma de perceber o mundo intuitivo são configurações subjetivas. Kant nega a possibilidade de acesso às ‘coisas em si’, à pureza das objetualidades, pois tudo que podemos saber parte da forma com que conhecemos o objeto-tema. Por consequência, não é sabido se os objetos do mundo existem ultimamente longe das faculdades de percepção do homem, nem a subjetivação das coisas por razão e sensibilidade pode jamais dar causa às coisas, explicar-lhes a origem, senão tê-las como dados para si. A fim de acessar as coisas, é preciso transcender-se, ou seja, objetivar o modo da própria objetivação.

É neste ponto que Husserl quer chegar. A viragem de Descartes desponta para a subjetividade no perguntar transcendental, como a pergunta pela situacionalidade da consciência em aberto. “Como se pode tornar compreensível a obviedade ingênua da certeza do mundo em que vivemos e, além disso, tanto a certeza do mundo cotidiano como a das construções teóricas eruditas com base neste mundo cotidiano?” (Husserl, 2012, p. 78), o problema está posto assim. Analisando a naturalização da obviedade ‘mundo’ à consciência conferidora de sentido subjetivo, de Galileu a Kant, Husserl pretende alcançar um subjetivismo radical.

Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece; vida cognoscitiva essa na qual todas as configurações científicas para ela válidas acontecem teleologicamente, são conservadas como aquisições que se tornaram e tornam livremente disponíveis. (...) 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, 2012, p. 79)

O mundo que vem a se realizar pela subjetividade é, rigorosamente, para, Husserl, um mundo de *subjetividade transcendental*. Negando que a razão, como ente objetivo, possa, pela e para a ciência, prover respostas rigorosas aos questionamentos do espírito, Husserl procura rejeitar o cientificismo nestes termos. A ciência moderna, não tendo destacado a especificidade do seu objeto, converteu-se em um objetivismo limitador, o qual, tematizando objetos mediante a técnica nos campos lógico-matemáticos e físiogeométricos, confunde as causas exteriores dos fenômenos com a própria natureza fenomênica. Está em jogo, portanto, a disputa de sentido da ciência, lançada ao entendimento físico-naturalista, frente a uma nova maneira de percepção do mundo. Na parte terceira da *Crise*, Husserl passará a expor as implicações de objetivismo e subjetivismo por sua via transcendental ao fazer uso dos primados deixados por Descartes e Kant pela tradição, ao lado da ferramenta da *redução transcendental*, amparada nestes dois filósofos.

2.2 *Epoché* transcendental: via cartesiana

Husserl, inspirado na dúvida de Descartes, elabora a ideia de *redução do mundo* naturalmente compreendido, isto é, percebido em uma certa maneira mais ou menos atual e integrada ao *logos* científico. Este perceber do mundo segundo o ‘modo’ da idealidade científica é dito se tratar uma *atitude natural*, um estado de consciência condutor da vida

pelo produto científico. Assemelha-se ao que é sedimentado *para* o homem, em oposição ao colocar em dúvida de algo do mundo *pelo* homem. Trata-se mesmo de um invólucro do entendimento de como se dá o entorno da vida fenomênica, tudo aquilo que está acomodado no intentar em nome da ciência: as coisas enquanto objetos e os objetos enquanto coisas. Husserl opõe à atitude natural a atitude filosófica, a qual concebe, nos termos de seu pensamento, como a atitude do olhar aos fenômenos. Da contraposição entre estas duas atitudes é que a Fenomenologia se coloca. Vejamos de que modo isso ocorre.

Assim como os gregos que perguntaram pelo enigma do ser, Husserl procurou o ser das coisas na observação das essências. A ciência, desde Platão e Aristóteles, fora designada para assinalar o *eidos* dos objetos no mundo, ao qual o homem atinge e pela qual é atingido no laço da consciência. Embora não nos cumpra discutir o aparecimento ôntico da ciência grega pelo olhar histórico, somos da opinião de que a atitude científica encapsulou a atitude natural em um só e mesmo plano mediante a confusão do objetivismo, é o que lemos em Husserl. Isto veio a ser com uma consciência autorreferente do saber humano a si, e que passou a englobar o pensamento em um visar ‘naturalmente’ científico – naturalismo. A discussão invoca a pergunta por qual ciência é esta de que a atitude natural está impregnada. Ora, pensamos o mundo modernamente sempre pelas construções do que a ciência (em nós e como instituto do saber) já nos forneceu lógico-objetivamente. Isto se comprova pela identificação descritiva com que o homem científico lê seu mundo (à minha frente tenho algo, este algo se move assim, daquilo é feito, etc.), comportamento que acompanha o olhar para a unidade das coisas em busca de essência.

Dado que a metafísica fora lançada à linguagem científica – passados séculos de *bíos theoretikhos* – e esta reside na atitude natural psicologizada contra a qual Husserl luta, será pela análise deste fenômeno consequente que Husserl conceberá o estado da consciência simplesmente operante. Fazemos, pois, um primeiro esclarecimento conceitual sobre a atitude natural: ela é a orientação de decantação ao lugar-comum mundano, tomado pelo fenômeno de naturalização objetivadora de um dado *logos*. Como já tratado, a consciência fenomenológica é intencional na medida em que é movente a temas eidéticos. Mas, também, a reflexão fenomenológica detecta uma consciência ideativa, consciência transcendental, a partir da qual pode-se fixar um tema e transcendê-lo temporalmente; ir e vir na ideia, porque a ideia conscientemente há. Pois bem, desta dupla natureza da consciência intencional parte a técnica fenomenológica da *ἐποχή*, expressão trazida por Husserl do ceticismo antigo.

Reconhece-se a palavra predominantemente em seu ligame a Pirro de Élis, fundador do pirronismo³⁷; também a Tímon, seu discípulo. O ceticismo de Pirro singulariza-se por ser uma negativa geral ao conhecimento, aliado à *adiaforia* (ou indiferença), mas Husserl, da agenda cética, compromete-se apenas com a ausência de julgamento. Victor Brochard (2009, p. 69) recorda que os pirrônicos não inventaram a dúvida, pois já antes Anaxárco e a escola megárica tinham por incerta a ciência ou a negavam. No entanto, deve-se a Pirro a recomendação de ater-se à “dúvida purificada” tal como uma “dúvida sistemática”. Sugestões de Victor Brochard ao contexto cético de Pirro são, por exemplo, o equilíbrio de argumentos frente a uma mesma opinião, abnegação de tomar partido, o não saber confesso, a não inclinação a lado algum, abstenção da fala, permanência em suspenso, a indefinição de tudo, a ininteligibilidade, nem o sim e nem o não. Vê-se na *Crise das Ciências Europeias*, contudo, Husserl dialogando com o ceticismo de Protágoras e Górgias, a quem acresce as descobertas de Descartes:

Deve mais uma vez recordar-se que o ceticismo antigo, começando com Protágoras e Górgias, põe em questão e nega a episteme, isto é, o conhecimento científico do ente-em-si, mas não vai além de tal agnosticismo, da negação das substrações racionais de uma ‘filosofia’ que, com as suas pretensas verdades-em-si, acredita poder alcançar e admitir um em-si-racional. ‘O’ mundo é, para o ceticismo antigo, racionalmente incognoscível, o conhecimento humano não pode sair para além dos fenômenos subjetivos-relativos. A partir daí haveria, de certo, uma possibilidade de conduzir o radicalismo mais além (como, por exemplo, a partir da ambígua proposição de Górgias ‘nada há’); mas nunca se chegou efetivamente a isso. Ao ceticismo estabelecido de modo negativista em termos práticos e éticos (políticos) faltou, igualmente, em todas as épocas subsequentes, o motivo cartesiano original: penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional, e construir sistematicamente esta mesma filosofia (Husserl, 2012, p. 61-62)

De toda forma, em Husserl, devemos introdutoriamente caminhar no terreno seguro da *epoché* qual uma meditação que visa a distinguir atualidades fenomênicas. Uma decisão quanto ao significado forte do termo não é necessária em princípio, mesmo porque o objeto do aprendizado da *epoché* envolve a alternância de juízos de *imanência* e *transcendência* em relação ao conhecimento, o tema ontológico. Para a Fenomenologia Transcendental o deslocamento do que é primeiro na validade formal ao que vai além da validade da forma–

³⁷ Conclui o francês em sua obra do século XIX pela imprecisão da terminologia *epoché* em esclarecer a incidência da prática cética originalmente. Contudo, Brochard questiona se era de um interesse predominantemente lógico ou moral a *epoché*: “o pai do pirronismo foi um lógico sutil ou foi, antes, um moralista, como Sócrates, que também duvidava de muitas coisas, e das mesmas? Primeiramente, a questão seria saber qual era para ele o verdadeiro sentido das fórmulas (...) *ἐποχή*. Tinham um significado moral ou lógico? Queria ele dizer eu não prefiro isso àquilo ou eu não afirmo mais isso que aquilo? Eu me abstenho de escolher ou de afirmar? É difícil, ou antes, impossível para nós decidir: aqui o ponto de vista lógico e o ponto de vista moral estão em relação tão estreita que se confundem. Concedamos, entretanto, já que é essa também a tradição mais acreditada, que essas fórmulas devem ser entendidas nos sentido lógico (Brochard, p. 79-80). Sua conclusão é a de que a doutrina de Pirro tem razões de ser lógica por uma reação contra a dialética. Em sua relação com o percurso da Fenomenologia, por outro lado, verificando as análises de Husserl sobre a entelequia da cultura e ciência, compreendemos que há e sempre houve o esforço de encontrar um *ethos* fenomenológico na transcendência científica, mesmo diante da perspectiva da lógica. Daí, também, poder-se-ia argumentar da presença de uma dialética histórica na *Krisis*, algo próxima a Hegel.

a transcendentalidade de toda coisa, ser e objeto – é a propriedade da *consciência constituinte*, a natureza intencional dos atos conscientes refletidos em si, a saber, consciência pensada e pensante. A partir deste dado, tencionamos desde já que a apreensão da *epoché*, segundo diferentes ângulos, produz alterações em seu sentido próprio, visto se tratar do quesito consciência de mundo. Dizemos, pois, de início, que a *epoché*, intencionalmente, visa à ausência de intenções.

Como antes referido, o tema da redução fenomenológica fez-se presente na *Ideia da Fenomenologia*, em que Husserl apresenta o esboço da *redução* a partir de dois níveis: um nível científico, ligado à imanência do fenômeno; e outro filosófico (ou científico-filosófico), ligado à transcendência do fenômeno. Husserl explica o quanto o entendimento das essências articula-se em relações de recepção, contrariedade e luta por validade. Assim, uma dada cognição acerca de algo se produz na consciência, que é palco de disputas de validade entre modalidades de conteúdos objetivos e seus predicados exigentes. Estes predicados, inerentes ao ser de cada coisa, permitiriam a uma ciência observar-lhes a essência, caso houvesse a equivalente e absoluta retidão entre intelecto, intuição e essencialidade. Não havendo esta equivalência lógica, como pressupôs o primeiro Husserl, uma concessão houve de ser feita: os predicados ainda podem se revelar realmente (*real*), porém com alguma imprecisão, pois o *eidos* possui uma constatada esfera de ingredientes (*reell*) subjetivos.

Admitida esta asserção, a Fenomenologia Transcendental persegue uma alternativa para tratar com o que a teoria intuicionista pura das *Investigações Lógicas* não mais correspondia. Falar-se-á de fenômenos puros, mas somente à vista dos desafios desta nova região, os enigmas da consciência subjetiva, consciência constituinte e fenomênica. Nas *Lições de Göttingen*, isto não significa que a consciência passe a fundar restritamente o conhecimento (não há consciência pura para Husserl, como dito), mas que a consciência estará, daqui em diante, coligada com a ideação do conhecimento para o sujeito que efetiva a *redução gnoseológica*. Justamente porque a confusão incide na busca por imanência na objetividade, a qual, esta objetividade, somente aparentando determinação, ao contrário, é profundamente fenomênica. Isto Husserl expôs com “a diferença entre os quase-dados do objeto transcendente e o dado absoluto do próprio fenômeno” (Husserl, 2017, p. 70). Mas isto só ocorre porque os fenômenos são, para nós, transcendentos de pronto. Embora mais imediatos sensivelmente, incapturáveis objetivamente ao primeiro olhar. Quanto aos objetos, estes herdam sua ‘imanência real’ de uma estruturada relação com as essências, sendo imediatos somente no pensamento, no *logos*.

A solução aponta para uma questão de método devido à descoberta da relatividade inerente ao fenômeno estruturador, ciência, proveniente da dúvida metódica cartesiana, a que Husserl (2017, p. 75) recorrerá para reafirmar o conhecimento autodado (*selbstgegeben*) enquanto fenômeno. Em Fenomenologia Transcendental, o saber subjetivo do fenômeno é objeto da redução, com a qual, efetuada, intenta-se reencontrar a objetividade em algum momento ao fim da operação. Como realizar tal projeto? Husserl obterá respaldo em Descartes, compreendendo neste pensador a negação da objetividade do conhecimento como pré-requisito de qualquer reflexão radical. Como posto, somente a dúvida radical é a condição para seguramente conhecer algo ‘além de si’, embora a conclusão cartesiana não ultrapasse o objetivismo científico. Do racionalista francês, Husserl retém a radicalidade da incerteza, que acomoda o pensamento fenomenológico na amplitude, da *clara et distincta perceptio*. Os traços da *epoché*, por conseguinte, verificam-se já na primeira *Meditação Metafísica*, na qual Descartes procura distanciar-se das perturbações do espírito e sanear sua opinião de vícios. Isto ocorre também na hipótese de qualquer convicção *a priori*.

Hoje, pois, que muito a propósito para este objetivo, livreí meu espírito de todo tipo de preocupação e felizmente não me sinto agitado por nenhuma paixão e obtive um repouso seguro numa tranquila solidão. Sericamente e com liberdade me aplicarei a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, para tanto não será necessário mostrar que todas elas são falsas, o que talvez jamais levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo com menos cuidado evitar dar crédito às coisas que não sejam inteiramente certas e indubitáveis do que às que nos pareçam manifestamente falsas, bastar-me-á para rejeitá-las a todas poder encontrar em cada uma delas alguma razão para duvidar. (Descartes, 2008, p. 83)

Da negativa geral do haver conhecimento – o império da dúvida metódica – qualquer pensamento possui igual valor à negação daquilo até aqui sabido, sendo tudo de antemão falseado. O que Descartes propõe é uma incerteza absoluta, complementar à livre apreciação do todo por um Eu-científico, o *cogito ergo sum*, que nasce para inquirir opiniões metodicamente. A saber, a radicalidade do pensamento institui a validade do conhecimento mediante o sujeito ligado a seu criador, Deus e *veracitas*; tal é a forma metafísica subjetiva, a partir da qual se deduz a objetividade. Deste modo é que Descartes questiona a validade dos princípios inatos de Deus, deduzindo objetividade da subjetividade, mas o contrário também ocorre. O advento da imensa fé na previsibilidade da aritmética e geometria há que pertencer à vontade de um bom deus, mas não podendo isto ser afirmado, ao homem cumpre elaborar por si uma estratégia individual de verificação. Embora a apreciação da corporeidade seja indispensável como objeto das ciências, inclusive por ser esta a matéria de que trata as populares ciências do período, a

entonação cartesiana encontra-se na subjetividade do ser pensante e no caráter objetivo de pertencimento universal desse Eu que ora medita.

Descartes não abandona plenamente as experiências não científicas, o mundo sem cogito – ou o mundo não científico em Husserl. O que ele faz é atravessar as opiniões e crenças deste mundo pela peneira da dúvida; desloca as *doxa* habituais para o regime da *episteme* conferindo-lhes nova cidadania com o regime de suspensão das certezas. No entanto, ao atestado dos fenômenos como ilusões e devaneios, dirá, “se com isso não estiver em meu poder chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, pelo menos poderei suspender meu julgamento” (Descartes, 2008, p. 87). A arma cartesiana contra os demônios da dúvida admite, entretanto, de antemão, a chance de fracasso; de restar impossível transitar efetivamente da ilusão à verdade sólida. Por isto, aquele reclama a virtude do não julgamento como campo mais avançado em matéria de verdade, a abstenção como método verdadeiro. Adiante, mais a fundo, na *segunda meditação*, Descartes encaminha um outro possível discurso de exame: a tomada da verdade pelo contraste com a dúvida. Este Eu pensante que, atormentado pela dúvida, constata seu ser precisamente no poder afirmar o desconhecimento de qualquer coisa, terá a garantia desta assertiva por verdade todas as vezes em que a pronunciar ou a conceber em seu espírito.

O homem é posto enquanto ‘coisa pensante’ pela filosofia do *cogito*, pois que a medida da existência do ser humano é a medida de sua capacidade pensante – um existir pela ideia, razão ou espírito da dúvida. Partindo desta afirmação do pensamento, tudo mais pode ser pensado, a incluir as sensações e percepções, antes inviáveis à verdade. O filósofo de La Haye faz uso, então, da metáfora da cera, com intuito de estabelecer o nexo entre o ego e a variabilidade das formas no mundo e na imaginação. Este elabora a relação do Eu com a objetividade duvidosa de cera de uma colmeia que, recebendo calor do fogo, altera seu formato e apresentação ao sujeito que julga. Para averiguar qual é o pensado, a *cogitatio* ou *noese* do objeto, aplica-se a suspensão dos juízos, pondo do seguinte modo o assunto da percepção: “consideremo-lo atentamente e, retirando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que sobra. Certamente nada permanece, a não ser algo de extenso, de flexível de mutável. Ora, que é isto, flexível e mutável?” (Descartes, 2008, p. 94).

Ao empreender pensar a cera objetivamente, do mesmo modo como tudo que se apresenta à percepção ou ao conhecer, Descartes diz se tratar de uma inspeção do espírito. Pois bem, o salvaguardo do *cogito* estivera em função da elevação do sujeito à condição de analista do ‘além do Eu’, e esta inspeção subjetiva às coisas, assegurado o observador,

detecta que a percepção possui um caráter intencional imediato³⁸. Este quesito é notório para Husserl. Mais uma vez a cera: pensamo-la imediatamente de algum modo, apesar do julgamento póstumo ou prévio de sua instabilidade, conforme verificado. Mas também a instabilidade é retratável, seja em qual objeto for, pois que a subjetividade se apresenta em todo pensado e, de fato, “compreendo só pela potência de julgar que reside em meu espírito o que acreditava ver com os olhos” (Descartes, 2008, p. 95). Assim, o Eu cartesiano parece vir sempre antes, enquanto certeza, pronta ao julgamento, e os objetos com que se depara estão sempre já em sua posse de algum modo, mas também são flexíveis em seu julgar. Desse modo, a dúvida cartesiana, que prepara e suspende a visão imediata do sujeito, depara-se, mais adiante, com a certeza primeira de uma dupla nudez irreduzível. Pois alguma diferença deve restar da aplicação da dúvida; o objeto analisado não pode mais ser para mim estritamente o mesmo, embora sejam ele e suas variações certamente dados. Esta é a escolha da segunda meditação.

Prefiro ir adiante e considerar se concebia com mais evidência e perfeição o que era a cera quando me dei inicialmente conta dela e cri conhecê-la por meio dos sentidos externos, ou pelo menos pelo sentido comum, como o chamam, ou seja, pela faculdade imaginativa, do que o concebo agora, depois de ter examinado mais cuidadosamente o que ela é e de que modo pode ser conhecida. Seria, por certo, ridículo pôr isto em dúvida. Pois o que havia nessa primeira percepção que fosse distinto? (...) Mas quando distingo a cera das suas formas exteriores, e, assim como se lhe tivesse tirado as roupas, considero-a nua, é certo que, embora ainda se possa encontrar algum erro no meu julgamento, não posso, porém, concebê-la assim sem um espírito humano. (Descartes, 2008, p. 95)

Em uma mão, o objeto da cera atribuído à oscilação transcendente do ente, e em outra mão, o espírito retorna à pureza imanente do ser. Ocorre que o sinal fornecido pela transitoriedade do objeto ecoa de volta ao sujeito da meditação após a suspensão dos juízos, “pois se julgo que a cera é ou existe por vê-la, decerto se segue muito mais evidentemente que eu mesmo sou ou existo pelo fato de vê-la” (Descartes, 2008, p. 96). E quanto à cera por si? Existe pelo fato de ser percebida dizendo-se de muitos modos? Descartes refreia o potencial de integração entre o revelado intuitivamente primeiro e a consciência das gradações (a pluralidade fenomênica), pois não pretende demonstrar nada além da pujança do ego. A afirmação do espírito humano leva adiante também uma abertura aos efeitos das ideias vindas do corpo-mundo, e não apenas enquanto efeito à postura do ego incerto – mas

³⁸ Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2015, p. 151) defende que Descartes pretendeu dar uma solução radical à relação entre o eu e o mundo, mas não atingiu o cerne da ‘ontologia da presença’. O filósofo do *Dasein* fala por seus termos, mas acrescenta à leitura de Husserl neste aspecto, em que ambos concordam quanto à contribuição e limitação cartesianas. Heidegger atesta, em princípio, a importância de Descartes como o fundamento para a caracterização dos entes intramundanos, sendo sobre estes que se edificam os demais níveis da realidade intramundana, isto é, a qualificação do ser das coisas. Na coisa dotada de extensão como tal é que se dão, inicialmente, as determinações apresentadas qualitativamente, mas que, ‘no fundo’, são modificações quantitativas dos modos da própria coisa *extensio*. Quantitativas acima de tudo porque delimitáveis e delimitadas no movimento temporal, não antes extensivamente imanentes *a priori*.

validamente assegurado por si. É o corpo, para Descartes, que faz o trabalho significativo de garantir *a priori* toda a sua metafísica e, no entanto, aí está para proteger a eminência do ego-espírito-razão. Desta feita, por etapas: Descartes realiza o experimento da *epoché*, garante o caráter a priori do ego na qualidade de espírito absoluto (mediante a distância dos objetos), e, ao fim, queda o *cogito* divino e os corpos pensáveis separados.

Se a noção ou percepção da cera me pareceu mais nítida ou mais distinta depois que não só a visão ou o tato, mas também muitas outras causas me tornaram mais manifesta, com quão mais evidência, distinção e nitidez devo admitir que agora me conheço a mim mesmo, pois todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera ou de qualquer outro corpo provam muito melhor a natureza do meu espírito; e se encontram tantas outras coisas no espírito que podem contribuir para o esclarecimento da sua natureza, que as que dependem do corpo, como estas, quase não merecem ser levadas em conta. (Descartes, 2008, p. 96)

É da inobservância desta integralidade entre o ‘lado de fora’ e o ego ‘interno’ racional que se abrirá a porta para o objetivismo fisicalista mas, de certo modo, como um velamento. O estabelecimento da dualidade não comporta mais a simples observação da região exterior ao ego, desconsiderando que o ego é uma mirada a que se mira e, como tal, apresenta-se em um horizonte científico. O ego, todavia, sendo região do movimento metafísico, fenomenologicamente ativo, é instituído em um Eu não objetivo, mas objetivável. Nosso anacronismo do pensamento cartesiano como *epoché* serve à elucidação do que, na visão de Husserl, estava já à vista de Descartes: o caráter de transcendência das coisas e de si próprio neste ato. No entanto, a trilha da metafísica cartesiana fora mais para a separação entre espírito e matéria; movida a testemunho em cada levante da ciência impreterivelmente apriorística. Aqui adentra a crítica e também o elogio de Husserl. O percurso metódico não confirma apenas o espírito mais uma vez e sempre, este revela também o ser latente de subjetividade – ou a subjetividade latente do ser – por tudo que se verificou alterado após a jornada da cera.

Investindo no *cogito* como dado absoluto (*gergebenheit*) da subjetividade, Husserl abre-se às flutuações do objeto transcendente, que se depreende em parte do Deus garantidor do conhecimento científico, para estar mais próximo dos devaneios da subjetividade fenomênica – esta, também um paradigma científico husserliano. Em *Ideen I*, notamos uma abertura às coisas do *mundo*, agora um mundo naturalmente dado, no qual se está habitualmente em atitude natural. Há um mundo diretamente disposto ao *campo perceptivo* do sujeito, que lhe envolve em um “horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência” (Husserl, 2006, p. 74), dirá o fenomenólogo, ao tempo em que pondera o aparecimento das bordas do ego objetivo no existir do ente total. Este elemento de constância natural, mundo, é ele próprio, um campo articulado de *cogitos*.

Como se Husserl (2006, p. 75), ao tratar da transcendentalidade, tivesse efetuado uma redução no universo da filosofia de Descartes e da sua até então; a ponto de rever a totalidade da forma como um *cogito vivo*, a que dá o nome de mundo. No interior desta operação constitutiva pela dúvida, não importa provar que a suspensão garante a subjetividade, mas que a amplia sempre que há a redução fenomenológica.

Amplia-a mediante a comprovação de uma mesma região, que tem a realidade por temática e tematizante. A temporária indiferença dos vínculos ‘subjetivo’ e ‘não subjetivo’ dá lugar à subjetividade como puramente orientadora (antecipadora) do horizonte do mundo; negando-se a *res extensa* representada para um *res cogito* remoto. Nas *Ideen*, a relação entre Descartes e Husserl reverbera em duas formas da redução fenomenológica. A primeira, de acordo com Lévinas (1997, p. 48-49), atinge a tese de mundo relativizando sua evidência. Descobre-se por esta etapa a inteira sobreposição entre o antevisto (o signo esperado) e o dado (presença atual). Quanto à segunda forma, demanda-se a constituição de um mundo não extenso após a redução, uma síntese dos noemas da noese. Em ambos os casos, Husserl (2006, p. 79) dirige o mesmo compromisso, expandir as premissas cartesianas do estabelecimento ontológico para uma revogação da tese de existência. Apenas, na primeira *epoché* (eidética), quer-se contornar a validade atual, na segunda *epoché* (transcendental), quer-se contornar o posicionante da validade pela sua exterioridade. De maneira geral, do *cogito* dissecado resta a liberdade do tirar de circuito e, daí, também, pensar como o circuito veio a ser. Pode-se dizer que o mesmo ocorreu à apropriação de Descartes por Husserl: o primeiro subjetiva o mundo para acessar seu inatismo, o segundo o faz para acessar a técnica do pensamento inatista.

Na simulação de dúvida que se anexa a uma tese e, como pressupomos, a uma tese certa e resistente, o “tirar de circuito” se efetua em uma e com uma modificação da antítese, vale dizer, com a “inclusão” do não ser, que constitui, portanto, o outro ponto de apoio do ensaio de dúvida. Em Descartes, ela prevalece tanto, que podemos dizer que seu ensaio de dúvida universal é propriamente um ensaio de negação universal. Dela fazemos abstração aqui, não é todo componente analítico do ensaio de dúvida que nos interessa e, portanto, tampouco sua análise exata e exaustiva. Dele reteremos somente o fenômeno de “pôr entre parênteses” ou “tirar de circuito”, que manifestamente não está ligado ao fenômeno do ensaio de dúvida, embora seja especialmente fácil retirá-lo dele (Husserl, 2006, p. 80)

O elemento do ‘não ser’, como enuncia Husserl, é o componente que confere a liberdade ontológica; liberdade de negar a validade científica, isto é, negar a validade da *ontologia regional* prevalente. Mas, entenda-se bem, a liberdade conferida, ela mesma, há que encontrar um solo para o ‘ser da essência’; um solo primordial em que as formas sejam anteriores aos universais já presentes à consciência. Uma fronteira pré-lógica e não diretamente ontológica, aliada à promoção de um ego que seja essência anterior à técnica e

suas linguagens. Desse modo, a abstenção dos juízos pode atingir o espaço-tempo atual e toda ciência, mas para tanto Husserl necessita afirmar uma validade igualmente temática (histórica e imanente) e não temática (natural e transcendente), um eu puro intocável, o *mundo transcendental*³⁹. Em 1929 esta discussão é levada adiante na preleção das *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris* (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*). Se o conhecimento legítimo só pode ser dado por via da *epoché* neo-cética, então será que “quando mantemos essa atitude, resta ainda para nós, em geral, um terreno de ser para quaisquer juízos, para não falar de evidências em torno das quais se poderiam fundamentar, apoditicamente, aliás, uma Filosofia Universal?” (Husserl, 2013, p. 55).

Se o pensamento cartesiano sucede por inferências conduzidas por princípios imanentes, princípios inatos ao ego puro, faz sentido pensar, como Husserl (2013, p. 39) nas *Meditações Cartesianas*, ser a Fenomenologia como um neocartesianismo, pois da mesma dedução do *ego cogito* alimenta-se uma ciência puramente metodológica e voltada para o método da ciência⁴⁰. A exclusão de um passado científico como requisito ou teor de verdade (a eliminação da dialética científica) embebe o sujeito transcendental de universalidade ‘por’ seu saber. Esta é a característica radical do retorno às coisas mesmas da filosofia husserliana: a união do ego puro às suas *cogitationes*. Se, ademais, o sujeito é responsável pelo pano transcendental que reveste a *prima philosophia*, então é patente que a ciência não pode ser, por si só, uma realidade. Esta ciência moderna, e do mesmo modo a ciência metafísica, são decorrentes de *intuição* e de *intenção*, consequentemente dependem das *cogitationes* de um sujeito. Conclui: não há *epoché* além da própria visão de mundo de um *ser no mundo*; o que ocorre em regime de suspensão é que “eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim” (Husserl, 2013, p. 58).

A ideia de validade, pontua Husserl (2013, p. 58), é sinônima a de *cogitatione* para Descartes. Experiências, percepções, recordações sob as quais se julga. A saber, a validade

³⁹ Lévinas interpreta o expediente da *epoché* do mundo, nas *Ideen*, como uma atitude definitiva, em que a consciência de tudo nasce da exclusão de tudo. Dirá o filósofo: “O que esta análise procura não é tanto a certeza do mundo objetivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso à liberdade da evidência em que o objeto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque compreendido por ele. É por isso que depois de ter suspenso a posição do mundo exterior – que é o único de que Husserl descreve a incerteza e a eterna incompletude – exclui da consciência transcendental todos os domínios em que o pensamento, em vez de conservar a sua liberdade, se transforma em simples técnica que opera sobre os objetos já constituídos.” (Lévinas, 1997, p. 49).

⁴⁰ Adorno lança uma crítica mordaz a Husserl em *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. Levando em conta o caminho de Husserl até as *Meditações Cartesianas* e seu interesse pela cientificidade por meio de Descartes, escreve Adorno: “Nas *Meditações Cartesianas*, o ideal da filosofia e da ciência – da ‘ciência universal’ – continua o mesmo, e a filosofia como hierarquia de conhecimentos científicos é totalmente descrita de acordo com o esquema do racionalismo cartesiano. Se, em comparação com o não tão refinado Descartes, o procedimento da dúvida parece agora estendido às ciências, isso não significa outra coisa senão que as ciências ‘dadas previamente’, de maneira irrefletida, e até mesmo a lógica formal, devem prestar contas a um conceito mais rigoroso de ciência, um conceito de construção gradual e sem lacunas das evidências. Husserl não se preocupa em saber se a ciência é verdadeira, mas se as ciências são suficientemente científicas” (Adorno, 2015, p. 105).

do ser, que recolhe suas *cogitationes* em reflexão como algo para si, é ‘produtora’ da consciência do mundo nas *Meditações Cartesianas*, pois, para Husserl (2013, p. 60) como para Descartes, a dúvida da experiência não nega a possibilidade de que o mundo (natural) não seja, isto é, adequação e apoditicidade não têm de imperiosamente de concordar. A questão gira em torno da prerrogativa transcendental de confecção sentido ao mundo natural, e às atitudes desse sujeito transcendental para com o mundo. Se o Eu transcendental pode reinventar o mundo no limite de suas impressões, mediante o poder de redução, logo a subjetividade transcendental pretende-se a única evidência apodítica. Entretanto, Husserl (2013, p. 61) resguarda-se de precisar a determinação da subjetividade pós *epoché* – embora o ego persista absolutamente verificado no *cogito*. De igual modo, Husserl nega o haver de ‘uma’ teleologia estática dos objetos para o sujeito, confrontando, em parte, a cientificidade temporal de apreensão subjetiva ligada a Aristóteles.

Uma preocupação, todavia, se faz presente: ao meditar transcendentalmente, não corro o risco de retornar indefinidamente *solus ipse* e perder o contato com a verdade do mundo? O *cogito* racionaliza validades na independência dos juízos, mas esse modelo colide com a subjetividade emanada de ‘fora para dentro’, ou seja, a subjetividade do outro e, mais ainda, o outro cabível em uma relação de verdade e identidade. Descartes entrecruza a universalidade à fé, o ser como Deus, porque há para ele uma fé objetiva manifestável no espaço de sensibilidade e percepção comuns⁴¹ – guardando afinidades com o pensamento escolástico medieval⁴². Pode-se argumentar que a subjetividade das *Meditações Cartesianas* se conforma à analítica fenomênica, e admite apenas a presunção de apoditicidade do que se revela. Contudo, na quinta de suas *Meditações*, Husserl negocia o potencial voluntarista do ego transcendental, que ia de encontro à crítica solipsista. Para tanto, aceita que a *epoché transcendental* revela, além do fenômeno correlativo no interior do fenômeno-mundo, “uma estrutura essencial da constituição universal, em que ocorre a vida do ego transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo” (Husserl, 2013, p. 132).

⁴¹ Paul Ricoeur (2009, p. 176-178) sustenta que em Descartes a polaridade do *cogito* inseparavelmente divide o palco com Deus. Enquanto o cogito absorve em si a objetividade sintonizada com as ‘ideias’ físicas e matemáticas; do outro lado, a existência de Deus fala da criação, da criatura humana. Essas duas exigências se entrecruzam no que toca à ideia de Infinito, alimentando simultaneamente o ciclo do *cogito*. Para o filósofo francês, ainda, Husserl buscou com as *Meditações Cartesianas* uma destruição do sentido original deste cartesianismo. O sentido de ser no *cogito* em Descartes é mais intenso que seu sentido de Eu em Husserl. Depreende-se que há uma prevalência do aspecto infinito do *cogito* cartesiano, pois o ser liga-se a Deus; enquanto que o *cogito* husserliano, subjetivo, conecta-se ao aspecto egológico mais facilmente. A suspeita de Ricoeur é precisamente esta; de que Husserl teria omitido o lado do ser, a fim de retirar a prevalência deste elemento no cartesianismo. Com que finalidade? Constituir um cartesianismo radical aproximada de uma egologia de premissas ontológicas, sem realizar-se plenamente em ontologia. Se Descartes transcende o *cogito* por meio do infinito, Husserl transcende o ego pelo *alter ego*, a alteridade pensada intersubjetivamente ‘como eu mesmo’.

⁴² Husserl (2012, p. 60), na *Crise das Ciências Europeias*, defende não se tratarem de meros restos da tradição escolástica os assentamentos cartesianos, mas de “obviedades milenares”, permeadas por originalidade do próprio Descartes.

O ego (monádico) das *Meditações* recorre à imanência do mundo objetivo como lugar de subsistência simultânea entre a intersubjetividade dos egos transcendentais e, em uma mesma e outra esfera, uma fixação mundana. Esta soma é capaz de formalizar o ego transcendental objetivamente, tido pela essencialidade da comunidade de sujeitos. Habitamos, portanto, um mundo objetivo, estruturado de um comércio de egos (estranhos e simultaneamente ‘em mim’) conduzido historicamente. Acrescentamos a ponderação de Paul Ricoeur (2009, p. 58) sobre a esfera de vida revelada pela última *epoché*, na qual transparece uma experiência “no interior do ser próprio”, e que remeterá à diferença em relação ao outro; outro ego ao meu, outro *cogito* ao meu. Compreende-se desta relação dialógica, no roteiro de Husserl, que a primeira *epoché* separa-me da atitude natural exclusivamente, da experiência não reflexiva acerca do mundo; a segunda, contudo, expõe-me à potência contingente da parte em relação ao todo, tanto no tocante à renovada estabilidade natural do mundo objetivo, quanto ao *logos* da cultura humana tal qual consciência do ser. Dessarte, a preocupação intersubjetiva anuncia a forma como as revoluções ao tema-mundo são efetivadas, estreitamente pela perda e renovação de sentido de alteridade.

Agora, podemos avançar à *Krisis* e à última leitura cartesiana da *epoché* cartesiana. Em suma, o argumento de Husserl aqui é o de que “Descartes busca de antemão uma meta para a qual a ruptura até o ‘ego’ deve se mostrar como o meio” (Husserl, 2012, p. 64). Ora, a meta em questão é o alcance do ego puro, e o meio de cumprir a meta é a dúvida metódica ou *epoché*; mas a perda do radicalismo somente decorre do desvendar da intenção cartesiana original: a identificação do ego com a pura alma. Descartes, assumindo a convicção da meta ‘saber puro’ e do método absoluto para a meta, afastou-se da filosofia pela sua assunção primeira e última dos alcances da alma, isto é, as ciências. A correção de Husserl ataca somente a posição de que “uma pura alma não tem, na *epoché*, sentido absolutamente nenhum, a não ser como ‘alma’ dentro de parênteses, isto é, como mero ‘fenômeno’, assim como o corpo somático” (Husserl, 2012, p. 64). Se alma é fenômeno e não a pressuposição do que sempre houve ‘no’ *cogito*, ao filósofo é permitido mirar o ‘exterior do ego’, *alter ego* e mundo transcendental a procura de significado – para sua própria alma, inclusive.

Compreende-se, então, por que é que Descartes, na sua pressa de fundamentar o objetivismo e as ciências exatas como proporcionando conhecimento metafisicamente absoluto, não se propôs a tarefa de questionar sistematicamente o ego puro – permanecendo consequentemente na *epoché* – e aquilo que lhe é próprio, como atos e faculdades, e o fato de que nestes atos e faculdades ele gera, como realização intencional. Posto que não se detém nisto, não se lhe descortina a gigantesca problemática de, a partir do mundo no ego, como “fenômeno”, questionar retrospectivamente, de modo sistemático, em que realizações

imanescentes do ego, efetivamente identificáveis, o mundo recebeu o seu sentido e ser. (Husserl, 2012, p. 66)

Ainda, Husserl (2012, p. 126) dirá que a via cartesiana de *epoché* – a que frisa: é alcançado pela autopurificação com a dúvida de Descartes, e com a purificação dos erros de Descartes – possui como desvantagem de conduzir muito velozmente, de um salto, ao ego transcendental. Alcança-se uma visão de aparente vazio de conteúdo, que corresponde à suspensão do ego, sem, no entanto, perceber-se o percurso ou o interesse por renovar o saber a partir daí; pois para Descartes o mundo e, nesta via de *epoché*, o mundo é uma correspondência do ego. Motivo pelo qual a revisão sobre o cartesianismo não responde precisamente a pergunta sobre o *vir a ser* da objetividade científica. Historicamente, o estado da matemática e da física no mundo teria naturalizado a ciência enquanto a atitude natural, e o viver fora da *epoché* seria estar, pelo viés de Husserl, na objetividade ôntica comandada pela ciência dominante. Por isto, Husserl, mais que procura o racional absoluto, procura um *logos* além e aquém do *mundo da ciência* (com o qual já flertava desde as *Ideias*). Para dar estabilidade à partida deveras abrupta da visa cartesiana, Husserl haverá de negar e recuperar o ego com Descartes, mas com Kant definitivamente negar e recuperar a possibilidade do mundo.

2.3 *Epoché* transcendental: via kantiana

De acordo com Husserl (2012, p. 80-81), a filosofia kantiana retorna à subjetividade cognoscitiva como lugar originário de todas as formulações de sentido e validades de ser, sendo capaz de conceber o mundo enquanto configuração de sentido e validade. A filosofia de Kant representa, para ele, um culminar coligado às relações de imanência e transcendência, objetividade e subjetividade. Husserl julga o Idealismo Transcendental como um sistema privilegiado de transcendentalidade e que fora capaz de reunir o sentido de toda a experiência científica europeia até então. Em a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl se utiliza de Kant para efetivar uma inversão nas perspectivas de sua ideia de objetividade ao início da terceira parte do escrito, pelo que a *epoché* transcendental última depende do filósofo da *Crítica da Razão Pura*.

Diretamente, o filósofo prussiano buscou derrubar o racionalismo absoluto, sob argumento de não aprofundar a estrutura subjetiva da consciência de mundo ‘antes’ e ‘em meio’ ao conhecimento científico. Disto adveio a dúvida sobre como o mundo, realidade percipiente, aparece quando conhecido *a priori*. Kant questiona a eventualidade da ciência exata da natureza em sua validade incondicional para todo ser racional, como instrumento de conhecimento ou, por outro modo, como possibilidade deste conhecimento geral. Seu

trabalho requer uma análise crítica quanto à dupla natureza do entendimento: este é tanto o entendimento conformado por leis normativas, racionais, e empíricas para si; quanto é formado por leis de ordenação oculta para percepção sensível, entendimento ordenador das mudanças no devir (transcendência). Da parte de Husserl (2012, p. 84), este afirma que Kant não alcançou os problemas originários da fundamentação do saber na sua *Dedução Transcendental*. Ao atribuir validade ao método científico por meio de suas teorias, Kant teria remetido o problema do conhecimento ao ponto de partida científico nas teorias da formação transcendental e na própria percepção transcendental. Este é um ponto de partida viciado para Husserl, pois Kant, como filósofo de aceitação apodítica das ciências, teria partido destas como obviedades. Divergem, pois, onde Kant vai ao *a priori* da cientificidade admitindo a efetividade ideal-real (ainda que transcendental) dos saberes científicos; Husserl, contudo, busca atingir o marco da insurgência *a priori* de qualquer função de saber constitutivo de sentido sem admissão de pressupostos teoréticos.

Devemos recordar que Husserl, em sua própria viragem transcendental, não exclui o aparecer do fenômeno eidético, isto é, o aparecer do que se entende intencionalmente pelo objeto. Mas, esta primeira redução não supera plenamente a atitude natural, uma vez que o aparecer tende ao simples ‘esperado’, à naturalidade da consciência não refletida. Neste ponto, Paul Ricoeur é preciso na leitura de Husserl: “a atitude natural é ao mesmo tempo a dissimulação do aparecer para mim do mundo e a dissimulação do ser do aparecer” (Ricoeur, 2009, p. 256). Inclusive, verificamos que a primeira *epoché* de Husserl reduz o ente-mundo ao fenômeno e, nisto, liga-se muito mais ao apodítico cartesiano. A segunda redução, porém, explora a descritibilidade do vivido de modo mais afeito à Kant, ainda que o mundo permaneça cabível a uma leitura dos limites da autopercepção do ego cartesiano. À vista dessa proximidade transcendental com Kant, Husserl ao tratar do ‘vir a ser’ do fenômeno na constituição do mundo, discute, ao fim das contas, a transcendência da experiência. Dada a pergunta sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (Kant, 1997, p. 49), observamos a preocupação kantiana com a universalidade do conhecimento e uma possível justificativa para isto. A diferença de prerrogativas em física e matemática, que não se dá em metafísica, deságua na imanência kantiana, oceano puro das coisas em si. Os dados puros, para o filósofo de Königsberg, não podemos acessá-los, mas estes se expõem para nós fenomenalmente no espaço e tempo porque há uma coisa em manifestação.

Se há impedimento ao conhecimento objetivo do transcendente, o aparecer para nós – e esta é a epifania kantiana – então haverá que ser subjetividade o aparecimento. Hume já afirmara o conhecimento como esta superação da relação de identidade pela expectativa do

visado, mas é Kant quem institui a previsibilidade na subjetivação metafísica de princípios (racionais e puros) que se dissociam dos dados (empíricos). O saber de qualquer ciência, em Kant, nasce desta reunião das *categorias apriorísticas*, *necessidade* e *universalidade*, transformativa de um dado fenômeno em objeto, em fenômeno objetivo. Destarte, o critério kantiano deve pertencer a uma razão que, em seu âmago, é subjetiva, pois, tal como expõe Deleuze (2000, p. 20) acerca do *a priori transcendental*, importa que o dado da experiência propriamente seja submetido a princípios de mesmo tipo que os princípios subjetivos em questão. Para que um significado se estabeleça, há, portanto, a necessidade de identidade entre a subjetividade do Eu e a consciência com que me conecto na experiência fenomênica, pois “Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*” (Deleuze, 2000, p. 20). Diferentemente da posição de Hume, não há teor psicológico determinante para esta ocorrência, e sim um teor transcendental ‘de direito’⁴³.

Kant resume, nos *Prolegômenos a qualquer Metafísica futura*, (2014, p. 112-114) sua visão da necessidade suplementar da razão conforme dois elementos; um de ordem natural da razão pura; e outro pertencente ao entendimento, isto é, à principiologia categorial – isto porque, também, as categorias lógicas do entendimento não cumprem a função de significação. O primeiro elemento deve contribuir com o segundo nesta ordem, sendo que a cognição das intuições e objetos é alcançada por princípios (*noumena*) constituídos nas ideias da razão pura. As ideias da razão pura são os princípios para a interpretação da experiência objetiva, já que em Kant não há conhecimento possível além da experiência. A metafísica kantiana, então, é essa condução ao substancial último e inatingível, mas cuja existência está apresentada nas necessidades do entendimento, que predicam o haver de uma consciência, e que valem como prova do sistema como um todo. Seus princípios não são subjetivos em si (o que faria deles categorias objetivas), na medida em que é o sujeito quem os principia para conhecer os objetos, e aí está a separação sujeito-objeto kantiana.

Por força da dissociação entre a experiência do fenômeno e o conhecimento de seu significado, Kant (2014, p. 118-119) crê superar o *Idealismo Material* de Descartes no ponto em que o haver espacial e temporal é meramente representativo na essência para o Eu. Descartes, mesmo distinguindo entre um haver externo duvidoso e uma apresentação do ser cognoscente verdadeiro, recuperado pela *epoché* cartesiana, não atinge, como defende

⁴³ Neste ponto, concordamos com Deleuze no haver de uma ‘metafísica constituinte’ em Kant: “A ideia fundamental do que Kant denomina a sua ‘revolução copernicana’ consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer.” (Deleuze, 2000, p. 21)

Kant, dimensões pré-conceituais necessárias à constituição de corpos fora de nós (espaço), bem como não atinge a representação destes corpos, e do seu próprio, em sentido interno (tempo). Tem mais valor, no kantismo, a presença do sentido de existência daquilo que se representa às formas intuitivas da *Estética Transcendental*; e não tanto o embate com a falseabilidade das informações apresentadas a mim de pronto. Em outras palavras, conta o aparecimento do sentido interno, a alma para si (psicologia empírica); pois se a dúvida do pensador se confrontar com elementos exteriores às representações intuitivas pessoais, ainda assim este se vê representado significado pelo que possui. Ou, de outro modo, o pensador não poderia ultrapassar a verdade do próprio dado admitido em sua validade da experiência: sou tão real quanto minhas representações, e desprezo se há realidade além de mim neste aspecto, por ser inacessível, afinal, ao meu saber.

Dissemos que importa a Kant os dados no aparecimento, uma vez que a *coisa em si* é inacessível; e qualquer categoria de pensar vale tão somente qual uma *ideia* inerente ao existir pensante, prevalecendo a interferência de representação e conhecimento sobre qualquer inatismo. Em matéria das causas da ciência, a pergunta pelo advento da matemática para este devém comportada na contradição de precisar a *grandeza* do mundo, da existência material em si mesma. O conceito de um mundo sensível revela “um conjunto de aparecimentos cuja existência e conexão têm lugar apenas na representação, a saber, na experiência, porque ele próprio não é uma coisa em si, mas apenas um modo de representação” (Kant, 2014, p. 123). Logo, a relação que Kant apreende entre a leitura da ciência matemática e a realidade representativa do mundo sensível é de autocontradição. Não há assimetria perfeita entre a sensibilidade e a matemática; porque a primeira depende da experiência, e a segunda é uma ideia, um juízo sintético *a priori*. Quanto à física, a suposição de que a ciência da “divisão dos aparecimentos” poderia prever a *causa e efeito* antes da experiência, escamoteia sua relação com a própria representação que lhe cabe. Esta representação como ciência orienta-se pela manifestação dos corpos, sendo uma antinomia prever a dinâmica dos corpos como se a consequência estivesse antes na causa. Tal asserção entraria em choque com a previsibilidade dos acontecimentos ou, dizendo por outro modo, entraria em choque com a sujeição da liberdade se sobreposta à causalidade.

À vista destas condições, podemos afirmar que as ciências de fato vieram a ser como inovação? Se não é verdade que sempre tenha havido, como podem ter surgido fidedignas ao real? Parte do problema se desfaz quando Kant separa *causa* e *causalidade*. Negadas as antinomias, aceito que não tenha acesso ao que está além de minha experiência, tampouco que apreenda o dado preciso da finitude ou infinitude do mundo; estão suspensas estas conjecturas. Mas nada obsta que as coisas naturais e os aparecimentos sejam de

diferente natureza da minha liberdade. Quando Kant (2014, p. 125) apregoa que a liberdade é uma coisa mesma, esta afirmação é a contrapartida para que o mundo sensível não o seja ao mesmo tempo. De tal maneira que, este mundo, em vista do qual comunicam a matemática e a dinâmica, deve falar apenas dos fenômenos, enquanto a liberdade deve falar das coisas mesmas. A *causa eficiente*, portanto, aquela que põe em reprodução aquilo que hoje se reproduz, deve ser validade fenomênica eterna, mas também eventual, isto é, “deve também ter surgido entre os aparecimentos e, assim, tal como seu efeito, deve ser um evento, o qual, por sua vez, deve ter uma causa” (Kant, 2014, p. 125). A modificação devém apenas com a premência dos seres que podem dar causa à natureza, a saber, a prerrogativa de seres livres, inseridos no mundo de causalidade.

Se essa espécie de influência de seres inteligíveis em aparecimentos puder ser pensada sem contradição, então a necessidade natural estará, de fato, associada a toda conexão de causa e efeito no mundo sensível; contudo, a liberdade deverá ser atribuída a essa causa que não é, ela própria, nenhum aparecimento (embora lhe sirva de base), e assim natureza e liberdade podem ser atribuídas sem contradição à mesma coisa, mas em diferentes relações, em um caso como aparecimento, em outro como uma coisa em si mesma. (Kant, 2014, p. 126)

Posto que a circularidade do modelo de causalidade é um aparecimento que deve ter por início uma causa temporal a fim de não cair em contradição, a diferenciação kantiana faz com que, em certo momento da cadeia temporal, um aparecimento possa ser tomado como coisa em si mesma e apenas seus efeitos como aparecimento. O que está dito é que a liberdade pode transcender o dado experienciado de que dispõe, mas somente em sua esfera devida, pois o ‘modo causal’ do mundo se impõe em retorno à liberdade. Na prática, a ação dos seres livres impede que o mundo natural opere ininterruptamente⁴⁴ por causalidades exclusivas. A aquisição da experiência no mundo natural-sensível por seres de razão permite-lhes doar às coisas significação transcendente. Nesta unificação da natureza, liberdade transcendental e necessidade natural, a emergência da *epoché* de Kant resta na faculdade de consideração do mundo como fenômeno, em parte divorciado daquilo que lhe deu causa até então, isto é, a separação geradora de interatividade metafísica com o mundo aparecimento. Por isto é que as ciências podem tocar efetivamente no natural, e falar-lhe como se representassem sua essência: as ciências modernas já são um resíduo de *epoché*⁴⁵.

⁴⁴ Em nota aos *Prolegômenos*, Kant (2014, p. 126) indica a constância do agir facultativo no tempo, atestando o profundo caráter temporal de sua metafísica. A causalidade da causa só é pensável na possibilidade de um livre agir, não antes deste paradigma ou fora dele. O agir sobre a causalidade, que a transforma, requer uma ação que lhe dê causa a partir de um já estado de movimento.

⁴⁵ “A revolução copernicana, sacada da hipoteca epistemológica, outra coisa não é senão a *epoché* fenomenológica. Ela constitui uma ampla redução que não vai mais somente das ciências constituídas, do saber que foi bem-sucedido, para suas condições de legitimidade. Ela vai do conjunto do aparecer para suas condições de constituição. Este plano descritivo, envolvido no plano justificativo da *Crítica*, aparece todas as vezes que Kant renuncia a buscar apoiar-se em uma ciência constituída, e define diretamente aquilo que ele chama de receptividade, espontaneidade, síntese, subsunção, produção, reprodução, etc. Essas descrições embrionárias, muitas vezes mascaradas em definições, são necessárias para a própria empreitada epistemológica, pois o *a priori* que constitui as determinações formais de todo saber se radica, ele

Quando Husserl se aproxima de Kant, este se desloca mais às propriedades de fundação das objetividades que às exigências da consciência presentemente operante. Todo o engano da tradição poderia estar, como indicou Kant (2014, p. 129), na unificação inadvertida entre as coisas mesmas, e aquelas que valem apenas para aparecimentos, como indeterminação entre existência do mundo por si e o que nele é aparecer. Husserl lê esta tese como tendo válido para a revolução científica de Copérnico e Galileu, no tocante à transição que as ciências exatas produziram no mundo a partir da interação com a causalidade matemática. O que estas ciências matemáticas, puras e naturais, unidas pela metodologia lógica, sofreram em Kant, foi uma reinterpretação revolucionária, pensa Husserl (2012, p. 84). Quando a filosofia criticista surge, contudo, produz efeitos de ‘ser natural’ através da experiência do conhecimento possível. Altera ou traduz o sentido de verdade do ocidente, que passa a ser um produto da ação experiente dentro dos limites transcendentais. Neste aspecto, a esfera da transcendência se opõe à esfera transcendental para filósofo prussiano. Aquela reside além do saber legítimo; e com relação a esta, ao mesmo tempo em que compreende-se a produtora das ciências limítrofes do saber, é-lhes dependente, por ver nas ciências a expressão objetiva das faculdades cognitivas. Como consequência, o mundo de Kant é o da forma da constituição de sua própria arquitetura transcendental.

Contudo, o mundo existente, não é este o material primeiro de qualquer arquitetura? Tal mundo é dinamizado por Husserl, propriamente indo à esfera da transcendência como polo subjetivo, a fim de garantir a matéria inata e primeira do mundo em seu puro existir objetivo. Também, Husserl radicalizou o papel da arquitetura transcendental por parte do Eu transcendental investido no mundo, isto é, os egos sujeitos ao mundo. Na *Krisis*, para o agir existencial destes *eus-sujeitos* ativos, fala-se de uma prática da *epoché* transcendental na correção de mundo, no qual “‘o’ mundo se mantém como sendo de modo unitário, corrigindo-se somente no seu conteúdo” (Husserl, 2012, p. 84). Apropriando-se de Kant, é possível suspender a perspectiva atual do mundo e deter a percepção de sua objetividade total em alterações acerca da evidência da coisa. Ora, se distinta a evidência então distinta a percepção, verificando-se uma revolução na análise do real com a Fenomenologia. A inovação conceitual é notável quando da retirada de circuito pela via kantiana decorremos o depósito d’a totalidade objetiva à condição de totalidade objetiva subjetivamente fenomênica. Por tudo isto, a inferência das coisas no mundo pela necessidade espacial do

mesmo, em atos, operações, funções cuja descrição vai muito além do estrito domínio das ciências.” (Ricoeur, 2009, p. 259-260)

entendimento é mais que uma redução ao *ego cogito*, e é mais que o arranjo das categorias do próprio pensar, e que o revisionismo das ciências *a posteriori*.

Nossa afetação por um espaço externo anuncia, por primeiro, a separação deste espaço da evidência da experiência interna do tempo, que é o *sentido interno* transcendental. Mais adiante, contudo, este espaço também pode anunciar a transcendência constante do sujeito que percebe imediatamente a plástica temporal deste espaço. A importância do empirismo em Kant, como crê Husserl (2012, p. 93), é preservar a mentalidade naturalizada como componente do homem psicofísico. E, a negação da sintonia entre autopercepção e mente ultimamente apodítica não faz, contudo, a abertura à mente não naturalizada⁴⁶. Kant, por isto, centra-se em uma psicologia ampla e ampliável, mas não põe em questão os interesses espirituais da configuração científica profundamente humana, embora seja consistente seu argumento de como a ciência veio a ser. Clarificando a crítica husserliana: Kant aceita o mundo pré dado (fisicalidade inerente ao mundo) e a constituição do nosso mundo da experiência (temporalidade inerente a nós no mundo), mas posto o vínculo entre a possibilidade criativa das próprias faculdades transcendentais de sua liberdade e a mente humana, este se perde em uma opacidade.

Quando a ciência se torna um problema para o homem europeu, a preocupação com a crise faz Husserl recorrer à funcionalidade realizadora da transcendência da própria ciência sobre si. Husserl defende, por exemplo, que a psicologia deveria ter alcançado o status de profissão espiritual de caráter teórico, em vista de uma alternativa ao psicologismo. Como toda realização que a ciência possa atingir, em sendo uma produção dos próprios seres livres, situados no mundo da experiência, e cujas funções transcendentais pertencem à dimensão de uma espiritualidade viva, é questionável a Husserl por quê o *fundamento intuicionista* profundo esteve vedado por tanto tempo. Teria faltado às ciências objetivas “o saber do que é mais principal: nomeadamente, o saber daquilo que unicamente podia em geral conferir sentido e validade às configurações teóricas do saber objetivo” (Husserl, 2012, p. 96). Mas todo êxito da ciência moderna tem valor idêntico a qualquer outro modo de constituir ciência, ou constituir o mundo para o fenomenólogo. É a *epoché* transcendental que nos permite afirmar isto, pelo que a redução dispõe qualquer mundo como válido, tanto o que veio a ser, quanto qualquer outro; mesmo porque em estado de

⁴⁶ Husserl comenta este limite, sugerindo que Kant impede a livre apreciação das intuições como centro da teoria do conhecimento, preservando certa obscuridade: “Kant veda aos seus leitores a transposição dos resultados do seu procedimento regressivo em conceitos intuíveis e qualquer tentativa de levar a cabo uma construção progressiva a partir de intuições originárias e puramente evidentes, procedendo por passos isolados efetivamente evidentes. Os seus conceitos transcendentais têm, por isso, uma obscuridade totalmente característica que, por razões principais, jamais se deixa transpor para a claridade, jamais se pode conduzir até uma formação de sentido direta e criadora de evidência” (Husserl, 2012, p. 93)

epoché não há como tal este ou aquele mundo, tudo pode transcender-se porque sempre já o mundo é (enquanto apresentação) e não é (enquanto tema).

É que não se trata justamente de meramente dirigir o olhar para uma esfera até aqui tão só não observada, embora acessível, sem mais, à experiência teórica e ao conhecimento empírico. Tudo o que é experienciável deste modo é objeto e território de conhecimento possível, reside à ‘superfície’, no mundo da experiência efetiva e possível, da experiência no sentido natural do termo. (Husserl, 2012, p. 97)

A recepção da transcendentalidade pela redução transcendental emprega a espacialidade de Kant, que se coloca na filosofia de Husserl como o *mundo*; assim como atemporalidade pode estar para as conjecturas da consciência e das reflexões do pensamento intuitivo, intencional, e capaz de *epoché*. Porém, ao fim, Husserl não está pondo o idêntico problema de Kant. Não é identicamente o problema criticista que Husserl leva adiante, mas um retorno mais agudo à origem do mundo, a despeito do amparo nas críticas kantianas. Tão logo se problematiza a origem da ciência e se demonstra que a solução depende da capacidade de experienciar dos seres livres e racionais, pode-se ir ao problema da origem do mundo. Supondo que o sujeito transcendental constituiu para si, historicamente, um sujeito concreto, a saber, se foi possível fazê-lo, conclusivamente deve ser possível atingir toda a universalidade da existência humana por meio da subjetividade⁴⁷. É a subjetividade que interessa para dizer o mundo, pois meu mundo é a causalidade que engloba as causas objetivas de minha ‘referência’ a todas as coisas.

Ademais, para tratarmos dos limites do mundo objetivo desde essa conjectura, é importante frisar a resistência da atitude natural em Husserl. Presumindo que alguma objetividade se preservará após a passagem pela câmara cética, a *epoché* se mostra uma técnica que atua sobre o dado e depois compreende e retorna ao mesmo dado. Mas não há o interesse do fenomenólogo de que no resíduo da *epoché* mostre-se uma transcendência do objeto primário? Em absoluto, tudo indica que é isso que está em jogo, embora desinteressadamente, ou melhor dizendo, casualmente. Husserl resguarda uma separação da atividade fenomenológica – aquilo que Peter Sloterdijk (2010, p. 119-120) chamou de *burosofia*, a filosofia de retiro ao birô ou escritório analítico⁴⁸ – das demais atividades

⁴⁷ Lyotard explicita esta conclusão em Husserl de maneira nítida: “Na realidade é o próprio sujeito perceptivo que constrói o mundo, mundo em que, no entanto, está por meio da percepção. Quando o exploramos na perspectiva do seu entrelaçamento com o mundo, para distinguir desse mundo utilizamos o critério da imanência; mas a situação paradoxal provém do fato de o próprio conteúdo desta imanência mais não ser que o mundo enquanto visado, intencional, fenômeno, quando o mundo é posto como existência real e transcendente pelo Eu. A redução resultante de semelhante paradoxo permite-nos precisamente apreender como existe para nós o em si, ou seja, de que modo a transcendência do objeto pode ter o sentido de transcendência na imanência do sujeito. A redução restitui ao sujeito a sua verdade de constituinte das transcendências, implícita na atitude alienada que é a atitude natural.” (Lyotard, 2008, p. 36)

⁴⁸ Sloterdijk alude, na fenomenologia de Husserl, à convergência entre o olhar e o criar. Remete à prática dos exercícios espirituais fenomenológicos, ofício realizado em sessões à procura de evidência do ser em um *belvedere transcendental*. Estes dois momentos em Husserl, o do viver em atitude natural, e o do observar científico (severo e reflexivo), em nosso

cotidianas. E, pela mesma razão, supomos que Husserl chega ao limite de já não comprometer as ciências e validades (o mundo ôntico habitual) exceto pelo uso da linguagem de sua ciência filosófica e método.

Naturalmente, isto são conjecturas, pois a radicalidade do fenomenólogo é, primeiro de tudo, um agir teórico, de *práxis* observadora; e a erradicação do mal-estar espiritual europeu haveria de ser alcançada pelo investimento na renovação crítica-metodológica da ciência. No entanto, a preocupação de Husserl em ver na fenomenologia uma técnica transformativa não impede que este pertencimento se integre ao comando da existência cotidiana, ao menos em parte. Isto, para o pensador, significaria alternar orientações e metas entre o desinteresse e a atitude natural. Mas o fato chamativo de haver duas reduções pode indicar uma passagem de etapas interior ao desenvolvimento do fenomenólogo. Afastar-se do dado objetivo das coisas é ainda poder viver razoavelmente do mesmo modo, agindo, contudo, sobre o ser dos objetos. Todavia, contestar todas as ciências objetivas e o saber que se tem por tema-mundo é algo drástico para o viver dependente da atitude natural. E, no entanto, Husserl (2012, p. 110) visa à retirada de circuito de seja qual for o saber impregnado de objetivismo, por meio da *epoché*, em qualquer ciência; mesmo a retirada da ideia diretora de um conhecimento objetivo de mundo. Apenas acessoriamente este lança mão de uma ética de abstenção de interesse pelas metas da atualidade vigente, como se a atividade da nova ciência e da *epoché* produzissem uma forma de viver algo contida⁴⁹, mas a um passo de se desprender da contradição da própria crítica fenomenológica – o fim de toda objetividade.

A contenção revela ainda a convicção husserliana de “interesses que continuam e permanecem válidos na subjetividade pessoal” (Husserl, 2012, p. 112), sendo esta a iniciativa existencial de sua fase madura, como também sendo esta a decisão de Husserl para a crise: a procura do *mundo da vida* como iniciativa de transformação pessoal por meio deste exercício. Finalmente, parece-nos que a universalização da *epoché* é a consequência última de pensar a Fenomenologia pela via kantiana. E, assim, devemos ler que ambas as *epochés* possuem a simplicidade de uma profissão comum, mas estão vocacionadas “para uma transformação pessoal completa, que seria de comparar

ver, são uma característica simbólica da técnica de abstenção do julgamento. Tal comportamento separa uma jornada de trabalho pensativo direcionado das habituais tarefas mundanas, como dois momentos distintos na rotina de um fenomenólogo.

⁴⁹ “Nesta *epoché*, contudo, as ciências os cientistas não desapareceram para nós, que a exercitamos. Continuam a ser aquilo que anteriormente em qualquer caso já eram: fatos na conexão de unidade do mundo da vida pré-dado; só que, em virtude da *epoché*, não funcionamos como cointeressados. Estabelece-os em nós tão só um particular direcionamento habitual do interesse, numa determinada atitude profissional, à qual pertence um certo ‘tempo de trabalho’. Como noutra parte, também aqui se mostra o seguinte: quando atualizamos um dos nossos interesses habituais, e desempenhamos, então, a nossa atividade profissional (na execução do trabalho), temos uma contenção [própria] da *epoché* em relação aos nossos outros interesses vitais que, no entanto, persistem e continuam a nos ser próprios” (Husserl, 2012, p. 111)

principalmente com uma conversão religiosa” (Husserl, 2012, p. 112). O embate vai convergir frontalmente para a questão da opção pela teórica objetiva, e sua fundamentação na constituição de sentido eidético, espiritual e cultural. Em suma, à sujeição dos seres livres ao ‘sujeito objetivo’. E, neste momento chegamos ao centro de nossa pesquisa. Tal é o ponto alto da *Crise das Ciências Europeias* em suas muitas implicações: a presença da objetividade como escolha da subjetividade para o Eu, e os limites da consciência constituinte.

CAPÍTULO III – MUNDO DA VIDA E SUBJETIVIDADE

É notável o salto emancipatório dado pelo transcendentalismo em direção a um sentido fenomenológico diretivo ou moral. Mas Husserl não atravessa, com efeito, o enquadramento da redução para além da discussão da *prima philosophia* ora em guerra⁵⁰ com o psicologismo. O filósofo nega o objetivismo teórico com a teórica filosófica da redução, o que anuncia a suplementariedade de novos modos de *Sinngebung* ao alvo ‘sujeito do pensamento’. Vale dizer, é-lhe dúbia uma alternativa ao engajamento fora da disputa científico-filosófica. Ainda assim, buscaremos na *Krisis* um argumento expandido para o que nos parece ser o resíduo da fenomenologia exclusivamente como filosofia do método. Tal como vimos na *A Ideia da Fenomenologia*, o mundo é virtualizado pleno devido à sua temporalidade peculiar, e que invariavelmente representa este *um*, mas, igualmente, é unidade em alternância. Seguidamente, em *Ideen I*, notabilizamos a prevalência da relação entre mundo e consciência na temporalização da *epoché*, o que nas *Meditações Cartesianas* abre-se à intersubjetividade do ego-mundo monádico. Faremos agora uma ponte com o mundo da *Krisis*, o *mundo da vida*, como grau objetivo-espiritual do qual Husserl se utiliza para decompor a transcendentalidade do sujeito e a clarificação do problema transcendental.

Que é o *mundo da vida* de Husserl? Quais seus traços? A via kantiana da *epoché* fez-nos a ponte entre duas ideias de mundo sobrepostas: uma circundante, pressuposta, objetiva e presentificada; e outra subjetiva, naturalmente teleológica, constituinte e validadora. Esta segunda se mostra fenomenologicamente, em aparições (*erscheinungen*) dependentes da mudança de atitude e, mais ainda, a ela agregada a pluralidade na unidade, pois o emprego do *Lebenswelt* não designa uma definição eidética fixa, mas remete ao fluxo temático de intuições constitutivas. O fluxo se decompõe nas múltiplas intuições que se tem do ente, os vários modos de doação, onde, de repente, o ente pode tornar-se ‘isto mesmo’, a confluência do que se move em nossa percepção. Em todas as confirmações da vida natural a sensibilidade é proeminente, pois tudo que no mundo da vida se expõe é corpóreo, ainda que não seja de uma mera corporeidade. Husserl (2012, p. 85) explica que este padrão se dá nos órgãos da percepção, que constam em nosso corpo somático (o corpo percipiente), sendo um padrão de desempenho egoico consciente da presença de *cinestesia*, a percepção primária. É porque as exposições do corpo percebidas conectam-se validamente quando estão adequadas que, então, *sinestias* particulares – percepções

⁵⁰ No artigo *Sobre a Fenomenologia*, Ricoeur (2009, p. 174) tenciona que “talvez a fenomenologia não possa ser fundada a não ser pelo que a limita. E nisto ela não seria a filosofia, mas somente o seu limiar”.

secundárias – ligam-se com sinestesias globais – a natureza sinestésica da pluralidade – e crescem-na com as experiências sensíveis dos demais seres desta natureza. A cinestesia é a propriedade do corpo somático, e as sinestesias são as suas sensações relacionais presentes ao indivíduo e à natureza.

Mas, posto que os objetos do mundo da vida, se exibem o seu ser próprio, fazem-no necessariamente como corporeidade, mas não por isso como meramente corpóreos, então, em todos os objetos que para nós existem, estamos sempre somaticamente presentes, mas não só assim; segundo a percepção, se, se trata de objetos do campo perceptivo, então também nós <estamos> no campo, assim como, sob modificação, estamos em todo o campo intuitivo e, consequentemente, também em todo o campo não intuitivo, posto que podemos obviamente ‘tornar representável’ qualquer [coisa] não intuída que tenhamos diante de nós (Husserl, 2012, p. 87)

Husserl elabora a sinestesia conjunta ao ego como o corpo somático (corpo premente de cinestesia), deduzindo, em seguida, que ego é apenas a parte corpórea das vastas formas de percepção, mas não engloba totalmente o Eu, o existir. Uma explicação para essa separação é a distinção do filósofo entre esta configuração e aquela transcendente-subjetiva obtida em *epoché*. Ambas estão integradas no viver, mas são expressões discriminadas. Ademais, o meu ego somático não é único, há outros em cada ser outro, e uma ‘comunidade de percepção’. Porém, vale ressaltar, em cada um há uma ‘concretude’ percipiente. Explicamos: fala-se de uma *concretude somática* do eu-sujeito, mas também da intersubjetividade com os outros Eus e o mundo, dentro uma noção de natureza, que jamais está acabada, integram-se. Tal natureza de Eus sensíveis e intersubjetivos dá-se unida porque é dependente de “como quer que o mundo, enquanto universo unitário dos objetos existentes seja consciente (...), em cada caso o eu do homem, e todos nós, em relação mútua, no vivermos em relação mútua no mundo” (Husserl, 2012, p. 87). Em suma, ela se dá “como quer que o mundo, enquanto horizonte universal, enquanto horizonte unitário dos objetos existentes (*seienden*) seja consciente” (Husserl, 2012, p. 87). Nós pertencemos ao mundo da vida em uma relação múltipla, que vale como ser segundo a consciência, fruto da relação mútua com o que nos transcende e com nossa experiência.

A posição do mundo da vida é de natureza espontânea, mas suas implicações são arrojadas. Nele damo-nos conta de nossa inerente atividade, ainda que ingênua, sobre o mundo passivo e ativo, o viver. A todo o momento somos afetados por objetos já apresentados, ao tempo em que somos artífices da objetividade neste mundo. São os nossos interesses que constituem os temas de tudo em redor, sem embargo não tenhamos sabidamente posto o mundo em circulação. Em sequência, o movimento da intenção e ação do eu-sujeito está orientado de modo primário-secundário como ação-afecção. A dialética

dessas trocas instala a consciência que envolve o mundo e, ultimamente, materializa-o tematicamente em relação mútua com os demais. Nota-se que o próprio curso temático do mundo é um escopo da subjetividade, noção esta segundo a qual “a subjetividade nós, que de algum modo funciona em permanência, se torna objetivamente temática” (Husserl, 2012, p. 88). Diz-se, portanto, que o conhecimento válido é válido na medida em que é adquirido em atividade na condição de propriedades duráveis de nossa subjetividade constitutiva. O que a subjetividade pode produzir de sua admiração e vínculo com o mundo da vida e com a comunidade inter-relacionável que nele subsiste – e que também é mundo da vida – tornar-se-á uma apropriação axiológica dentro do universo das infinitas *validades de ser* que este mundo doa.

Todo pensamento parte de uma disponibilidade de existência (o estar), e qualquer correção deste pensamento pressupõe o mundo-ente como válido para uma afirmativa, um horizonte indubitável entre outros. O funcionamento da ciência objetiva pressupõe o seu próprio ser na conversão de um saber pré-científico, sempre algo incompleto, em um saber/ideia completo, infinito, método ideal completo. Em razão deste pressuposto, administrado em excesso, que a crise das ciências objetivistas se fez presente. Tal é a ideia infinita de que o mundo é firmemente determinado, e que há verdades idealmente científicas e verdadeiras em si. De fato, o são sob esta ótica, mas sua gênese é desconsiderada. Não foi dito anteriormente pelos aquiescentes dos pressupostos objetivistas que o ideário objetivo brota da imaginação transcendental. Não foi dito que somente ganha identidade própria aos demais na medida em que se afasta de seu berço constituinte, a subjetividade enquanto elemento central da consciência constituinte. Mas a entrada da Europa em uma crise indica que a ciência e a vida cultural, aparentemente, não são capazes do esquecimento pleno de suas fontes. O que a ciência objetiva executa é um trabalho de certificação de obviedades não questionadas a partir da base do conhecimento científico e, embora não as considere, desde Kant, meras facticidades psicofísicas, estarão ‘naturalmente’ viciadas em sua base diretiva pela base científica. Vê-se, com o entendimento transcendental, os fenômenos que *este tema* atual apronta ao entendimento do olhar, mas o entendimento subjetivo pode ver mais.

Toda práxis vital encontra-se no mundo da vida, e o conhecimento enquanto conhecimento pré-científico desempenha um papel permanente de indicação e constituição de metas de sentido para as possibilidades de vida prática, constituindo um todo. A inferência aqui é de que o conhecimento pré-científico ou não científico satisfaz ao intuicionismo evidente e à intencionalidade por serem, igualmente, naturais ao mundo da vida. Por isto o *lebenswelt* é pré dado em sentido forte, é natural em sentido forte. Pois é

matriz de todo saber. O mundo da vida pela ciência moderna que até a crise se deu, aparece apenas como um tema auxiliar ou parcial dentre demais temas da ciência objetiva, dirá Husserl (2012, p. 99). Se esta visão totalizante resultou em problemas, então é necessário afastar-se para adquirir outra perspectiva. Por isto, relacionar os objetos da ciência às suas metas é determinante para saber a que se destinam as pesquisas e produções do saber. A intencionalidade do cientista é tudo em matéria de objetividade do saber, e ela é mesmo a origem dos juízos pré-científicos objetivos, pois, em última análise, ela é o atino ao conhecimento quando ainda não estabelecido. Para Husserl, essa intencionalidade se dirige ao mundo da vida, volta-se à origem de todo pensar, mas se porventura contenta-se com formulações intermediárias, então consta de uma artificialidade. Discute-se, assim, as camadas de artifício de que um saber está rodeado pela sua distância à essência criativa do que é a subjetividade transcendental.

O mundo da vida lança-nos, afinal, a essa discussão. A essência espiritual do objeto do conhecimento, a eidética ou substância primeira de Platão e Aristóteles, teria parte na esfera inteligível da qual decorre a crença científica em casa coisa destacada em seu ser particular, como também o todo. Mas, se, como quer o conceito de Husserl, podemos tanto nos encantar com o mundo essente, quanto promover transformações técnicas em sua causalidade, então temos uma inovação filosófica (cite-se a Kant) com a Fenomenologia. Porque o mundo da vida nos oferece este tema não imanente, e é, ele próprio, a imanência da qual decorre a não imanência, reconhecida como pluralidade⁵¹. Se a obviedade primeira é o mundo da vida, então este deve ter funcionado como pano de fundo a todas as ciências operantes na mesma qualidade de ciência que Husserl já trouxera nos *Prolegômenos à Lógica Pura*, ciência como saber evidente e franco, e não a validade incondicionada de uma norma sedimentada. Esta última, porém, não é precisamente a arauta da objetividade? Em caso afirmativo, estaremos nos aproximando de precisar a subjetividade a partir da objetividade da ciência. E, parece-os que o último Husserl de fato faz concessões desta

⁵¹ Gadamer nos traz seu ponto de vista sobre a objetividade da busca científica de Husserl na lida com as consequências da filosofia do *mundo da vida*: “uma vez reconhecido, o problema do ‘mundo da vida’, do mundo no qual a vida se inscreve com uma obviedade previamente dada e que jamais se torna ele mesmo objeto, revelou-se como um problema cardinal para o filósofo. Ele mesmo, como alguém que exercitava a meditação transcendental, estava efetivamente envolto por esse horizonte mundano, dotado de uma plena obviedade. Um olhar para o campo de visão da etnologia ou da história ensina que espaços e tempos geram mundos da vida extremamente diversos, nos quais coisas extremamente diversas são consideradas como obviedades inquestionáveis. Mesmo diante desse estado de coisas, o caminho da ciência que constata fatos objetivos e traz à tona estruturas normativas, tornando as coisas controláveis e disponíveis para qualquer um, parece se mostrar à primeira vista como o único ‘verdadeiro’. - Não obstante, esse caminho serve a finalidades de um tipo totalmente diverso que são estabelecidas voluntariamente, finalidades que não cabem de maneira alguma ao puro mundo da vida enquanto tal, mas que representam muito mais uma idealização específica de um ‘mundo’ matematicamente descritível. Nessa medida, a ‘suspensão’ da validade desses conhecimentos de fato por meio da *epoché* significou desde o princípio a liberação de uma nova dimensão, a saber, da dimensão mundano-vital de puras autoações.” (Gadamer, 2012, p. 207-208)

magnitude, concessões mais radicais que aquelas presentes em suas conferências de 1910, diz ele:

E talvez a cientificidade, que este mundo da vida, como tal e na sua universalidade, exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva, e que, como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja o de uma cientificidade menor, mas superior. Mas como deve ser efetivada esta cientificidade de um gênero inteiramente outro, a que se substituiu até aqui a cientificidade objetiva? A ideia da verdade objetiva é, em todo o seu sentido, determinada de antemão pelo contraste com a ideia de verdade da vida pré e extracientífica. Esta tem a sua fonte de confirmação última e mais funda na ‘pura’ experiência (Husserl, 2012, p. 101).

Lemos aqui que a tensão entre a verdade objetiva e a vida não científica da experiência foram responsáveis pelo estágio alcançado de intenção científica lógico-objetiva, com a aparente vitória da objetividade epistêmica sobre a experiência, sobre a *doxa* e a subjetividade. Entretanto, se um cientista optasse, nesta disputa, por não se filiar ao partido objetivista do fisicalismo e do naturalismo derivados de Galileu, Husserl ainda lhe importaria uma condição formal: a separação entre dados da sensação e a intuição. Do mundo da vida não se deduz saber no estar com os dados sencientes, é preciso, mais, intuí-los predicativamente. Trata-se de uma objetividade primeira, mas não excessivamente objetiva. Sua necessidade é a fundamentação metodológica criteriosa, e que, no entanto, possa ainda alimentar a indefinição fenomênica sem excessivos prejuízos às representações humanas. Com efeito, apregoa o autor da *Crise*, que as ciências nascem de obviedades do mundo da vida, da intrínseca subjetividade, que é fecundar o mundo e o deixar-se fecundar por seus lançamentos junto a cada um. O saber deve ser algo renovável, deve poder conectar-se à sua ‘demonstrabilidade’ frequentemente, assim, deve recordar-se de seu eterno nascimento pré-lógico e pré-científico. O valor fundamentador basilar do mundo da vida é, desta feita, a comunhão de seu solo na evidência de toda experiência de conhecimento.

O mundo da vida é um domínio de evidências originárias. O dado evidente é, conforme o caso, experienciado na percepção como “ele mesmo” em presença imediata, ou na recordação como ele mesmo recordado; qualquer outro modo da intuição é uma presentificação dele mesmo; todo o conhecimento mediado pertence a esta esfera, ou dito de modo lato: qualquer modo da indução tem o sentido de uma indução do intuível, de um possivelmente percebível como ele mesmo, ou de um recordável como tendo-sido-percebido etc. Toda a confirmação imaginável remete para estes modos das evidências, porque o ‘ele mesmo’ (de cada modo) reside nestas intuições como efetivamente experienciável e intersubjetivamente confirmável, e não é uma substrução do pensamento, ao passo que, por seu lado, tal substrução, na medida em que reivindica em geral verdade, só pode ter efetivamente verdade por meio da referência a tais evidências. (Husserl, 2012, p. 104)

Aceitamos, com Husserl, que o discurso empirista da natureza não tem base na experiência transcendental, mas em um trabalho de constituição já efetivado sobre o mundo

da vida. Aquele discurso pretende-se empirista nas experiências que realiza, porém, as experiências convalidadas neste tema são, verdadeiramente, produto de uma determinada assunção lógica que parte ou conduz ao *telos* objetivista. Curiosamente, o elemento não objetivo, temporal, sendo premeditado no agir sobre o mundo, pretende ele próprio transformar o paradigma-mundo de seu tempo. Por esta razão é que a ciência fenomenológica, sendo filosofia, insere-se, contudo, no campo da ciência; porque o mundo de Husserl era o mundo daquela ciência objetiva e, sobre aquele, o fenomenólogo lançou a meditação transcendental, visando à compreensão das temáticas de outros mundos – com suas lógicas tão próprias. Por via desta renúncia ao pensamento alienado de sua cultura, Husserl interferiu em seu mundo por meio da flexibilização do ser-mundo ou, melhor dizendo, pôde inter-agir com o desconhecido casual. A Fenomenologia, agindo sobre a incerteza das razões operantes presentificadas, dado o paradigma que se esclarece, corrobora com a fundação da verdade como ciência da múltipla justificação, da múltipla subjetividade.

Esta subjetividade comum, nós a verificamos definitivamente quando da realização da *epoché transcendental*? Não, a natureza do mundo da vida, em seu horizonte universal, não é investida declarativamente de um modo específico, mas tampouco esta é o *númeno* kantiano desinvestido de suas aparições. O fim, mundo da vida, não está presente no horizonte temporal senão tematizado já e sempre em um horizonte temporal. Mas, então, se conjecturarmos a manifestação da ciência objetiva, podemos aceitar que esta não passa de uma meta de verdade segura para certos fins. Certos fins cuja prática reiterada, o pôr em circulação de suas intenções, reconfirma as tendências iniciais ao ponto tal da tendência dos fins ser esquecida eventualmente. E, não é distante este esquecimento daquele que o Europeu logrou em relação às raízes de seu conhecimento de si. A identidade científica europeia funda-se em um conjunto de descobertas que, mais tarde, convertem-se na bandeira de unificação das ciências e das demais identidades não europeias e pré europeias de acordo com esta identidade subjetiva-objetiva. Para nós, Husserl compreende uma saída para a crise quando, embora não admitindo no todo as implicações relacionais da cientificidade com o espírito universalista europeu, defende a presença de uma tarefa ambígua na cientificidade do continente.

Partindo desta ambiguidade, ainda é possível falar em objetividade no mundo da vida, e talvez este seja o seu caminho de solução para a crise: o mundo da vida, apesar de não poder ser captado objetivamente pela ciência fenomenológica, possui uma *estrutura geral* não científica e, esta estrutura geral, a que todo ente relativo está vinculado, não é, ela mesma, relativa, conforme Husserl (2012, p. 113) o diz. Há, com efeito, uma objetividade

maior inerente ao mundo da vida, que não é científica, mas ocupa o mesmo plano que a objetividade científica propusera. Este ‘tema estrutural’ é, afinal, nascido quando de seu aparecimento no horizonte da intuitividade, ocasião que vem enriquecer o eterno mundo com uma apresentação. Todo *a priori* subjetivo deste intuir um intento corresponde a outro *a priori* objetivo no mundo da vida, dos quais espelham-se os planos platônicos do sensível e inteligível, mas fenomenologicamente. O procedimento de validação, contudo, o modo de conectar a ideia e a validade (reunião dos planos), depende de uma *operação idealizadora*, com a qual a fundamentação da validade – da realidade – vem à consciência judicativa, e torna-se o modo da inteligência e percepção. Em nosso ver, a operação idealizadora é delicada e difícil de ser precisada, porque a precisão sistemática pisa em falso ao investigar transcendências. Mas, quando Husserl (2012, p. 115) procura separar a ideia de *a priori universal* – o mundo da vida contínuo – do *a priori objetivo* – a idealização no *logos* – simultaneamente, não é este ‘saber’ da ‘separação’ a possibilidade de resgate da objetividade da ciência genuína?

O diálogo acerca do fazer objeto o ente mundo da vida reúne a filosofia grega, moderna, e fenomenológica em uma só tarefa científica (ressignificada) latente. Husserl (2012, p. 116) aparece-nos para recordar que no mundo da vida nada é objetivo, senão a presença do ente comportamental, que está sempre localmente distribuído nos assim chamados *onta* espaço-temporais. Se o mundo se deixa objetivar de acordo com o *horizonte do mundo*, o que está dito é que, fazer ciência é a prerrogativa daquele que puder separar o ente mesmo do transcendental que se lhe veste, deparando-se com o encadeamento da transcendência, que, paralelamente, é uma ingenuidade como qualquer outra. Ingenuidade do olhar a coisa-mundo e detectar quaisquer aparecimentos inesperados, relativamente aos diferentes horizontes que, no entanto, são “uma unicidade singular para a qual o plural não tem sentido” (Husserl, 2012, p. 117). O trabalho formal da ciência filosófica começa quando há a transposição destes dois elementos nas categorias *mundo* e *consciência de mundo*. Esta inserção é apenas um enquadramento formal, mas a partir do qual despertamos para o olhar ao horizonte da consciência dos *onta*, isto é, dos entes analíticos supracitados, que podem adquirir múltiplos significados em cada caso.

Está em jogo, pois, a disposição das essencialidades ônticas segundo forma e matéria, que vêm conscientemente a ferir a normalidade ininterrupta da atitude natural, de modo a expandir o horizonte de interesse ou reduzi-lo interessadamente. Metas sob metas, perfis sob perfis, fins sob fins, “precisamente tal como de antemão os ‘abarca’ implicitamente uma consciência intencional de horizonte” (Husserl, 2012, p.117). O jogo dos interesses científicos é, sugestivamente, sutil. As afecções diretivas do horizonte

intencional mais elevado transformam-se em ações muito concretas, muito objetivas, daquilo que nasce de intuição subjetiva distribuída pelas ideias do mundo. Ao dizermos isto, inopinadamente, estamos – em nosso texto, por exemplo – aceitando o mundo da vida como tema que corresponde ao nosso desígnio, e também o propagando no viver. Somente desta posição de afecção podemos dizer o que dizemos, ou seja, tendo aceito no horizonte do Eu nossa diretividade metódica como entendimento de que, curiosamente, ela em tudo mais interfere. E, assim ocorre a troca subjetiva: uma meta compromete um interesse objetivo que, no entanto, não é de todo objetivo, mas também objetivado por preferências do reino subjetivo, do reino singular da vontade.

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1998, p. 201-202), em um rico artigo, *Cartesianismo e Fenomenologia – Exame de Paternidade*, argumenta ao lado de Husserl, que o tema da subjetividade jamais fora tratado: nem por Descartes, nem por Locke, nem por Kant (que, porém, o entreviu), nem pela psicologia que admite o psíquico como algo pensado fisicamente (nisto incluso Brentano, que separa o físico e o psíquico). O verdadeiro reino do subjetivo, dirá ele citando Husserl, é o reino desconhecido dos fenômenos subjetivos, o qual o olhar para o *res cogitans*, este código inaugurado por Descartes, não pode demonstrar por si. Moura (1998, 203) alimenta a provocação fenomenológica da designação do fenômeno; o perfil, e os distintos e variáveis modos de doação ou de manifestação dos objetos: como se poderá circunscrevê-los a partir da oposição entre aquilo que está ‘em mim’ e aquilo que está ‘fora de mim’? Ora, o subjetivo fenomenológico nos é dado na multiplicidade de doação, a que a ciência fisicalista, precisamente, não é capaz de apreender ou determinar. A partir de então, o subjetivo é tomado como o modo de doação variável que permeia toda a presença objetiva, mesmo da ‘imanência real’ do ego: não me penso mais estritamente como Eu. Não existe presença sem apresentação regada de doações, inclusive de minhas ideias sobre minha ideia de Eu imanente e racional.

A subjetividade instaurada na *epoché* do mundo da vida fomenta ‘as’ ideias sobre ‘a’ ideia, mas não na imanência do significado, e sim no mundo no qual me percebo sem significado *a priori*. A cientificidade que se aplica a esta última fenomenologia são as análises de alcance de meu mundo, qual a (re)descoberta da ciência do desvelamento, do ir e vir dos atos da percepção – sendo o real uma dança a dois, não os polos isoladamente. O nexos dos polos de significado, seja do Eu, seja de um objeto mundano ou ideia abstrata, deverá sempre ser tratado como uma questão de direito, porque os objetos são decididos na subjetividade. A subjetividade, assim, poderia ser colocada como impedimento do liame definitivo porque sempre liame tenso ou dialógico, ao qual refere-se o subjetivismo de

Husserl. Disto partirão as consequências ao pensamento, pois “se o ‘subjativismo’ é o reconhecimento de que não existe presença sem modo de apresentação, ele só poderá ser a denúncia de que a ‘coisa mesma’ é uma ilusão” (Moura, 1998, p. 212). Por esta perspectiva, a extirpação do Eu do trono de coisa mesma, e a aceitação de sua tensão com o mundo, leva ao subjativismo, não como uma ideia tema puramente. A subjatividade é aquilo que se mantém no horizonte da crise de Husserl como a resistência contra a objetivação definitiva dos fenômenos.

Mas a resistência do fenômeno em resignar-se à ideia, ao *eidos* inato, não é, tampouco, a saída da crise, senão o *thaumatzein* que abstrai-se da *epoché*. Se há uma força unagindo sobre as coisas, na intuição para uma coisa de cada vez ou para significação diretiva para a razão, em todo caso, a subjatividade revela que esta força tem de estar, também, em um movimento de ação dual. O transcendentalismo e objetivismo, se opostos, são uma prova desta tensão, mas a subjatividade está além de um ou de outro: está no vínculo múltiplo de qualquer tensão. Ainda, Moura (1998, p. 214-216) interpreta as “ideias-imagem” do *cogito*, do idealismo transcendental, da matematização galileana, e do idealismo grego clássico, como uma máscara para o elemento qualitativo da experiência, a sensibilidade. Estas perspectivas, dirá, são o “anti-subjetivo” por excelência, porque há nelas presente uma exterioridade declarada a toda indução – o *logos* transcendental consciente. Todavia, o mesmo não ocorre ao naturalismo ou à atitude natural, que é uma realidade mundana não consciente dos termos da sensibilidade ‘fundada’. Há distinção no mundo transcendental advindo da redução fenomenológica, porquanto é mundo consciente das várias remessas de representação, e aqui a sensibilidade se habilita à desconfiança e à curiosidade.

“Por isso mesmo, uma vez desembaraçada do modelo primitivo da ‘imagem’, a ‘representação’ exorcizará toda exterioridade entre o representante e o representado, e aquilo que era uma unidade ‘contingente’ entre ambos dará lugar à ‘fundação’” (Moura, 1998, p. 217). A leitura de Husserl de Moura coincide com nossa visão de que, com a instauração do transcendental *Lebenswelt* qual a camada primeira, o mundo da atualidade só pode ser compreendido como uma fundação sintética, restando à filosofia fenomenológica o espaço de não emitir opiniões, mas remeter-se às remessas; ser a filosofia transparente das remessas. Contudo, perante este vidro límpido que avalia como cada perfil conecta-se a um objeto ‘todo’, o sutil elemento subjetivo se mostrou na desconexão do percurso com o *um*. Dito de outro modo, a subjatividade se mostrou aquém da técnica da dúvida metódica, na profunda análise do interior do duvidar, muito embora Husserl seja dependente da dúvida. Eis o neocartesianismo da *Krisis*, que vai ao não técnico

precisamente a partir da técnica (sua infusão não volitiva) e descobre o percurso do sujeito repleto de intentos filosóficos exteriores ao pensado. Mas, então, agora podemos alimentar a conclusão de que intenção já não é mais remessa, mas decisão quanto ao *múltiplo* tencionado com o *um*.

Por consequência derradeira: não há, outrossim, sujeito na história, mas sujeito da afetação do fenômeno história. E, a técnica, a *epoché* moderna, o permitiu sê-lo, embora não se lhe tenha responsabilizado por seu agir, pretendendo-se técnica alguém de uma escolha – até o momento em que se viu refletida em si própria investigando um eterno passado difuso. Da proibição husserliana de se afirmar o ser das coisas sem ciência efetiva, expôs-se o recuo que Husserl faz a Kant. Husserl, ao não pretender legislar categorias como este, optou por ligar os pontos da totalidade; a tal ponto de deparar-se com o todo na qualidade de unidade sintética, fenomênica e constitutiva⁵². Assim, Moura finaliza sua leitura ao concluir que “a partir deste momento o ‘saber’ já era a única medida do ‘ser’” (Moura, 1998, p. 218). Na prática do viver, esta conclusão tem efeito similar ao efeito declarativo do fim da objetividade para além do sujeito conhecedor. A consciência do sujeito, seu saber, é a medida do ser de seu mundo; é aquilo que se vê no perfil objetivo da vivência natural. Tomando esta análise em conta, voltemos à premente tensão com o dois e com o múltiplo que a subjetividade husserliana indaga. O interesse pelos objetos ônticos no curso mutável de validades relativas resolve-se, em Husserl (2012, p. 119), pela antecipação da unidade ideal, *mundo da vida*, levada à caráter ontológico de ser “pré-dado” do mundo.

Ainda, contudo, queremos encontrar, em última instância, a subjetividade de Husserl no absoluto do movimento de pré-doação do ser, constituído no ser-solo universal da objetividade; mas principalmente na prerrogativa de validar mundo. Quando me penso sem meu Eu habitual e para além ou *a priori* de meu universo temático, dou-me conta do *horizonte* vivo ao qual não pertenço como um, mas vejo-o sentindo-o, provando-o. Tal é a *epoché universal* que direciona-me, enquanto ser, à *consciência transcendental* da *subjetividade transcendental*. Abstraindo-nos do próprio Husserl para tentar explicá-lo, o pai da fenomenologia já admitiu o fim da objetividade absoluta, exterior, com o mesmo golpe da relação íntima entre o sujeito e o ser. Desta feita, ao pretender limpar o terreno das eternas remessas dos temas do ente (que não deixam de existir, mas são afastadas), visando à subjetividade do momento de pré-doação, está ou não escolhendo isto com seu Eu? Não é esta a subjetividade de Husserl falando à vontade propriamente de alcançar-se mediante

⁵² Talvez por isto Ricoeur tenha dito que “Husserl faz a fenomenologia, mas Kant a limita e a funda”. (Ricoeur, 2009, p. 291)

uma fundação? O visar de um elo livre, de uma correlação universal que se justifique por si, não a si própria despersonalificadamente, mas a mim e a cada um como Eu senciente, somático e sujeito à procura de um método; parece-nos que nisto implicam as questões da recusa ao mundo pré-dado, vide à necessidade de uma *epoché universal*.

O mundo, porém, precisamente do mesmo modo como era antes e ainda é para mim, como meu, como nosso, mundo humano, válido nos modos sempre subjetivos, não desapareceu, mas apenas é visto, durante a *epoché* levada a cabo de modo consequente, puramente como correlato da subjetividade para ele doadora de sentido de ser, subjetividade por cuja validade ele em geral “é”. Esta não é, contudo, uma “concepção”, uma “interpretação” atribuída ao mundo. Toda concepção de..., de toda a opinião sobre “o” mundo tem o seu solo no mundo pré-dado. Pela *epoché* removi precisamente este solo para mim, estou *acima* do mundo que, num sentido inteiramente *sui generis*, se tornou, então, para mim um fenômeno. (Husserl, 2012, p. 124)

Ler o excerto citado acima é pegar-se no aqui e agora diante da escolha do filósofo a conversar consigo. Sua *epoché*, a de seu sujeito, não ultrapassou a escolha de sua filosofia em consciência intencional, e afirmá-lo não é, de todo, estar de fora da fenomenologia, mas precisamente dentro da lógica não psicologista. A *epoché universal* é *epoché transcendental* em grau decisivo. Temos, finalmente, resultado para a mudança de atitude; mudança de atitude *para mim, para o mundo*, que põe-se ao fim da leitura, ao fim da apreensão, e ao principiar da consciência com o elo que nos transcende. Anteriormente vimos, o último passo desse movimento fora verificar se a tensão dos modos de doação entre o mundo e Eu pode ser uma independência radical ao constante estado intencional; mas então Husserl o confirma com a sua subida *acima* do mundo para mirar o fenômeno *sui generis*. Seu subjetivo requer, enfim, a tensão sujeito-mundo para resultar na transcendência *no* (em + o) *mundo*, sem um necessário ‘relativo a’ no *logos* (lógica implicante). Ademais, a *doxa* pode ser, afinal, admitida por passaporte à *episteme* em meio ao fluxo heraclítico do meramente subjetivo, modo como Husserl (2012, p. 127) chama o comportamento do mundo da vida em nós. Uma vez já tenhamos admitido com a *epoché* kantiana que as epistemologias são *a priori* sintéticos, então estamos livres para mirar nossa vocação temática de saber, mediante reconhecimento da opinião em nosso achar pré-dado e posterior execução científica.

A *epoché* universal abre-se, portanto, à criatividade de nossas opiniões, de nossa visão em sentido mais puro, como vontade de conhecer o mundo de formas diversas. A indicação do encontro do uno com o múltiplo é a aceitação da transcendência do objeto no próprio caráter transcendente das coisas, o que pode ser resumido na simples frase: “enquanto realmente dada, viso mais do que a coisa dá” (Husserl, 2012, p. 128). Esta fórmula indicativa, esboçada já na primeira das *Investigações Lógicas* como a relação entre

o sinal e o sinalizado, é o *horizonte consciente* da transcendentalidade. Este horizonte mundano leva a subjetividade à constituição de ciência do mundo através da – e esse laço é importante – intuição convalidada em intenção ou o contrário. Porém, é intuição daquilo que se privilegia a nós, e esta não é necessariamente uma escolha temporal, pelo que, do ponto de vista somático, o mundo da vida se impõe presentemente com sua corporeidade, do mesmo modo, não temporal. Ora, o mundo da vida não é apenas seu elemento imanente de primitividade etérea, mas a constância do haver corpóreo presentificado em ofertas de agora.

Essas ofertas tendem, não obstante, ao não consciente, porém a afirmação da corporeidade no pensamento jamais é uma não presença, e este aspecto é da maior relevância para o entendimento do que se seguirá. A alteração do horizonte de expectativas compromete o campo de percepção de um sujeito, isto dentro da interessante tendência que Husserl (2012, p. 133-134) simplesmente recorda ser a categoria da *atenção*. Sua impressão é a de que o mundo concorre para uma unidade da vida perceptiva da consciência, apesar de nem sempre poder formalizar uma coerência na unidade. Semelhante elucubração não se afasta da matéria da constituição epistêmica: há uma tendência no homem a elaborar a ciência maior de sua experiência com o mundo, não obstante, esta beire a incoerência devido a percepções interferentes de outros. Adiante, o autor da *Krisis* aplica a mesma relação à comunidade humana, em que resulta a compreensão de que as trocas interpessoais dessas percepções constituem o universo da intersubjetividade no horizonte presente. Dada a premissa desse amplo elo, contextualizamos a atualidade do mundo da vida como a eternidade múltipla do tempo presente.

Encaminhamo-nos à relação da subjetividade e a *ontologia do mundo vida*. Como já se pode ter uma noção, o horizonte do mundo da vida lança um sistema metafísico de configuração sistêmica constante e inesgotável, paralelamente mutável no tempo, alternativa no perfil do ente, e transcendência nos cosujeitos. Pois bem, este índice de integralidade dos entes operantes é a ontologia de Husserl com uma agravante particular: os entes que lhe pertencem são todos sujeitos do mundo, egos intencionais, e não meramente nuances analíticas. Juntos, cada e todo, formam, em seu agir e ser, a constituição intersubjetiva da análise. Porém, os entes subjetivos não podem ser tomados somente de um ponto de vista, senão da sinergia das intenções, aliada à auto-percepção do Eu somático-cinestésico, na condição de ser agente. Husserl (2012, p. 138-139) reconhece o que é intencional no estado de redução tal qual a revelação da subjetividade, bem como a sua função formadora do sentido do ser. Pelo exposto, somos da opinião de que o último Husserl vive uma etapa pós-*epoché*, na qual banha-se no banho rio de permanência

heraclítico, passando a visar o retorno às coisas mesmas como esclarecimento do saber em questão.

Nas relações ontológicas de Husserl, cumpre ao Eu a função de identidade, e ao polo da análise subjetiva, que se relaciona com o Eu, cumpre a retenção e abstração das identidades. As atividades do pensar conservam ou rejeitam sentido nas trocas com os objetos outros sujeitos. O subjetivo opera, assim, o trabalho de adequação do saber como estabelecimento da consciência na ligação entre Eu e objeto. Explicando melhor, no emprego do ego transcendental cartesiano, e se utilizando da via kantiana de *epoché*, Husserl (2012, p. 140) trata de um *ego cogito cogitata* composto pelo polo do Eu (o próprio da identidade), o polo subjetivo (realizador da ligação sintética), e o polo objetivo (aquilo de que se trata). Estes três polos formam o campo de inspeção da *Gemüt* (mente), campo de experiência transcendental no qual os fenômenos são plenamente subjetivos e demandam sua constituição na conceptualidade deste sujeito para si. Husserl, todavia, vê-se superando Descartes e Kant por este último ponto: é possível instituir uma objetividade científica e um Eu para esta sem que se afixe a subjetividade definitivamente, deixando, portanto, o segundo polo livre para transitar quando preciso.

A fim de trazer à práxis a ontologia das *doxa*, então, basta que as demais subjetividades recebam os objetos de seus intentos em seu Eu e, igualmente em liberdade. Que conheçam o desprezar daquilo que não se lhes toca, mas que há, e admitam a propensão natural deste modo de pensar. Isto porque o Eu acompanha o polo objetual-intencional, mas não exige sê-lo no limite da percepção atual dos objetos. A conservação prende-se ao visado, mas a subjetividade liberta o visar que, em contrapartida, é alimentado pelo mundo mais amplo. Todavia, poderia sê-lo em atitude natural também? Husserl (2012, p. 142) sugere restituir a atitude natural dentro de um trabalho ontológico de visão do mundo sem camadas, justamente porque alcançou-se a ciência destas camadas temáticas, as *onta*, em um grau de certeza de sua presença infinita – sempre há camadas intencionais. Gradativamente, não deixamos de fazer uso da *epoché*, mas a guardamos por um momento, já que agora podemos ver e incorporar, em atitude natural, as diferenças ideativas, espirituais e culturais do mundo ambíguo, mas que é dentro da perspectiva da subjetividade diversificadora. Tal ponto de viragem à práxis representa a escolha derradeira do autor em nosso ver.

Estamos prontos, agora, para ver o efeito das intuições e intenções fenomênicas, pois estamos em posse dos fios condutores das atividades correlativas, com os quais podemos ir à ciência e ao mundo sem necessariamente cair no objetivismo. A lição da subjetividade transcendental no ver mundo é desse modo, a lição do ‘fazer diferença’. Mas

há reservas husserlianas nos limites de sua filosofia, verdadeiros paradoxos, e para eles também há as soluções que se permitiu seu criador. A subjetividade diz o que o objeto é para mim, ou o que Eu farei do objeto; ela é a nossa lida com as coisas, e dela todo o nosso entendimento depende, pois somos com ela. Destarte, a ontologia de Husserl é resultado da super valorização da subjetividade, mas não nos esqueçamos que para ele, do mesmo modo, filosofar é uma *tarefa*, fruto de uma ideia espiritual e enteléquia em prossecução. Deste choque entre como o ser-mundo é percebido e o que vem operando no ser eidético, três paradoxos são expostos por Husserl (2012, p. 142-146): 1) ao fazer ciência, ontologia ou filosofia, não se estabelece sempre um objeto de verdade objetivista?; 2) é possível fazer da percepção um tema transcendental sem ter da transcendência evidência objetiva?; 3) como trazer o mundo da vida, fluxo heraclitiano do múltiplo, para a facticidade individual mundana?

“Nesta atitude, o ‘subjetivo’ relativiza-se ainda mais, de maneira paradoxal, como se segue. O mundo (...) é de antemão tomado somente como correlato das aparições e intuítos subjetivos” (Husserl, 2012, p. 146). Husserl, na retirada de circuito universal, encontra-se, a si próprio, subjetivamente, agindo em atitude natural com sua filosofia, isto é, com o agir mundano. A partir de então, questiona-se do desfecho da própria teleologia de seu horizonte contributivo. Se ele se percebe agente da história fenomênica, e morador de um mundo fenomênico, não é ele próprio fenômeno de seu ‘dever ser’ perceptivo? Ou, distintamente, está corrompendo a ciência que batalhou por constituir com seu ‘intento de ser’ objetivo, e vai contra seus princípios? É aqui que Husserl admite o reencontro com seu ponto de partida; a simultaneidade do ser sujeito para o mundo e ser objeto no mundo, em que exclama: “o constituinte sujeito do mundo engole, por assim dizer, o mundo inteiro e, assim, também a si próprio. Que contrassenso!”⁵³ (Husserl, 2012, p. 147). Por conseguinte, o destino das construções fenomenológicas, como objetivações para subjetivações, parece ser enredar-se em paradoxos – paradoxos do confronto com os limites do saber científico. Especialmente nestes, a que queremos resumir como os problemas husserlianos da objetividade do Eu no mundo (*ego*), da ligação da subjetividade à percepção consciente (*cogito*), e da possibilidade do Eu subjetivo do mundo da vida constituir-se em consciência (*cogitata*).

Para o filósofo, no entanto, reside na “subjetividade *no* mundo como objeto”, no “sujeito consciente *para* o mundo”, e na relação entre os dois, uma questão teórica necessária, a saber, compreender como isto é possível. A *epoché*, na

⁵³ “O fenomenólogo vive de antemão no paradoxo de ter de considerar o óbvio como questionável, como enigmático e, a partir daí, de não poder ter nenhum outro tema científico senão este: transformar a obviedade universal do ser do mundo – para ele o maior de todos os enigmas – numa compreensibilidade. A insolubilidade dos paradoxos assim desenvolvidos significaria que uma *epoché* efetivamente universal e radical não é em geral realizável, nomeadamente, com o fito de uma ciência a ela rigorosamente vinculada.” (Husserl, 2012, p. 147)

medida em que nos colocou na atitude *acima* da *correlação sujeito-objeto transcendental*, leva-nos a conhecer em autoestudo: que o mundo que para nós é o nosso mundo, segundo o seu ser-assim e o seu ser, cria o seu sentido de ser total e completamente a partir da nossa vida intencional, numa tipologia *a priori* demonstrável de realizações (Husserl, 2012, p. 148)

O *momentum* acima do mundo, que concede ao filósofo a visão destas problematizações acompanhadas de seus paradoxos, também o leva a pensar a fundação de intersubjetividade não como um dado do exterior para si, mas como função do ser-mundo a partir do Eu. Da conclusão do professor Carlos Moura da exterioridade da consciência no mundo da vida, não obstante a vida difusa de produção desta consciência de mundo, somamos a posição do ego como meu sujeito, isto é, o Eu do qual parto para compreender a parte que me cabe na intersubjetividade. Husserl (2012, p. 149) defende esta posição quando passa a viabilizar a visão de si no outro, e do outro ou do conjunto de outros em si; somente aí compreende-se em que a *epoché* universal pode drasticamente resultar. Assim o é porque a consideração ampla da subjetividade despersonificada não me atém ao quadro do mundo ativo da subjetividade, limita-me, ao contrário, de compreender o Eu sendo apenas um alter ego, e expande o produto desta noção. O estar em suspenso ao mundo me faz ver apenas fenômenos egoicos à semelhança de como eu próprio percebo – qualquer ciência procedimental não pode me dizer nada sobre o ser último de qualquer um. Mas, então, nesse instante, por mim, através de mim, vejo-me como o outro, sou o outro que vejo “pessoalmente” porque este me aparece em pura visão a mim.

Apenas um elemento o objeto e o Eu não compartilham comumente, e isto é a visão decorrente da *epoché* para alguém. Por este mecanismo, Husserl crê superar o primeiro paradoxo, o ultracartesianismo de validade fenomênica intermitente. “Em concreto, cada eu não é um mero polo eu, mas eu em todas as suas realizações e aquisições por realização, incluindo o mundo que é válido como sendo e como sendo assim” (Husserl, 2012, p. 150). São as *sínteses passivas* da autovisão aplicada a ‘outros eus de mim’ que fazem crer na veracidade dos dados e, também por esta via, vai-se à constatação subjetiva da comunidade de sujeitos na experiência comum – embora não seja experiência univocamente determinada por esta constatação, apenas dada à realização. Paul Ricoeur (1989, p. 49-54) apresenta uma reunião de críticas a essa resolução transcendental, dada a premente posição idealista e especulativa de Husserl. Por exemplo, o soar do transcendentalismo husserliano como justificativa inadvertida para sua autofundação. Mesmo porque Husserl elaborou estas construções de seu ideário subjetivo (para falar dentro deste universo), mas sua sustentação vem do amparo objetivo da instituição da validade fenomenológica, cuja premissa é ser o campo de saber legítimo da ciência genuína. Especialmente nesta etapa

transcendental-universal, tais acusações têm razão de ser, afinal Husserl está certamente firmando a intencionalidade intersubjetiva no próprio fato de que julga conceber a natureza fenomênica a partir dos intentos teóricos. No mais, o filósofo não admite o mesmo status de desconfiança conferido à atitude natural ao que confere às suas próprias teorias, sendo este um traço a mais para a desconfiança de seu idealismo.

Sem prejuízo ao seu esforço, Husserl afirma resolver o segundo paradoxo mediante argumento de retomada de consciência no *alter ego*. No contato com o outro, passa-se da experiência de atitude natural individualista à força da ação do Eu sobre a experiência, em direção e em meio à intersubjetividade do mundo, por via desta renovação consciente. Não há separação *a priori* entre subjetividades, mas há separação possível entre as atualidades dos sujeitos a cada momento, decorrendo do conjunto das atualidades em tensão a consciência do mundo da vida. No que se refere à *epoché*, neste ponto, ela é o ganho de consciência solitário veiculado ao reconhecimento de realização ativa da vontade: “a *epoché* cria uma solidão *sui generis*, a qual é a exigência de fundo para uma filosofia efetivamente radical” (Husserl, 2012, p. 150). Vale dizer, a abstenção da realidade vigente, ceticismo fenomenológico, cria uma fenda no real, permissiva àqueles sujeitos à fenda de intentar a dissociação e confluência do mundo mesmo como ego. Esta questão, no mais, escondeu todo este tempo a conclusão que se segue: o Eu que fende a realidade da atitude natural pela *epoché*, nunca fora plenamente um ego solitário. De certa maneira, toda subjetividade individual moderna fora, com base nesta análise, uma grande *epoché* de abstenção entre sujeitos, e é a *epoché* husserliana ativada pelo não julgar que a desfaz. Assim, estritamente já não se retorna a si no fim do processo de abstenção, mas ao invés disto, recorda-se do outro ‘como nós’ em impermanência senciente e judicativa: “sou o eu que, tomado na sua concreção completa, abrange tudo isto” (Husserl, 2012, p. 151).

A subjetividade do mundo da vida, assim, encabeça a ambiguidade da atitude natural querendo-lhe incorporar como sua consciência. Fenomenologia incorporando a atitude natural de ambivalência; de vida dupla, tripla...múltipla. Husserl tomou para si o mundo em regime de redução e, do mesmo modo, suspendeu a temporalidade do homem como presentificação da identidade, de forma que o sujeito pode perceber-se integrado a tudo quanto apresentado a ele. O segundo paradoxo, relativo à consciência para o mundo, é, portanto, resolvido com a ideia de consciência comum no status do mundo como tal, sem divisões claras entre a sujeição ao mundo da vida e a personalidade em atitude natural. Interajo com o mundo aceitando, antevendo, projetando, a consciência transcendental, que está no limiar do espanto filosófico com a realização do fim da *epoché* universal; tal como se não houvesse resgate do Eu ôntico acrescido após a experiência, mas abrangência do Eu

ontológico compartilhado. Temos, portanto, consciência intersubjetiva, na qual recebo o outro em todas as suas transcendências como parte de minha sensibilidade intuitiva, seja em qualquer forma do agora apresentado (mesmo em recordação ou por demais modos). O outro não mais penetra a minha consciência e eu me deixo tomar com um não julgamento metódico, mas, distintamente, eu recebo o que me achega como já uma pré-doação, a mim, do fenômeno real, pois que dele participo intersubjetivamente e o sou: subjetivamente sou meu alter ego.

A objetividade de direito de todo objeto à minha percepção requer um *a priori* objetivo da copresença, cujo pré-requisito (e defesa) não é senão a apreciação dos objetos intencionais que nos achegam como o Eu que cabe a este nexos consciente. E, tamanho é o privilégio desta comunhão, à magnitude da fenomenologia transcendental convencionar o ego “como eu dos outros transcendentais” (Husserl, 2012, p. 151). Sem demora, o mundo vida perfaz-se, pois, o mundo da sujeição a tudo como identidades fenomênicas cocriativas; mundo com o qual contribuímos na medida em que nosso viver se lhe representa e recebe com o vir a ser da existência. Então, da solução dos dois primeiros paradoxos, o terceiro logo os agrupa. Husserl (2012, p. 152) consente em atribuir alguma objetividade ao ego transcendental, uma vez que este tem a necessidade de se constituir no mundo como um ego humano para nós, isto é, como cada ego dentre outros egos. Este argumento nasce da necessária presença de um Eu para o haver mundo, assim como do haver mundo para haver o Eu. Deve haver o ‘haver’ para que haja fenômeno e saber do fenômeno. Dizendo melhor, deve haver um ego apodítico em mim, porque o mundo da vida também o é fora de mim e em mim; o ego deve ser uma evidência no tratar em suspenso, fenomênico, que transcenda o fenômeno mesmo e torne-se consciência ‘natural’. Não se trata, devidamente, de uma renúncia que Husserl faz ao início de sua filosofia, mas uma clarificação do que era primeiro porque realizou-se o conhecer – e ironicamente pode sê-lo porque em fenomenologia não há engano real, mas desvio intencional.

Não pode, por isso, haver realismo mais forte, se esta palavra não diz mais do que: “estou certo de que sou um homem que vive neste mundo etc., e disto não duvido minimamente”. Mas compreender esta “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 dos seus estratos constitutivos e das suas fundações de validade indizivelmente entrelaçadas. O ego é dado apoditicamente na ação da *epoché*, mas como uma “concreção muda”. Ela tem de ser trazida à explicitação, à expressão e, na verdade, numa “análise” intencional sistemática, questionando retrospectivamente a partir do fenômeno do mundo. Neste procedimento sistemático adquire-se, em primeiro lugar, a correlação do mundo e da subjetividade transcendental, objetada na humanidade. (Husserl, 2012, p. 153)

Tudo em matéria de ganho de consciência transcendental parece apontar para um percurso longínquo, mas de breve e conciso desfecho, a despeito da permanente abertura ao campo de problematizações com fenomenologia. Confirma-o nosso autor: “não importa assegurar a objetividade, mas compreendê-la. Terá, por fim, de inteligir que nenhuma ciência objetiva, por mais exata, explica ou poderá alguma vez explicar seriamente alguma coisa” (Husserl, 2012, p.155). Retornamos ao Eu, desta feita, como uma *copresença* que se legitima não por necessidade da redução fenomenológica, mas pela necessidade da autoconfiguração do mundo; pela necessária consciência da presença do todo e de cada parte apresentada como fluxo fenomenal (evidente e existente) dada de algum modo para o sujeito. Nesta conformidade, os paradoxos de toda a filosofia tratada vencem-se ao admitir que fomos à ciência para procurar uma consciência hábil a fim de lidar com nosso existir no subjetivo fluxo fenomenal. Descobrimos, ao final, que nosso Eu, que quer se separar da intermitência fenomênica, só se confirma por esta intermitência; e nossa crise se clarifica quando nos damos conta de que é efetivamente impossível eliminar o que se pôs de fora. O fora sempre estivera dentro, mas também fora, e na evidência de todo ser e evento.

CONCLUSÃO – ARTICULAÇÃO DE SUBJETIVIDADE E MUNDO DA VIDA COMO SOLUÇÃO HUSSERLIANA PARA A KRISIS.

Nosso percurso até aqui indicou alguns pontos fortes sobre o tracejado da fenomenologia husserliana, os quais devemos recapitular para esboçar uma conclusão sobre a relação subjetividade e *mundo da vida*. Mediante a crítica psicologista do primeiro Husserl, pudemos compreender as nuances do logicismo para o autor nos *Prolegômenos* e *Investigações Lógicas*. A inter-relação de disciplinas normativas e teóricas trouxe a discussão sobre o sentido teleológico da ciência. Haveria uma lógica ou lei do conhecimento que sustentasse a ciência para além da relação entre estes dois polos? Husserl renunciava uma natureza filosófica reguladora para o pensamento, a chamada *lógica pura*, com certo grau de objetividade epistêmica. À medida que perquiriria a objetividade desta, sua análise vislumbra o próprio fenomênico da lógica enquanto a não objetividade daquilo que lhe era o puro regramento da razão. Deste passo, dá-se conta que sua análise tinha dado origem a um domínio objetivo próprio e a um método, a Fenomenologia. Dirá Heidegger mesmo que “a expressão fenomenologia significa antes de tudo um conceito de método” (Heidegger, 2015, p. 66), reafirmando a propriedade seguramente metodológica desta filosofia. Se concebermos a leitura de *phainómenon* (φαίνόμενον) como equivalente de revelação, daquilo que se mostra em si mesmo; e *logos*, dentre seus muitos sentidos, qual a validação de uma racionalidade, damo-nos conta da ambição de Husserl de observar o que se mostra em cada ciência isolada quando pensada o conjunto de ciências. Em Fenomenologia, a normatividade é assegurada com o respeito de um observador, o filósofo, interessado por toda e qualquer ciência em sua identidade individual, a fim de ver aparecer a lógica destes saberes.

A despeito de termos nos desviado do diálogo com a psicologia fenomenológica (como páreo husserliano para o psicologismo), partimos do problema psicologista em nossa pesquisa, dadas as suas nuances filosóficas. Referido pela subordinação da lógica e da epistemologia a uma consciência psicológica objetivista, o psicologismo tornou-se uma corrente de pensamento na Europa ligada à transformação da verdade filosófica em verdade científica. O psicologismo representa o signo da colonização das experiências originárias do conhecimento, sob as quais os filósofos puderam observar o mundo. Esta regulação ocorre com a tomada das experiências pela indução imediata do ‘dever ser’, isto é, da relação mandamental contida na norma teórica-científica apreendida. A fim de afastar-se do psicologismo, a Fenomenologia propôs ser a metaciência das demais ciências. Sob pena de repetir-se nos erros totalizantes do psicologismo, tal como atesta José Henrique dos

Santos (2010, p. 297), a Fenomenologia começa onde termina a psicologia, pois, rejeitando a interpretação psicológica das formas lógicas, Husserl pôde negar o universal abstrato que regia as ciências, e implementar uma lógica transcendental. Dizendo de outro modo, o confronto com a idealidade e a universalidade da epistemologia universal de gênese psicológica – em última análise pautada na *mathesis universalis* –, desta audácia, como postulado igualmente epistemológico de inscrição, Husserl foi capaz de conferir à Fenomenologia um lugar de direito.

Na medida em que esta é uma filosofia do método, e este método não admite pré-requisitos de idealidade absoluta, o caminho fenomenológico incidiu, precisamente, no estudo da correspondência entre intelecção (lógica) e descrição (indução) das experiências fundamentais. Este objeto de estudo poderia ser traduzido por uma reflexão sobre os mecanismos de formação das idealidades. O empreendimento fenomenológico, assim, reside no campo metafísico, tomado por referente na constância de fenômenos a todo ente. Por que meios, contudo, Husserl conduziu a tarefa adiante? Como vimos, partira da investigação das doações fenomênicas, mediante a intuição, e da intencionalidade da consciência. Não há, pois, dedução em fenomenologia, mas análise dos *a priori* da correlação como ato e conteúdo de atos, intuição e intuído, *noesis* e *noema*, sujeito e objeto implicado. Tudo isto nasce da percepção aliada à análise intencional, dada a premissa de que toda consciência se volta a algum objeto do conhecimento e o faz de alguma maneira específica. Por isto, a objetividade real é alcançada somente na *intetio*, este seria o real funcionamento da lógica: não como objetividade, mas como objetividade.

Após as *Investigações Lógicas*, o sentido essencial das coisas é deslocado delas próprias, uma vez que não há propriamente uma essência absolutamente em si. O sentido está na especulação lançada ao Eu, que percebe o intentado e procura se dar conta, justamente, de onde nasce sua impressão das coisas. Logo em seguida, ganha perspectiva da cadeia de impressões que percorrem aquela mesma fonte objetiva, as objetividades do objeto. É o fim da essência objetiva, *eidos*, como fora pensado até então, pois que a forma primeira do pensar não se mostra mais como presença fixa. Mas, se não é fixa, ainda há essência? Não era a essência a própria fixação? Diante dessas dúvidas é que a ideia do método é alargada. Husserl, ao constatar a ausência de essência objetiva vislumbra o universo de possibilidades do campo percipiente, é aí que sua gnoseologia encontra um fio transcendental. Fenomenologia como ciência filosófica (ciência de rigor), à procura das origens de uma dada idealidade; mas também, fenomenologia, como filosofia das transcendentalidades ideais. Com efeito, do mecanismo intencional, Husserl se defronta com a ausência de um ‘fora’ às objetivações: tudo no olhar para o objeto é devaneio de suas

características. Em decorrência, suspeita de que tudo na atenção contém o Eu atento. Daí vem à tona a ideia do que se tornará a fenomenologia transcendental. Uma filosofia do mundo renovável de sentido, no qual o sujeito observador-reflexivo, que se demora nos objetos como ideias de interesse para si, encontra-se integrado ao seu pensar.

Possuidor da fenomenologia, Husserl foi capaz de elaborar uma crítica à efetividade da consciência natural, descrita para os psicologistas em diferentes graus tal qual uma objetividade maior e definitiva – a que o homem teria acesso intelectivamente por ser de sua própria condição psicológica a lógica da natureza. Husserl, ao rejeitar esta perspectiva, fortalece a noção de consciência temática sobre a natureza, já que não mais haveria entes definidos, mas modalizados pelo conhecimento subjetivo. É isto, pois, que interessa: o modo como a natureza se apresenta ao sujeito, o que é natureza para si e como esta consciência veio a ser. Nota-se que a questão, acomodados estes pontos de partida, é a pergunta pela decorrência da consciência natural atual. Em análise do seu momento histórico, dirá o filósofo que o tema que revestia a Europa de seu tempo era o do naturalismo fisicalista, aquele que, fundado na ciência moderna, compreendia a natureza enquanto realidade mensurável e quantificável pelas fórmulas matemáticas. Não nos esqueçamos que esta é apenas uma maneira de perceber o real-natural e, mais ainda, trata-se de uma maneira débil para Husserl. Meras ciências de fatos teriam produzido meros homens de fatos e, com eles, um modelo civilizacional limitado, que chegara à exaustão.

Como este processo se deu? Vimos que, para Husserl, do desejo de reprodução de figuras e medição do espaço, o homem engendrara formas reconhecidas *a priori* e, logo mais, outras foram pensadas e mesmo percebidas com base naquelas primeiras. O sucesso destas figuras de medição permitiu a constituição da ciência matemática e geométrica, momento em que o *logos científico* se apodera do sentido primeiro de natureza para este homem que domina as formas e as fórmulas. A ponte entre estes conhecimentos primordiais, supostamente surgidos entre os antigos matemáticos gregos, e a Europa, dá-se com a filosofia, que fora responsável por justificar sua causalidade. É importante recordar que o modelo de justificação científico é pensado por Husserl como uma *enteléquia*, afirmando que a cultura da Europa recepciona a missão de saber criterioso, uma tarefa infinita, germinada na Grécia antiga pela invenção do modelo de saber teórico de Platão e Aristóteles. Assim, levando adiante a ideia de tarefa filosófica universal, como idealidade espiritual da ciência, descrevemos neste ponto como Husserl relata a origem do *telos* filosófico, avançando ao Renascimento e ao Iluminismo, e então às consequências do início do século XX. Este percurso da tarefa é histórico-narrativo na medida em que ‘vem a ser’ algo pela ciência, particularmente com a modernidade.

Deixando de lado o principiar antigo do ‘continente espiritual’ e a Idade Média, Husserl lê a Europa a partir da modernidade, a começar com Copérnico e Galileu, dada a insurgência da física universal. Vimos que Husserl credita ao segundo a descoberta que dera início ao movimento de vinculação dos eventos fenomênicos particulares ao interior do modelo empiricamente reconhecido da mecânica clássica, baseado na precisão do método científico. Mais adiante, a filosofia doa sentido a tais mudanças ocorridas com a revolução científica galilaica, e Husserl demonstra como esta viragem da percepção vai estacionar na psicologização da consciência cindida em duas partes, a parte objetiva (o fora) e a parte subjetiva (o dentro). Entretanto, haveria um conjunto de filósofos que contribuiriam com a promoção do *telos* europeu, mas também teriam contribuído para alicerçar a consciência psicologista. Citando, dentre outros, Descartes e Kant, Husserl elabora as distinções entre os polos objetivo-subjetivo para estes autores, e deles extrai sua ferramenta teórica neocética, a *epoché*. Opondo-se ao fluxo de uma razão factível, como se independente do homem, Husserl reclama o potencial da liberdade para reconfiguração do mundo do que ‘é’ pela ciência. Ele crê poder acrescer a liberdade do pensamento utilizando-se desta ferramenta de redução eidética, que abstém o sujeito do pensamento vigente e abre-se à transcendência na esfera transcendental.

Primeiro, com base em Descartes, Husserl declara que a fenomenologia é um neocartesianismo, pela condução da subjetividade cartesiana às consequências últimas da negação de qualquer validade da atitude natural. O *ego cogito*, afirmativo pela dúvida, aprecia individualmente o mundo exterior de formas imprecisas e, inclusive, aprecia as próprias ideias. Ao mesmo tempo, esta relação é de afirmação da confiança na razão, em detrimento da natureza e dos demais, uma vez que o sujeito se reconhece dono de suas reflexões. Vale salientar que os requisitos cartesianos também são, afinal, os requisitos do psicologismo: a crença na razão comum a cada indivíduo-ego isolado. Contudo, a desconfiança cartesiana na *res extensa* é valiosa para Husserl, por forjar, no núcleo da coisa extensa, a abstenção de qualquer ideia, objeto ou ciência a partir da suspensão. É lícito dizer, mesmo, que a *epoché* cartesiana é o exercício fenomenológico por excelência, pois uma vez reduzido o objeto ideal de seu *status quo* como *eidos* para a tradição moderna, tudo o mais é comprovação de fenômenos transcendentais, nos quais uma verdade mais crível, embora premente de imprecisão, confirme-se: o transcendental fenomenológico. Porém, a redução, por esta via, admite apenas a apoditicidade do que se revela, e vai muito velozmente a este terreno último dos fenômenos, não transcorrendo as questões sobre como qualquer fluxo fenomenal tenha atingido o patamar de funcionamento e validade científica.

Para Descartes, uma *cogitatione* garante apenas a validade de um dado, mas não

explica o vir a ser temporal; tampouco seu duvidar do experienciado exclui a possibilidade da dúvida. Por estes motivos, a universalidade do ego cartesiano é suportada pela verdade intersubjetiva e científica em Deus; como dito, esta é a premissa cartesiana maior. Deste limite é que a *epoché* do mundo é convidada a operar pela via de Kant. Novamente, a questão orbita a prerrogativa transcendental de confecção de sentido ao mundo natural, mas, deixando de lado a dúvida quanto às apresentações ao ego, ora substituídas pelo problema das representações de mundo. A representação kantiana constitui o mundo para o Eu, fundado na liberdade subjetiva frente ao haver mundo *a priori*. Mas, ao mesmo tempo, a representação age sobre o mundo pretérito produzindo-lhe causalidade a partir de sua causa-tema. Pela via kantiana, o mundo como *coisa em si* sofre, por Husserl, uma abstenção temporal que, em seguida, tornar-se-á consciência das transformações de representação para o sujeito. Essa temporalização é acessada pela *epoché transcendental* precisamente quando há abstenção do espaço-tempo com que o mundo se apresentava em atitude natural. Em seguida, descobre-se a transcendentalidade do mundo em uma dupla natureza, objetiva e subjetiva. A radicalidade da solução husserliana para a crise aqui se inicia. Dispondo fenomenologicamente da dualidade inerente ao mundo, assevera a validade de qualquer saber ou ciência sobre o mundo.

Husserl vai além de Descartes e Kant neste passo sem, no entanto, abandoná-los. Ao abster-se do ego afirmativo pela dúvida, e ao abster-se do mundo das dimensões e representações, o filósofo promove uma renovação da relação entre o Eu e o universo. Husserl confecciona o conceito de *mundo da vida*, assim, para designar o mundo transcendental do intuicionismo e das remessas intencionais. O mundo da vida recebe propriamente de Descartes a certeza de sua presença, mas, de modo distinto, credita-se a Husserl o abandono excessivo de razão opositiva, o qual apregoa confiança subjetiva à natureza corpórea, às aparições fenomênicas, e ao pensamento. De Kant, em seu turno, herda o caráter transcendental e representacional de descobertas *a priori*, mas sem apelo ao revisionismo crítico do conteúdo numenal – este nunca plenamente acessível para Kant. Husserl simplifica as barreiras kantianas descrevendo o quanto o mundo da vida nos oferta suas categorias sem confrontar a razão legiferante que transpassa o transcendental ao real. O estado de *epoché* e o mundo a vida estão em sintonia, por isto não é a lei transcendental que interessa a Husserl, mas a abstenção a ela, a fim de transcender o seu visado. Porque o *Lebenswelt* é o resultado da redução fenomenológica suspensiva das representações legiferantes da razão. É fruto de uma abstenção de julgamentos para ver o mundo, mas busca ser acessado como ontologia. Acreditamos que a solução que Husserl dá à crise é a de restaurar o papel das percepções casuais e comuns frente aos universais, conectando-os

por meio da teoria da intencionalidade, eis o arranjo da ontologia do mundo da vida.

De fato, intuições sensíveis e categoriais se inter-relacionam ininterruptamente, não havendo hierarquia do ponto de vista da significação das vivências. Mas, sendo a experiência do haver mundo algo mais rebelde que a capacidade científica de lhe doar significação, aqui rebeldia será um traço de essencialidade por direito. O ente imanente filia transcendência por meio de fenômenos, e admite que a realidade da vida é um *eidos* rebelde, expandindo-se em *noemas* residuais. Prontamente, se há uma essência do saber, ela é a possibilidade de confecção de sentido para o sujeito no mundo, que está, com efeito, inserido. Ao contrário, o estado dado no psicologismo nega esta relação, alegando e estabelecendo uma situação metafísica indefinidamente já orquestrada como consciência, e alienada das impressões do sujeito de si. Pelo sujeito, porém, é que temos base para pensar o ideal de equilíbrio entre fenômenos e ciência, com a prevalência da cinestesia e das transcendências sob a objetividade. Devido ao fracasso psicologista, necessitamos de uma ciência do transcendente sobre o imanente atual, não porque o imanente não possa se mostrar transcendência, mas porque o imanente atual é por demais científico, e requer o retorno às coisas mesmas. Assim, a primeira conclusão é a de que o mundo da vida vem para equilibrar, com sua corporeidade fenomênica, intuitiva e senciente, a liberdade do sujeito soterrado pelas categorias científicas enrijecidas no *logos*. A ontologia de Husserl é, dessa forma, uma ontologia de prevalência fenomenológica sobre as categorias pregressas da tradição ocidental de filosofia. Concebeu-a de tal modo para produzir equilíbrio e, nisto, há um medicamento husserliano revestido de epistemologia transcendental.

Cumpre-nos sintetizar, por fim, as implicações desta assertiva ao contexto histórico-teleológico das relações culturais-espirituais e científico-filosóficas. Faremos isto a partir da *subjetividade transcendental*, a que tencionamos chamar de um *subjetivismo radical* husserliano – utilizando-nos do mesmo emprego que Husserl (2012, p. 78) credits à leitura Hume – tal como o conjunto de implicações da intersubjetividade no mundo da vida. Se qualquer ciência possui um fundo intencional e só pode ser acessada na experiência de mundo, que é, em última análise, transcendental e fenomenalmente transcendente, Husserl conclui que toda objetividade, enquanto imanência do dado para o Eu, decorre da subjetividade. Aquela é traçada por esta, posto que é o polo subjetivo aquele que aprecia os dados derradeiramente. Todavia, ainda é necessário rigor, pois não é rigorosa a imediata sensibilidade, embora seja já um saber genuíno. Por isso o valor da *doxa* para a teórica de Husserl tem alto valor, porque a observação filosófica pessoal está sempre inserida no horizonte do mundo, sempre lhe assiste uma parte da inescapável perspectiva mundo. Uma vez que os fenômenos, como objetos da fenomenologia e como os *onta* possíveis – isto é,

temporalmente dados em horizontes – são os componentes do universal ontológico do mundo da vida, então a parcialidade subjetiva dos visados e das opiniões devem voltar a ser o centro do saber. E, mais, quando o mundo e a consciência de mundo, em diálogo quanto ao rigor da infinidade de aparições, encontram-se investidos na meta científica desejada, a questão acerca do *telos* científico e cultural aparece pontualmente na bifurcação entre a tarefa filosófica e o mal-estar das ciências europeias.

A articulação entre subjetividade e mundo da vida resvala na comunhão destes dois temas. Comunhão que, muito embora seja, para nosso autor, pensada como um engano intelectual, faz parte do devir espiritual da Europa e de sua razão, qual uma oposição das realidades pré-científicas e não científicas. Como se, no mesmo movimento, Husserl detectasse o que é enfermigo no pensamento moderno – a reunião da Europa em uma forma ideal pela ciência –, separasse este pedaço da tarefa maior, que no continente espiritual percebe e, em seguida, promovesse a tarefa infinita à cura do todo. O filósofo se mostra um universalista quanto à validade de sua filosofia, mas fronteiro no tratar com a negação científica. Quando porventura confrontado com os terrenos do pensar em que a civilização europeia nem colapsou de todo, nem chegou, mesmo, a deparar-se com a crise, Husserl opta por inserir os entes culturais refratários na comunidade dos horizontes válidos. Mas fazer efetuar a inserção à cientificidade de qualquer outra cultura, preconiza, isto somente pode ser realizado à luz da tarefa infinita da cultura europeia. Nossa percepção é a de que a mesma saída dada à relação subjetividade e mundo da vida, a filosofia da subjetividade transcendental, Husserl conferiu à relação entre ontologias regionais e ontologia formal.

Os escritos da *Krisis* dão-nos sinais de uma possibilidade radical de solução para a doença espiritual, por meio da aceitação da subjetividade como intersubjetividade. Husserl pretende fazer do contato das subjetividades a filosofia do ente transcendental, a natureza em sentido filosófico. Se à ciência cumpre a função de realizar e relacionar o saber inscrito à sua melhor definição e aplicação, então a parcialidade de sua intenção ao sujeito é uma questão de vontade. De aceite ou não aceite desta afirmação, ora comunicada pela consciência científica, mas real por razões que, ao sujeito, sempre transcendam o saber já objetivado. O mundo transcende-nos o saber inscrito no *logos*, saber consciente, porque as afetações do ente são anteriores ao Eu racional. Ou melhor, as subjetivações coligadas aos fenômenos agem em uma rede intencional não diretamente consciente ao padrão objetivo. Finalmente, dizemos o que já se tornou óbvio até aqui: a objetividade científica é uma veiculação metafísica de consciência. Que ganha ou perde um com a jornada da redução transcendental? No rastro de Husserl, concluímos que obtém esta convicção, como um puro ver do que representa afastar-se de um núcleo para melhor compreendê-lo. Se há diversos

modos de apresentação de mundo, então é possível cambiar o modo de ser consciência. Foram estas as conclusões da terceira parte da *Krisis*, o abandono do Eu egoico autocentrado, substituído pelo mirar abstento a tudo que se lhe margeia em pensamentos, sensações, emoções, lembranças.

A *epoché* transcendental, suspendendo a verossimilhança de uma consciência, poderia também abranger o horizonte de uma crise e de seus entornos? Não como uma fuga do sentimento de crise, uma vez que há retorno estipulado, mas como intento de renovação da consciência da crise. Os câmbios entre subjetividades, na intersubjetividade do mundo da vida, revelam, como pontuou Moura, a ilusão da coisa mesma. A subjetividade constitui a lei sujeita à dualidade do múltiplo, a obrigatoriedade da tensão, que impede o todo de se fechar positivamente em uma lei-ego diretiva do saber. Entendemos que a impermanência do que se mostra aos Eus, e que induz a um viver pela prontidão de visão e revisão, é capaz de transformar a formalidade ontológica objetiva em uma indistinção entre regionalismos e forma espiritual infinita. Esta nova forma será a primogenitura do mundo da vida, mediante horizontes dos sujeitos, doando forma ao conhecimento universal sem pretensões de universalidade definitiva – pois o mundo da vida é que é esta infinitude da ideia, e sua ciência centrifugada. Por este aspecto, a tarefa infinita já não leva o nome de Europa, tampouco veio a ser por ela unicamente, mas o é nas diferenças de metas e dados objetivos no existir para o sujeito. Esta é a terceira via a que nos referimos, a saber, para além do não científico e da noção de anterioridade da ciência formal, existe a promessa de futuro teleológica

Consequentemente, se há uma *telos* histórico que nos trouxe a este ponto de viragem, do mesmo modo, ele só o será na conjectura de profunda fusão dos vários modos de subjetividades à tarefa. E, adiante, a tarefa infinita europeia, neste sentido, tem idêntico valor ao trabalho da asserção da crise, a saber, ela caminha para o reconhecimento de uma leitura necessária do todo histórico que a dissolve em uma *epoché* do espírito da Europa. Pode-se dizer, também, que a enteléquia europeia é, pela proposta de Husserl, o evento do devir da multiplicidade, como o conhecimento da distinção, dos fenômenos, da filosofia, enfim. Neste caso, tal seria o resultado do idealismo teleológico husserliano: resignação pela filosofia à unidade ideal, mundo da vida, do qual o idealismo infinito finda, e os idealismos finitos podem se reproduzir conceitualmente em harmonia. Não há mais o real *a priori* do velho mundo, tampouco há novo mundo, mas há a subjetividade como guia do que sempre houve, buscando dissolver o ego europeu na consciência radical que o mundo da vida incita. Parece-nos que Husserl flexibiliza o idealismo teleológico, que perdurou das *Ideias*, de 1913, até às *Meditações Cartesianas*, de 1929, ocasião em que visava o resíduo

da *epoché* como encontro com o *ego transcendental* europeu. Pela ontologia do mundo da vida, desde a *Krisis*, Husserl concebe os efeitos residuais da suspensão como a apreensão da relação consciência e mundo da vida, como uma noção que devém da Europa, mas que não é europeia.

O filósofo resignou-se a residir ontologicamente em suspenso ao admitir o mundo de natureza fenomênica. Pois, como simultâneo estado suspenso e não suspenso, acima do mundo, a atenção aos intuídos presentificados é o absoluto rigor à ciência do *Lebenswelt*. Não excluída a ferramenta de suspensão, e sabendo que o conhecimento pelo mundo da vida nos é livremente transmitido pelos fenômenos, atentos, o apreendemos. Desta relação, consciência do mundo ao lado do Eu apreensivo – agora sim – vamos à unidade de lei do saber. A *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* revela um Husserl proponente do método, mas também transformado por ele. Trata-se de uma obra residual da própria história de Husserl, mas com o agravante gestado nas *Meditações Cartesianas*: o de que somos, em comunidade, subjetividades interferentes umas nas outras e, nesta lógica, somos mesmo fenômenos uns dos outros na consciência maior do mundo. A subjetividade que efetiva a ponte entre o Eu e o mundo, isto é, a significação da apreensibilidade relacional, desta feita, age de comum acordo com nosso tema-mundo, na forma do nosso valor espiritual dado o simples existir copresente. Em suma, a tarefa filosófica infinita é o Husserl idealista influenciado pela dialética histórica, mas convalida-se, na *Krisis*, em esforço de compreensibilidade, igualmente pela filosofia, rumo à unidade múltipla de saber.

Nossa conclusão é de um idealismo-teleológico-subjetivista, limítrofe na aquisição do mundo consciente. É dúbio se, neste último Husserl, o interesse maior segue a liberdade ideativa da tarefa mundo da vida; ou, radicalmente, se o interesse é pelo fim das tarefas, mediante a elevação do mundo da vida ao patamar de infinita ‘não tarefa’. Tudo converge, porém, para as decisões da articulação subjetividade e mundo da vida, que estão nos três paradoxos propostos por Husserl que encontramos na terceira parte da obra de 1936. O primeiro paradoxo, da objetividade, o filósofo afirma solucionar com a dissolução do ego na visão do mundo. Como é possível, pela via fenomenológica, transcender o solipsismo e o individualismo? Não havendo um Eu definido para mim e por mim, então o mesmo teria de se aplicar aos demais Eus-sujeitos no mundo. A realidade que se me dá o mundo deve, em verdade, apresentar-se como o todo das sínteses passivas no horizonte de egos que sou capaz de perceber. Desta conclusão, o segundo paradoxo se segue como o ganho de tecido intencional comum entre Eu e o mundo, Eu e o outro. A objetividade do mundo de trocas egoicas se estabelece na consciência desta estrutura. Assim, ligo-me ao saber de meu ponto

de partida dada a comunitarização do mundo. Em relação ao segundo paradoxo, este é um ‘momento’ passivo, propriamente subjetivo, de não intentar sobre o agir, mas de perceber e estar inserido na constituição de metas integradas do horizonte situado. Ou seja, sou parte da pré-doação da consciência fora de mim, maior que eu, com a qual percebo, interajo, e mesmo sou.

O terceiro paradoxo articula a intersubjetividade à necessidade de haver mundo, como ego, pelo conhecimento. Transformando a fórmula da antiga consciência extensa e aderindo o olhar à pluralidade de conexões, entre a percepção e a alteridade dos demais pela intencionalidade, Husserl faz as pazes entre o espírito da razão infinita e a manifestação do mundo a cada um pelo conhecimento: *o ego transcendental é o mundo da vida manifestando-se em doação e saber*. Os egos, em seu diálogo infindo pela vontade de saber das coisas, cruzam-se, como coisas, uns aos outros, produzindo *telos* de intentos e participando de intentos pregressos. Daí surgem ideias inovadoras, no princípio e no findar desses produtos da percepção, porque há o ego do mundo em sua presença. O mesmo é aplicável a nível humano e cultural. A Europa, por exemplo, sai subjetivamente de sua objetividade prévia e, o que lhe nega se lhe adentra neste ato de pensar a natureza recíproca. A filosofia do continente ‘engole o mundo’ e volta a si à procura do sentido deste movimento. Procura pelo sentido deste ‘engolir’ como identidade no todo que, pelo próprio movimento, não é mais o antigo todo. Isto só ocorre porque a Europa definiu-se à tarefa de ser um ego-tarefa e, ao mesmo tempo, não o é pela *epoché*. Assim, se por um lado a *epoché* é solitária devido ao principiar no ego-tarefa, por outro seu resíduo é comunhão, em razão do Eu reconhecido em uma tarefa, de um modo ou de outro, findar no papel conferido pelo sujeito. Pelo exposto, ego, subjetividade, e objeto, fundem-se, no mundo da vida, à procura de saber evidente em seus entrecruzamentos. Entretanto, destas relações, nada possamos afirmar do ponto de vista ôntico.

Os paradoxos nos servem para opinar sobre o raciocínio de como Husserl relaciona a consciência do mundo da vida à presentificação da intersubjetividade. Mas não apenas conceitualmente, o interesse do filósofo busca o sentido objetivo-pessoal como verdade finalística, a fim de dar ao homem norteamento. Porém, parece-nos que ele não pôde declará-lo sem comprometer a Fenomenologia com temas da concretude histórica. Para expor esta mesma razão, finalmente, endereçamo-nos ao §73, anexado postumamente à *Crise das Ciências Europeias*, onde, neste término de obra, um Husserl nostálgico conjectura a eventualidade de ter, de início, partido de uma verdade válida e chegado a induções verdadeiras. Teria sido imprescindível fazer ciência para descobrir que estava em posse da verdade evidente logo no primeiro momento? O conflito temático de experiências

no tempo e no espaço rende consideráveis relatividades de opinião se porventura ausente um *logos* objetivo para si: ciência. Mas, dadas as conclusões do subjetivismo radical, pode o pensar ir algo além de verdades relativas, ou esta é apenas uma convalidação mítica como qualquer outra? “Não é isto, e o ente e si respectivo, uma invenção filosófica?” (Husserl, 2012, p. 215). Ora, tudo que nos é apresentado no mundo da vida o é a partir do existir mais amplo possível, portanto há que haver verdade nos modelos lógicos que visam a traduzir o ente universal, porque são, afinal, parte integrante do ideário transcendental. Não obstante, e devemos pensar este ponto por dois lados: não podemos admitir qualquer ente filosófico ideal como o universal de fato. Convicção esta que, à contrário senso, admite os idealismos finitos, todos eles, como componentes notáveis do subjetivismo radical: “só o idealismo, em todas as suas formas, procurou tomar a subjetividade como tal e fazer justiça a que o mundo jamais é dado e às comunidades de sujeitos de outro modo senão como o que para eles é válido” (Husserl, 2012, p. 216).

O que significa dizer, no mais, levadas às últimas consequências da negação do absoluto verdadeiro (o *logos* unívoco), que “o mundo que efetivamente é, jamais ultrapassa a subjetividade que o produz” (Husserl, 2012, p. 216). Por conseguinte, a filosofia última de Husserl simboliza devolução a todas às culturas, em suas idealidades, da prática da subjetividade do mundo como o sentido de ser em produção, admitidamente, o sujeito do mundo para si no contato com o outro. Ciência do mundo da vida será, portanto, no último Husserl (2012, p. 217), o movimento de subjetivação autoelucidativa do mundo, que pode ser colocada à sua tarefa com a pergunta pelo interesse objetivo-apodítico. A verdade, dentro de uma cadeia consciente de troca de intentos, compõe o ideal intersubjetivo fenomenológico e ontológico, e nisto se inscreve no ideal científico platônico, o ideal filosófico como uma eterna procura *na* razão. Admitindo uma tal subjetividade livremente, para dentro e para fora da Europa, será coerente aceitar que Husserl transpôs a barreira da crise. Ao reconhecer que a ciência desaguou no livre existir como um retorno acrescido de saber, a ciência filosófica visualiza a impossibilidade de admitir, de direito, objetividade ou lógica superior a qualquer uma outra, pois em toda teleologia vigora um *telos* apodítico, conforme a infinita validade do rio de fenômenos.

REFERÊNCIAS

Adorno, Theodor. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Aristóteles. *De Anima*. Tradução de Marília Cecília Reis. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 2012b.

Bello, Angela Ales. *Culturas e Religiões*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru SP: EDUSC, 1998.

Brentano, F. *Psychology from an Empirical Point Standpoint*. Tradução de Antos Terrel e Linda McAllister. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2009.

Brochard, Victor. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Comte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

Dartigues, André. *O que É a Fenomenologia?*. Tradução de Maria Almeida. São Paulo: Centauro Editora, 2013.

Deleuze, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

Descartes, René. *Discurso do Método e Meditações*. Tradução de Roberto Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2008.

Dilthey, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis RJ: Vozes, 2014.

_____. Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Gadamer, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis RJ: Vozes, 2012.

Habermas, Jürgen. *Técnica e Ciências como “Ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

Heidegger, Martin. *Prolegomena to the History of the Concept of Time, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Tradução de Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

_____, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

Husserl, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2017.

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

_____, Edmund. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução Carlos Morujão e Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2006.

_____, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M.S. Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____, Edmund. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Željko Loparić e Andréa Maria Altino de Campos. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste, 1997.

_____, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa Edições 70, 2011.

_____, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

Lévinas, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto PIAJET, 1997.

Lyotard, Jean-François. *A Fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Mohanty, J. N. *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.

Moura, Carlos Alberto Ribeiro de. *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*. Revista Analytica, v. 3, n. 1, p. 195-2018, 1998.

_____, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.

Ricoeur, Paul. *Da Interpretação. Do Texto à Ação. Ensaaios de Hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto, PT: Rés, p. 23-46, 1989.

_____, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Alves. Petrópolis RJ: Vozes, 2009.

Santos, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Sloterdijk, Peter. *Morte Aparente no Pensamento – Da filosofia e da ciência como prática*. Tradução de Carlos Leite. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

_____, Peter. *Temperamentos filosóficos*. Tradução de José Seca. Madrid: Editora Siruela, 2010.

Smith, David Woodruff. *Husserl*. Nova Iorque: Routledge, 2007.

Stein, Ernildo. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Injuí RS: Unijuí, 2014.

Wallerstein, Immanuel Maurice. *O universalismo Europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

Xirau, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.