



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

CAIO LÍVIO SULPINO DANTAS

DESCARTES, KANT E A *EPOCHÉ* HUSSERLIANA

Orientador: Sérgio Luís Persch

João Pessoa, 14 de Dezembro de 2022

CAIO LÍVIO SULPINO DANTAS

DESCARTES, KANT E A *EPOCHÉ* HUSSERLIANA

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Licenciado/Bacharel
em Filosofia, pelo Curso de Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Orientador: Sérgio Luís Persch

João Pessoa, 14 de Dezembro de 2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D192d Dantas, Caio Lívio Sulpino.
Descartes, Kant e a Epoché Husserliana / Caio Lívio
Sulpino Dantas. - João Pessoa, 2023.
41 f.

Orientador : Sérgio Luis Persch.
TCC (Graduação) - Universidade Federal da
Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
2023.

1. Fenomenologia. 2. Husserl. 3. Epoché. 4.
Descartes. 5. Kant. I. Persch, Sérgio Luis. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 165.62



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

ATA Nº 15 / 2022 - CCHLA - DF (11.01.15.03)

Nº do Protocolo: 23074.114931/2022-54

João Pessoa-PB, 15 de Dezembro de 2022

Aos 14 dias do mês de dezembro do ano de 2022, reuniram-se, para a defesa de monografia do aluno **CAIO LÍVIO SULPINO DANTAS**, matrícula 20180071599, intitulada ***Descartes, Kant e a epoché husserliana***, os professores Dr. SÉRGIO LUÍS PERSCH (Mat. Siape: 1668609), orientador, Dr^a. MARIA CLARA CESCATO (Mat. Siape: 18146747), arguidora, e Dr. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (Mat. Siape: 1673909), arguidor. O candidato, após sua apresentação e arguição, seguidas pela deliberação dos referidos professores, obteve o conceito **APROVADO**, tendo-lhe sido auferida a nota 8,0 (oito). Sendo assim, eu, SÉRGIO LUÍS PERSCH, orientador, lavrei a presente ata que segue assinada por mim e pelos demais membros da banca.

(Assinado digitalmente em 22/12/2022 12:54)
GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 1673909

(Assinado digitalmente em 22/12/2022 11:30)
MARIA CLARA CESCATO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 1814674

(Assinado digitalmente em 15/12/2022 15:30)
SERGIO LUIS PERSCH
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 1668609

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **15**, ano: **2022**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **15/12/2022** e o código de verificação: **b01241f3bb**

RESUMO

Para Husserl, a objetividade científica resta, em nosso tempo, integrada à estrutura da consciência de mundo mais habitual. Semelhante correlação entre epistemologia e consciência daria vazão a uma atitude natural afeita ao primado científico moderno e às percepções decorrentes desse primado. Contudo, se há mais de um modo de apresentação de mundo ao ser humano, então seria possível cambiar a atitude natural da consciência diante dos fenômenos, isto é, seria possível a modificação da orientação temático-significativa diante da vida, e da vida diante de nós. A noção de consciência transcendental, em Husserl, difere da consciência fenomenológica por compreender ser possível essa transitoriedade constituinte da consciência. Observadas as influências dos filósofos René Descartes e Immanuel Kant sobre o conceito husserliano de *epoché*, demonstra-se como o mundo transcendental descrito por Husserl se apresenta como resultado sequencial da redução eidético-fenomenológico-transcendental alicerçada no *cogito*. A *epoché*, o suspender das representações legiferantes da razão, parece implicar em uma simplicidade: o esforço pela abstenção de julgamentos conceituais. Discutiremos, assim, a formatação que Husserl dá à crise do objetivismo científico: a causalidade da consciência moderna como restauração do papel das percepções casuais frente aos universais e condição de possibilidade do conhecimento genuinamente natural. O que só fora possível devido à sua leitura da dupla de pensadores modernos.

Palavras-chave: Husserl, fenomenologia, *epoché*, Descartes, Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I – Objetivismo físico-naturalista e a crise da razão.....	8
CAPÍTULO II – <i>Epoché</i> : via cartesiana.....	14
CAPÍTULO III – <i>Epoché</i> : via kantiana.....	27
CONCLUSÃO.....	38
REFERÊNCIAS.....	40

INTRODUÇÃO

A presente monografia, integrada à área de concentração de filosofia teórica, tem por objetivo analisar a relação das filosofias de René Descartes e de Immanuel Kant e o conceito de *epoché* de Edmund Husserl. Tal discussão será dividida em três capítulos, sendo o primeiro a exposição da crítica de Husserl ao objetivismo, demonstrando, também, como ela enseja o tema central deste trabalho; em seguida, trataremos da *epoché* no contexto da presença do pensamento de Descartes em Husserl, realçando a importância do *cogito* em suas implicações fenomenológicas; já no terceiro capítulo, discutiremos a presença do pensamento de Kant sobre a *epoché*, mediante as discussões sobre a transcendentalidade do mundo e do sujeito. Ao final, serão apresentadas considerações finais acerca da importância de ambos os pensadores na radicalização conceitual de Husserl, procurando alcançar uma conclusão da relação entre cada *epoché* e sua dinâmica no problema da crise das ciências europeias. A saber, a tentativa de superação da crise de seu tempo, que também é a crise da modernidade filosófica. O tema nos pareceu relevante por ajudar o pesquisador e a comunidade filosófica a precisar, a partir desses autores, o sentido da noção de *epoché* em Husserl, entendido como suspensão da habitualidade e da naturalidade. Julgamos que o trabalho tem a contribuir introdutoriamente ao esclarecimento dos conceitos e influências de Husserl.

Como abordagem e metodologia da pesquisa, buscamos demonstrar os conceitos do autor principal a fim de verificar como estes doam e limitam aparecimentos (fenômenos) de sentido, ora expondo contradições aparentes de Husserl (com o sentido do trabalho), ora revelando a coerência do tracejado em relação ao interesse do pensador. Assim, realizamos uma análise qualitativa, bibliográfica, e teórico-descritiva de caráter fenomenológico. Método fenomenológico empregado, portanto, para salvaguardar as *coisas mesmas*, na medida em que busca não recorrer a uma afirmação histórico-explicativa de Husserl, mas à apropriação das relações entre conceitos e filosofia nos textos base e de comentadores a partir de, também, nossas próprias impressões fenomênicas de Husserl. Desse modo, 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 mostrarem, contudo, por meio do método sistemático da pesquisa acadêmica.

Ademais, delimitamos nosso objetivo geral da pesquisa com: demonstrar e discutir as duas *epochés*, que podemos chamar via cartesiana e via kantiana respectivamente, entrelaçando-as à crítica à crise das ciências europeias de Husserl. Sendo nosso primeiro objetivo específico, oportunamente, a exposição de que crise é esta, a também chamada crise do objetivismo naturalista-fisicalista. Observar-se-á de que modo a fenomenologia se dá com o projeto da ciência europeia moderna, isto é, apresentando a crítica de Husserl ao estado de coisas no início do século XX. Já o segundo objetivo específico, este é explicitar como a filosofia da dupla Descartes e Kant se integra e contribui ao fazer conceitual da *epoché* de Husserl. Ainda, preliminarmente, nossa hipótese ao problema da pesquisa é a assertiva de que a aplicabilidade do conceito *epoché* dispõe das dimensões de cada uma das duas filosofias com as quais Husserl dialogou, dado o nosso recorte. Mais ainda, além da adesão à forma das filosofias de Descartes e Kant, Husserl teria embasado soluções à crise a partir de resultados formulados com as *epochés* inspiradas nesses dois filósofos, e por meio delas.

Quanto ao escopo e referenciais teóricos, nosso enquadramento se volta aos escritos do próprio Husserl. Fala-se, comumente, de três grandes momentos de sua produção teórica: 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 intencional permite pensar um sistema de suas teorias. Essa 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. Nossa pesquisa lida, assim, com obras escritas na passagem do penúltimo para o último Husserl, etapa em que o pensador já havia amadurecido o conceito de *epoché*, central para este trabalho. Dentre tais obras, as que empregaremos são, principalmente, *Ideias para uma Fenomenologia e para uma Filosofia Fenomenológica* (2006), *Meditações Cartesianas* (2013), e a *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (2012).

I – OBJETIVISMO FÍSICO-NATURALISTA E A CRISE DA RAZÃO

De início, é importante realçar a assertiva de Husserl (2012, p. 4) de que a humanidade ocidental ou europeia teria surgido a partir da filosofia grega e que, portanto, seria uma *humanidade teórica* ou científica. A saber, uma humanidade cujo sentido de verdade é inscrito na filosofia e na ciência. O surgimento da racionalidade filosófica, bem como o surgimento de uma consciência científica, seriam, portanto, a marca espiritual da cultura europeia, seu *telos* (finalidade) e *entelekheia* (consumação). A *crise das ciências europeias*, descrita por Husserl, se apresentaria, preliminarmente, no ideal filosófico-científico iniciado com Platão e neoplatônicos, dada a visão da filosofia como conhecimento ligado à alma e à liberdade. A constituição metodológica de Platão, a qual incumbe à ciência, como *ciência do ser*, investigar a natureza do conhecimento, não preceitua o encontro com uma verdade objetiva, mas com a investigação dos fundamentos formais, os quais podem ser revisitados a partir de uma revisão investigativa.

Para Platão (2016, p. 217), tal como escreve na República 477b, o saber verdadeiro é aquele que advém do ser, sobressaindo-se, este, ao conhecimento sensível. Renega, desse modo, pela ordem de sua dialético-metafísica, a prioridade da opinião e da imaginação como fontes do saber genuíno, privilegiando a ciência que conduza ao ser. Identicamente, a dedução factual e o raciocínio lógico estão presentes, no famoso esquema da linha dividida, correlatos à *diánoia*, o saber mais próximo do conhecimento das formas (*noesis*). Por este motivo, Husserl (2012, p. 15) compromete o platonismo na crise que retrata: por imbricar o *a priori* matemático-dedutivo da antiguidade – do qual a geometria euclidiana e a silogística aristotélica também são expressões – à tarefa dialética da razão.

A modernidade filosófica revela o amadurecimento deste platonismo. Com o Renascimento, o humanismo filosófico é recolocado ao centro da cultura, o que revalida o propósito do ser humano como livre pensador. Ao passar dos séculos, contudo, a ligação entre as ciências e a significação do humano restaria cada vez mais dissociada. A Europa veria a tarefa do pensamento entregue, paulatinamente, a uma espécie de condução autônoma pela cientificidade, devido à prosperidade conferida com a ascensão das ciências positivas (HUSSERL, 2012, p. 3). Logo, o humanismo filosófico do Renascimento teria constituído o amadurecimento do platonismo, ao mesmo tempo seria a crise europeia o abandono desse humanismo, dado o avanço das ciências positivas.

Com o Renascimento, a humanidade grega é reintegrada ao pensamento europeu, sobretudo concorrendo com os preceitos cristãos. Este desvelamento da cultura clássica acabou (re)inaugurando a crença em uma intelectualidade livre e universal. Para os medievais, o próprio mundo, a razão e teleologia que nele residem, seriam decorrentes do seu princípio divino, Deus. Fundiu-se, desta feita, o preceito de racionalidade ligada ao divino, com a racionalidade clássica, na forma de uma nova cientificidade. O que, além de ser a raiz do projeto científico, é “um título para ideias e ideais ‘absolutos’, ‘eternos’, ‘supratemporais’, válidos ‘incondicionalmente’” (HUSSERL, 2012, p. 5-6).

Se, na história da humanidade europeia, guiada pela racionalidade platônica, o sentido da razão é posto em questão, então, do mesmo modo, também será questionada a história e o destino de sua forma espiritual. Quando afirma que a cientificidade “em vez de poder de fato produzir efeitos, este ideal experimenta uma dissolução interna” (HUSSERL, 2012, p. 8), o fenomenólogo não está se dirigindo às possibilidades das ciências diversas, mas ao sentido de verdade que, presumivelmente, reúne as várias ciências autonomamente. Esta reunião de todas as ciências e, igualmente, da visão de todas as culturas concernidas em uma mesma matrícula humanitária, a humanidade europeia, retorna à racionalidade iniciada na Grécia antiga.

Que apreende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, o essencial não é senão a forma de existir ‘filosófica’: o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia. A filosofia teórica é a primeira coisa. Tem de se operar uma observação do mundo que seja refletida, livre dos vínculos do mito e da tradição em geral, um conhecimento universal do mundo e do homem numa absoluta ausência de pressupostos – reconhecendo finalmente, no próprio mundo, a razão e a teleologia que nele residem, e o seu princípio supremo: Deus (HUSSERL, 2012, p. 4-5).

Historicamente, por maior que fosse a confiança na órbita de uma filosofia universal de base teórica, o descaminho deste arranjo se fez sentir, de modo bastante simbólico, no contraste entre os resultados numerosos das ciências positivas e a incapacidade de auto-elucidação do humano. A famosa frase, “meras ciências de fatos produzem meros homens de fatos” (HUSSERL, 2012, p. 3), indica o problema da alienação da ciência à técnica, como tendência moderna. Os principais marcos desse afastamento do caráter crítico da cientificidade, signo da filosofia clássica, são, para Husserl: a revolução heliocêntrica de Copérnico e Galileu, a sistematização teórica de Descartes e, em um grau mais avançado, o positivismo nas ciências (HUSSERL, 2012, p. 5).

O afastamento da filosofia é produto, por um lado, do acesso moderno à crença em uma filosofia universal do ente total (HUSSERL, 2012, p. 9), a qual teria levado o humano a abordar o ente mundo como um todo físico-natural. Por outro lado, dá-se também o afastamento da filosofia, mediante a dispersão das múltiplas ciências, às quais, desligadas da centralidade metafísica, voltam-se ao *objetivismo*. O modelo ocidental de cientificidade, assim, por circunscrever a ciência à determinação de um ente total, incorre em objetivismo, isto é, incorre no encerramento da episteme (επιστήμη) na técnica (τέχνη) das ciências positivas, que retira “a capacidade de o homem prover à sua existência [...] um sentido racional” (HUSSERL, 2012, p. 9).

Como Husserl (2012, p. 55) sugere, objetivismo é perguntar por verdades objetivas, acreditando haver validades incondicionais no conhecimento. Cada validade, em seu turno, assim como as ciências isoladas, apropria-se de um território do saber, desfazendo-se do liame condicional do ser platônico. Ocorre que a validade indiscriminada da cientificidade moderna tomou o papel de centro no projeto dialético, muito embora, não em harmonia com o horizonte epistemológico universal racionalmente livre para a realização do humanismo.

O compasso da nova epistemologia multifacetada conduziu a um desencantamento do mundo, à perda de sua magia, como escreveu Max Weber (2004, p. 106). Ou, como quiseram os frankfurtianos, “a liquidação da natureza espiritual [...] estaria presente no endereçamento do destino europeu, que declina a nível existencial por ter se aliado à ciência técnica como substituto do mito” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 26). Já Husserl relaciona o desvio moderno da cientificidade filosófica à perda do sentido da humanidade europeia.

Ao alertar que a metafísica, ao invés de poder produzir uma unidade filosófica, experimenta uma dissolução interna (2012, p. 8), Husserl está tanto reconhecendo as possibilidades conquistadas pelas ciências, quanto avaliando o desmoronamento da crença na razão epistemológica ou absoluta. A crise das ciências europeias se mostra, assim, na transformação da filosofia como ciência do ser, em um dogma pautado na multiplicidade objetivista do ser como ente total. O que não teria sido possível sem a forte crença de que há uma *methexis*, isto é, uma correlação entre real e ideal, levada adiante pela matematização da natureza (HUSSERL, 2012, p. 16-17).

Tal indução matemática das coisas, no modelo de Galileu, uniu matemática e o ente total de corpos astronômicos em uma só e mesma unidade que preservou estes dois elementos encerrados em si. Para Husserl (2012, p. 17) Galileu foi o responsável por unir as

figuras geométricas e o espaço da experiência sensível, de modo a indistingui-los. O pensador italiano teria confundido indissociavelmente *corpos intuíveis* e *corpos geométricos*, tendo como consequência, tal qual o raciocínio de Galileu, a admissão de que o universo está escrito em caracteres geométrico-matemáticos. A *physis* não seria mais que um conjunto verificável de operações aritméticas. De maneira que o estímulo pelo saber restaria previamente limitado a o horizonte aritmético, geométrico, lógico e físico da natureza do mundo.

Já com Descartes, ficou patente esta separação entre a razão humana, ligada ao ente psíquico e ligada à natureza em si, como elo objetivado pelo pensamento. É neste dualismo cartesiano, por sua vez, que reverbera o discurso da *mathesis universalis* extraído de Galileu e dos primeiros aritméticos, como modelo de apreensão e diferenciação da natureza através da matemática. “Foi Descartes quem concebeu a ideia moderna da filosofia universal e, de imediato, a conduziu a um curso sistemático: uma filosofia com o sentido do racionalismo matemático” (HUSSERL, 2012, p. 59).

Não seria suficientemente oportuno para Descartes descrever a própria subjetividade humana à luz da linguagem matemática de domínio do ente, isto é, à luz da revolução científica com que estava às voltas em seu tempo? O pensador francês foi capaz de inscrever a posse da uma substância psicológica no interior do sujeito, como sujeito, proprietário de consciência real frente aos objetos. Paul Ricoeur (2009, p. 47) argumenta que a verdade física, em Descartes, é matemática, e sua empreitada de dúvida serviria apenas para reforçar o objetivismo. Com efeito, o *cogito* pode ser compreendido tal qual um exercício de confirmação do ente matemático para a objetividade.

Neste sentido, mesmo o duvidar das ilusões, dos sonhos, do gênio maligno ou da flexibilidade da cera quente, nas *Meditações Metafísicas*, serviriam à soberania do racionalismo objetivador, como princípio mais universal e elevado da razão. Ou seja, serviriam à soberania do *subjectum* racional ligado à matemática, como afirma Heidegger (1987, p. 106): “Descartes não duvida por ser um céptico, mas deve tornar-se alguém que duvida porque coloca o matemático como fundamento absoluto e procura, para todo o saber, uma base que lhe corresponda”. E, completa, mais à frente:

Até Descartes, tinha valor de sujeito qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o eu torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu sujeito (o eu), tais coisas são essencialmente

aquilo que, em relação ao sujeito, permanecem como um outro, que está em face dele com *objectum*. As próprias coisas tornam-se objetos. (HEIDEGGER, 1987, p. 108)

Por este olhar, o *cogito* cartesiano estabelece um dualismo induzido mediante a redução da natureza a objetos do conhecimento, e justamente a partir da dúvida no pensamento. Ou seja, o *cogito* fortaleceria a separação entre a razão e o mundo, hierarquizando e cindindo o pensamento ou consciência acima e à parte dos objetos da natureza. A este dualismo hierárquico, cuja semente moderna está em Descartes, bem explicado por Heidegger, Husserl dá o nome de objetivismo fisicalista ou naturalista. Diz-se que é físico-naturalista porque é sempre a naturalidade da *physis*, pelo olhar da ciência moderna, que é deslocada a uma região de determinação matematizante, tornando-se ela também uma objetivação física do mundo.

Ora, crer nas justificativas de um mundo tal não seria o equivalente a habitar, vale dizer, uma região instrumentalizada? Esse parece ser o escopo que o objetivismo nos oferta, assim como a consequência de todo o trato com o mundo a partir do conhecimento por aproximação e exatidão. A vivência em um território arraigado de discurso explicativo excluiria até mesmo a sensibilidade do corpo somático das análises, como lembra Husserl (2012, p. 63). O que estaria em jogo com o objetivismo, desse modo, é a independência e superioridade do ente natural, empírico, histórico ou intelectual, de sua relação com o outro de si. Devido ao liame entre sujeito e objeto estabelecido na modernidade, radicalizado com a dúvida metódica cartesiana, o mundo de possibilidades é reduzido à partícula racional do Eu.

De modo que, diversas filosofias foram produzidas com base no *a priori* relacional nascido da centralidade deste ego (*cogito*) moderno. Por conseguinte, a reunião de todas as ciências e, igualmente, de todas as culturas ora globalizadas pela racionalidade europeia, teria levado a humanidade a uma espécie de visão comum da tarefa objetivista da razão moderna. A união entre ciência e ser (ontologia), levada adiante por Galileu e Descartes através da física e da matemática, tornara-se a hipóstase da realidade mesma. Desse germe, desse mundo objetivamente matematizado, decorre a filosofia objetivista, que está, para Husserl, na raiz da crise das ciências europeias.

Neste sentido, seria o objetivismo uma consequência da origem metafísica da filosofia, ou seja, seria mais um vir a ser da empreitada platônica em busca do elo de universalidade filosófica? Essa é uma pergunta que Husserl, de certo modo, endereça à humanidade europeia, isto é, ao seu propósito e destino. Na medida em que, para o

pensador, a modernidade mobiliza como que uma repetição e transformação universal do sentido da tarefa filosófica (HUSSERL, 2012, p. 10), afigura-se íntima a relação entre o universal espiritual e o destino da Europa.

Husserl afirma que a deterioração da crença na razão por parte da humanidade europeia espelharia, também, algo semelhante à sua própria identidade. A busca pelo espírito europeu, na qualidade de meta ideal emprestada da filosofia antiga e aplicada a uma *tarefa* correspondeu, para Husserl, ao afastamento da separação platônica entre a opinião e conhecimento verdadeiro.

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 ente – ὄντος ὄν [o que é]. 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).

Desse modo, Husserl avalia que 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, entregue à crença niilista de que a filosofia já não possa conservar uma tarefa de comunhão na cientificidade. Já a segunda, à qual Husserl se filia e reconhece como a verdadeira, é a humanidade da busca teleológica, a humanidade da incursão histórica na cultura dialética da filosofia.

Para tanto, Husserl elege a *fenomenologia* como epistemologia explicitadora radical do sentido das facetas da cultura da razão. No seio desta *ciência de rigor*, tal como entende se tratar Fenomenologia, mora a investigação pelo destino da cultura europeia, isto é, ao termo de sua projeção finalística. Discussão esta que abarcará tanto o evento do resultado cético e colapsado da crise, quanto a aspiração ao antídoto fenomenológico: a abordagem husserliana sobre a filosofia e as ciências no combate ao positivismo em suas diversas formas. Neste ponto, no fazer rigoroso da fenomenologia, e visando superar a estagnação da razão objetivista, uma das principais ferramentas teóricas será a *epoché*, a qual virá explicitar o caráter puro e intencional da consciência transcendental.

II – EPOCHÉ: VIA CARTESIANA

Husserl, inspirado na dúvida metódica de Descartes, elabora o conceito de *epoché*, também chamado de *suspensão* ou *redução fenomenológica*. O termo fora extraído do vocábulo cético antigo, *ἐποχή*. Reconhece-se a palavra predominantemente ligada a Pirro de Élis, fundador do pirronismo, também a Tímon, seu discípulo. O ceticismo de Pirro singulariza-se por ser uma negativa geral ao conhecimento, aliado à *adiaforia* (ou indiferença). Preceituava o equilíbrio de argumentos frente a uma mesma opinião, assim como a abnegação de tomar partido, a confissão do não saber, a não inclinação a lado algum, a abstenção da fala, a permanência em suspenso, e mesmo a indefinição de tudo e a ininteligibilidade. Victor Brochard (2009, p. 69), recorda que os pirrônicos não foram propriamente os criadores da dúvida cética, pois já antes Anaxárcos e a escola megárica duvidaram da ciência. E, embora, deva-se a Pirro a recomendação de ater-se à ‘dúvida purificada’. Vê-se na *Crise das Ciências Europeias*, entretanto, Husserl dialogando com o ceticismo de Protágoras e Górgias:

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 (HUSSERL, 2012, p. 61-62).

Trata-se de uma prática filosófica de estranhamento do mundo, ou dito de outro modo, trata-se de uma abertura ao estranhamento do habitual. Tal como Aristóteles (2012, p. 159) sugere, em sua *Metafísica*, que o hábito seja algo como uma posse, estado ou disposição em relação a algo, a percepção habitual de um sujeito pode ser tida como a consciência, presente ou copresente, do que se faz “simplesmente aí para mim [...], à disposição” (HUSSERL, 2006, p. 73). Husserl chama este modo superficial de experienciar de *atitude natural* ou orientação natural, isto é, o trato habitual com as coisas, conferido pela impressão corriqueira de mundo. A noção de *epoché* está, pois, em um primeiro momento, relacionada a uma espécie de suspensão cética em relação aos preconceitos da atitude natural.

Embora o mundo possa variar de conteúdo em nossa percepção, conforme a fenomenologia descritiva busca aprofundar, em atitude natural o mundo é sempre um mundo mesmo: o conteúdo de nossas habituais impressões, o dado referencial virtualmente disponível. E, uma vez que a orientação natural da consciência é o estado perceptivo “do que está copresente em intuição clara ou obscura, distinta ou indistinta, e que forma um círculo constante em torno do campo atual de percepção” (HUSSERL, 2006, p. 74), pode-se encontrar atitude natural tanto na convicção do pensamento judicante, quanto na virtualidade da indefinição senciente. Desse modo, tanto é atitude natural o julgamento quanto o não julgamento, a reflexão e a irreflexão; há, em ambos, uma passividade que configura o estado. Sua maior característica, portanto, é a de “forma fundamental de toda vida ‘atual’” (HUSSERL, 2006, p. 75), como o estado de co-presença do que se faz presente.

Enquanto habitualidade igualmente variável, adaptável ao que se oferta e está dado, a orientação natural da consciência é passível de ser tomada por formas predominantes de consciência. Ora, pensa-se o mundo pelas construções do que já nos forneceram a cultura, a educação familiar, as teorias científicas e o senso comum. Isso se comprova pela identificação explicativa que o ser humano detém de seu mundo – à minha frente tenho algo, este algo se move assim, daquilo é feito, julgo que é bom para tais fins, etc. Pode-se dizer que a espontaneidade do hábito natural é como um alvo para qualquer consciência dominante presentificada atualmente, embora a atitude natural sempre permaneça como normalizador das transições.

Ao aparecimento da ciência pelo olhar histórico, partimos da compreensão husserliana de que a atitude científica teria encapsulado a habitualidade da atitude natural: o plano ou mundo objetivado físico-naturalmente pela dedução matemática-dedutiva. O surgimento da crise, que persegue o primado das ciências europeias, tem consequências na tomada da consciência natural pela consciência objetivista, a qual, desde Descartes, é apontada como autorreferência estrita do pensamento racional à própria subjetividade. Husserl, porém, nega a diretividade da razão ao ser do sujeito, porquanto separa a justificação cartesiana da operatividade da consciência. De que modo? Afirmando a abertura da subjetividade orquestrada por uma consciência antes intencional que racional.

Conforme se credita a Husserl (e antes dele a Brentano), a noção de *consciência intencional* ou *constituente* é caracterizada pela composição indiscriminada da consciência pela intuição temática, isto é, a percepção imanente como matriz constituinte do pensamento. Consciência que detecta ideações autonomamente e, somente a partir de então, é capaz de

fixar temas no *cogito*, na autopercepção e no autojulgamento. Husserl obterá respaldo em Descartes para a reflexão radical da *epoché*: enquanto, para o Descartes, o *cogito* cumpre o papel de garantir o sujeito do conhecimento na certeza que advém da dúvida, para Husserl, a disposição da orientação natural ao sujeito que realiza o *cogito* é a justificativa de que há um mundo fenomênico pré-reflexivo ofertado independentemente do conhecimento teórico.

Todos eles, incluindo os simples atos do eu nos quais, em direcionamento e apreensão espontâneos, estou consciente do mundo como mundo imediatamente disponível, são abrangidos pela expressão *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nessa forma fundamental de toda vida 'atual', não importa se eu enuncie ou não o *cogito*, se esteja ou não orientado 'reflexivamente' para o eu e para o *cogitare*. Se sou assim, então há um novo *cogito* vivo, que é, por sua vez, irrefletido, e que, portanto, não é objeto para mim (HUSSERL, 2006, p. 75).

Como, porém, Husserl vai de Descartes à *epoché*? Para a retirada de circuito da atitude natural, Husserl separará a orientação natural da abertura intencional da consciência: a primeira se depreende do estado de latência que leva aos estados de validade teórico-racionais (ou outros quaisquer); já a segunda, depreende-se da atividade preconceptiva de percepção do mundo fenomênico, anterior a qualquer teoria (HUSSERL, 2006, p. 77). A passagem de uma consciência à outra pode ser demonstrada da leitura que Husserl faz das *Meditações Metafísicas*. Na *primeira meditação*, na qual Descartes procura se distanciar das perturbações do espírito para sanar sua opinião de vícios, encontra-se a radicalidade de que essa hipótese atinja qualquer convicção *a priori*.

Hoje, pois, que muito a propósito para este objetivo, librei 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).

Descartes propõe uma incerteza metodológica complementar à livre apreciação do todo por um eu-racional, o *cogito ergo sum*. O sujeito que se compreende a partir de seu pensar opera inquirindo suas opiniões metodicamente. A saber, a radicalidade do pensamento institui a validade do conhecimento mediante o sujeito ligado à *veracitas* divina, que, para Descartes, garante a autonomia verificada do pensamento. Assim, Descartes

avalia os princípios inatos de Deus e validadores da ciência deduzindo a subjetividade metafísica da objetividade que paira nas ciências. O argumento contrário, pelo exposto, também prosperaria, o advento da previsibilidade da matemática e da objetividade das ciências decorrendo da vontade de um deus articulador da razão.

Embora a apreciação da corporeidade seja indispensável ao objeto das ciências, inclusive por ser esta a matéria de que tratam as populares ciências físico-naturais na era moderna, a entonação cartesiana reside na subjetividade do ser pensante e no caráter objetivo do ente total, não na empiria. Descartes, porém, 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, deslocando as opiniões habituais para o regime da episteme e conferindo-lhes nova cidadania com a 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, como se verifica, de antemão, a chance de fracasso, de restar impossível transitar efetivamente da ilusão à verdade sólida. Por isso, Descartes reclama a virtude da dúvida como atitude mais eficaz em matéria de falseabilidade. Portanto a abstenção e o ceticismo como princípios do saber seguro, eis o germe da *epoché*.

Adiante, na *segunda meditação*, Descartes encaminha um outro possível discurso de exame do conhecimento: a tomada da verdade pelo contraste com a dúvida. O eu pensante que, atormentado pela dúvida, constata seu ser precisamente no poder de afirmar o desconhecimento de qualquer coisa (*cogito*), terá a garantia da assertiva negativa por verdade todas as vezes em que a pronunciar ou a concebê-la em seu espírito. O homem é posto na qualidade de *res cogitans* pela filosofia cartesiana, a coisa pensante, pois que a medida da existência do ser humano é a medida do seu pensar. Descartes faz uso, então, da famosa metáfora da cera, com intuito de estabelecer o nexos entre o ego e a variabilidade das formas no mundo e na imaginação. O filósofo de La Haye relaciona sujeito e a objetividade duvidosa da cera de uma colmeia que, recebendo calor do fogo, altera seu formato e apresentação ao sujeito que julga. Para averiguar aquilo que o pensamento intui, isto é, o pensado, a *cogitatio* (para Descartes), 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, e do mesmo modo pensar tudo o que se apresenta à percepção ou ao conhecer, Descartes propõe uma inspeção do próprio espírito. O salvaguardo do *cogito* cumpre a função da elevação do sujeito à condição de analista do eu pelo eu, conduzindo a uma dedução do além eu. Essa inspeção cartesiana às coisas, assegurado o observador pelo método que emprega, Husserl abstrai dela que a consciência possui, todo o tempo, um caráter de oferta imediato¹. É o que permite o olhar do eu a seu espírito, a si mesmo. Mais uma vez a cera, pensamos-la imediatamente de algum modo, independentemente do julgamento posterior ou prévio de sua instabilidade: temos a coisa em mente de algum modo imediato, pois sua instabilidade, em seus vários modos de se dar, é desprezada no dar-se objetivo da coisa. É sempre como uma faceta imediatamente dada que a subjetividade se apresenta no julgar cartesiano. 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 sujeito cartesiano vem antes, enquanto certeza de que os objetos com que se depara estão sempre em sua posse racional quando de seu julgar. Tal é a contribuição da primeira meditação. No entanto, a dúvida cartesiana, que prepara e suspende a visão imediata do sujeito, depara-se, agora, com a certeza de uma dupla nudez irredutível, uma diferença que resta da aplicação da dúvida: o objeto analisado não pode mais ser para mim estritamente o mesmo, pois após a dúvida, tanto o objeto do conhecimento encontra-se decisivamente dado como algo, quanto é decisivamente conhecido por suas variações.

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)

¹Em *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 teria atingido o cerne da ‘ontologia da presença’. O filósofo do *Dasein* fala em seus termos, mas acrescenta à leitura de Husserl, visto 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*.

Em uma mão, o objeto da cera atribuído à oscilação transcendente do ente, e em outra mão, o espírito retorna esclarecido 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). Descartes, porém, refreia o potencial de integração entre o revelado intuitivamente (imanente) e a consciência da pluralidade fenomênica (transcendente), pois não pretende justificar nada além da dedução a partir do ego.

Nesse ponto, Husserl conquistará sua autonomia em relação a Descartes. A separação que Descartes efetiva entre objeto dado à consciência e a multiplicidade do objeto interfere diretamente na separação do corpo senciente da consciência intencional imediata. Aquela requer um intermediário racional, esta não pode encontrar no pensamento sua própria base. Se a consciência imediatamente dada, como o corpo que sente o mundo, é quem faz o trabalho significativo de garantir o *a priori* da organização metafísica cartesiana e, no entanto, em Descartes ela está aí apenas para proteger a eminência da tríade sujeito-espírito-razão, então deve ser possível ir mais além na fundamentação da consciência-mundo. Foi o que pensou Husserl. Em Descartes, o liame entre consciência e razão acaba sendo fornecido por Deus, de acordo com as asserções da *terceira meditação*. Para Husserl, porém, interessará que: Descartes realiza o experimento da suspensão das certezas garantindo o caráter *a priori* do ego na qualidade de espírito absoluto mediante a distância sujeito-objeto no pensamento, mas que, no fim, organiza o *cogito* e os objetos pensáveis separadamente.

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)

A inobservância da intimidade entre a multiplicidade dos objetos no ‘lado de fora’, isto é, a transcendência, e o ego ‘interno’ racional garantidor da imanência nesta relação, seria uma porta para o objetivismo physicalista, e, de certo modo o seria como velamento das possibilidades abertas pelo *cogito*. O estabelecimento da dualidade diferenciadora entre sujeito-objeto (como consciência e corpo, como espírito e matéria) não comporta mais a simples observação da região exterior ao sujeito, desconsiderando que o sujeito é tal qual

uma mirada que mira a si mesma e, como tal, apresenta-se em um horizonte comprometido pela orientação natural. O ego, o sujeito, todavia, pelo olhar fenomenológico da *epoché*, é instituído por um eu não objetivo, correlato da consciência intencional. O anacronismo do pensamento cartesiano, como germe da *epoché*, serve à elucidação do que estava já à vista em Descartes, mas que ele não apanhou: o caráter transcendente dos objetos correlatos da própria consciência, evidenciado sempre que se pratica o *cogito*. Isto é, o seu solo originário de percepção. O elemento de constância natural da percepção é, porém, ele próprio, um campo já articulado de *cogitos* decantados em atitude natural, e que, por sua vez, permite-nos compreender a constância da consciência apesar de suas múltiplas facetas.

A trilha da metafísica cartesiana, com efeito, fora mais dirigida para a separação dualista, visando ao testemunho do ego no levante da ciência deslumbrada com a regularidade apriorística da natureza. O que a humanidade europeia conquistou pela fé no método científico. Aqui adentra a crítica e o elogio de Husserl a Descartes, verificada sua diferença. O percurso da dúvida metódica não confirma apenas a regularidade do espírito coligado ao sujeito. A dúvida revela também o ser latente de subjetividade negativa – ou a subjetividade latente do ser – que se apresenta com a jornada da dúvida, como na observação da mutabilidade da cera quente. Investindo no *cogito* como *dado absoluto* (*gegenbenheit*) de demonstração da subjetividade, Husserl abre-se às modificações do objeto transcendente na subjetividade fenomênica, que aqui se dá “com a ‘inclusão’ do não ser, que constitui, portanto, o outro ponto de apoio do ensaio de dúvida” (HUSSERL, 2006, p. 80). Aquilo que se mostra, por um instante, ‘sem ser’ representa o sentido da *epoché* cartesiana por excelência. O elemento do ‘não ser’, como enuncia Husserl, é o componente que confere a liberdade ontológica, na razão intuitiva, capaz de superações paradigmáticas. Mas, entenda-se bem, a liberdade conferida, ela mesma, reconhece, a cada vez, um solo para o ser da essência. Será o *eidos* para as essências defendidas por Platão; será os fenômenos para a percepção natural no *cogito*; e será o mundo, para o todo presente, para a consciência coligada. Um solo de *epoché* nunca é negado, mas tampouco afirmado como validade absoluta. Um solo último é admitido como simples disponibilidade, e então suspenso, como um ego ou substrato primeiro pressuposto à consciência à luz de suas percepções e dúvidas.

Na obra *Ideias I* (2006), já citada, a relação entre Descartes e Husserl reverbera em duas grandes formas de *epoché*. A primeira, de acordo com Lévinas (1997, p. 48-49), atinge a tese de mundo, relativizando apenas sua evidência como objeto. Descobre-se, por essa etapa, a inteira sobreposição entre o antevisto (o signo esperado) e o dado (presença atual).

Quanto à segunda forma, esta demanda a constituição de um mundo não relativista após a redução, como correlação dedutiva entre *epoché* e a definição da consciência ao *mundo*. Em ambos os casos, pode-se afirmar, Husserl dirige compromisso de expandir as premissas cartesianas do estabelecimento ontológico para uma revogação temporal da tese de existência racional. Nota-se, na abertura às coisas do mundo pela *epoché* transcendental, o mundo naturalmente dado no qual se está habitualmente. Este último corresponde ao correlato objetivo do que a atitude natural representa à consciência. Como se Husserl (2006, p. 79), ao tratar da transcendentalidade, tivesse efetuado uma redução também no universo da filosofia de Descartes, apontando ao fato de que, efetuada a *epoché* sobre o solo do *cogito*, tem-se demonstrada uma *simulação*. Não seria a pressuposição do ‘eu penso’ uma simulação dedutiva, ansiosa, do dado intuído? Não haveria aí um interesse objetivista de garantir o ego substrato indubitavelmente pela razão? Questões estas que Husserl não põe expressamente, tampouco acusa Descartes de engenheiro objetivista da *krisis*, contudo certamente apresenta as limitações do *cogito* ao lado da *epoché*.

A assimilação da limitação do solo originário de pensamento pelo engessamento da razão leva Husserl a praticar constantes retiradas de circuito do conjunto também de sua filosofia. Isso ocorre, por exemplo, quando divide a metodologia fenomenológica em distintas *epochés*, ainda que, pode-se afirmar, todas visem à des-objetivação do entendimento. A diferença preliminar entre *epochés*, contudo, está em: com a primeira *epoché* (chamada *eidética e fenomenológica*), quer-se contornar a faceta do objeto em sua essência, revelando-o fenomenologicamente; com a segunda *epoché* (chamada *transcendental*), quer-se contornar a individualidade do sujeito pela intersubjetividade na universalidade concatenada do mundo. Trataremos da segunda forma, embora, para efeitos do pensamento husserliano, ambas podem ser assimiladas como um mesmo interesse, embora em graus radicalmente diferentes. A *epoché* transcendental aprofundará o estudo da assim chamada *consciência transcendental*, a consciência fenomenológica, também chamada pura, constituinte ou intencional, nos escritos prévios de Husserl.

Acrescente-se ainda a nossa terminologia o seguinte. Motivos importantes, fundados na problemática epistemológica, justificarão que designemos a ‘consciência pura’, da qual tanto se falará, também como consciência transcendental, da mesma maneira que designaremos como *ἐποχή* transcendental a operação por meio da qual é alcançada (...). Falaremos, por isso, e até preponderantemente, de reduções fenomenológicas (ou, antes, unificando-as, da redução fenomenológica, tendo em vista a unidade de seu conjunto) (HUSSERL, 2006, p. 85).

Lévinas interpreta o expediente da *epoché* transcendental como uma atitude definitiva de Husserl. Dirá o filósofo que a segunda *epoché* não oferece sobremaneira 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” (LÉVINAS, 1997, p. 49). Nesta *epoché*, não importa provar que a suspensão garante a subjetividade, como Descartes, mas a retirada de circuito até mesmo da atitude natural garantidora do solo para o *cogito*. Ou seja, a *epoché*, a dúvida suspensiva, quando transcendental, leva a uma estranheza também do sujeito ao *cogito*. Este, “como se sabe, ele foi entendido por Descartes como abrangendo todo ‘eu percebo’, ‘recordo’, ‘imagino’, ‘julgo’, ‘desejo’, ‘quero’” (HUSSERL, 2006, p. 86); tais atos de percepção, passados pelo crivo da razão, são tomados em sua singularidade transcendente ao sujeito. Isto é, o sujeito cartesiano os compreende como poses particulares à consciência, em última análise, de um corpo pensante capaz de transcendências individuais. Husserl, porém, ao defender o caráter radicalmente puro da consciência, suspende tais particularidades transcendentais para reconhecer a “essência pura e apreendida na ideação como ideia pura” (HUSSERL, 2006, p. 89).

Não há negação dos dados pensados a partir do *cogito*, as *cogitatio*, como também provenientes do *cogito*. Mas há a pretensão de estranhamento ou diferença daquilo que não varia na admissão do *mesmo*, a saber, o ego puro e sua contraparte, o mundo. Quer-se, de outro modo, admitir o mesmo nas asserções *a priori*, de maneira a admitir também a variação *a posteriori* ligada a um solo comum. A fixação objetivista dos polos subjetivo e objetivo dá lugar à fixação do sujeito ao *horizonte do mundo* como um todo. Amplia-se o significado prévio do horizonte imanente individual a um todo transcendente, aproximando *res extensa* e *res cogitans*. Ao tempo em que o transcendente reside no imanente. “Deve-se observar que não se está falando aqui de uma referência entre um evento psicológico qualquer – chamado *vivido* – e uma outra experiência real – chamada objeto, (...). Está-se falando, ao contrário, de vividos por essência puros (HUSSERL 2006, p. 89).

Enquanto os vividos na imanência são aqueles que pertencem ao mesmo fluxo de vividos que um ato de consciência dirige a si mesmo, por si, ou seja, o ego provando-se em sua vivência fenomenológica; os vividos transcendentais são aqueles que saltam da experiência imanente, podendo inclusive se tornar outra imanência, vindos da transcendência do vivido² (HUSSERL, 2006, p. 96-97). Pois bem, devido a essa natureza intencional,

² Vivido (ou vivência) é um conceito utilizado por Husserl (2015, p. 239-294) para designar aquilo que a consciência se apresenta, isto é, aquilo que se demonstra imediatamente *como consciência*. Qualquer partícula assinalável da experiência intencional da consciência é considerada uma vivência.

portanto movente, das relações entre vividos, ora imanente ora transcendente, Husserl deduz que somente as essências puras não seriam objeto dessa movimentação, mas fontes dela. Como tais, seriam incapazes de percepção imanente, e de serem encontradas no nexos do vivido. A coisa pura transcendente, aberta com a *epoché* transcendental, anuncia o princípio de toda diferença entre consciência e realidade (HUSSERL, 2006, p. 100). Toda transcendência na imanência é em certa medida inadequada, pois que revela apenas uma das facetas da coisa transcendental. Porém, como proveniente da pureza da coisa, sua transcendência é sempre já um dado adequado quando analisado à luz do todo. É para onde leva o resíduo da *epoché* transcendental: a afirmação do mundo pelo *cogito* da dedução da certeza lógica da transcendência do mundo na consciência. Tal consciência absoluta da transcendência do mundo aniquila o mundo imanente para, em seguida, devolvê-lo novamente imanente à experiência do *indubitavelmente absoluto*, sem o qual a transcendência não seria possível (HUSSERL, 2006, p. 115).

Voltemos agora nossos pensamentos (...) a nossas considerações sobre a redução fenomenológica. Está claro agora que de fato, em contraposição à orientação teórica natural, cujo correlato é o mundo, uma nova orientação tem de ser possível, a qual, a despeito de colocar fora de circuito o todo da natureza psicofísica, conserva ainda algo – o campo interior da consciência absoluta (HUSSERL 2006, p. 117).

Em 1929 esta discussão é levada adiante na França, na preleção das *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris (Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge)*. Pelo fato de o pensamento cartesiano suceder por inferências conduzidas por princípios imanentes, princípios inatos ao ego puro, faz Husserl (2013, p. 39) afirmar ser a fenomenologia quase um neocartesianismo. Pois da mesma dedução do *ego cogito*, alimenta-se uma ciência puramente metodológica e voltada para a superação do método da ciência³, na qual a imanência do vivido encontra solo na transcendência do transcendental. A exclusão do passado científico como requisito ou teor de verdade embebe o sujeito transcendental de

³ 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).

universalidade ‘por’ seu saber do imediato absoluto, embora não elimine o valor histórica da ciência naturalista. Esta é a característica radical do recomeço pelas *coisas mesmas* da filosofia husserliana: a união do ego puro às suas *cogitationes* na consciência-mundo, reciprocamente criador e criatura porque absoluto.

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 *cogitatio* para Descartes. Experiências, percepções, recordações sob as quais se julga. A saber, a validade do ser, que recolhe suas *cogitationes* em reflexão como algo para si, é ‘produtora’ da consciência do mundo, pois, para Husserl (2013, p. 60) como para Descartes, a dúvida da experiência não nega a possibilidade de que o mundo natural seja. Isto é, adequação e apoditicidade não têm de imperiosamente concordar. Têm, elas, é de encontrar paridade fundamental no ser-mundo. A questão gira em torno da prerrogativa transcendental de confecção de sentido ao mundo natural, e vai à atitude desse sujeito transcendental para com o mundo. Se o ego transcendental pode reinventar o mundo no limite de suas impressões, mediante o poder de redução, logo a subjetividade no todo (mundo-consciência-absoluto) transcendental pretende-se a evidência apodítica derradeira, o resíduo da *epoché*. Entretanto, Husserl (2013, p. 61) resguarda-se de precisar a determinação da subjetividade pós *epoché*.

Uma preocupação, todavia, faz-se 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 parece entrecruzar universalidade e fé, o ser como Deus, porque há para ele uma fé objetiva manifestável no espaço de sensibilidade e percepção comuns⁴ – guardando afinidades com o pensamento

⁴Paul 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 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

escolástico medieval⁵. 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).

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*, última fase de escritos de Husserl, 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 esse fim é a dúvida metódica radical, a *epoché*. Descartes, assumindo a

elemento no cartesianismo. Com que finalidade? Constituir um cartesianismo radical aproximado 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’.

⁵ Husserl (2012, p. 60), na *Crise das Ciências Europeias*, defende não se tratar de meros restos da tradição escolástica os assentamentos cartesianos, mas de “obviedades milenares”, permeadas por originalidade do próprio Descartes.

convicção do saber puro no *cogito*, acabou por identificar o ego (científico) com a pura alma. 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 à procura de significado.

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 imanentes 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 o percurso ou o interesse por renovar o saber a partir daí. Tencionamos que, para Descartes, o mundo, nesta via de *epoché*, é ainda 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 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 abrupta da via cartesiana de *epoché*, Husserl haverá de negar e recuperar o ego-mundo com Kant.

III – EPOCHÉ: 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* de Kant um sistema privilegiado de transcendentalidade, e que fora capaz de reunir o sentido de toda a epistemologia europeia até então. Em a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl se utiliza de Kant para efetivar uma inversão nas perspectivas de sua ideia de subjetividade ao início da terceira parte do escrito. Pelo que a *epoché* transcendental última depende do filósofo da *Crítica da Razão Pura*.

Diretamente, a busca de Kant pela integração do racionalismo e do empirismo absolutos interessa a Husserl. Sob argumento de não aprofundarem, tais correntes, a estrutura subjetiva da consciência de mundo, disto adveio a dúvida sobre como o mundo, realidade percipiente *a posteriori*, seria veiculado pelo conhecimento do *a priori*. Husserl, através de 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 do conhecimento válido em geral. Seu trabalho requer uma análise crítica da dupla natureza do entendimento visando alcançar as definições apriorísticas: o entendimento é tanto conformado por leis normativas, racionais, e empíricas na imanência; quanto é formado por leis de ordenação oculta para percepção sensível, entendimento ordenador das mudanças no devir (transcendência). Husserl (2012, p. 84) afirma que Kant não alcançou os problemas originários da fundamentação do saber na sua *dedução transcendental*. Ao atribuir validade ao método científico, Kant teria remetido o problema do conhecimento ao ponto de partida científico nas teorias da formação transcendental e na própria percepção transcendental, esferas ora apregoadas às certezas da ciência. Este ponto de partida viciado, na visão de Husserl, seria fruto da aceitação kantiana do caráter apodítico das ciências. Divergem os dois, pois, onde Kant vai ao *a priori* dos conceitos, admitindo a efetividade científica dos saberes no *entendimento*; Husserl, por outro lado, buscará atingir o marco da insurgência *a priori* de qualquer fenômeno de saber constitutivo de sentido.

Deve-se recordar que Husserl, em sua própria viragem transcendental, não exclui o aparecer do fenômeno eidético, isto é, o aparecer intuitivo-intencional de uma vivência. Mas, aquela primeira redução não superaria plenamente a atitude natural, uma vez que o aparecer tende à naturalidade não refletida da consciência. 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). Verificamos que a primeira *epoché* de Husserl reduz o ente-mundo transcendental ao fenômeno e, nisto, liga-se muito mais ao apodítico cartesiano. A segunda redução, porém, explora a possibilidade de apresentação do mundo transcendental, provocando os 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 com o fenômeno do mundo. Dada a pergunta sobre “como são possíveis juízos sintéticos à priori?” (KANT, 1997, p. 49), observamos a preocupação kantiana com a justificativa da universalidade do conhecimento.

O ceticismo de Hume, antes de Kant, já afirmara a superação do conhecimento como relação entre expectativa e resultado. Mas é Kant quem institui a transcendência no interior da subjetivação metafísica dos princípios da cognoscibilidade. O saber de qualquer ciência, em Kant, nasce da reunião das categorias apriorísticas *necessidade* e *universalidade* sobre os objetos da *intuição* e do *entendimento*, a saber, a operacionalização que garante a objetividade dos objetos. Contudo, tal objetividade é reflexo de todo o aparelho kantiano do que se entende por subjetividade. 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. Quais sejam, aqueles deduzidos da experiência subjetiva. Para que um significado se estabeleça ao sujeito, há, portanto, a necessidade de identidade entre a subjetividade e a consciência com que se conecta 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 a ocorrência das representações, e sim um teor subjetivo, transcendental ‘de direito’⁶.

⁶ 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)

Se há impedimentos ao conhecimento objetivo do transcendente, o aparecer fenomênico fornecerá a subjetividade na aparição. Destarte, o critério kantiano pertence a uma razão que, em seu âmago, está atrelada ao sujeito. Kant (2014, p. 112-114) resume nos *Prolegômenos a qualquer Metafísica futura* sua visão da necessidade suplementar da razão conforme dois elementos: um de ordem natural da razão pura sensível, e outro pertencente ao entendimento, isto é, à principiologia conceitual – o que encontra sua motivação nas categorias lógicas do entendimento. O primeiro elemento, sensibilidade, deve contribuir com o segundo, entendimento, sendo que a cognição das intuições e objetos é alcançada por princípios constituídos nas ideias da razão pura. As ideias da razão pura são os princípios para a interpretação da experiência objetiva, já que, para Kant, não há conhecimento possível além da experiência, pelo que a realidade mesma é inatingível. A metafísica kantiana conduz ao substancial último e puramente negativo, do qual não se pode predicar nenhuma categoria substancial: a assim chamada ‘coisa em si’ ou *númeno*. Seus princípios, porém, não são subjetivos em si (o que faria deles categorias objetivas) na medida em que o sujeito é quem os principia no conhecimento dos objetos. Aí reside a separação kantiana entre sujeito-objeto: no conhecer da consciência mediada pelas condições de possibilidade da experiência.

Por força da dissociação entre a experiência do fenômeno e as faculdades constitutivas do conhecimento, Kant (2014, p. 118-119) crê superar o *idealismo material* de Descartes. Primeiro, porque a apresentação fenomênica ao ser cognoscente, recuperada pela dúvida sistemática, não atingiria as dimensões pre-conceituais necessárias à constituição de corpos fora do sujeito (espaço). Igualmente, porque não teria Descartes logrado destacar, para Kant, a representação destes corpos em sentido interno (tempo). Descartes comportaria uma fenomenologia da mera redução do espaço temporal à representação do objeto para o sujeito, Kant, em seu turno, teria aberto a dimensão transcendental, analítico-sintética, na face dos objetos. Para Husserl, terá valor, do kantismo, justamente a representatividade às formas intuitivas por obra da subjetividade transcendental, pois mesmo os conceitos ele incluirá no hall das intuições. O sentido interno da alma, isto é, a *cogitatio* do sujeito para si, teria poder de influência na realidade fática do *númeno*, por via das representações intuitivas. De modo que, ainda que o sujeito se veja representado pelo significado que possui, pela objetividade categorial, o ego tem de admitir que a validade da experiência pode transcender-se, uma vez que a coisa em si está além do sujeito como subjetividade.

Dissemos que importa a Kant os dados fenomênicos, isto é, o modo de sua manifestação ou aparecimento (*Erscheinung*), uma vez que a *coisa em si* é inacessível.

Qualquer categoria de pensar vale tão somente qual uma ideia inerente ao existir pensante. Em matéria da causalidade científica, a pergunta pelo advento da matemática comporta a contradição de precisar a *grandeza* do mundo, isto é, o mundo como grandeza da existência material mesma. A matemática, enquanto ciência, teria sido capaz de determinar o *a priori* das formas espaço e tempo pelas categorias da quantidade, expondo, a partir da manifestação do *númeno* dado na experiência transcendental, a manifestação da própria matemática como leitura representativa do mundo. O conceito de mundo sensível revela, pois, “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 científica e a realidade representativa do mundo sensível é de autocontradição. Não haveria, por exemplo, simetria perfeita entre a sensibilidade e a matemática, pelo que a primeira depende da experiência imediata com o mundo, e a segunda configura uma ideiação dessa experiência imediata, 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 representação que lhe cabe, isto é, a dependência que a ciência tem da representação do já manifestado como causa e efeito. A representação física, em seu turno, orientar-se-ia pela manifestação dos corpos, sendo, para Kant, uma antinomia o fato da previsão da dinâmica dos corpos representar apenas uma teoria sobre o experienciável. Tal asserção entraria em choque com a previsibilidade dos acontecimentos, ou, dizendo de outro modo, entraria em choque com o fundamento causal científico, fazendo prevalecer, em Husserl, o hábito fenomenológico sobre o fundamento epistemológico objetivista físico-naturalista – este último, o alvo predominante da *epoché*.

Em vista do ceticismo sobre aquisição de conhecimento objetivo, senão de juízos *a priori*, podemos afirmar que as ciências de fato acrescentam saber? Kant firma o inaccessível ao que está além da experiência, tampouco admitindo possível apreender qualquer dado preciso da infinitude do mundo, mas oferece uma solução de Kant para o problema na separação que efetiva entre *causa* e *causalidade*. O filósofo acaba por reduzir fenomenologicamente a fundamentação da habitualidade humeana, ao dissolver a separação entre a origem do saber e sua consequência na forma de uma causalidade necessária advinda do efeito de uma causa, a saber, uma vez havida. Dizendo melhor, haveria um fundamento de causalidade para a consciência, ou uma espécie de consciência causal na aquisição de causas a efeitos necessários, e seria essa aquisição o fundamento para a relativa objetividade científica: o

aparecimento gerador de consciência sensível da aparição, pois a aquisição de uma dada causa nas coisas naturais e aparecimentos tem regimento sensível necessário. Com relação à aquisição causal da *liberdade*, esta é de outra esfera.

Quando Kant (2014, p. 125) apregoa que a liberdade é algo como uma coisa mesma, tal afirmação tem caráter principiológico, na medida em que a liberdade orienta as ações humanas submetidas ao interesse moral da razão, mas não há determinação da ação livre. Como afirma sua terceira antinomia, na *Crítica da Razão Pura*, é possível separar o mundo legislado pela liberdade (causalidade moral) do mundo legislado pela necessidade (causalidade científico-natural). Contudo, e é o que Kant mostra na antinomias anterior, não há relação entre liberdade do sujeito e mundo da sensibilidade. Ele mostra aí que há dois mundos distintos e irreduzíveis: por isso se faz necessária uma metafísica que permita entender como o sujeito humano pode realizar no mundo sensível dos fenômenos a pura idealidade da razão quando ela produz o conceito de liberdade (é o que discute na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*). Husserl, porém, lê Kant aproximando esses dois mundos. A transcendentalidade encontrar-se-ia, para Husserl, bem no centro, entre a liberdade do sujeito e a fenomenalidade necessária do mundo, dada na sensibilidade e no entendimento. De tal maneira que, o mundo em vista do qual nos comunicam as ciências (a matemática e a física especificamente para Kant), este mundo exporá seus fenômenos necessários objetivamente, segundo nosso aparelho cognoscente, mas a liberdade provocará sua fenomenalidade a se expandir através da significação intuitiva aliada à intenção da consciência. Uma *causa eficiente* Kant, portanto, uma causa que põe em reprodução o que já se revela ao sujeito, deve ter validade fenomênica livre, pois que a causa foi intuída para uma consciência interessada. Ou, de outro modo, “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).

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).

A circularidade do modelo de causalidade kantiano afirma que o aparecimento fenomênico deve ter por início uma causa temporal experiente a fim de não cair em

contradição, o que coloca o estabelecimento do nexos causal entre a percepção e o sentido do aparecimento como a marca de origem do evento. A *epoché* ou redução kantiana não se encontra, por conseguinte, na possibilidade de um ‘em si’ conceitual (já que esse em si é apenas um produto da razão ou ‘mera ideia da razão’, que existe à mente dos sujeitos humanos), mas na limitação dos conceitos a serem investigados nas condições *a priori* da possibilidade da experiência, ou seja, do advento causal. Isto porque, em Kant, a coisa em si é distinguida do fenômeno em vista de estabelecer seu caráter de conceito negativo, estabelecendo a inviabilidade de um conhecimento das coisas em si e, ao mesmo tempo, a legitimidade do conhecimento objetivo dos fenômenos. 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 desse paradigma ou fora dele. O agir sobre a causalidade, que a transforma, requer uma ação livre que lhe dê causa a partir de um já estado comprometido de necessidade. Para alcançar uso adequado (e adquirir qualquer realidade no único mundo real ao qual podemos ter acesso que é o mundo dos fenômenos), as ideias da razão, como a de liberdade, devem levar em conta as leis empíricas da natureza: para realizar um ato livre no mundo, é necessário saber como utilizar essas leis da natureza em vista submeter nossa ação aos princípios da liberdade dados pela razão, embora não seja possível impedir que o mundo natural opere ininterruptamente por causalidade natural.

Para Husserl, contudo, a consciência intencional seria a grande mediadora entre aparecimento e a liberdade da própria consciência. O sujeito transcendental irrompe o mundo em causas dadas na natureza a liberdade, uma vez que a aquisição da experiência no mundo natural-sensível por seres de razão permite-lhes doar às coisas significação transcendente em relação à matriz causal. Nesta unificação de natureza fenomênica do mundo e de liberdade transcendental, a *epoché* de Kant funciona como um mediador do inatismo da verdade científica. Para que a cientificidade tenha sido reconhecida como parte das ideias *a priori*, como efetividade natural das ciências, teria sido necessária sua percepção antes como um resíduo de uma livre atividade ideativa sobre a causalidade da natureza⁷. Quando Husserl se

⁷ “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*

aproxima da obra kantiana, o fenomenólogo se volta às propriedades intuitivas de surgimento das objetividades mais que às faculdades da consciência operante. Todo o engano da tradição metafísica poderia estar, como indicou Kant (2014, p. 129), na unificação inadvertida entre as *coisas mesmas* e aquelas que se apresentam apenas fenomenalmente. Husserl lê semelhante tese como tendo valido para toda 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 de Kant surge, contudo, admite ainda efeitos naturalistas, para Husserl, na descrição das faculdades da consciência, mediante admissão das possibilidades do conhecimento *a priori*. Altera ou traduz o sentido de verdade do Ocidente, que passa a ser um produto da ação experiente dentro dos limites transcendentais, mas sujeitos a crítica. Neste aspecto, a esfera da transcendência se diferencia da esfera transcendental para o filósofo prussiano. Aquela, ideal, reside além do saber legítimo; esta, dada na experiência, equilibra transcendência e imanência. O mundo de Kant, portanto, goza de uma arquitetura necessariamente híbrida: ora naturalidade das faculdades cognitivas expressivas dos juízos *a priori*, ora a intuição no mundo vivenciado *a posteriori*.

Por mais que a liberdade ideativa na experiência das aquisições seja motor associativo da causalidade, o mundo não restaria o material primeiro de qualquer arquitetura. Até mesmo da arquitetura da *epoché* intencionalmente executada? A transcendentalidade kantiana é dinamizada por Husserl, indo à esfera da transcendência em todo ato de consciência, buscando garantir a matéria inata do mundo em seu puro existir subjetivo-objetivo. Para tanto, Husserl radicaliza o papel da arquitetura transcendental realçando a parte do ego investido no mundo intersubjetivamente, isto é, os egos sujeitos ao mundo, uns com os outros e com o mundo. Na *Krisis*, para o agir existencial destes eus-sujeitos ativos, fala-se de uma prática da *epoché* 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). A apropriação da *epoché* inspirada na filosofia de Kant interfere na perspectiva atual do mundo, atitude natural da totalidade da compreensão, detendo a percepção da objetividade em alterações acerca de toda evidência. Ora, distinta a evidência necessária

priori que constitui as determinações formais de todo saber se radica, ele mesmo, em atos, operações, funções cuja descrição vai muito além do estrito domínio das ciências” (RICOEUR, 2009, p. 259-260).

então distinta também a percepção. Agir sobre este interesse, por meio da *epoché*, evocaria um interesse por liberdade à consciência?

Por tudo isso, a intuição das coisas no mundo, pela necessidade da sensibilidade e do entendimento, é algo distinto da redução ao *ego cogito*, e é mais que o arranjo das categorias do pensar pela aptidão das ciências *a posteriori*. A possibilidade de racionalização causal dos eventos externos anuncia, por primeiro, a separação entre evidência e experiência interna do tempo, ou seja, o *sentido interno* da esfera transcendental, aquilo que incita a intuição e avaliza o *cogito*. O empirismo em Kant, como crê Husserl (2012, p. 93), é valioso por preservar a mentalidade naturalizada como componente do homem psicofísico, isto é, por reconhecer o estatuto ontológico da consciência em atitude natural. Contudo, a negação da correlação entre o percebido e a mente apodítica não proporciona a abertura à mente⁸. Kant, por isso, centra-se em uma psicologia crítica, mas não põe em questão os interesses espirituais da configuração científica internalizada por via do objetivismo físico-naturalista. É consistente seu argumento de como a ciência veio a ser, mas estaria disposto a aceitar que a consciência pode se desprender da aquisição das categorias que sustentam uma dada subjetividade? Clarificando a crítica husserliana e levantando o papel da *epoché* baseada em Kant: Kant aceita o mundo pré-dado (enquanto fisicalidade para o sujeito) e a constituição do nosso mundo da experiência (temporalidade inerente à relação do sujeito com o mundo), mas posto o vínculo entre a possibilidade criativa das próprias faculdades transcendentais e a liberdade humana, Kant se autoimpõe a descrição de uma subjetividade transitória.

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 tarefa do pensamento, para Husserl, o porquê de o *fundamento intuicionista* profundo ter estado 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). Todo êxito da ciência moderna teria valor idêntico a qualquer outro modo de constituir saber, ou constituir o mundo para o

⁸ 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).

fenomenólogo. É a *epoché* transcendental que permite afirmá-lo, pelo que a redução pela via kantiana dispõe qualquer mundo como válido nas dimensões de sua própria cognoscibilidade, tanto o que veio a ser, quanto qualquer outro, reduzindo transcendentalmente, assim, a subjetividade kantiana. Mesmo porque, em estado de *epoché*, não há como tal este ou aquele mundo, tudo pode transcender-se em intuições apresentadas primordialmente à consciência subjetivadora, e não pré-dada os limites da mente natural.

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 as dimensões de espaço e tempo de Kant, a sensibilidade, porém Husserl não está propondo o idêntico problema de Kant. Não é identicamente o problema criticista que Husserl leva adiante, de como a razão se aprofunda em aporias de sua própria condição, mas um retorno agudo à característica natural do mundo, ou seja, seu caráter naturalizado pela dominância do objetivismo científico sobre a atitude natural. Tão logo se problematiza a origem da ciência e se demonstra que a solução depende do experienciar dos seres, pode-se ir ao problema da origem do mundo. Supondo que o sujeito transcendental constituiu, em liberdade, historicamente, um sujeito concreto, a saber, se foi possível fazê-lo em uma dada consciência de mundo, conclusivamente deve ser possível atingir toda a universalidade da existência humana por meio da subjetividade⁹. É a subjetividade transposta pela *epoché*, cindida como um átomo, que interessa para esclarecer a existência mundana. Pois o mundo se apresenta na causalidade que engloba as causas objetivas da ‘referência’ subjetiva a todas as coisas, a saber, a referência produzida na intersubjetividade e obtida por intuição do *eidós* da coisa reduzida pela *epoché*.

⁹ 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).

Os limites do mundo objetivo desde a retirada de circuito radical da *epoché* mostram a resistência contra qualquer atitude natural. Presumindo que alguma objetividade se preservará após a passagem pela câmara cética da *epoché*, porém, a presunção de que a própria atitude natural restará de algum modo é um indício da transcendentalidade do mundo. Husserl mostra que o mundo, como o retorno ao dado mesmo, na forma de intuição mesma do mundo, é também uma transcendência do objeto de si. De si para si como mesmo imanente, mas de si para fora de si, enquanto transcendência. A preocupação em estabelecer com a fenomenologia uma técnica transformadora não impede, porém, que se integre ao comando da existência a atitude natural. Ela própria, enquanto resíduo da *epoché* transcendental. Husserl resguarda, desse modo, uma separação da atividade fenomenológica – aquilo que Peter Sloterdijk (2010, p. 119-120) chamou de *burosofia*¹⁰ – das demais atividades cotidianas. Para a filosofia, isto significaria a possibilidade de alternar orientações e metas entre a suspensão do mundo transcendental e a atitude natural como método filosófico. Mas o fato chamativo de haver duas reduções em jogo pode indicar uma passagem de etapas interior do procedimento metodológico. Afastar-se do dado objetivo das coisas é ainda poder viver razoavelmente do mesmo modo, inter-agindo fenomenologicamente, 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 Husserl lança mão de uma ética de abstenção de interesse pelas metas da atualidade vigente, como se a atividade da nova ciência fenomenológica e da *epoché* produzissem uma forma de viver algo contida¹¹, mas a um passo de se desprender da

¹⁰ Sloterdijk alude, na fenomenologia de Husserl, à convergência entre o olhar e o criar na 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 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.

¹¹ “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)

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 essa a iniciativa existencial de sua fase madura, como também sendo essa a decisão de Husserl para a crise: a procura do mundo 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 principalmente com uma conversão religiosa” (HUSSERL, 2012, p. 112).

CONCLUSÃO

Husserl condiciona o seu conceito de *epoché* à discussão sobre o caráter constituinte da consciência, portanto do intuicionismo e das remessas intencionais para na fenomenologia, opondo-se ao fisicalismo naturalista e à objetividade da consciência. Afirma, desta feita, uma naturalidade operacional primeira à naturalidade das ciências modernas, mas para fazê-lo necessitará das filosofias de Descartes e Kant. Ao abster-se do ego afirmativo por meio da dúvida sistemática, e ao abster-se do mundo das dimensões e representações, o filósofo promove uma renovação da relação entre o sujeito e mundo passando pela subjetividade. Conforme exposto, do *cogito* Husserl recebe a certeza cartesiana da existência do ego. Mas se credita a Husserl o abandono do excesso de razão dualista, apregoada de confiança racional. Já de Kant, Husserl herda o caráter transcendental e representacional de descobertas *a priori*, pensando o sujeito em suas dimensões de conhecimento, embora com reduzido apelo às definições categoriais. Husserl simplifica as barreiras das faculdades kantianas, descrevendo a oferta do mundo transcendental na experiência imediata da consciência. O estado de *epoché* e o mundo, portanto, entram em sintonia fenomenológica com a soma dos dois autores. Quando o sujeito expande os entrecruzamentos fenomenais de sua própria subjetividade, contudo, acaba por suspender o mundo corriqueiro e abraçar suas vivências. Por isto não é a lei das estruturas da cognoscibilidade que interessa a Husserl, mas a abstenção cética a elas, voltando-se a si (a *epoché* cartesiana), a fim de transcender o seu visado (a *epoché* kantiana) como consciência transcendental aberta. De fato, para Husserl, 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 (mais livre) que a capacidade científica de fornecer significação, aqui rebeldia será um traço de essencialidade por direito. Porque, e isto torna-se óbvio para Husserl com a *epoché*, é a causalidade da ciência da consciência naturalista que teria levado à objetivação da crise husserliana.

O ente imanente filia transcendência por meio de fenômenos, expandindo-se em facetas residuais das vivências. Prontamente, se há uma essência do saber, ela deve ser causalidade de confecção de sentido para o sujeito no mundo, que está, com efeito, no mundo inserido. Ao contrário, o estado de mundo natural, de atitude natural, dado no objetivismo

psicologista, nega essa relação, alegando e estabelecendo uma situação metafísica indefinidamente operante, mas estanque, como estrutura da consciência e alienada das impressões do sujeito de si. Por via do sujeito transcendental, porém, é que temos base para pensar o ideal de equilíbrio entre fenômenos e ciência, com a prevalência da intersubjetividade e das transcendências sob objetividade (e vice-versa) ao menos no tocante à seleção do saber natural. Assim, observa-se conclusivamente que a *epoché* eidética-fenomenológico-transcendental vem para equilibrar, com sua abstenção temporária, intuitiva e senciente, a necessidade científica com a liberdade do sujeito intencional, soterrado pelas categorias científicas e morais historicamente enrijecidas. A fenomenologia de Husserl pode ser lida como método de demonstração da liberdade radicalmente natural. Como uma ontologia de prevalência da liberdade causal sobre as categorias pregressas da tradição ocidental de filosofia. Nisso haveria, opinamos, uma espécie de medicamento husserliano revestido de epistemologia transcendental. Os escritos da *Krisis* dão-nos sinais de uma possibilidade radical de solução para a doença espiritual do objetivismo: por meio da aceitação da subjetividade como abertura ao que está além e antes da consciência estrita do sujeito individual. Husserl pretende fazer do contato entre *cogitos*, egos diversos, uma filosofia da intersubjetividade, produtora da natureza em sentido filosófico. É o que a *epoché* desvela metodologicamente: a abstração dos limites da ideia de mundo, tornando-se uma estranheza semi-cética e radical. Ou, nas palavras de Husserl: “ao ceticismo (...) 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 (HUSSERL, 2012, p. 62).

O que podemos resumir ser influência cartesiana sobre Husserl, a radicalidade de sua dúvida metódica convalidada em *epoché*, nos termos de uma filosofia racional acerca do solo da razão, também podemos dizer da influência kantiana. O mundo transcendental, que nos transcende e no qual existimos, leva ao saber inscrito na razão, e leva à própria inscrição na seara da consciência transcendental. Porque as afetações do ente-mundo-sujeito trafegam na subjetividade da consciência, ou melhor, as subjetivações coligadas aos fenômenos agem em uma rede intencional constituinte. Logo, em algum ponto da função causal da consciência transcendental deve estar a liberdade do sujeito como interesse da intencionalidade, e do próprio ser platônico, ora revelado na *epoché* kantiana, produtora de novas causas.

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, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 2012.
- BROCHARD, Victor. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Comte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- 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.
- HEIDEGGER, 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.
- _____, Martin. *O que é uma coisa?*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- 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 filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.
- _____, 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: 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. *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. *Descobrimo 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.

PLATÃO. *A República*. Tradução J. Guinsberg. São Paulo: 2016.

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

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

WEBER, MAX. *A ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.