

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO**

GUILHERME FELIPE CARVALHO

**EDMUND HUSSERL E A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO
FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL**

CURITIBA

2024

GUILHERME FELIPE CARVALHO

**EDMUND HUSSERL E A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO
FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Federico Ferraguto.

CURITIBA

2024

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

C331e
2024

Carvalho, Guilherme Felipe
Edmund Husserl e a fundação do idealismo
fenomenológico-transcendental / Guilherme Felipe Carvalho ; orientador:
Federico Ferraguto. – 2024.
121 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2024
Bibliografia: f. 112-121

1. Filosofia. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938. 3. Fenomenologia.
I. Ferraguto, Federico. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 244
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Guilherme Felipe Carvalho

Aos vinte e dois dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e quatro, às nove horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Ericson Savio Falabretti e Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho, para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Guilherme Felipe Carvalho**, ano de ingresso 2022, intitulada: EDMUND HUSSERL E A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi **aprovado com distinção** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 11hs.15 min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Federico Ferraguto (PUCPR)

DocuSigned by:

DC0F839A965F4B5...

Convidado Interno:

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)

Participação vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho(UFF)

Participação vídeo conferência

DocuSigned by:

DC0F839A965F4B5...

Prof. Dr. Federico Ferraguto

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Aos pais: estância primeira e última de meu ser. Ao meu eterno e excelso mestre Antônio Crul, por toda a indescritível inspiração e incessante incentivo. Ao meu caríssimo orientador, Prof. Dr. Federico Ferraguto, pela confiança, oportunidade, pela honra de trabalharmos juntos e por todo o incomensurável suporte prestado. À minha esplêndida esposa Eduarda, por todo o carinho e compreensão. Aos meus queridos amigos, Ezequiel B. B. de Jesus e Antônio Salomão Neto, por toda a grandiosa ajuda oferecida. Aos demais colegas do Grupo Fichte. À secretaria do PPGF da PUCPR, por toda a atenção, em especial à Antonia. Aos professores da PUCPR, em especial ao Prof. Dr Mauro Pellissari, ao Prof. Dr. Geovani Moretto e ao Prof. Dr. Iziquel Radvanskei, por todo o apoio e incentivo prestados durante a graduação: confiança esta que me fez seguir em frente. Aos professores Dr. Carlos Tourinho e Dr. Ericson Falabretti, pela riquíssima e ímpar contribuição oferecida no desenvolvimento do presente trabalho. Do mesmo modo, às demais pessoas que contribuíram e torceram por mim. À CAPES pela promoção desta pesquisa. A Deus pelo dom do existir.

“[S]i potes credere omnia possibile credenti”.
Mc 9, 23. *Vulgata*, 2007.

“Me perdoem meus senhores
Meu saber pequenininho”.
Noel Guarany. *De pulpérias*, 1979.

RESUMO

A presente dissertação almeja analisar, a partir de Husserl, a forma com que o idealismo transcendental contribui na construção de uma fenomenologia enquanto fundamento de toda a filosofia. Para tal, o primeiro capítulo tem como foco determinar quais são os elementos que conduzem Husserl à virada transcendental. O segundo capítulo concentra-se na tarefa de apresentar a especificidade que Husserl confere ao seu idealismo, principalmente em relação a Kant. O terceiro e último capítulo, tem o objetivo de apontar o papel atribuído ao idealismo fenomenológico-transcendental na fundamentação da filosofia. Em linhas gerais, pode-se observar que Husserl enfatiza que somente a fenomenologia, ao retornar às coisas-mesmas, e com a consciência transcendentalmente purificada, promove as condições legítimas para o alcance do conhecimento. Esta organização da fenomenologia transcendental descobre a possibilidade de desenvolver uma doutrina que forneça as condições de consolidação de uma ciência rigorosa. Pois o idealismo fenomenológico, segundo o autor, possui uma abrangência universal, sendo que ao efetivar a redução fenomenológica, afasta-se de qualquer fundamentação que possa ser proveniente algo subjetivo, e, portanto, relativo. O fundamento da fenomenologia, revelado sob a forma do cogito, isto é, do *Eu* puro, detém uma veracidade apodítica, a partir da qual toda a reflexão se faz possível. Por isso, é que o fundamento da filosofia repousa sobre o idealismo fenomenológico-transcendental.

Palavras-chave: Edmund Husserl; Fenomenologia; Idealismo transcendental.

RÉSUMÉ

Cette dissertation vise à analyser comment l'idéalisme transcendantal contribue à la construction de la phénoménologie comme fondement de toute philosophie, à commencer par Husserl. A cette fin, le premier chapitre s'attache à déterminer les éléments qui conduisent Husserl au tournant transcendantal. Le deuxième chapitre s'attache à présenter la spécificité que Husserl donne à son idéalisme, principalement par rapport à Kant. Le troisième et dernier chapitre vise à mettre en évidence le rôle attribué à l'idéalisme phénoménologique-transcendantal dans la fondation de la philosophie. De manière générale, on peut observer que Husserl souligne que seule la phénoménologie, en revenant aux choses elles-mêmes et avec une conscience transcendentale purifiée, favorise les conditions légitimes d'accès à la connaissance. Cette organisation de la phénoménologie transcendantale découvre la possibilité de développer une doctrine qui offre les conditions de consolidation d'une science rigoureuse. Parce que l'idéalisme phénoménologique, selon l'auteur, a une portée universelle et qu'en procédant à la réduction phénoménologique, il s'éloigne de tout fondement qui pourrait provenir de quelque chose de subjectif, et donc de relatif. Le fondement de la phénoménologie, révélé sous la forme du *cogito*, c'est-à-dire du *Je* pur, recèle une vérité apodictique, à partir de laquelle toute réflexion est possible. Le fondement de la philosophie repose donc sur un idéalisme phénoménologique-transcendantal.

Mots-clés: Edmund Husserl; Phénoménologie; Idéalisme transcendantal.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Husserl: Husserliana-Gesammelte Werke

LU I: Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik (1900, Hua XVIII)

LU II: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1901, Hua XIX/I)

LU III: Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis (1901, Hua XIX/II)

ELE: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906/07, Hua XXIV)

IP: Die Idee der Phänomenologie (1907, Hua II)

TI: Transzendentaler Idealismus (1908, Hua XXXVI)

EPE: Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis (1909, Hua VII)

PsW: Philosophie als strenge Wissenschaft (1911, Hua XXV)

Ideen I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913, Hua III/I)

FM: Fichtes Menschheitsideal (1917, Hua XXV)

CM: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1931, Hua I)

Krisis: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936, Hua VI)

Obras de Kant: Kants Werke-Akademie-Textausgabe

KrV: Kritik der reinen Vernunft (1781, AAIII)

Prol: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783, AAIV)

Nota: todas as traduções são de responsabilidade do autor. No decorrer das páginas seguintes, existem palavras atreladas à nova e à velha gramática alemã (como o uso do *Eszett: ß*). Isso ocorre pelo fato de alguns textos de Husserl serem publicados pré-reforma gramatical. E diante disso, optou-se por manter sem alterações a gramática presente na Husserliana. Do mesmo modo, foram mantidas as expressões gregas e latinas utilizadas por Husserl, visando preservar ao máximo a sua escrita.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. DA CRÍTICA AO CÉTICISMO À FUNDAMENTAÇÃO DE UMA FENOMENOLOGIA PURA	13
§ 1. O DESENVOLVIMENTO DO CÉTICISMO E SUAS IMPLICAÇÕES	15
§ 2. A NECESSIDADE DO RECOMEÇO: A INTRODUÇÃO DA <i>EPIXÉ</i>	19
§ 3. SOBRE A APERCEPÇÃO EMPÍRICA E A TRANSCENDÊNCIA.....	20
§ 4. A FENOMENOLOGIA COMO CIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PURA	26
§ 5. A FENOMENOLOGIA ENQUANTO INVESTIGAÇÃO DE ESSÊNCIA.....	28
§ 6. A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE ATITUDE NATURAL E FILOSÓFICA	32
§ 7. O ÍNDICE DE QUESTIONABILIDADE.....	36
§ 8. A ESFERA DOS FENÔMENOS PUROS	39
§ 9. A REFLEXÃO ACERCA DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL.....	42
§ 10. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E SUA OBJETALIDADE.....	44
CAPÍTULO II. HUSSERL E A RECEPÇÃO CRÍTICA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL	47
§ 11. A TAREFA DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	49
§ 12. A ESPECIFICIDADE DO IDEALISMO HUSSERLIANO	51
§ 13. O OBJETO DA FENOMENOLOGIA	58
§ 14. A FENOMENOLOGIA ENQUANTO FILOSOFIA PRIMEIRA	60
§ 15. O PROJETO DE UMA CIÊNCIA RIGOROSA	64
§ 16. A CRÍTICA AO NATURALISMO	69
§ 17. O ESTATUTO DAS IDEALIDADES	72
CAPÍTULO III. A CONSOLIDAÇÃO DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL	75
§ 18. A DISTINÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE FATO E ESSÊNCIA	78
§ 19. O PROJETO DAS ONTOLOGIAS REGIONAIS	82
§ 20. O CORRELATO NOÉTICO-NOEMÁTICO	86
§ 21. A REDUÇÃO COMO ACESSO À ESSÊNCIA	88
§ 22. A IMPOSSIBILIDADE EMPÍRICA DE FUNDAÇÃO.....	91
§ 23. O SUPOSTO PLATONISMO HUSSERLIANO	95
§ 24. O PROBLEMA DO SOLIPSISMO	96
§ 25. AS VIVÊNCIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS	100

§ 26. O <i>EU</i> PURO ENQUANTO PRINCÍPIO DA REFLEXÃO	102
§ 27. O IDEALISMO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL E O FUNDAMENTO DA FILOSOFIA	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, indico a tarefa geral que devo resolver por mim mesmo, se pretendo chamar-me de filósofo. Refiro-me a uma crítica da razão. Uma crítica da razão lógica e prática, da razão avaliativa, em geral. Sem esclarecer, de modo geral, o sentido, a essência, os métodos, os principais aspectos de uma crítica da razão. Sem ter pensado, redigido, estabelecido e justificado um esboço geral para ela, eu realmente não posso viver. Já desfrutei o suficiente dos tormentos da obscuridade, da dúvida vacilante. Devo chegar a uma firmeza interior. Sei que é uma questão de grandeza e grandiosidade, sei que grandes gênios falharam nisso, e se eu quisesse me comparar com eles, teria que me desesperar desde o início (Hua II, VIII).

Com essa inscrição datada de 25 de setembro de 1906, Edmund Husserl deixa clara a sua pretensão no âmbito da filosofia: uma crítica da razão, que servirá de abertura para a sua “virada transcendental”. Na história da filosofia, Immanuel Kant já estabelecera uma crítica da mesma espécie, como pode ser visto em sua *Kritik der reinen Vernunft*, de 1781. Entretanto, para Husserl, a sua crítica não poderia se limitar àquela já estabelecida pelo filósofo de Königsberg. Os anos de 1906 e 1907, de Husserl já na qualidade professor extraordinário em Göttingen, representam um verdadeiro marco em sua fenomenologia, pois dizem respeito a uma fase de ruptura parcial para com as suas *Logische Untersuchungen* e a afirmação cada vez mais concisa do desenvolvimento de uma filosofia enquanto idealismo fenomenológico-transcendental.

Do mesmo modo, nesta época são desenvolvidos dois de seus notórios escritos, que servem enquanto um esboço para a concretização da fenomenologia enquanto idealismo transcendental: i) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Neste escrito, e em especial no quinto capítulo (*Die Erkenntnistheorie als erste Philosophie*), aparece¹ um elemento que será fundamental em todo o desenvolvimento posterior da obra de Husserl: a *εποχή*. Também na mesma obra, e sobretudo no sexto capítulo (*Die Phänomenologie als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein*), a fenomenologia passa a ser compreendida enquanto ciência da consciência pura, e não mais na qualidade de uma psicologia descritiva², como foi compreendida em *LU I*; ii) *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, preleções que Husserl realiza de 26 de abril de 1907 a 02 de maio de 1907 em Göttingen, a exposição de seu

¹ Sacrini (2018, p. 75) adverte que “Husserl já utiliza a expressão ‘redução fenomenológica’ em seu curso de *Teoria geral do conhecimento (1902-1903)*. Porém, ali, a redução é somente um procedimento de exclusão das propriedades factuais dos eventos de maneira a se poder analisá-los em suas puras características eidéticas [...]. Essa expressão passa a ser usada com o sentido de indicar o método de acesso à fenomenologia purificada de pressupostos não clarificados em 1905, nos famosos manuscritos de Seefeld, publicados no volume X da coleção Husserliana [...]. [ELE] é o primeiro curso em que Husserl desenvolve de forma sistemática o método da redução fenomenológica.”

² Em *IP* (Hua II, 7): “nós deixamos de lado, de modo definitivo, o campo da psicologia, inclusive o da descritiva”.

método fenomenológico, já na qualidade de uma filosofia pura. Com isso, esses textos de 1906/07 apresentam uma grande proximidade conceitual, pois se referem ao momento em que Husserl influenciado³ por Kant, desenvolve uma tarefa crítica da razão. É importante destacar que Kant ao interrogar-se como a metafísica é possível enquanto ciência (AIII, B22), o seu intento será o de restabelecer a filosofia contra o ceticismo, assumindo a defesa da razão, e ao invés de buscar a construção de uma nova metafísica, o filósofo alemão intenciona colocar a própria razão “no tribunal” (AIII, AXI). Isso diz respeito a um exame minucioso, crítico da razão, tendo em vista descobrir o que compete ou não a ela. Para tal, é necessário buscar na própria faculdade racional os seus próprios limites; eis o papel de sua *KrV*.

Já a crítica da razão estabelecida por Husserl, segundo Moura (1989, p. 32), “tem por tarefa positiva investigar a correlação entre conhecimento e objeto, trazendo uma solução aos enigmas inscritos nessa correlação”, e livrando-se de qualquer postulado metafísico, exercitando a redução⁴, ela “é uma fenomenologia do conhecimento e do objeto de conhecimento, e forma a parte primeira e fundamental da fenomenologia em geral”. Nesta perspectiva, Rizo-Patrón (2012) ressalta que para Husserl, o desenvolvimento de sua fenomenologia exigia que ela tomasse o caráter de um idealismo transcendental, sem que com isso, indicasse um mero retorno a Kant, pois por mais que Husserl veja em Kant uma figura notória, há inúmeras divergências entre as respectivas doutrinas. E uma das maiores divergências entre ambos, encontra-se na redução fenomenológica, que Husserl acusa Kant de ter ignorado. Lahbib (2004) argumenta que para Husserl, embora a *Kopernikanische Wende*⁵ operada por Kant represente o problema epistemológico moderno, ela torna-se insuficiente ao deixar de lado a redução fenomenológica, posto que com isso, apenas Kant busca apenas validar a ciência newtoniana de seu tempo às suas categorias, não alcançando deste modo, uma investigação autenticamente rigorosa⁶.

³ É curioso notar que Kern (1964, § 4) demonstra que Husserl afirma que a ideia da redução presente em *IP* não se deu pela influência de Kant, mas sim, de Descartes. Entretanto, Kern também afirma que por mais que Husserl faça tal afirmação, a influência de Kant não pode de algum modo ser descartada, principalmente no que diz respeito ao idealismo transcendental

⁴ Neste contexto da redução, faz-se importante destacar a passagem de Tourinho (2012a, p. 41): “Ainda no período dos cursos de 1907, pensar a redução fenomenológica implica apenas pensar, mediante o exercício da *epoché*, o deslocamento da atenção da posição de existência dos fatos para o que há neles de genérico. Posteriormente, a redução fenomenológica será entendida como uma espécie de ‘circuito de reduções’, composto por uma ‘redução eidética’ e por uma ‘redução transcendental’. Desloca-se do fato para a essência e da essência para os elementos que, no ato intencional da consciência pura, são responsáveis pela constituição dos objetos visados, bem como pelas diferentes modalidades do aparecer enquanto tal. O termo ‘redução fenomenológica’ compreenderá, por sua vez, num segundo momento, não apenas a redução eidética, mas também a redução transcendental”.

⁵ Cf. AIII, BXVI-BXVII.

⁶ “Diferentemente de Kant, para quem há um prejuízo ontológico do fenômeno em relação à coisa em si, de modo que “...nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido...” [...] para Husserl, a redução fenomenológica viabiliza a intuição do fenômeno na sua pureza, enquanto um dado absoluto que se revela *na e para a*

Diante do exposto, a presente dissertação tem como objetivo geral demonstrar, a partir de Husserl, a forma com que o idealismo fenomenológico-transcendental contribui na construção de uma fenomenologia enquanto fundamento de toda a filosofia. Do mesmo modo, o desenvolvimento dos três capítulos é três objetivos específicos: i) determinar quais são os elementos que conduzem Husserl à virada transcendental, visando especificar a sua motivação metodológica; ii) apresentar a especificidade conferida por Husserl ao seu idealismo, especialmente em contraste com o idealismo kantiano e iii) apontar o papel atribuído ao idealismo fenomenológico-transcendental na fundamentação da filosofia. A resolução a tais objetivos será buscada, principalmente, por meio de um recorte dos textos husserlianos de Göttingen (1901-1916)⁷.

A justificativa para o recorte bibliográfico fundamenta-se no fato de que esse período representa justamente o momento em que ocorre a “virada transcendental” (com *ELE* e *IP*) no pensamento husserliano, que será definitiva – definitiva é somente a atitude transcendental, pois muitas serão ainda as mudanças em Husserl, como o método estático para o genético, a autoconstituição do *ego* transcendental – no desenvolvimento de sua trajetória intelectual; a fenomenologia é posta em uma dimensão orientadora e fundante a todas as ciências, abrangendo inclusive à filosofia (*PsW*), e por fim, realiza-se a consolidação da fenomenologia enquanto idealismo transcendental (*Ideen I*). Do mesmo modo, é necessário ressaltar que Husserl é um pensador cuja obra não se define de um modo fechado, uniforme. Husserl é um pensador de fases⁸, e ao referir-se a ele, deve-se, necessariamente, abordar a respectiva fase de seu pensamento. Isso se deve a uma contínua inquietação do pensador para com a sua própria obra. Husserl é, portanto, um pensador revisionista em relação à própria obra, não é à toa ele próprio se referir constantemente enquanto um eterno iniciante⁹. A revisão geral, a dúvida constante e o sentimento de incompletude parecem se figurar enquanto elementos imperativos/constitutivos na pessoa de Husserl.

consciência pura, prescindindo de tecer considerações acerca da posição de existência dos entes mundanos, acerca do mundo revelado em sua facticidade” (Tourinho, 2011, p. 209).

⁷ Tal recorte não indica uma restrição aos textos deste período, mas apenas o foco da pesquisa. Mesmo as *LU* pertencendo ao período de Halle, em alguns momentos são retomados alguns conceitos importantes nesta obra buscando dar uma maior consistência à argumentação de Husserl.

⁸ Pode-se, de um modo geral indicar três grandes fases que acompanham o seu pensamento: i) Halle: 1887-1900; ii) Göttingen: 1901-1916; e iii) Freiburg: 1916-1938. Vale ressaltar que o ano de 1938 marca o falecimento de Husserl. O seu ciclo na Universidade de Freiburg se encerra em 1928, entretanto as suas publicações continuam até o período de sua morte. Por isso que o período é estendido até 1938, mesmo Husserl não fazendo mais parte oficialmente da Universidade, logo que foi afastado por ter origem judaica.

⁹ Em 1936, apenas dois anos antes de seu falecimento, Husserl afirma em *Krisis* (Hua VI, 136): “nós somos aqui, absolutos iniciantes [...]”. Entretanto, esta afirmação não se restringe a *Krisis*, mas abrange-se ao *corpus* de toda a sua obra. A afirmação de Fulda (1976, p. 147) mostra que Husserl: “na velhice, pelo menos para si mesmo, chegara à plena certeza de que poderia considerar-se um verdadeiro principiante”. Isso representa apenas um mero exemplo de todo o autodescontentamento e autorrevisão que acompanha toda a obra husserliana.

CAPÍTULO I. DA CRÍTICA AO CETICISMO À FUNDAMENTAÇÃO DE UMA FENOMENOLOGIA PURA

Edmund Husserl, ao empreender a construção de uma fenomenologia pura, apresentada nos termos de uma ciência rigorosa, realiza uma empreitada contra o relativismo. Isso reconduz aos anos de 1900, ao entendimento por parte do autor de que o psicologismo é um tipo de relativismo, e que, por conseguinte, conduz ao ceticismo. O psicologismo lógico¹⁰, como expresso principalmente em *LU I*, é um dos primeiros obstáculos enfrentados por Husserl, cuja doutrina consiste na pretensão de fundamentar a teoria do conhecimento a partir da psicologia empírica. Segundo o autor, o psicologismo não realiza uma diferenciação essencial entre atos intencionais da consciência e os objetos vislumbrados por ela. Em suma, confunde-se ato¹¹ com conteúdo¹² (Hua XVIII, § 22). Primeiramente, Husserl reconhece a existência de leis ideais (*Idealgesetze*), sendo leis “que se fundam puramente no sentido (na ‘essência’, no ‘conteúdo’) dos conceitos de verdade, proposição, objeto, qualidade, relação, vínculo, lei, fato etc” (Hua XVIII, § 37, 129). Estas leis ideais, que são eternas e independentes de um sujeito que as pense, são apresentadas em contraste com as leis reais (*Realgesetze*), que são empíricas e *eo ipso* prováveis. Tal demarcação é determinante à argumentação husserliana, visto que caso as leis ideais fossem oriundas de factuaisidades

¹⁰ Por psicologismo lógico, pode-se entender “toda redução de entidades lógicas abstratas às instâncias subjetivas ou representações” (Porta, 2010, p. 65).

¹¹ Husserl compreende o conceito de ato como uma vivência intencional: “nomeamos os ‘atos’ não enquanto atividades psíquicas, mas como vivências intencionais” (Hua XIX/I, § 13, 393).

¹² Embora o conteúdo vislumbrado pelo ato seja posteriormente compreendido como noema (cf. Hua III/I, § 87), isto é, na qualidade de correlato objetivo e intencional do ato, em *LU II*, Husserl compreende que o conteúdo é uma vivência genuína. Todavia, a essência vislumbrada (e possibilitada pela redução fenomenológica) pelo ato não está *exatamente presente de modo genuíno na consciência*, posto que a essência objetual é algo transcendente à consciência genuína (cf. Hua II, 46). Aqui há possivelmente uma ampliação do entendimento de Husserl sobre o conceito de conteúdo, se este é ou não genuíno (de todo modo, há, *necessariamente*, de se distinguir entre ato e conteúdo). Em *LU II*, pode-se encontrar a seguinte passagem: “Conteúdo é, assim, uma vivência genuinamente constituinte da consciência [*Inhalt ist dann Erlebnis, das Bewußtsein reell konstituierend*]” (Hua XIX/I, §14, 400). Em *Ideen I*, faz-se presente o seguinte trecho: “Toda a experiência intencional é [...], precisamente noética” e remete a um “‘sentido’” (Hua III/I, § 88, 202). Porém, no § 97 de *Ideen I*, Husserl chama atenção para os momentos noemáticos enquanto momentos não-genuínos da vivência (*die noematischen als nichtreelle Erlebnis Momente*), onde o pensador afirma: “mas, por outro lado, este noema, com a sua ‘árvore’ entre aspas, está tão pouco genuinamente contido na percepção como a árvore da efetividade” [*aber andererseits dieses Noema mit seinem ‘Baum’ in Anführungszeichen ebensowenig in der Wahrnehmung reell enthalten ist, wie der Baum der Wirklichkeit*] (Hua III/I, § 97, 226). Ora, se a essência objetual (leia-se, conteúdo/essência) é algo transcendente, como ela poderia estar presente *genuinamente* na consciência? Possivelmente, a solução para tal enigma encontrar-se-ia justamente no conceito de *intencionalidade*: a consciência está *eo ipso* direcionada a algo, e este “algo” é compreendido como correlato do ato intencional, isto é, a essência apreendida, pois “pertence (*a priori*) à própria essência da percepção ter ‘seu’ objeto e tê-lo como unidade de uma certa estrutura noemática” (Hua III/I, § 97, 229). Com isso, pode-se perceber que por mais que o conteúdo visado não seja algo *exatamente genuíno*, ainda assim, ele é *genuinamente constitutivo* em relação ao sentido, pois continua presente no ato ao apontar para o conteúdo intencional (noema). Do contrário, se o próprio conteúdo (essência) fosse genuíno/imaneente ao sujeito, poder-se-ia falar de uma intuição intelectual? Parece ser justamente isso o que Husserl busca combater. Cf. Hua XIX/II, §§ 46, 47 e 66.

psicológicas, então elas teriam de exprimir um conteúdo psicológico referente ao sujeito que as pensa; fato que, como se verá, é inadmissível ao autor (Hua XVIII, § 23).

Nessa linha de raciocínio, não são as leis lógicas que se adequam à estrutura cognoscente do sujeito, mas ao contrário: é o sujeito quem tem, necessariamente, de se adequar às exigências prescritas pelas leis ideais (Hua XVIII, § 34). Reconhecida, portanto, a existência de uma normatividade ideal, Husserl argumenta acerca das consequências do psicologismo, que não somente conduz ao relativismo, mas, em última instância, ao ceticismo. Ora, se as leis pertencentes à lógica são determinadas pelos fatos empíricos, como observa o psicologista, então há de se admitir que caso os fatos fossem organizados de outro modo pela natureza, logo as leis lógicas também seriam distintas, ou “caso não houvesse nenhuma constituição [humana], também não haveria nenhuma verdade” (Hua XVIII, § 35, 126). O mesmo entendimento pode ser aplicado à afirmação de que se o ser humano é quem outorga legitimidade ao conhecimento e a lei ideal é uma derivação da realidade, logo poder-se-ia concluir que a lei lógica é dependente de um sujeito que a julga, e que por isso, cada um estaria autorizado a julgar arbitrariamente (Hua XVIII, § 35).

A consequência de não separar leis ideais de leis reais, ato de conteúdo, necessidade de contingência, levará Husserl a compreender o psicologismo como a fidedigna expressão de um relativismo cético, que pode ser expresso em afirmações como: i) a verdade ideal estando condicionada ao fato empírico, que por ser mutável, poderia se mostrar de outra forma. Logo, não haveria verdade; ii) não havendo verdade, chegar-se-ia à atestação de que, na verdade, é que não há verdade; iii) o conteúdo intencionado pelo ato sendo um produto psicológico do pensar, estaria condicionado às condições materiais, logo, se a materialidade fosse disposta de outra forma, as leis lógicas também seriam pensadas de outro modo. Em suma, a construção de uma fenomenologia pura almejada por Husserl, envolve primeiramente o enfrentamento do naturalismo, que tem como consequência tanto o psicologismo lógico, como o ceticismo¹³.

Todavia, no que se refere ao ceticismo, por mais que o pensador reúna esforços para combatê-lo, ainda alguns de seus elementos são vistos como importantes na construção do conhecimento verdadeiro. Neste sentido, a partir de *ELE*, especificamente no quinto capítulo, denominado “*Die Erkenntnistheorie als erste Philosophie*”, Husserl parece buscar uma justificação para a sua fenomenologia por meio de uma reflexão histórica acerca do ceticismo e os seus desdobramentos, posto que como observa Muñoz (2017), a crítica ao ceticismo¹⁴

¹³ Tal crítica ao naturalismo ficará mais clara a partir do segundo capítulo desta dissertação.

¹⁴ Este é mais um dos pontos que aproximam Husserl da tradição do idealismo alemão. Para tal, basta comparar os esforços de Husserl contra o ceticismo com os autores da filosofia clássica alemã, tais como Kant, Fichte, Hegel. Cf Beckenkamp, 2019.

acompanha toda a obra de Husserl. Mas não somente isso, pois, ao mesmo tempo em que Husserl contraria o ceticismo e denuncia as suas consequências, ele próprio acaba por conferir uma ressignificação ao conceito de *εποχή*, como poderá ser observado neste primeiro capítulo.

Isso significa que para o autor, a teoria do conhecimento é direcionada espontaneamente contra a ingenuidade proveniente do pensamento natural/ordinário. Entretanto, assim que os problemas epistêmicos são postos, há uma tendência natural de o sujeito sentir-se deslocado para o ponto de vista de um tipo único de ceticismo. Tal tipo de ceticismo é o crítico/epistemológico, que se refere a todo conhecimento dado e à ciência em geral. Husserl o caracteriza em contraste com o ceticismo histórico, de caráter dogmático. Contudo, para o autor, há um certo significado pedagógico no ceticismo, que diz respeito à sua importância para a educação no pensamento filosófico. É por meio desse ceticismo que a razão individual se liberta de todas as amarras que lhe são impostas e luta pela consciência da autonomia. Essa consciência é, segundo o autor, o pré-requisito para todo filosofar. Em face disso, Husserl afirma que é possível a construção de um ceticismo de um tipo distinto. E esta será a diferença principal entre a fenomenologia e o ceticismo epistemológico: enquanto este afirma a impossibilidade do conhecimento, pondo tudo em questão, a fenomenologia põe tudo em questão para poder alcançar um saber universal e poder seguir em frente.

§ 1. O DESENVOLVIMENTO DO CETICISMO E SUAS IMPLICAÇÕES

Husserl afirma que “a teoria cética do conhecimento pode ser tanto [i] dogmática quanto [ii] crítica. O ceticismo histórico foi dogmático” (Hua XXIV, 180). Assim, o ceticismo dogmático refere-se à *negação da possibilidade de todo o conhecimento*, ao passo que o crítico ou epistemológico diz respeito à *suspensão do juízo perante o alcance do conhecimento*. Isso significa que o ceticismo, em geral, configura-se como uma (pré) espécie de teoria do conhecimento que almeja demonstrar a impossibilidade do conhecimento, seja este parcial ou, em geral. Observa-se, assim, na história da filosofia, o ceticismo dogmático como um elemento de transição até o ceticismo crítico. Isto é, o tipo dogmático de ceticismo constitui o ponto de partida necessário da teoria do conhecimento. Em todo ceticismo dogmático, o ceticismo crítico é uma fase implícita, mas não uma fase que se esclarece até a pureza (*Reinheit*). Em contraste com o ceticismo dogmático, o ceticismo crítico não é uma teoria, mas uma tomada de posição e um método.

No âmbito histórico, os sofistas¹⁵, para Husserl, representam a personificação dos primeiros céticos dogmáticos, os quais não se contentaram somente em duvidar. Eles negaram, ocasionalmente em termos extremos, a verdade objetiva e a possibilidade do conhecimento objetivamente válido. “Obviamente havia um absurdo em tais argumentos. Eles reivindicavam a validade objetiva do conhecimento e de toda justificativa para o conhecimento que negavam *in thesi* para essa afirmação em si e para a justificação dessa afirmação” (Hua XXIV, 181). A afirmação de Husserl é a de que os sofistas enquanto seres humanos ativos na sociedade, na pólis e alinhando-se com ela, estabelecendo seus objetivos nela e perseguindo esses objetivos racionalmente, acreditavam tanto quanto outros cidadãos na diferença entre razão e desrazão (*Vernunft und Unvernunft*) de conhecimento e erro. Eles confiavam em cálculos aritméticos, confiavam em previsões razoáveis e práticas que extraem sua justificativa da percepção (*Wahrnehmung*) e da experiência (*Erfahrung*). Em suma: suas teorias contradiziam suas convicções vivas.

Husserl compreende que no desenvolvimento posterior da filosofia, ciência e ceticismo amadureceram de um modo mais claro. Isso significa que o ceticismo pode limitar seu valor (*Wert*), mas não duvidar seriamente dele e negá-lo. E isso também se aplica às descobertas das ciências desenvolvidas. A dúvida pode ser dirigida contra teorias individuais precipitadas, pode restringir ou negar a validade de teorias científicas individuais. Mas as principais ciências que vêm se desenvolvendo desde o Renascimento, e que apresentaram à humanidade uma abundância de teorias seguras em precisão. Husserl afirma que não são chamadas de céticas apenas as afirmações e teorias que, como o ceticismo sofista, negam a possibilidade de qualquer conhecimento em geral. Em vez disso, são denominadas céticas na Filosofia Moderna, as teorias que negam a possibilidade de justificação racional (*vernünftiger Rechtfertigung*) para qualquer um dos principais tipos essenciais de conhecimento e procuram justificar essa negação cientificamente.

É a característica essencial de todas as teorias céticas, o critério pelo qual as reconhecemos, que no conteúdo de suas teorias elas tentam contestar e provar impossível o que elas próprias pressupõem como teorias; ou pelo menos isto: elas cometem o absurdo de contestar as condições essenciais de possibilidade de

¹⁵ Em *LU I*, no § 34, intitulado “*Der Begriff Relativismus und seine Besonderungen*” (Hua XVIII, § 34, 122), Husserl já realiza uma crítica ao pensamento sofista e em especial, a Protágoras. Segundo um tipo específico de relativismo, o antropológico, Husserl identifica do pensamento de Protágoras uma de suas maiores expressões (*Aller Dinge Maß ist der Mensch*) e, por conseguinte, a sua consequência epistemológica: “o ser-humano individual é a medida de toda a verdade. Verdídico é para cada qual o que lhe parece verdadeiro, para um, isto, para outro, o contrário, caso lhe pareça assim. Nós podemos aqui, então, também escolher a fórmula: toda verdade (e conhecimento) é relativa - relativa ao sujeito contingente que julga. Mas se tomarmos como ponto de referência da relação, em lugar do sujeito, a espécie contingente de seres que julgam, então surge uma nova forma de relativismo. A medida de toda verdade humana é, portanto, o ser humano enquanto tal”.

justamente tais teorias que elas próprias argumentam com ceticismo. Em todo ceticismo autêntico, a razão entra em conflito consigo mesma (Hua XXIV, 183)¹⁶.

Inclusive Hume¹⁷, tido por Husserl como o maior cético da Filosofia Moderna, é criticado. Segundo o autor, o próprio Hume admite abertamente esse conflito da razão para consigo mesma. Hume volta-se contra a racionalidade de toda ciência factual (*Tatsachenwissenschaft*), não apenas da metafísica, mas também de toda ciência natural. No entanto, ele declara insano (*verrückt*) qualquer um que seja praticamente desorientado pelas crenças da ciência e que verdadeiramente duvide de sua validade. Consequentemente, Hume, na concepção husserliana, não pensa em abandonar as novas ciências naturais e rejeitá-las como ficções. Então, o que seu ceticismo pode significar: no nível mais profundo, nada mais do que o desespero sobre a possibilidade de compreender as realizações objetivas e a validade das ciências de fatos. Para o pensamento husserliano, toda teoria cética é, por conseguinte, uma expressão da angustiante situação em que o sujeito se depara assim que começa a refletir sobre a essência do conhecimento. Assim, é o conflito interno da razão consigo mesma que encontra expressão nas teorias do ceticismo dogmático. Pois a razão, em seu estado natural, sente-se plenamente satisfeita, mas logo entra no embaraço mais profundo assim que começa a refletir sobre o sentido (*Sinn*) e a possibilidade do conhecimento: “o ceticismo dogmático expressa a impossibilidade objetiva dos tipos de conhecimento relevantes e dá razões teóricas com aparência de seriedade científica, atrás do qual, é claro, o absurdo emerge imediatamente” (Hua XXIV, 185).

Em contrapartida, o ceticismo crítico não nega nenhum conhecimento: a sua característica fundamental é a de deixar todo o conhecimento em aberto (*dahingestellt*), é promover a suspensão do juízo. Ele transforma todo conhecimento em um problema. Ele põe, desta forma, toda a ciência em questão, mas não a declarando sem fundamento (*unbegründet*). Ora, na medida em que o ceticismo crítico não nega o conhecimento, mas o torna problemático, qual seria a sua diferença para uma crítica do conhecimento, como ocorre, por exemplo, em Kant?

Em Kant, em especial na *KrV*, a crítica se configura como uma delimitação a um objeto de estudo: a razão humana em sua esfera *a priori*. Seu verdadeiro problema está na elucidação da seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (AIII, B19). Entretanto, tal crítica não é propriamente uma ciência, mas uma propedêutica à

¹⁶ “Em todo ceticismo autêntico, a razão entra em conflito consigo mesma”: com essa passagem, perceber-se-á que é justamente uma das tarefas da crítica fenomenológica denunciar tal situação. Pretensão esta que fica melhor evidenciada em *IP*. Cf. 1º cap., § 6.

¹⁷ Cf. Hua XXV, 34-36.

possibilidade de construção de um sistema transcendental (AAIII, B25). Essa crítica, levando em consideração somente a própria faculdade racional pura, se distanciaria do referido ceticismo crítico na medida em que não deixa em aberto a possibilidade do conhecimento. Pois ao contrário da abstenção de julgamento (*Urteilsenthaltung*), Kant declara que há um conhecimento prévio à crítica da razão: a existência de conhecimentos *a priori* (cf. AAIII, B3). O filósofo alemão, neste contexto, apenas exerce uma abstenção parcial de julgar: sobre a possibilidade de construção de uma filosofia transcendental. Afinal, é justamente a crítica da razão pura que confirmará ou não tal possibilidade.

Diante desse contraste, poder-se-á notar que Husserl segue um caminho intermediário entre a crítica da razão kantiana e o ceticismo crítico, onde o conhecimento é, sim, posto entre parênteses, porém, tendo em vista encontrar um elemento incondicionado que permitirá o desenvolvimento de uma crítica do conhecimento. Isso significa que o ceticismo crítico (especialmente no que se refere à suspensão do juízo) é adotado enquanto uma estratégia metodológica para a afixação da crítica husserliana. Assim, “enquanto todo conhecimento dado e determinado estiver carregado de um grande ponto de interrogação”, o enigma sobre a legitimidade do conhecimento não será resolvido (Hua XXIV, 186). Pois na construção de uma crítica do conhecimento tudo está em questão, tudo é um problema. Nenhum conhecimento, por mais óbvio que seja, deve ser admitido, nem negado. E Husserl ainda reitera que:

uma vez que o significado do conhecimento se tornou obscuro para nós, uma vez que estamos completamente perplexos sobre o que é o conhecimento, o que ele alcança e significa, não podemos confiar em nenhum conhecimento preestabelecido. Como estamos completamente embaraçados sobre o que é ciência, o que é objetividade, porque o ajustamento científico depende da forma lógica etc., é claro que não podemos derivar nenhum teorema de nenhuma ciência, as ciências não podem ser fontes de ajuda para nós, críticos do conhecimento, elas não podem nos oferecer fundamentos possíveis, nem evidências sobre as quais possamos confiar. Ao contrário, são problemas para nós, são definitivamente nossos objetos de pesquisa. Assim, o ceticismo absoluto como método filosófico não significa outra coisa, senão: o caminho do conhecimento natural ao conhecimento filosófico (metafísico), que consiste em questionar todo o conhecimento natural (Hua XXIV, 186-187).

Desta maneira, no estabelecimento de uma crítica do conhecimento que escape ao ceticismo (principalmente dogmático), tudo permanece em questão. O conhecimento mais sólido da matemática, os axiomas, bem como os teoremas, as teorias da física, da biologia, psicologia e todas as outras ciências: tudo está suspenso do ponto de vista epistemológico. Deste modo, por mais que Husserl oponha-se ao ceticismo, ele afirma que “essa atitude cética, essa *εποχή* absoluta, que não reconhece nenhuma predeterminação e opõe todo conhecimento natural com seu *non liquet* enquanto pura abstinência de julgamento, é o fundamento primeiro

e básico do método teórico-cognoscitivo [*erkenntnistheoretischen Methode*]” (Hua XXIV, 187). E ainda reforça que uma teoria do conhecimento que não começa seriamente com a *εποχή* atua contrariamente ao significado de problemas epistemológicos genuínos; que qualquer confiança em ciências preestabelecidas, termina no absurdo, assim como começa. “Qualquer um que faça suposições naturais em apenas um ponto, que se baseie nas ciências naturais em apenas um ponto ou se baseie nos dados da apercepção natural, deve pagar isso através do absurdo e da contradição” (Hua XXIV, 188).

§ 2. A NECESSIDADE DO RECOMEÇO: A INTRODUÇÃO DA *ΕΠΟΧÉ*

Por mais que busque combater o relativismo que possa resultar no ceticismo, Husserl afirma que o ceticismo crítico se configura enquanto um pré-requisito metodológico para o início de uma teoria do conhecimento, afinal ele não nega a possibilidade do conhecimento, mas somente não tece considerações sobre o mesmo. Nesse contexto, a “*εποχή* não é em si um método, é na melhor das hipóteses uma parte de um método” (Hua XXIV, 193)¹⁸. Todavia, se for adotada a *εποχή* absoluta, se tudo for posto em suspensão, então nada é efetivamente retido: não há sequer um único conhecimento. Mas há de se ressaltar que o conhecimento de que se está à procura também é conhecimento. Assim, se todo conhecimento se torna problemático, então já existe um conhecimento indubitável: a saber, *que o conhecimento é problemático*. Como suporte, Husserl recorre às considerações de Descartes sobre a dúvida metódica, e afirma que a teoria do conhecimento nada mais quer do que uma autocompreensão (*Selbstverständigung*) do conhecimento. Diante disso, é que para o autor, a reflexão não pode se posicionar fora do conhecimento para iluminar as obscuridades e resolver os problemas que o próprio conhecimento coloca.

Deste modo, a referência necessária ao esclarecimento do conhecimento a si mesmo é algo pertencente à essência do conhecimento. Husserl afirma que, sobre a crítica do conhecimento, “deve-se ainda ter em mente que seu ponto de vista não é o do ceticismo no sentido dogmático, do conhecimento negado de antemão” (Hua XXIV, 194). E, além disso, o “seu ponto de vista não é o da *εποχή* que se abstém de qualquer juízo de princípio, mas o da *εποχή* em relação ao conhecimento preestabelecido, ainda não iluminado, ou seja, o

¹⁸ Diferentemente de outros elementos, no pensamento de Husserl a *εποχή* após inserida não é mais abandonada, posto que tal conceito é um requisito primordial no desenvolvimento da fenomenologia. Por mais que posteriormente a definição seja ampliada recebendo um trato diferente, acompanhada de outros elementos como, por exemplo, a redução eidética e a transcendental, trata-se de um conceito marcadamente originário nos anos de 1906/07 que o acompanha até o fim de sua vida. Para uma ampla elucidação sobre os desdobramentos do conceito em questão, cf. Wang, 2005.

conhecimento que está cheio de problemas” (Hua XXIV, 194). O ponto de vista da crítica fenomenológica do conhecimento é o da interrogação, cujo levantamento principal é: há algo em todo o campo do conhecimento que seja indubitável, cujo significado é completamente claro, que sem dúvida exclui toda a questionabilidade, e que pode ser reivindicado epistemologicamente de um modo seguro? (Ver-se-á que sim: o *ego* puro).

De início, é declarado que todo conhecimento é questionável. A crítica do conhecimento almeja orientar-se no domínio do conhecimento em sua esfera geral (*Gesamtsphäre*) do conhecimento. Os objetos¹⁹ legítimos devem ser de tal natureza que qualquer dúvida sobre eles seja desnecessária, onde a resposta é autoevidente. Se a crítica assim prosseguir, poderá alcançar um “terreno cada vez mais sólido, que finalmente abrange toda a esfera de absoluta clareza e inquestionabilidade” (Hua, XXIV, 195).

§ 3. SOBRE A APERCEPÇÃO EMPÍRICA E A TRANSCENDÊNCIA

A abstenção de julgamento apresentada por Husserl não é um método completo de obtenção de conhecimento, mas um *componente do método* que acompanha a crítica fenomenológica. A abstenção somente pode ser algo *temporário*, pois do contrário, nada poderia ser concluído a não ser o próprio não-saber, fato que não basta, embora seja indispensável. É neste âmbito que o autor afirma que:

Todo conhecimento é problemático para nós, o que significa que, refletindo sobre o conhecimento e a ciência, nos confundimos no que diz respeito à subjetividade do conhecimento, por um lado, e à idealidade e objetividade do conteúdo do conhecimento, por outro. Não compreendemos como os objetos como tais podem pretender existir por direito próprio, ou como, em sua subjetividade, o conhecimento pode pretender tornar algo existente para si em algo existente para mim, para alcançar o objeto cognitivamente. Não entendemos como o conteúdo de sentido do ato de conhecimento como uma sentença deve ser uma unidade ideal (e a sentença como tal reivindica ser uma unidade ideal) e como tal unidade ideal deve ser imanente ao ato subjetivo. Ao refletir sobre o conhecimento, adentramos em pseudoteorias como as do psicologismo, do biologismo, do relativismo, que por um lado parecem muito plausíveis e até bem fundamentadas, mas por outro terminam em um manifesto absurdo (Hua XXIV, 196-197).

¹⁹ Objeto para Husserl não se refere somente àquilo que pode ser experimentado de modo sensível por um sujeito; basta observar em *LU I* a ampliação que o filósofo realiza aos objetos ideais (cf. Hua XVIII, § 24). Objeto, neste caso, além de poder ser aquilo que afeta sensivelmente o indivíduo de modo intencional, também será compreendido como “todo sujeito de predicções verdadeiras possíveis” (Hua III/I, § 3, 15). Não obstante a isso, pode-se ainda nessa compreensão, indicar a noção de “objeto temporal imanente”, que “aparece para a consciência, nos diferentes atos desta; é um objeto fenomênico, despido de todas as considerações transcendentais [...]. A consciência do objeto temporal processa-se em uma continuidade de fases, desde um instante inicial, originado por uma percepção ordinária, até o instante presente. O objeto (a unidade) visado mantém a sua identidade através deste processo [...], o que se modifica são as *modalidades* de fase, ou o modo de aparecer da unidade” (Pereira Júnior, 1990, p. 75). Vale ressaltar que a última definição é profundamente abordada em Hua X.

Em face disso, a crítica não pode tomar nenhuma ciência como fundamento, não admitir nenhum fato ou leis cientificamente fundamentadas como preestabelecidas. Entretanto, isso não significa que tudo é falso, que toda ciência é inútil. E menos ainda significa: que, em geral, a crítica não pode afirmar mais nada. O conhecimento foi posto como um problema. Se as dificuldades referentes à obtenção segura do conhecimento despertam uma tendência ao ceticismo, então, afirma Husserl: “recorremos à consideração cartesiana fundamental, que de fato pertence ao início da teoria do conhecimento”, e ainda acrescenta que “uma dúvida absolutamente universal é absurda, [sendo que] posso duvidar de todas as ciências, posso duvidar da existência da natureza (a existência de meu *ego*), posso duvidar de qualquer coisa, mas duvidando assim, não posso duvidar que eu duvido” (Hua XXIV, 198).

Por mais insignificante que o conhecimento desse tipo possa parecer, ele é conhecimento, e por meio dele as objetividades²⁰ (*Gegenständlichkeiten*) são certas de modo absoluto. Qualquer ciência existe não enquanto uma validade, mas como uma *pretensão de validade*, como fenômeno de validade. O fenômeno é disposto livremente através de sua esfera ao sujeito cognoscente: o fenômeno é válido apenas enquanto fenômeno e pode ser considerado de acordo com seu conteúdo e significado. A redução fenomenológica não conduz a uma posição de negação do mundo. Sobre esse aspecto, Husserl demonstra que:

Se não entendo como a percepção subjetiva pode realmente perceber um objeto real e compreendê-lo intelectualmente à sua maneira, se duvido do sentido em que a percepção pode fazer isso, de fato, se em minha perplexidade duvido que ela possa pelo menos fazer isso, então eu, no entanto, tenho a percepção. É um absoluto ‘algo-ai’ [*Dies-da*], algo cuja existência não faz sentido duvidar (Hua XXIV, 199).

Por mais contraditório que possa parecer à primeira vista, o conhecimento é necessário para esclarecer a essência do conhecimento, como Husserl demonstra. Neste desenvolvimento, os conhecimentos adquiridos não se baseiam em premissas prévias da

²⁰ Quanto à diferenciação dos termos “objetividade” (*Objektivität*) e “objetividade” (*Gegenständlichkeit*) Teixeira (2007, p. 149), em sua resenha de *Ideen I*, demonstra que: “[q]uanto a ‘*gegenständliche*’, em outras passagens, ‘*Gegenständlichkeit*’, traduzidos, respectivamente, por ‘objetivo’ e ‘objetividade’, creio haver uma dificuldade maior, posto que constituem termos técnicos que intervêm relevantemente no todo da obra. Nas ‘*Logische Untersuchungen*’ (*LU I*, § 10, B39), o termo ‘*Gegenständlichkeit*’ foi introduzido como um meio para designar todo e qualquer tipo de entidade a que possamos fazer referência (mesmo que meramente verbal ou na imaginação) ‘à maneira de um objeto’. Em português temos a expressão ‘objetal’ com o sentido de ‘concernente ou relativo a objeto’, de onde podemos formar ‘objetividade’ para designar o que quer que possa ser ‘objeto’ de referência, independentemente de isso a que nos referimos ser algo ‘objetivo’, ser ‘uma objetividade’, expressões estas empregadas, em geral, por contraste com ‘subjetivo’ e como equivalentes a ‘válido intersubjetivamente’ ou ‘conforme aos fatos.’” Deste modo, percebe-se que “objetividade” é aplicado em um contexto de ser contrário àquilo que é subjetivo, ao passo que “objetividade” apresenta o caráter de uma correspondência eidética àquilo que é imaginado, visado etc. Loparić (1980) também estabelece tal distinção, entretanto, opta por traduzir *Gegenständlichkeit* por “objetividade”, ao invés de “objetividade”, como faz Teixeira. Todavia, parece que esta distinção entre os autores representa apenas uma simples questão de preferência gramatical, sendo que o sentido que ambos almejam permanece sendo o mesmo, ou seja, que em Husserl, tem de diferenciar entre *Objektivität* e *Gegenständlichkeit*.

esfera da questionabilidade transcendente (*transzendenten Fraglichkeiten*), que não são epistemologicamente verificadas quanto à sua aceitação. Cada passo ocorre em uma esfera experienciada em princípio e constantemente verificada a esse respeito. Para Husserl, a investigação não quer apenas fundamentar o conhecimento anterior e sem conhecimento, mas sua intenção é desde o início apenas fazer do próprio conhecimento o objeto de conhecimento (*Erkenntnis selbst zum Objekt machen*) e elucidar os seus aspectos (sendo esta a sua tarefa positiva presente em *IP*). A reflexão é um fato-base/fundamento-factual (*Grundtatsachen*) do conhecimento absolutamente evidente, e a certeza da existência de fenômenos da reflexão é o que fornece o campo para a solução dos problemas. Está na natureza dos problemas que eles devem ocorrer na esfera pura das doações absolutamente inquestionáveis, das doações que devem ser demonstradas (*aufgewiesen*) e vistas (*erschautet*) como absolutas, isto é, na esfera da autêntica imanência (como se verá adiante)²¹. É da natureza da investigação não poder operar com hipóteses subestruturas transcendentais sem perder o seu sentido. A investigação não pode sequer admitir a hipótese da legítima “autoconfiança da razão”. A investigação acontece, deste modo, na intuição pura (*reine Schauen*) e em sua análise²².

²¹ “Como se vê, a esfera da pura evidência aberta pela redução fenomenológica não se limita aos atos subjetivos, mas também envolve os objetos a que esses atos se dirigem enquanto justamente se manifestam como correlatos desses atos. Quer dizer que ao intitular tal esfera como aquela da imanência autêntica [...], Husserl não se refere a dados da vida psíquica. A imanência autêntica envolve os fenômenos dos objetos e, dessa forma, não deve ser confundida com nenhum tipo de interioridade psicológica. Essa imanência não se opõe à transcendência como interioridade se opõe à exterioridade; não é esse o critério especializante que delimita o sentido de imanência relevante para a fenomenologia transcendental. O que é aqui determinante é o caráter de *evidência apodítica*, a qual é inerente à imanência e ausente na transcendência. Nesse sentido, o que é imanente é aquilo que se doa de forma evidente, critério que se aplica tanto para os atos subjetivos quanto para os seus correlatos fenomenais, ainda que esses não façam parte da interioridade psicológica” (Sacchini, 2018, pp. 79-80).

²² Notar-se-á, especialmente no § 22 desta dissertação, que a intuição, notadamente a categorial, não representa para Husserl uma intuição intelectual, logo que está fundamentada a partir da sensibilidade. Todavia, a essência apreendida pela intuição é (in)dependente da materialidade, pois: i) é revelada através do âmbito sensível, mas ii) independe da materialidade para existir, como é amplamente discutido em *LU I*. Esse conceito de intuição sofre algumas variações conforme o passar dos tempos. Guilhermino (2019) demonstra que a primeira fase do pensamento husserliano gira em torno do projeto de fundamentação da matemática, expresso, por exemplo, em *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII), de 1891, onde a intuição surge simplesmente como extensão do ideal empirista de tomar a experiência como legitimadora última do conhecimento (no caso, do conhecimento matemático). Com isso, Husserl aceitará um único método para enfrentar esse problema: o recuo paulatino e sistemático das construções simbólicas à sua fonte originária na intuição. Tal recuo significa o primeiro intuicionismo husserliano. Nessa sua primeira acepção, o intuicionismo é puramente uma extensão do princípio empirista de que todo conhecimento deve prestar contas à experiência. Fontana (2007), por sua vez, argumenta que principalmente em *Ideen I*, em sua fase mais madura, a fenomenologia tem como princípio a intuição de essências, que realiza a evidência originária das estruturas semânticas instauradoras de mundo. Ela permite descrever de modo racional as essências do plano transcendental: estas se encontram tanto no polo subjetivo (noese) quanto objetivo (noema) da consciência como elemento (*eidós*) permanente dos vividos. O conceito de intuição de essências rejeita totalmente a intuição como fonte do conhecimento empírico limitado, ou até mesmo místico: a intuição de essências é o critério da verdade absoluta que orienta o campo da pura possibilidade. Tal conceito demonstra a preocupação por parte de Husserl com a questão dos modos de ser e não-ser da consciência dos vividos puros formadores da corrente do *ego* transcendental. Para um maior detalhamento sobre os modos de intuição em Husserl, cf. Tourinho, 2015.

O estabelecimento da crítica do conhecimento, como visto, exige um ponto de partida. Para Husserl, o ponto de partida metodológico pelo qual a apercepção fenomenológica deve ser garantida é o da psicologia, isto é, a apercepção empírico-natural²³, que será distinta da transcendental²⁴. Entretanto, isso não significa que a psicologia possa fundamentar a teoria do conhecimento. Se isso ocorresse, seria um regresso ao psicologismo, como apontado por Husserl em *LU I*. Da psicologia, o que interessa é o seu método de descrição das vivências (*Erlebnisse*)²⁵. Conforme afirma Peres (2017, pp. 120-121):

não é verdade que Husserl rejeite a psicologia de fatos (psicologia empírica); o que ele rejeita é todo projeto de psicologia empírica que viole as leis obtidas pela psicologia eidética [...]; é com referência à concepção empírica e à concepção kantiana que devemos situar o projeto fenomenológico de Husserl. É preciso destacar, entretanto, que Husserl não realiza um simples ‘meio termo’ entre essas correntes de pensamento, e sim pretende realizar algo que teria assombrado tanto os empiristas clássicos quanto Kant. Por um lado, ele pretende erigir a fenomenologia a partir dos dados obtidos pela percepção interna, mas, por outro, ele busca alcançar, como Kant, conhecimentos *a priori* sobre a subjetividade, ou seja, conhecimentos universais e necessários.

Com isso, o enunciado ponto de partida (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) é realizado através da consciência natural. A teoria do conhecimento deve, neste sentido, realizar uma *transição* da consciência natural (e esta é sua esfera primária) até à consciência filosófica; e da empírica, por conseguinte, até à fenomenológica, sem que isso se resuma a uma compreensão psicologista/naturalista da consciência. Então, primeiro deve-se referir às “experiências” uma expressão que aponta para um “*Eu-vivente*” (*ein erlebendes Ich*), um indivíduo espiritual (*geistiges Individuum*). Almeja-se saber o que significa a relação do conhecimento com uma objetividade e como é possível tal relação. Diante disso, realiza-se a redução fenomenológica que, quanto ao seu caráter prático, Husserl exemplifica que:

²³ Tais conceitos serão melhor elucidados a partir da introdução do conceito de “imanência genuína” e “imanência real”. Poder-se-á notar que esses vocábulos se relacionam intimamente com a proposta de redução fenomenológica, que é uma etapa imprescindível à construção de um sistema transcendental. Diante disso, a apercepção empírica será *somente um ponto de partida*, mas não fundamento (doação absoluta) da crítica do conhecimento, justamente porque ela não detém a capacidade de revelar um dado incondicionado, apodítico. E do mesmo modo, não faria sentido a Husserl empreender uma fenomenologia como idealismo transcendental se as suas investigações não penetrassem na esfera do *a priori* e ficassem restritas à materialidade.

²⁴ Aparentemente, Husserl evita a expressão “apercepção transcendental” para se diferenciar de Kant. Além de Husserl ter indicado que Kant não se livra totalmente do psicologismo e naturalismo, não explorando corretamente a imanência genuína (cf. Hua II, 48), tal escolha seria, possivelmente, para demarcar a *apercepção própria* à fenomenologia: a imanência genuína (distinta da imanência real), que seria o *Eu* submetido à redução fenomenológica, fato que não ocorreria em Kant. Ao que tudo indica, por “apercepção transcendental”, no sentido de Kant, Husserl compreende como *ego* transcendental. “Enquanto para [...] Kant a apercepção é, fundamentalmente, autoapercepção, concebida como um modo peculiar de autoconsciência, Husserl considera a autoapercepção como um modo de apercepção ao lado da apercepção do mundo (*Weltapperzeption*) e da apercepção de entidades no mundo (*Apperzeptionen von weltlich Seiendem*) [...]”. Na fenomenologia de Husserl, essas três formas de apercepção (autoapercepção, apercepção de mundo e apercepção de coisa) revelam-se momentos inseparáveis de uma mesma estrutura aperceptiva de experiência” (Geniusas, 2020, p. 190).

²⁵ “Evitaremos a expressão ‘fenômeno psíquico’ [...] e falemos de *vivências intencionais*. ‘Vivência’ será demarcada para usar o sentido fenomenológico” (Hua XIX/I, § 13, 391-392).

agora, eu tenho a percepção²⁶ que se colocou diante de mim em relação ao *Eu*-empiricamente apreendido e empiricamente postulado apenas enquanto componente de um fenômeno abrangente: o fenômeno da ‘percepção do *Eu*’. Exclui todas as posições empíricas por parte da relação-*Eu*. No que diz respeito à percepção, por exemplo, a percepção deste auditório, então esta percepção, desde que seja uma percepção natural e atual, é uma crença que postula o auditório que se manifesta perceptivamente como realmente existente e presente a mim. Novamente, reduzo essa crença na transcendência fenomenologicamente (Hua XXIV, 213).

Prosseguindo, Husserl afirma que a existência de algo, neste âmbito, apresenta-se de modo *non liquet*, onde é colocada entre parênteses a sua respectiva crença. A percepção torna-se o fenômeno “percepção”: seu respectivo ser, o ser do *ego*²⁷ e as suas ações: todos se apresentam na qualidade de meros fenômenos. Passo a passo, põe entre parênteses toda transcendência; nenhuma crença, nenhuma posição de julgamento, que suponha que tais coisas sejam efetivas (*wirklich*) pode ser aplicada. Não precisa, assim, renunciar à realidade física percebida e sobre a qual se obtêm múltiplos conhecimentos empíricos e científicos. O significado desse existir e o seu conhecimento está posto entre parênteses, e marcado com o índice da questionabilidade/nulidade (*Index der Fraglichkeit*), o índice que protege contra o uso teórico de estados de coisas (*Sachverhalte*) ou objetos realmente postulados.

Na redução, portanto, “não há doação transcendente alguma, mas somente o puro fenômeno da doação” (Hua XXIV, 215). Neste sentido, como explicitado, ganha destaque a evidência cartesiana do *cogito ergo sum*. Segundo Husserl, a evidência da *cogitatio*, enquanto correlato intencional do *cogito*, não deve ser compreendida enquanto uma experiência em seu sentido psicológico/material (posto que também é uma transcendência), mas ideal. A evidência deve denotar um dado indubitável que não inclui qualquer questionabilidade epistemológica: a evidência daquilo que é demonstrado diretamente na mais estrita redução

²⁶ Para Loparić (1980, p. 90), “*Wahr-nemung*. Por essa ‘etimologia filosófica’ Husserl parece querer sublinhar tanto o caráter posicional como o caráter captativo da percepção. Na verdade, *wahrnehmen* vem de *wara*, atenção, e *neman*, repartir, tomar, em velho alto-alemão”.

²⁷ Sobre o termo, destaca-se a passagem de Depraz (2019, p. 13): “o ego transcendental se mostra mais profundo que o ego cogito, na medida em que nele o próprio ego está submetido à epoché: o sujeito fundador seguro de si mesmo desaba sob sua autocrítica. Antes funcional que substancial, o ego transcendental é esse eu mais profundo que o ego cartesiano, cujo sentido se atém inteiramente à autointerrogação crítica que o atravessa”. No mesmo âmbito, no mesmo sentido, faz-se oportuno destacar a passagem de Siemek (2001, p. 192): “Husserl caminha pelo caminho já traçado por Kant e Fichte, os quais conseguiram solucionar aquele ‘nonsense’ do ‘problema cartesiano’ e do modo como ele queria que este fosse feito: descobrir na própria imanência do Ego, enquanto sujeito transcendental, os atos necessários (*a priori*), as formas e as estruturas que constituem fundamental e primordialmente a unidade do significado, precedendo e construindo, na forma da correlativa exterioridade e transcendência, a própria relação do sujeito cognoscente e dos seus objetos”. Kolakowski (1990, pp. 66-67), por sua vez, também contribui com a reflexão e acrescenta que: “O ego transcendental, o puro absorvedor de significados, não pode ser uma substância em nenhum sentido reconhecível, porque permanece, juntamente com o mundo, dentro da consciência e porque é necessariamente intencional, direcionado a algo a mais [...], o ego não é uma coisa imóvel: estar direcionado a algo é uma propriedade irremovível de sua constituição”. Entretanto, para o autor, Husserl falhou em sua tarefa de salvar o *cogito* dos embaraços céticos.

fenomenológica e sobre esse fundamento puramente imanente cognoscível²⁸. Sobre o modo como esse conceito é compreendido, Sacrini (2018, pp. 38-39) observa que

Husserl enfatiza como condição básica do conhecimento a experiência da *evidência*, quer dizer, a atestação clara de que certo estado de coisas é ou não é aquilo que parece ser. A evidência não é um sentimento acessório acrescentado de maneira contingente a alguns juízos; ela é um tipo particular de vivência, um modo específico de se relacionar com os objetos. Toda experiência da evidência se caracteriza como doação originária daquilo que é visado em tal experiência.

Dessa maneira, ao contrário do que ocorre no pensamento psicologista, conforme apresentado em *LU I* (Hua XVIII, § 2, 22), à teoria do conhecimento é exigida uma clarificação conceitual entre a diferença basilar que há entre as percepções interior (psicofísica) e fenomenológica (autêntica imanência). É vedada à teoria do conhecimento enquanto fenomenologia, uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, isto é, uma confusão dentre os domínios conceituais/heterogêneos que perpassam determinada ciência. Por isso é que, por mais que o início da reflexão aconteça com um ser humano físico/carnal, o ponto ao qual a fenomenologia tem de ser afixado se encontra para além da mera materialidade. Necessariamente, o dado incondicionado (leia-se, autoevidente e apodítico) que Husserl procura se encontra na imanência genuína (*reell*)²⁹, distinta daquela outra que mesmo estando “dentro” do sujeito, ainda é uma transcendência³⁰. Nesse caso, é decisivo compreender e diferenciar entre: i) imanência genuína, depurada via redução fenomenológica de toda a materialidade; e ii) imanência real (*real*), que diz respeito à estrutura psíquica/material do sujeito cognoscente. Ora, não compreender tais diferenças seria incorrer justamente na referida *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* e pensar tal como o psicologista, que não diferencia i) aquilo que é pensado, ii) daquilo *por meio do qual* tal coisa é pensada (cf. Hua XVIII, § 22). O conceito de evidência, nesse caso, refere-se, necessariamente, à genuína imanência, que

²⁸ Adiante, Husserl também afirma que “apenas a *cogitatio*-mesma é uma doação absoluta” (Hua XXXVI, 26).

²⁹ Os conceitos de “*real*” e “*reell*” têm de ser diferenciados. Percebe-se, que *reell* é uma etapa para o *real*. Teixeira (2007, p. 153), contribui afirmando que: “Não posso concordar com a tradução de ‘*reell*’ simplesmente por ‘*real*’, pois que esse termo é introduzido, no contexto do contraste entre ‘ser real’ e ‘ser irreal’, para designar uma *parte ou momento de um ser irreal* puramente temporal, nomeadamente, da consciência pura. Tal como interpreto, esse momento ‘*reell*’ da consciência irreal deve ser compreendido por contraste com outro ser irreal intimamente relacionado com a consciência, mas que, por não ter o seu caráter temporal, não pode ser considerado como um componente próprio (*eigentliche Komponente*) dela, tal como o é o momento *reell*, mas deve ser considerado apenas (pelo menos aqui no ‘Ideias I’) como seu correlato intencional (*intentionales Korrelat*), a saber, o noema ou sentido noemático (§ 88). Com base nessa interpretação e recorrendo, em parte, ao sentido literal de ‘*reell*’, parece-me um pouco melhor traduzi-lo por ‘genuíno’”. Por isso, seguindo a indicação do Prof. Teixeira, empregar-se-á em toda a dissertação as expressões “genuíno” para *reell* e “real” para *real*. Para um maior detalhamento acerca do conceito de “real”, cf. *LUI*, § 23.

³⁰ É importante destacar que em *ELE*, Husserl não trabalha detalhadamente o conceito de “imanência genuína” como ocorre em *IP*, Melle (1984) observa que em *IP* há uma clarificação no que toca à elucidação conceitual acerca do conceito de imanente, no sentido de Husserl apresentar uma demarcação entre o fenômeno no sentido do ato genuíno-imanente e no sentido do objeto intencional-imanente (*intentional-immanenten gemeinten Gegenstands*).

como Husserl assinala, não concerne a um sentimento, a uma vivência psíquica, mas ao campo próprio de atestação do conhecimento. A imanência genuína, neste caso, é o que constituirá *precisamente* o conceito de evidência apresentado em *IP*, mas que não fica tão claro em *ELE* (cf. *Hua II*, 35).

§ 4. A FENOMENOLOGIA COMO CIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PURA

Surge através da implementação da redução a possibilidade de construção de uma nova ciência, uma ciência dos fenômenos puros, isto é, uma fenomenologia. Neste âmbito, “não há teoria do conhecimento sem fenomenologia. Mas a fenomenologia também retém o significado independentemente da teoria do conhecimento” (*Hua XXIV*, 217)³¹. A fenomenologia é, nesta acepção, a ciência universal da consciência pura. E isto é decisivo para o desenvolvimento da doutrina husserliana, pois representa uma mudança: em *LU I*, Husserl desenvolve um projeto de construção de uma lógica pura, nos termos de uma *Wissenschaftslehre*³², isto é, de doutrina-da-ciência. Isso diz respeito a uma doutrina *a priori*, que reúne em si as condições teoréticas de abarcar toda a técnica que diz respeito à legitimidade de construção do conhecimento científico, devendo, com isso, ser uma Ciência-da-ciência, a sistematização universal da cientificidade.

Cumprir recordar que para Husserl, a lógica (*LU I*, A) ao invés de ser estruturada pela psicologia empírica³³, deve ser fundamentada através de uma disciplina teorética e autônoma, a *Wissenschaftslehre*, que escapa a qualquer demonstração psicologista e que se constitui enquanto o fundamento de toda investigação científica. Dado que a sistematização é inerente à ciência, as teorias devem ser estabelecidas em consonância com a sua ordenação objetiva, que por sua vez, pressupõe uma fundamentação estrutural. Assim, o traço fundamental da

³¹ Aqui pode haver a seguinte questão: a fenomenologia é requerida pela teoria do conhecimento ou esta teoria teria como pretensão fundamentar a fenomenologia? Husserl não é tão claro quanto a isso, mas parece que a própria fenomenologia se converte em teoria crítica do conhecimento e mais adiante, em *prima philosophia*. Sacrini (2018) questiona se tal radicalidade por parte de Husserl não anula os próprios meios pelos quais a teoria do conhecimento se exprime como teoria.

³² Embora o referido termo faça parte do vocabulário de Fichte, neste momento Husserl o utiliza com restrição a Bernard Bolzano, à sua obra homônima de 1837. A influência da filosofia fichteana é marcada com o decorrer dos anos. Segundo indica Kern (1964), em 1903 Husserl proferiu um seminário acerca do *Bestimmung des Menschen* (1800), de Fichte, sem grande entusiasmo. Porém, conforme o tempo, o interesse de Husserl por Fichte apenas aumenta, e em 1915 (*Bestimmung des Menschen - Seminar*, SS 1915) escreve a Heinrich Rickert comentando sobre o seu crescente interesse no autor. Em 1917, Husserl profere a conferência intitulada *Fichtes Menschheitsideal* (*Hua XXV*), repetida no ano seguinte. Portanto, neste contexto das *Logische Untersuchungen*, o conceito de *Wissenschaftslehre* fica restrito à obra de Bolzano, que Husserl compreende enquanto um trabalho que oferece excelentes reflexões em torno da lógica, que, entretanto, é insuficiente por ser ausente de reflexões filosóficas acerca dos pressupostos lógicos.

³³ Sobre o conceito de “psicologia descritiva”, cf. Brentano, 2009.

cientificidade é a *legitimidade teórica* presente em todas as etapas do método, estendendo-se aos princípios que tornam legítimas as etapas constituintes, ao passo que conhecimento científico é inseparável de seu fundamento (cf. Hua XVIII, § 62). Sem essa fundamentação necessária, o conhecimento perde imediatamente o seu grau de cientificidade.

É justamente neste sentido que em *LU I*, o termo “fenomenologia” é primeiramente anunciado no vocabulário husserliano, apresentando-se enquanto uma *disciplina complementar* à lógica pura, na elucidação das condições subjetivas que outorgam legitimidade ao conhecimento objetivo, posto que as leis apriorísticas da lógica se expressam de um modo puramente objetivo. “Essas condições subjetivas referem-se à *apreensão* do conhecimento válido” (Sacchini, 2018, p. 38). Isso significa que o termo “condições subjetivas” diz respeito ao modo como o sujeito possui “acesso” às idealidades, aos conceitos puros. Entretanto, mesmo a experiência tendo um papel fundamental nas origens da fenomenologia, especificamente no § 57, de *LU I*, Husserl estabelece uma diferenciação essencial entre a psicologia e a fenomenologia (cf. Goto, 2015) visto que a “fenomenologia começa onde termina a psicologia” (Santos, 2010, p. 297).

Embora a fenomenologia seja entendida inicialmente enquanto uma psicologia descritiva, na segunda edição (B, 1913), Husserl reedita essa passagem e afirma que realiza “uma nítida diferenciação entre a psicologia empírica e a fenomenologia que a sustenta (como a crítica do conhecimento de uma maneira completamente diferente); esta última entendida como uma pura doutrina-da-essência das vivências” (Hua XVIII, § 57, 215). Com isso, evidencia-se que, na edição A (1901) das *LU II*, Husserl afirma que: “A fenomenologia é a psicologia descritiva. Assim, a crítica do conhecimento é essencialmente psicologia, ou pelo menos só pode ser construída sobre os fundamentos da psicologia” (Hua XIX/I, § 6, 24). Na edição B (1913), Husserl afirma que: “fenomenologia não é psicologia descritiva” (Hua XIX/I, § 6, 23).

Já no que concerne à reedição de 1913 das *LU I /III*³⁴, Husserl manteve quase que inalterado o texto de *Prolegomena* (Hua XVIII). Pois, neste momento, o autor já compreende a sua filosofia enquanto idealismo transcendental, (tanto que no mesmo ano publica *Ideen I*), e a reedição tem em vista uma readequação das *LU* à sua nova concepção de fenomenologia, pois na medida em que Husserl passa a discordar do que escreveu em 1900/01, também

³⁴ É importante observar, como destaca Alves (2015) na introdução à edição portuguesa, que em 1901 o segundo volume das *LU* é composto de somente um tomo, e em 1913 passa a ser dividido em dois: 1º tomo contendo as investigações de I a V (Hua XIX/I) e o 2º tomo contendo a VI investigação (Hua XIX/II), sendo justamente a parte que mais sofreu alterações (*vide* a rejeição de Husserl ao sétimo capítulo). Haverá ainda mais uma edição das *LU III* em 1921. Diante de todas as modificações, pode-se notar no volume XX da Husserliana todas as modificações operadas por Husserl na VI investigação.

considera alguns elementos ainda como indispensáveis na compreensão de sua doutrina, como o conceito de *Wahrheit an sich*, isto é, de “verdade-em-si”. Por isso é que segundo Tourinho (2014, p. 577), “Husserl nos diz, no ‘Prefácio à Segunda Edição’ de Prolegômenos, que o conceito de ‘verdade em si’ pertenceria ao plano de unidade da obra e que, por isso, não poderia ser removido do texto em sua segunda edição”.

Assim, se a primeira versão da fenomenologia de Husserl (1900/01) compreendida enquanto psicologia descritiva (cf. Curvello, 2018) devido à influência de Franz Brentano, e na qualidade de uma disciplina auxiliar à lógica pura, na investigação das condições subjetivas de alcance da objetividade, esta concepção é alterada nos anos posteriores, onde Husserl passa a compreendê-la enquanto psicologia eidética³⁵, demarcando com isso, o caráter apriorístico de sua doutrina. Agora, nesse outro momento (cf. *ELE* e *IP*), portanto, a fenomenologia é a ciência da consciência pura, e o projeto de uma lógica pura perpassa, primeiramente, pela possibilidade de uma fenomenologia. E isso será decisivo no desenvolvimento do pensamento de Husserl.

§ 5. A FENOMENOLOGIA ENQUANTO INVESTIGAÇÃO DE ESSÊNCIA

A pesquisa fenomenológica tem como um dos princípios a colocação entre parênteses de todos os elementos que se apresentam enquanto transcendentais. A cientificidade da fenomenologia não pode ocupar-se com meros objetos individuais, mas pelo contrário, a sua investigação científico-fenomenológica tem como objeto as essências gerais e leis de essência (*Wesensgesetze*) para constituir e realizar a universalização da essência na pura imanência (*in reiner Immanenz*). A investigação das leis essenciais estende-se, inclusive, àquilo que é transcendente: apenas não é permitida à investigação fenomenológica realizar qualquer postulação a respeito de uma “existência” (*Dasein*). Em vez de ser julgado o ser e o não-ser (*Nichtsein*) do respectivo transcendente, deve-se ater para o conteúdo do transcendente como ele é *imanentemente dado intuitiva e intencionalmente* ao sujeito no fenômeno em questão.

³⁵ Neste contexto, González Porta (2013, pp. 53-54) demonstra as diferentes concepções de Husserl em relação à psicologia: “a. 1894-1898: o psicologismo inicial da psicologia descritiva pré-fenomenológica, expresso na *Filosofia da aritmética* e que provocou a conhecida reação de Frege; b. 1900: a crítica ao psicologismo concentrada na lógica nas *Investigações lógicas*; c. 1901-1902: a mudança do centro de interesse do psicologismo lógico para o epistemológico; d. 1903: o abandono da determinação da fenomenologia como psicologia descritiva e a substituição por sua determinação como psicologia eidética; e. 1906-1907: a virada transcendental e a descoberta da redução fenomenológica. Começo da crítica do psicologismo transcendental; f. 1927: a compreensão e a superação final e definitiva do psicologismo transcendental; g. 1936: o abandono da ideia do psicologismo transcendental na versão final e definitiva”.

Com base no conteúdo visualizado imanentemente e na visão (*Meinung*) evidente³⁶ dos atos da espécie em questão, realiza-se uma intuição geral (*generelle Intuition*), que permite então reconhecer e expressar leis evidentes de essência.

Que significam, portanto, essas leis de essência?³⁷ Segundo Husserl, tais leis dizem respeito à possibilidade última (*letztmögliche*) de autocompreensão que o conhecimento evidencia. Essas leis, que tornam o método de investigação seguro, não dependem de pressupostos que pertencem à esfera existência. Uma lei que possui validade absoluta é aquela independente de modo absoluto, quer haja quem a pense ou não. E mesmo se não houvesse Deus³⁸, ela não perderia o seu caráter absoluto. Neste contexto, parece que Husserl amplia a visão de *LU I* ao reiterar o caráter absoluto da verdade referente às leis ideais, posto que o verdadeiro “é absolutamente verdadeiro, é ‘em si’ verdadeiro; a verdade é idêntica e só uma, sejam homens ou não, sejam anjos ou deuses que a apreendam no juízo” (Hua XVIII, § 36, 125). No mesmo sentido, Sacrini (2018, p. 45) enfatiza que:

A verdade não é um conteúdo particular da experiência do juízo, que surge e desaparece com tal experiência. Ela é uma ideia, no sentido de uma espécie, ou de um ‘ente’ universal, que se deixa apreender como algo idêntico nos inúmeros juízos particulares que a veiculem.

E assim, mesmo que em dado momento algum indivíduo refira-se ou pense nesta lei, ela é *independente da existência deste mesmo indivíduo*. Isso diz respeito, por exemplo, à captação sensível de um determinado som, onde o sujeito ao captá-lo, retém em sua consciência, o núcleo invariável da coisa (*Sache*)³⁹, isto é, a sua essência. O som, portanto,

³⁶ Em *Ideen I*, Husserl mais uma vez demonstra que o “ver fenomenológico” não é uma visão sensível, “mas um ver em geral, como consciência original doadora” (Hua III/I, § 19, 43).

³⁷ Sobre o conceito de “lei de essência”, Tourinho (2012, pp. 91-96) demonstra que: “Na investigação fenomenológica, tal ‘intuição de essências’ surge como a visão por meio da qual a coisa intencionada nos é revelada em sua doação originária e, portanto, em um grau apodítico de evidenciação [...]; trata-se do deslocamento de intuições singulares acerca de algo para o sentido do pensamento deste algo em geral, o universal idêntico destacado visualmente a partir disto e daquilo”.

³⁸ De origem judaica, Husserl é luterano de batismo, e, portanto, não é ateu. Deus em sua filosofia representa uma grande relevância na fundamentação ética (principalmente na última fase). A questão é que o Ser de Deus não pode servir enquanto uma garantia do conhecimento. Não é porque há Deus que o ser humano não pode ser enganado em relação aos objetos do conhecimento, como acontece com Descartes. Segundo Zilles (2012, pp. 55-56), para Husserl, “a teleologia conduz necessariamente para a humanidade verdadeira e autêntica na práxis humana do futuro. A garantia para tal realização encontra-se, no seu princípio, em Deus [...]. Deus é o fundamento último da teleologia. Husserl pensa Deus como um conceito-limite [...]. Entretanto, Deus é para Husserl, não apenas um conceito-limite nem apenas um ideal regulador da razão, mas a ‘substância absoluta’ que se dá no fim da redução fenomenológica. Situa o tema de Deus num plano claramente ontológico, real. Diz que ‘Deus fala em nós, fala na evidência de nossas decisões, que, através de toda a finita mundanidade, apontam para a infinitude’ [...]. A filosofia husserliana descobre Deus como o princípio teleológico da racionalidade do curso prático da história humana”.

³⁹ No corpo da dissertação, para evitar ambiguidades, a palavra “*Ding(e)*” foi traduzida como “coisa material”, para fixar a sua *diferença fundamental* com o vocábulo “*Sache(n)*”, traduzido simplesmente como “coisa”. Isso se deve ao fato de que em Husserl, é fundamental a diferenciação entre: i) “*Dinge*”, que diz respeito à “coisa-física”, à materialidade; e ii) “*Sachen*”, que concerne à “coisa-psíquica”, à idealidade. Tanto que Husserl enumera a tarefa que compete à sua investigação: “*Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*” (Hua XIX/I).

não significa uma mera nomenclatura⁴⁰, mas diz respeito a uma universalidade. Sobre a independência da lei essencial, Husserl afirma que: “claro que sou eu que vejo e digo isso. Mas a lei não fala de mim e não pressupõe minha existência, não é afirmada e fundamentada sob a hipótese desta existência” (Hua XXIV, 234). Ligada a essa apreensão essencial está a evidência apresentada de modo intuitivo, sendo que se há sons, estes existem enquanto “indivíduos”, determinados por uma atribuição ontológica, tido enquanto o seu núcleo invariável: a sua essência.

Neste âmbito, Husserl afirma que todas as leis de essências são *a priori*. E para ele, este é o único sentido do *a priori* que pode ser compreendido enquanto autêntico, pois representa tudo aquilo que é fundado na pura essência (*alles im reinen Wesen Gründende*). Essa expressão denota, ao que tudo indica, mais uma crítica de Husserl endereçada a Kant. Vale recapitular, que para Kant, por exemplo, na *KrV*, as formas *a priori* devem ser compreendidas enquanto uma estrutura universal através da qual o espírito humano percebe o mundo (AAIII, B121). Assim, é fundamental distinguir entre a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), a faculdade das intuições e o entendimento (*Verstand*), faculdade dos conceitos (AAIII, B30). Desta maneira, o objeto é apresentado ao sujeito através de sua sensibilidade por meio das intuições sensíveis, e pensado pelo entendimento por meio de conceitos. O conhecimento é assim, a ligação e unificação da multiplicidade sensível em conceitos (AAIII, B130/131).

Neste sentido: “nós queremos ir às *coisas-mesmas*”, significa que a investigação fenomenológica se atém, essencialmente, a “*Sachen*” e não “*Dinge*”.

⁴⁰ Esta é uma das diferenças em Husserl na passagem de suas leituras do empirismo à construção de uma fenomenologia, ao rejeitar a tese nominalista defendida por Berkeley. A crítica, por exemplo endereçada a Locke, também se encontra neste contexto. Santos (2010) demonstra que Locke tem em vista uma investigação acerca da gênese, certeza e extensão do conhecimento humano, bem como as razões, opinião, crença e assentimento, e para tal, faz-se necessária a investigação da subjetividade com vistas à compreensão da objetividade do mundo. Isto é, a estrutura que constitui a fundamentação/possibilidade de todo o conhecimento objetivo. Com isso, fica a cargo da psicologia empírica a investigação acerca do fundamento do conhecimento humano e objetivo, fundando com isso, todo o conhecimento de modo indutivo, na experiência sensível, e recusando, por exemplo, as pretensas ideias inatas dos filósofos racionalistas, como Descartes. Deste modo, a investigação filosófica é guiada totalmente pela experiência, no sentido de uma autorreflexão por parte do sujeito acerca de seus processos de consciência, alcançando com isso, a intuição que se realiza mediante à descrição do processo cognoscitivo. Diante disso, Locke elabora a sua teoria do *white paper*, do papel em branco, da tábula rasa, na crença da consciência enquanto um espaço a ser preenchido pelas ideias provenientes da sensibilidade. Com isso, ocorre uma redução da faculdade inteligível à faculdade sensível, estabelecendo desta forma, uma naturalização do espírito, onde a origem das ideias se encontra na sensibilidade. Cabe ao entendimento, neste processo, a tarefa de ordenar as ideias que lhe são recebidas através da via sensorial entre simples e complexas. Husserl vislumbra nisso, uma espécie de esboço intuitivo ao que viria ser a sua fenomenologia. E assim, pondo em prática o horizonte do transcendental inaugurado por Descartes, e livrando-se das falhas acometidas pela doutrina de Locke, é que seria possível a construção de uma doutrina que tem como base a análise intencional entre o *cogito-cogitatum*, separando, inclusive os atos subjetivos de seus respectivos conteúdos intencionais. No mesmo âmbito, Para Husserl, a filosofia de Berkeley apresenta-se enquanto um importante esforço de compreender a constituição do mundo por meio da subjetividade. E isso deve-se muito ao fato da crítica de Berkeley endereçada a Locke, ao seu entendimento das qualidades primárias e secundárias. Entretanto, Berkeley não consegue ir além do domínio subjetivo da experiência, não diferenciando, por exemplo, entre o objeto intencional e o objeto na qualidade natural.

Com isso, as formas *a priori* da sensibilidade, também conhecidas como intuições puras dizem respeito ao espaço, em sentido externo e ao tempo, em sentido interno (e externo), pois é através delas que o espírito humano se torna capaz de perceber os fenômenos que o afetam. As formas *a priori* do entendimento dizem respeito, portanto, às categorias, à capacidade de o espírito humano ordenar o múltiplo dado em conceitos (AAIII, B93).

Nesta perspectiva, Rizo-Patrón (2012) defende que em relação a Kant, o mesmo termo, transcendental, aplicado à fenomenologia e à consciência refere-se à certas condições de possibilidade, formas ou modos de nossas experiências dos objetos que se revelam como transcendentais, como correlatos. Todavia, as questões transcendentais não se restringem somente à clarificação do conhecimento objetivo, mas contemplam gradativamente a correlação transcendental de toda forma de consciência e todo tipo de objeto, incluindo a valoração e a ação, sendo, além disso, a tarefa filosófica de mostrar como toda razão que se faz no *a posteriori* encontra seus princípios no *a priori*.

Para Husserl, então, o *a priori*, não é aquilo que confere garantia ao sujeito antes da experiência, como, por exemplo, por uma inspiração divina (*göttliche Eingebung*), ou antes da experiência por mecanismos psicológicos inatos, hereditários, posto que inato “indica um caráter psicogenético”. Pois, “ideias inatas são uma posse originária da alma, nela impregnada por Deus [...]. O caráter originário psicológico e mesmo a impregnação divina não podem atribuir às ideias nenhuma dignidade epistemológica” (Sacchini, 2018, p. 77). Assim, o *a priori*, para Husserl, significa aquilo através do qual o sujeito está certo, ao questionar toda experiência e toda suposição transcendente. É certo ao sujeito, portanto, não porque assim lhe parece, mas porque por meio da intuição pura, o sujeito obtém o estado de coisas como algo fundado absolutamente na essência imanente (*immanenten Wesen*) dos conceitos em questão. Com isso, Husserl afirma que o indivíduo não pode determinar nenhuma essência e nenhuma lei de essência. Dessa forma, uma afirmação geral e puramente conceitual nunca pode se mostrar enquanto a expressão de uma relação de essência *a priori* (*apriorischen Wesensbeziehung*) com validade indubitável.

Na perspectiva husserliana, a fenomenologia é então, “a investigação científica, ou seja, a exploração puramente intuitiva e esclarecedora do *a priori*” (Hua XXIV, 240)⁴¹. E assim, por ser uma investigação de todas as categorias, é uma investigação transcendental⁴². A

⁴¹ Como pode ocorrer em Kant, o *a priori* não representa uma capacidade humana de conhecimento (cf. AAIV, B35), mas uma normatividade ideal que prescreve o conhecimento em sua estrutura. Assim, o *a priori* pertence ao plano ideal e não ao humano/real.

⁴² Eis aqui, desta maneira, a concretização da virada transcendental em Husserl, que em *Ideen I*, além de sua fenomenologia consolidar-se enquanto transcendental, também assumirá, definitivamente, o caráter de um idealismo transcendental. Zilles (2007, p. 218) afirma que “a filosofia husserliana resume-se, em grandes linhas,

fenomenologia enquanto investigação transcendental investiga, além disso, tanto a origem quanto a possibilidade do conhecimento. Para o autor, a verdadeira tarefa filosófica nesse contexto, será a de:

Trazer à luz os princípios em toda parte e examiná-los quanto à sua autenticidade, resolvendo os problemas transcendentais em relação a eles, isto é, examiná-los até sua origem e significado fenomenológicos, inserindo-os no reino das essências intuitivas como a autêntica matriz do conhecimento enquanto doação intuitiva da razão ou rejeitando-a como falsidade (Hua XXIV, 237).

A fenomenologia será, então, a ciência apriorística que irá orientar as demais ciências, a partir da demonstração de um fundamento incondicionado (e que somente compete a si tal testemunho). Entretanto, isso não se resume a uma fundamentação imediata como para Descartes, onde um axioma serve enquanto o fundamento das demais ciências (cf. MacDonald, 2000). Neste mesmo sentido, Sacrini (2009) assinala que fundar o conhecimento, nesse contexto, significa elucidar quais são as estruturas subjetivas responsáveis por apreender com evidência a ideal objetividade da lógica. E dado que os componentes básicos dessa objetividade formam os métodos de obtenção de conhecimento de qualquer investigação científica, a fenomenologia pode almejar uma fundação indireta de todas as ciências. E reitera que para Husserl, compete à investigação filosófica a elucidação reflexiva sobre as fontes subjetivas e as questões últimas sobre o sentido, bem como a possibilidade de uma objetividade que se desenvolve de modo subjetivo.

§ 6. A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE ATITUDE NATURAL E FILOSÓFICA

No início da primeira lição de *IP*, Husserl promove uma distinção fundamental entre a ciência natural e a filosófica. A primeira é fruto da atitude natural espiritual (*natürliches Geisteshaltung*)⁴³, e a segunda, da atitude filosófica do espírito (*philosophischen Geisteshaltung*). A atitude natural encontra-se despreocupada com a crítica do conhecimento. Nesta esfera, persiste uma *passividade* do sujeito em relação aos objetos: estes são aceitos na medida em que se dão ao sujeito mundano. Assim, o sujeito expressa aquilo que a experiência direta lhe oferece e generaliza, transferindo o universal para os casos particulares, ou também,

como filosofia transcendental enquanto análise da constituição da subjetividade transcendental. Seu princípio metodológico é a tentativa de descrever a vida da consciência como se apresenta à reflexão. Pretende purificar a filosofia transcendental iniciada por Kant, distinguindo seu trabalho através da elaboração do método e construção sistemática”.

⁴³ Mais adiante, em *EPE*, Husserl detalha que essa tomada de posição é ocasionada por um pensamento dominante nas ciências, que são ingênuas: “o pensamento e o conhecimento naturais se caracterizam de maneira mais geral [...] tal modo que os problemas que geralmente chamamos de problemas epistemológicos ainda não surgiram (Hua VII, 34). Resumindo: a atitude natural não se preocupa com a *legitimidade* do conhecimento a ser apreendido. Esta é uma crítica que acompanha boa parte do pensamento de Husserl, indo de *LU I* a *Krisis*.

deduzindo no pensar analítico, novas universalidades acerca dos conhecimentos universais. Além disso, o conhecimento construído nessa esfera natural, não é derivado de outros conhecimentos, mas é estabelecido através da causalidade, de uma relação lógica: o conhecimento se segue um do outro, “concordando” com o outro. Entretanto, os conhecimentos provenientes da atitude natural acabam por entrar em relações de contradição (*Verhältnisse des Widerspruchs*), pois acabam não concordando um com outro, e com isso, anulam-se através do estabelecimento do conhecimento seguro, sendo reduzidos a simples pretensões do conhecimento (Hua II, 17).

E assim, a contradição põe em atrito a conexão motivacional (*Motivationszusammenhang*), isto é, causal que dá ligação à experiência, pois os fundamentos da experiência (*Erfahrungsgründe*) entram em discordância consigo mesmos. Assim, os conhecimentos mais “fracos” dão lugar aos mais “fortes”, e valem enquanto não forem invalidados por outros. E assim é que avança o conhecimento natural, através de uma luta lógica (*logischen Kampf*), como diz Husserl, pois deste modo é que as ciências naturais são constituídas, tratando de efetividades reais, ao contrário das ciências do espírito cuja investigação são as possibilidades ideais. Desta maneira, no pensar natural os modos lógico e factual são as ferramentas de análise e solução das inevitáveis dificuldades que surgem.

No sentido contrário, encontra-se o pensamento filosófico. Através do despertar da reflexão acerca da relação entre conhecimento e objeto, surge neste âmbito, uma série de dificuldades. Enquanto para o pensar natural, o conhecimento é uma obviedade; na esfera filosófica ele apresenta-se enquanto um *mistério*. Pois o pensar natural não se interroga acerca da possibilidade do conhecimento. Afinal, a relação entre vivência do conhecimento, significado e objeto constituem-se enquanto a fonte do problema da possibilidade do conhecimento.

O conhecimento é, em todos os seus modos, uma vivência psíquica (*psychisches Erlebnis*)⁴⁴, isto é, a atividade de um *sujeito que conhece*. E mesmo os objetos estando postos ao sujeito, Husserl pergunta: como pode o conhecimento estar seguro de sua concordância para com os objetos conhecidos? Como é possível o conhecimento ir além de si (*über sich*) e alcançar seus objetos de maneira confiável? Ou seja, as doações dos objetos do conhecimento que para o pensar natural são compreensíveis por si mesmas, para o pensar filosófico

⁴⁴ Para Bello (2019), tal conceito não se resume a um estado psíquico, mas a uma consciência de tais estados vivenciados e reconhecidos em sua estrutura universal.

convertem-se em um enigma⁴⁵. Como o sujeito consciente de si pode saber de modo confiável que não existem apenas as suas vivências, mas também aquilo fora de si, isto é, os objetos do conhecimento?⁴⁶ Para responder à questão, Husserl afirma que um dos caminhos é entregar-se ao solipsismo e admitir que apenas o sujeito cognoscente existe, quer dizer, o “*Eu*” (*Ich*), ao passo que toda a exterioridade, o “não-*Eu*” (*Nicht-Ich*)⁴⁷ é apenas um fenômeno. Outro caminho é argumentar junto a Hume⁴⁸ e derivar toda a objetividade transcendente de ficções, resultado apenas do hábito (*Gewohnheit*). Os dois caminhos são negados por Husserl, e responder como o conhecimento é possível consiste em uma dura imposição (*harte Zumutung*), segundo ele próprio (cf. Hua II, 20).

Agora, até mesmo a lógica que é totalmente legítima ao pensar natural, torna-se questionável para o pensamento filosófico. Pois na atitude natural há uma linha biológica de pensamento que afirma, por exemplo, que o ser humano através de sua evolução e consequente seleção natural, desenvolveu-se de modo que o seu modo de pensar é resultado justamente deste processo, e que se por acaso, tivesse se desenvolvido de outro modo, pensaria de maneira diferente⁴⁹. E o conhecimento seria apenas um mero conhecimento humano, limitado a conhecer apenas os fenômenos e incapaz de conhecer a natureza das coisas.

Recapitulando o escopo dos capítulos quinto e sexto de *ELE* que foram abordados inicialmente (cf. §§ 1-5), onde o ceticismo que, ao mesmo tempo é obstáculo e componente de um método do conhecimento, Husserl afirma que de todos os modos, a possibilidade do conhecimento é um enigma. Uma saída natural poderia ser justamente o ceticismo, que em todas as suas variações têm uma marca o contrassenso. Com isso, há uma dupla tarefa que concerne à teoria do conhecimento enquanto uma crítica da razão teórica: i) através de uma

⁴⁵ “Mas um enigma é a possibilidade de um conhecimento transcendente como algo que vai além da esfera da consciência, a possibilidade de um conhecimento que não é direcionado a nenhuma experiência presente” (Hua XXXVI, 43).

⁴⁶ Em *LU II*: “As sensações e os atos que as ‘apreendem’ ou ‘apercebem’ são aqui vivenciados, mas não parecem objetivamente; eles não são vistos, ouvidos, percebidos com nenhum ‘sentido’” (Hua XIX/I, § 14, 399).

⁴⁷ Essa problemática sobre o solipsismo, entre “*Eu*” e “não-*Eu*” pode ser observada a partir da quinta (Hua I, § 42) das *CM*, onde fica nítida a referência a Leibniz ao Husserl utilizar o termo de “intersubjetividade intermonadológica” e “não-*Eu*”, de Fichte, enquanto uma instância alheia, “estranha” (*Fremd*) e inerente à constituição do *ego*, que além de estar cômico de si mesmo, também se depara com um outro (não-*Eu*).

⁴⁸ A crítica a Hume e aos demais empiristas não é novidade no pensamento de Husserl. Spiegelberg (1994, p. 85) demonstra que: “os empiristas britânicos de Locke a Hume foram as leituras introdutórias de Husserl na filosofia e permaneceram de importância básica para ele durante todo o seu desenvolvimento posterior. Muitas vezes, ele lhes deu crédito por terem desenvolvido um primeiro tipo de fenomenologia, embora de modo inadequado. Ele até os recomendava para seus alunos”.

⁴⁹ Neste sentido, pode-se interrogar se essa exposição em *IP* diz respeito ao mesmo sentido da exposição contida em *LU I*, onde em um dos modos de relativismo, Husserl expõe o relativismo antropológico (que é uma forma de psicologismo), doutrina que sustenta que o modo do pensamento humano é oriundo de sua evolução e que por conseguinte, se tivesse se desenvolvido de outro modo, o seu pensamento também se apresentaria de diferente modo. Ver-se-á, principalmente em *PsW* a argumentação que Husserl emprega contra tal relativismo.

tarafa crítica, denunciar os erros existentes no pensamento natural no que concerne à relação do conhecimento, ao seu sentido e ao seu objeto. Com isso, superando as teorias céticas acerca da essência do conhecimento, demonstrando as suas persistentes contradições; e ii) por meio de uma *tarafa positiva*, deve através da investigação de essência, esclarecer os problemas inerentes à correlação do conhecimento, tanto ao seu sentido, quanto ao seu objeto. Ainda deve a teoria do conhecimento realizar a interrogação acerca do sentido-da-essência, da objetividade em geral que está presente *a priori*, segundo a sua essência, através da correspondência entre conhecimento e objetividade do conhecimento.

E através da resolução dessas tarefas, é que a teoria do conhecimento, enquanto fenomenologia, cria condições de apresentar-se na qualidade de crítica do conhecimento e de analisar de modo correto os resultados alcançados pela reflexão. Pois a investigação naturalista, que se encontra no nível pré-epistemológico, realiza uma confusão sobre a possibilidade do conhecimento, sobre o ajustamento/adequação (*Triftigkeit*) do conhecimento, empregando erroneamente falsas interpretações acerca da essência do conhecimento, tendo expressão em diversas escolas de pensamento, como a materialista, a dualista, a positivista etc⁵⁰. Neste contexto, Husserl entende por fenomenologia: “uma ciência que engloba uma conexão de disciplinas científicas. Não apenas um método, mas também uma atitude do pensamento especificamente filosófica, um método especificamente filosófico, por excelência” (Hua II, 23).

Husserl afirma que, predominantemente na Filosofia Contemporânea, há uma tendência herdada da filosofia do século XVII⁵¹, a saber: a crença de que para a filosofia tornar-se uma ciência séria (*ernste*), tem de seguir, necessariamente, o modelo metodológico da matemática, justamente por sua exatidão. Fato que Husserl rejeita: enquanto nas demais ciências uma pode se estabelecer sobre a outra e mesmo servir como modelo à outra, o mesmo não é possível no campo filosófico. Por isso é que para Husserl, com o advento da fenomenologia, a filosofia passa a ser desenvolvida através de uma nova dimensão, e apresenta-se enquanto filosofia pura⁵² e diferencia-se, essencialmente, de toda a ciência natural.

⁵⁰ Para Husserl, “o conhecimento do mundo nas ciências naturais, mesmo nas mais desenvolvidas, não é um conhecimento final da realidade” e mesmo que cientistas naturais não duvidem das ciências desenvolvidas, “logo divergem assim que eles próprios começam a refletir sobre a interpretação final da verdade do que é oferecido nelas, [onde] um declara-se materialista, outro idealista e o terceiro positivista” (Hua XXIV, 98).

⁵¹ Pode-se inferir que Husserl faz alusão aos sistemas de René Descartes e Gottfried Leibniz.

⁵² Ver-se-á adiante que Husserl em 1911 publica a sua *PsW*, fazendo uma análise histórica da pretensão (falha) dentre os pensadores de construção de uma ciência rigorosa, e, além disso, apresentando de um modo mais maduro, o seu método fenomenológico contra todo o relativismo oriundo da filosofia naturalista.

A crítica sobre a possibilidade do conhecimento, sobre o seu ajustamento (a transição entre a mera opinião até a apoditicidade), implica que essa mesma possibilidade se torne um enigma, fato que contribui para o surgimento do ceticismo. Husserl se atém a isso, e observa que embora o cético esteja em uma posição elevada em relação ao pensar natural, no que diz respeito à possibilidade do conhecimento, mesmo assim, ele ainda pensa e permanece na esfera natural. E como a esfera da naturalidade é posta de lado, então retorna-se o argumento de que por mais exatas que possam ser as ciências, a filosofia não pode utilizar a metodologia empregadas por elas. Afinal, a filosofia (agora pura) ao residir em uma nova dimensão não pode tomar nenhum pressuposto de alguma ciência enquanto ponto de partida. E por mais que ela se apresente de modo semelhante à algumas doutrinas precedentes (principalmente da Filosofia Clássica Alemã, em relação a Kant e Fichte), isso não representa uma regressão em sua estruturação, pois a nova filosofia deve ser nova desde o seu fundamento (*Grund*).

§ 7. O ÍNDICE DE QUESTIONABILIDADE

No desenvolvimento de uma crítica do conhecimento, um elemento mostra-se indispensável: o índice de questionabilidade/nulidade⁵³. Neste sentido, nada é tomado de antemão enquanto válido. A crítica do conhecimento, na qualidade de conhecimento científico de si, tem a pretensão de determinar o conhecimento em sua essência, no sentido de referência/relação (*Beziehung*) à objetividade que a ele é atribuído, bem como de seu possível ajustamento. Com isso, a crítica do conhecimento tem de pôr em prática o exercício da *εποχή*: tal procedimento metodológico deve colocar todo o conhecimento em questão (*in Frage*), inclusive o seu próprio, não tendo como válida doação (*Gegebenheit*) alguma. Assim, se à *εποχή* não é permitido pressupor algo enquanto previamente dado, então o seu ponto de partida tem de ser *incondicionado*. Além disso, o conhecimento primeiro, este que dará toda a estrutura da crítica seguir em frente, não pode apresentar dúvida alguma, pois se assim fosse, representaria um retorno às questões problemáticas que se situam na esfera natural. Diante disso, a tarefa em torno do conhecimento primeiro é a de demonstrar um ser (*Sein*) dado de modo absoluto e apodítico, que possa servir de modo seguro ao desenvolvimento da crítica. Assim, acerca deste ser, toda a questão levantada tem de encontrar nele a sua imediata solução. Neste contexto, assim como em *ELE*⁵⁴, Husserl (Hua II, 7) retoma a meditação de

⁵³ Como visto, Husserl já emprega a expressão “*Index der Fraglichkeit*” em *ELE*.

⁵⁴ Por mais que em *ELE*, Husserl no estabelecimento da crítica do conhecimento já faça referência ao *cogito* cartesiano, Sacrini (2018, p. 76) demonstra que: “Husserl reconhece a inspiração cartesiana da redução fenomenológica: ‘a meditação cartesiana fundamental fornece o domínio indubitável, aquele dos fenômenos do conhecimento’ [...]. Essa inspiração nos procedimentos cartesianos já vem pelo menos do curso *Teoria geral do*

Descartes⁵⁵ enquanto uma inspiração, entretanto, com algumas considerações e reitera que: “a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica”, e a apresenta enquanto um recurso ao argumento apresentado pelo pensamento cético, pois ao passo que para o sujeito cognoscente cada *cogitatio* pode ser colocada em dúvida, algo tem de posteriormente apresentar-se enquanto indubitável. Afinal, a dúvida sendo levada ao seu limite e proporcionando um ponto de partida indubitável (o *cogito*), não pode ser novamente posta em dúvida, porque algo tem de ser a causa responsável pelo estabelecimento da própria questão. E, portanto, chega-se ao famoso *cogito ergo sum*. Retomando a questão da dúvida metódica, Husserl entende ter chegado a um ponto em que a reflexão tem totais condições de prosseguir.

Assim, se o objetivo é prosseguir no desenvolvimento da crítica do conhecimento sobre a sua possibilidade, é necessário que a ciência fenomenológica não se restrinja em esclarecer o conhecimento enquanto um fato psicológico (*psychologisches Faktum*), mas que busque trazê-lo à sua clareza essencial, através de sua própria doação (*Selbstgegebenheit*), isto é, de sua *autêntica imanência*, pois toda vivência pode ser convertida em objeto de uma intuição, de um ver, de um apreender puro (*reinen Schauen*) na qualidade de uma doação absoluta. Todavia, aqui surge uma aparente contradição: sem conhecimento dado não há avanço, e se a crítica tem de pôr em prática o índice de questionabilidade, logo o conhecimento não é possível. Husserl objeta que se a crítica não pode assumir nada enquanto previamente dado, então tem de ela própria estabelecer o dado incondicionado a si mesma. E

conhecimento de 1902-1903. Ali Husserl afirma o pioneirismo de Descartes ao elevar os problemas epistemológicos a tema central da filosofia e discute a distinção cartesiana entre ideias inatas e adequadas. Segundo Husserl, a demarcação das ideias inatas pelos critérios de clareza e distinção indica uma tentativa de circunscrever um âmbito de pura evidência de dados absolutamente certos, com base nos quais é possível compreender como a transcendência ganha sentido. Dessa maneira, Descartes antecipa o método de análise fenomenológica do conhecimento: ‘ele parte de exemplos em que o conhecimento é dado no sentido mais completo e forte, e reflete aqui sobre o que caracteriza tais casos’. No entanto, Descartes não teria de fato liberado a pura evidência do âmbito psicológico da alma e, assim, estaria preso a uma concepção ingênua da subjetividade cognoscente, confundida com a interioridade psíquica. É justamente essa confusão que a redução fenomenológica, por meio da circunscrição da *imanência autêntica*, vem desfazer”.

⁵⁵ Embora em 1931, Husserl publique as suas *CM* (1950, Hua I), é questionável se de fato Descartes é tão influente assim em Husserl. Certamente, Descartes, enquanto o “inaugurador” da filosofia moderna é um pensador decisivo na história da filosofia. Pode-se objetar que em Husserl as influências de Kant e Fichte são mais decisivas do que a de Descartes. E em torno da analogia entre os projetos cartesiano e husserliano, de acordo com Siemek (2001, p. 191), onde o autor demonstra que embora Husserl tenha se inspirado no projeto do filósofo francês, não se restringe a ele, vindo inclusive, a desenvolver uma doutrina com aspectos bastante discordantes: “Descartes, através de seu ‘Cogito’, pode ser tido como o início de um caminhar [entretanto], olhando-o de perto, é um ‘Cogito’ pobre filosoficamente e de pouco conteúdo filosófico. Desse modo, não é de se estranhar por que as *Meditações Cartesianas* de Husserl são pouco cartesianas. Nesse texto os caminhos de ambos se separam tão rapidamente e para tão longe que a própria afirmação de Husserl sobre sua identidade com Descartes se apresenta aqui bastante duvidosa.” No mesmo sentido, Tourinho (2013, pp. 75-76) afirma que “faz-se necessário ressaltar que a radicalização da qual resultou a fenomenologia transcendental somente se tornou possível a partir de uma certa superação da filosofia cartesiana [...]. Afinal, era preciso ir além da certeza do cogito, da chamada ‘evidência da cogitatio’, do que Descartes apenas intuíra sem, no entanto, adentrar, deixando de explorar as ‘riquezas’ de sua grande descoberta, não apreendendo o verdadeiro sentido e, conseqüentemente, não ultrapassando os portais da genuína filosofia transcendental”.

como resultado, a crítica pode seguir em frente inspirando-se na meditação cartesiana da dúvida, da doação absoluta por meio da evidência da *cogitatio*.

Assim, a imanência da *cogitatio* é o que serve como ponto de partida à crítica do conhecimento, pois garante a ausência do mistério sobre a possibilidade de legitimidade do conhecimento. Neste sentido, para Husserl, é um absurdo buscar a fundamentação epistemológica através da transcendência, da psicologia ou mesmo das ciências naturais, pois a imanência, em especial a genuína, é o que representa a condição necessária para a obtenção do conhecimento⁵⁶. Dessa maneira, o fato de o conhecimento ser posto em questão não significa que o mesmo não seja possível, mas sim, de que há um problema a ser resolvido: como é possível o ajustamento do conhecimento e como a vivência pode ir além de si mesma?

Por conseguinte, se em *ELE*, Husserl apresenta meramente um esboço acerca do sentido do conceito de imanência, em *IP* há uma maior elucidação teórica por parte do pensador. Há nas “Cinco Lições” a demonstração do duplo sentido de imanência e de transcendência. Como observado, a transcendência diz respeito tanto: i) ao objeto físico-natural, externo à consciência; e ii) sendo contraposta à imanência genuína, na qualidade de uma vivência psicológica/material. Neste caso, “o transcendente será entendido não apenas como o que se encontra fora da *cogitatio*, mas [...] como ‘conhecimento não evidente’ [...], porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural” (Tourinho, 2016, p. 154). Já a imanência é compreendida por Husserl tanto como: i) a estrutura psíquica/material do sujeito; ii) a imanência genuína, na qualidade do *cogito* depurado pela redução, sendo o autêntico *a priori*, a doação de si em sentido absoluto (cf. Hua II, 35). Neste caso, tanto os conceitos de imanência e transcendência, por mais distintos que sejam, acabam por se entrecruzar. No referido vínculo conceitual, ainda de acordo com Tourinho (2012b), há a identificação de um terceiro sentido em relação ao par conceitual: o de transcendência na imanência (*Transzendenz in der Immanenz*). Isso ocorre porque a redução tem, inclusive, de abranger a vivência psicológica, que na qualidade de uma vivência real, é vivência de um sujeito empírico. A referida transcendência na imanência (cf. Hua III/I, § 57), ao contrário da material, refere-se à capacidade de um objeto se apresentar à consciência intencional e, portanto, concerne ao objeto, que atingido pela redução, é constituído enquanto conteúdo intencional da consciência.

Assim, o dado incondicionado para a afixação da crítica do conhecimento é o da imanência genuína, purificada pela redução fenomenológica de sua composição real. Pode-se,

⁵⁶ “Somente [...] através da redução fenomenológica, eu obtenho uma doação absoluta [*absolute Gegebenheit*] que não apresenta nada mais de transcendente” (Hua II, 44).

nesse caso, compreender que há uma transição do *Eu-empírico* (sujeito natural) ao *Eu-puro* (sujeito transcendental). Ademais, Husserl acrescenta que a questão da transcendência se constitui enquanto o problema inicial e o guia (*Leitproblem*) da crítica do conhecimento. E com isso, no início, a teoria do conhecimento não deve apenas não recorrer às ciências naturais e ao transcendente, mas não deve recorrer em nenhum momento de seu processo: a “teoria do conhecimento jamais pode ser construída sobre ciência natural de qualquer tipo” (Hua II, 36).

Assim, a resposta à questão de como é possível o conhecimento transcendente (?), e de modo mais amplo, de como o conhecimento em geral é possível (?), jamais poderá ser esclarecido tendo como fundamento um saber dado previamente acerca do transcendente. Pois mesmo que o sujeito esteja certo sobre a existência da transcendência, ele não poderá tomar-lhe algo como empréstimo e isso aplica-se não apenas para o início da crítica, mas também para o seu desenvolvimento, na pretensão de esclarecer como o conhecimento é possível. Com isso, faz-se fundamental a implementação da redução, pondo toda a transcendência entre parênteses.

§ 8. A ESFERA DOS FENÔMENOS PUROS

Após implementar o processo da redução fenomenológica e a colocação entre parênteses de todo o transcendente enquanto algo dado, está delimitado à crítica do conhecimento justamente o que ela pode e o que ela não pode se apoderar: “o ser da *cogitatio*, isto é, o próprio fenômeno do conhecimento é, deste modo, indubitável e livre do enigma da transcendência” (Hua II, 43). E apresenta as totais condições de servir enquanto um dado imediato e seguro para o prosseguimento da crítica. Além disso, as *cogitationes* do mesmo modo, expressam a esfera de absolutas doações imanentes, pois “no intuir do fenômeno puro, o objeto não está fora da cognição, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta doação-própria de um puramente intuído” (Hua II, 43). Entretanto, Husserl reitera que é fundamental voltar à atenção para a diferença fundamental entre o ser da *cogitatio* e a evidência proveniente do sujeito cognoscente, ou seja, a distinção⁵⁷ entre: i) o fenômeno puro, invariável, sendo pertencente ao campo da fenomenologia (imanência genuína); e ii) o fenômeno psicológico, este pertencente ao campo de investigação da

⁵⁷ Possivelmente, um esboço dessa distinção entre conteúdo ideal e psicológico, já se encontra presente em *LU I* (Hua XVIII, § 27, 96), onde Husserl reitera que as leis lógicas são distintas das leis pertencentes ao campo da psicologia empírica: “[a] inteligibilidade das leis lógicas mantém-se. Mas quando se compreende o seu conteúdo de pensamento enquanto conteúdo psicológico, altera-se totalmente o seu sentido originário, que estava ligado à inteligibilidade”.

psicologia científico-natural (imanência real), que diz respeito a uma vivência temporal (que surge, dura e cessa) pertencente a um sujeito.

Inclusive, mesmo essa mesma vivência psicofísica enquanto coisa-do-mundo (*Ding der Welt*), apresenta-se na qualidade de uma transcendência e, portanto, também deve ser posta em suspensão, pois a redução possibilita uma doação absoluta, sem resquício algum de transcendente: a imanência genuína. E nesta medida, a fim de obter o fenômeno puro, “*Eu* teria de pôr em questão, novamente, o *Eu*, bem como o tempo, o mundo, e então trazer à tona um fenômeno puro, a pura *cogitatio*” (Hua II, 44). Com isso, o que fica evidente é que há uma *correspondência* entre a vivência psíquica e o fenômeno puro, no sentido de que é por meio da redução fenomenológica que a vivência psíquica revela o fenômeno em sua pureza, isto é, o ser da essência imanente, compreendido enquanto uma doação absoluta. Afinal, agora encontra-se presente não mais a psicologia, mas sim, a fenomenologia, e com isso, o seu objeto de investigação: o fenômeno puro, compreendido não enquanto uma existência posta em um *ego*, em um mundo de ordem temporal, mas na qualidade de uma doação absoluta apreendida intuitivamente e de modo imanente:

Portanto, [eis] a fenomenologia, aqui, a fenomenologia do conhecimento na qualidade de doutrina da essência dos fenômenos puros do conhecimento [...]. Mas como a fenomenologia deve começar; como ela é possível? Devo julgar e, contudo, julgar de modo objetivamente válido, conhecer cientificamente fenômenos puros (Hua II, 47).

Com isso, Husserl afirma que os fenômenos puros são o objeto de estudo da fenomenologia, que se inserem em um campo de vivências: o eterno rio heraclítico de fenômenos. Neste sentido, no que tange aos juízos provenientes de tais fenômenos, Husserl afirma que o parentesco com Kant é notório, acerca dos juízos da percepção (*Wahrnehmungsurteile*) e juízos da experiência (*Erfahrungsurteile*)⁵⁸. Entretanto, segundo Husserl, falta a Kant justamente o conceito de fenomenologia e da redução fenomenológica, visto que Kant não conseguiu livrar-se totalmente do antropologismo e do psicologismo (Hua II, 48). Assim, ao efetuar a redução, Husserl afirma que o sujeito empírico é eliminado e a apercepção transcendental (*transzendentaler Apperzeption*), bem como a consciência em sua generalidade acabam por receber um sentido diferente: a abertura à imanência genuína. O

⁵⁸ “[E]mbora todos os juízos de experiência sejam empíricos, isto é, têm seu fundamento na percepção imediata [*unmittelbaren Wahrnehmung*] dos sentidos, não significa que todos os juízos empíricos são juízos de experiência; mas acerca do que é empírico e ao que é dado na intuição sensível, devem ser acrescentados conceitos particulares, os quais têm a sua origem totalmente *a priori* no entendimento puro, e aos quais deve ser primeiramente subordinada cada percepção, para ser, logo em seguida, convertida em experiência. Os juízos empíricos, enquanto tiverem validade objetiva, são juízos de experiência; mas aqueles, porém, que forem válidos apenas subjetivamente, denomino-os meros juízos de percepção” (AAIV, 297-298).

foco, neste sentido, não é a obtenção de juízos singulares, mas sim, o alcance de juízos cientificamente válidos⁵⁹.

Neste âmbito, Husserl compreende que a sua fenomenologia alcançou um ponto de partida (e chegada) mais profundo que em relação a Descartes⁶⁰: para Husserl o *ego* não é *res cogitans*, isto é, não é uma “substância”, não é *Ding*. Entretanto, se assim como o filósofo francês, a fenomenologia tiver como recurso a *veracitas Dei*⁶¹ enquanto uma garantia da indubitabilidade dos fatos, certamente não reunirá condições de seguir adiante enquanto crítica do conhecimento (cf. Cavalieri, 2013). Afinal, no plano da imanência genuína foi admitida a doação referente à pureza da *cogitatio* enquanto absoluta, mas não a doação da coisa externa (*äußeren*), pois esta é uma transcendência.

Com isso, o puro intuir, afastado de todo o pressuposto das ciências naturais, pode trazer não somente a doação absoluta de si, mas também as universalidades, os objetos universais (*allgemeine Gegenstände*) e estados de coisas universais. E com isso, obtém-se uma fenomenologia: uma ciência, bem como método de esclarecimento da possibilidade do conhecimento, este sendo direcionado para essências. E isso, inclusive, engloba o conceito duplo de *a priori*: i) entendido enquanto um conhecimento direcionado de modo puro para as essências em geral, realizando a sua validação por meio delas e ii) enquanto àquilo que diz respeito aos conceitos que ganham sentido através das categorias (Hua II, 51-52). Deste modo, se for posto em prática o primeiro conceito de *a priori*, então, a fenomenologia passa pertencer ao *a priori* na esfera das origens (*Ursprünge*), das doações absolutas, às espécies apreendidas através do intuir genérico⁶². Já no segundo sentido, que parece ser o assumido por

⁵⁹ Tal validade é garantida pela fenomenologia, que se preocupa com as condições de estabelecimento do conhecimento verdadeiro.

⁶⁰ Bello (2019) atesta que para Husserl, o próprio Descartes desempenha uma atitude transcendental em potência. Entretanto, mesmo o pensador francês tendo realizado a “descoberta” desta subjetividade, não consegue alcançar um sentido profundo. O precursor de fato, do transcendental, é Kant.

⁶¹ Para Husserl, Deus não pode servir enquanto uma garantia epistemológica da existência do mundo e da objetividade do conhecimento. Faz mister recordar a passagem de Descartes (2018, pp. 147-193) em *Meditationes de Prima Philosophia* (1641): “depois de haver percebido que há, em verdade, Deus, e ao mesmo tempo depois de haver entendido que todas as outras coisas dependem disso e que ele não é enganador; e disto haver concluído que todas as coisas que percebo clara e distintamente são necessariamente verdadeiras, mesmo que já não atenda às razões que por assim julguei, contanto que me lembre de as haver clara e distintamente percebido- nenhuma razão contrária pode se me opor que me leve a duvidar, mas tenho disso uma ciência verdadeira e certa. [...] quando em verdade se me apresentam coisas em que noto distintamente de onde, onde e quando se me ocorrem e vejo um nexu ininterrupto de sua percepção com tudo o mais da vida, fico completamente certo de que ocorrem, não quando estou dormindo, mas acordado. E não devo ter a mais mínima dúvida acerca da verdade dessas coisas, se para o seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória e o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois de que Deus não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas.” Em *Ideen I*, no § 58 “*Die Transzendenz Gottes ausgeschaltet*”, Husserl afirma que a redução fenomenológica deve englobar, inclusive, a transcendência de Deus.

⁶² O adjetivo “*generelle*” pode ser traduzido como “universal”, “geral”, e como “genérico” etc., por isso o presente termo apresenta uma variação nas traduções.

Husserl, diz respeito à pretensão de uma crítica da razão, tanto no âmbito teórico quanto prático, de uma análise de conceitos, de leis lógicas, da ética, da axiologia (*Wertlehre*).

§ 9. A REFLEXÃO ACERCA DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL

A fenomenologia do conhecimento, que revela a essência do conhecimento de modo intuitivo pela redução fenomenológica, investiga também o que reside nos fenômenos e o que neles se fundamenta e como são estruturados de modo imanente. Como Husserl assinala, as vivências pertencentes ao conhecimento possuem uma *intentio*⁶³, isto é, visam algo e possuem uma *relação com a objetividade*. Com isso, os problemas epistemológicos dizem respeito ao sentido último da objetividade e o ajustamento ou não-ajustamento do conhecimento. Deste modo é que a fenomenologia se preocupa com o esclarecimento da essência do conhecimento, acerca das conexões de essência. O fenômeno singular não é seu objeto, pois este diante do fluxo da consciência dissolve-se, restando apenas o fenômeno em sua pureza, pois o foco gira em torno das fontes do conhecimento (Hua II, 55).

Neste sentido, o universal por constituir-se enquanto uma transcendência não pode encontrar-se *genuinamente* na consciência⁶⁴. Mas a consciência intencional aponta para o objeto que lhe é transcendente: através da *εποχή*, “a consciência transcendental se abre revelando, em sua imanência, a referência intencional aos objetos, que não são senão ‘conteúdos intencionais’” (Tourinho, 2016b, p. 52). Por isso, a redução fenomenológica é imprescindível, para através da intuição pura, revelar o fenômeno absoluto, o universal. De modo puramente intuitivo é que se alcança a universalidade. A doação universal ocorre quando a singularidade é posta de lado em detrimento de uma intuição, para revelar o fenômeno em sua pureza. Neste sentido, uma intuição singular acompanhada da redução fenomenológica, revela o sentido *in specie* do fenômeno, na qualidade do universal idêntico (*identische Allgemeine*). Com isso, a singularidade é ultrapassada, restando a essência, o fenômeno em sua universalidade. Husserl, neste caso, afirma que: “[n]ão há nenhuma menção aos atos de abstração no sujeito psicológico e às condições psicológicas sob as quais eles ocorrem. Estamos falando sobre a essência geral ou significado [...] e sua doação na intuição geral” (Hua II, 57).

⁶³ Em *Ideen I*, Husserl compreende a intencionalidade enquanto o tema central (*Hauptthema*) da fenomenologia. Cf. Hua III/I, § 84.

⁶⁴ O universal não está presente de modo genuíno na consciência: “o universal é um dado absoluto e não genuinamente imanente [*nicht reell immanent*]” (Hua II, 9); mesmo assim, ele é independente em relação a uma consciência que o apreenda intuitivamente, pois essências não implicam uma questão de fato; elas existem quer haja alguém que as apreenda em seu juízo ou não. Cf. Hua XVIII. Entretanto, intencionalmente e de modo *a priori*, a consciência se projeta à objetividade.

O conhecimento e o seu respectivo entendimento diz respeito à compreensão genérica das conexões teleológicas⁶⁵ (*Zusammengehörigkeiten teleologische*) referentes ao conhecimento, e isso também compreende os princípios (como condições ideais acerca da possibilidade da objetividade científica) que conduzem as normas referentes ao estabelecimento do procedimento empírico-científico. E toda a etapa que constitui o processo de esclarecimento dos princípios desenvolve-se de modo completo na esfera da essência e esta sendo determinada pela redução. A fenomenologia é, portanto, totalmente diferente da ciência objetiva, como, por exemplo, em seu método e pretensão epistemológica. O seu *modus operandi* é a análise da essência (*Wesensanalyse*), é a investigação dos estados de coisas gerais que se apresentam na intuição imediata. E isso diz respeito a uma busca apriorística, diversa da dedução matemática. A fenomenologia não teoriza, nem opera como a matemática, esclarecimento algum de modo dedutivo. Ela desenvolve-se através do esclarecimento intuitivo e transforma os seus conceitos e princípios em seu próprio objeto de reflexão. É com isso que Husserl afirma que se desenvolve o processo intuitivo e ideador (*ideierende*) conectado à redução, que diz respeito ao método especificamente filosófico, ao passo que pertence à realização de crítica do conhecimento, à crítica da razão, tanto valorativa quanto prática (Hua II, 57)⁶⁶.

Assim, o modo como a fenomenologia compreende um conceito tão importante como o da evidência diz respeito a esta se constituir enquanto a propriedade consciente que realmente intui e atesta veracidade ao objeto vislumbrado, de modo direto e adequado⁶⁷,

⁶⁵ Tourinho (2019, pp. 402-403) demonstra que: “a ‘doutrina teleológica das ciências’ segundo a qual as ciências seriam guiadas teleologicamente pela ‘ideia fim’ de se constituir, para além de sua existência enquanto fenômeno de cultura, como uma ‘ciência autêntica’, aspirando alcançar verdades ‘válidas para todos e de uma vez por todas’ — e a teleologia originária da vida intencional da consciência. Ainda que a referida ideia se realize parcialmente, as ciências não deixam, contudo, de vivê-la, continuamente, enquanto um fim a ser alcançado. Trata-se, portanto, de uma ‘forma teleológica superior’ (*höherer Zweckform*) que religa as ciências a um mesmo *telos*, a despeito da especificidade de cada domínio científico [...]. Tal realização teleológica somente se torna possível pelos sucessivos preenchimentos intuitivos dos atos intencionais, revelando-nos, assim, uma aproximação estreita entre a teleologia originária da vida intencional e a evidência das coisas visadas à consciência. A evidência torna-se, assim, na fenomenologia de Husserl, a principal responsável pela estrutura teleológica universal da consciência, manifestando uma relação de parentesco com o próprio conceito de intencionalidade, cuja formulação não pôde deixar de influenciar decisivamente os principais momentos do itinerário husserliano”.

⁶⁶ Parece que o futuro idealismo transcendental de Husserl encontra forte sustentação nesta sua posição de 1906/07, que uma crítica da razão em sua esfera fenomenológica, deve englobar tanto a esfera teórica quanto a prática. Isso refere-se àquilo que Santoro (2016, p. 173) afirma: “Husserl à moda de Fichte, desenvolve um “idealismo pleno, ou seja, aquele que abarca filosofia prática e teórica em um único sistema, e ambos almejam, além disso, explicar de que forma tais ramificações vinculam-se internamente, de que modo idealismo ético e idealismo epistêmico determinam-se reciprocamente”.

⁶⁷ Sobre esse conceito, faz-se mister destacar a definição de Depraz (2019, p. 117): “[u]m dos graus da verdade, situado entre a simples presunção e a apoditicidade. É adequado um objeto ou uma vivência cuja intuição é completa; de fato, a adequação permanece um ideal, na medida em que o percebido nunca se dá *tota simul*”. Ainda sobre o conceito de evidência em Husserl, cf. Anton Mlinar, 2012.

significando, portanto, a doação adequada de si. Este modo de compreender a evidência representa uma mudança no que concebeu a tradição empirista-racionalista⁶⁸. Segundo Husserl, tanto os empiristas quanto os racionalistas abordam de modo errôneo a questão da evidência. Os primeiros ao empreenderem uma investigação acerca da origem do conhecimento, permanecem distantes da autêntica origem, e os segundos ao afirmar que a diferença entre juízos evidentes e não evidentes consiste na manifestação de um sentimento (*Gefühl*)⁶⁹ que os distingue entre si. Com isso, segundo Husserl, se os fenômenos são diferentes, não é necessário recorrer ao sentimento enquanto um recurso para a sua diferenciação. Portanto, “não podemos manter amizade com essa evidência sensível. Ela somente poderia estar certa se provasse a si mesma na intuição pura” (Hua II, 60).

Com a afirmação do conceito de evidência, obtém-se, portanto, a evidência pertencente ao ser da *cogitatio*, e por ela estar presente não há mais nenhum enigma acerca da transcendência, pois esta mesma evidência é agora inquestionável. E neste mesmo âmbito da inquestionabilidade está a evidência acerca do universal (que se singulariza nas *cogitationes*), das objetividades e dos estados de coisas universais, e tudo isso é alcançado mediante as suas doações absolutas de modo adequado. Isso se faz possível mediante a redução fenomenológica, pois ela não diz respeito a uma delimitação da investigação ao campo imanente genuinamente e à esfera da *cogitatio*, mas significa uma delimitação à esfera das puras doações, àquilo que é visado em seu sentido mais rigoroso.

§ 10. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E SUA OBJETIVIDADE

Husserl afirma que a admissão da evidência da *cogitatio* e, conseqüentemente, da doação em evidência do universal, conduz a investigação crítica a um estágio além. “Percebendo a cor e praticando a redução ao mesmo tempo, ganho o fenômeno puro da cor. E se agora realizo a pura abstração, ganho a essência da cor fenomenológica em geral” (Hua II, 67). Com isso, a vivência torna-se objetivada, e esta mesma objetividade faz-se presente na vivência, pois o intuir vai além do ponto puro do agora (*reinen Jetztpunkt*) e retém de modo intencional respectivos novos “agoras”, que novamente, deixam de sê-lo diluindo-se na esfera temporal (Cf. Hua X). O objetivado, por sua vez, possui algo em sua temporalidade que *não se*

⁶⁸ Husserl é, ao mesmo tempo, tanto um crítico como um admirador dos empiristas e racionalistas. Não é à toa que Berkeley, Hume, Locke etc., do lado empirista e Leibniz, Descartes etc., do lado racionalista, estão presentes em todo o decorrer do desenvolvimento de sua obra.

⁶⁹ “Nenhum sentimento pode dizer a mim que ver é realmente ver, porque se eu o sinto, é incompreensível como o sentimento deve tornar o ver um ver real ou caracterizá-lo enquanto tal” (Hua XXXVI, 10). Como se pode notar, o sentimento de ordem sensível, portanto, não é um critério de verificação epistemológica. Tal problemática também é encontrada em *Ideen I*. Cf. Hua III/I, § 21.

dissolve conforme o manifestar fenomênico, mas que, ao mesmo tempo, também se encontra no fenômeno, que é o seu ser (*seiend*) evidente. Da mesma maneira, a doação de essência (*Wesensgegebenheit*) universaliza o objeto que se manifesta na vivência, e que também pode ser encontrada tanto na fantasia (*Phantasie*)⁷⁰, quanto na recordação (*Wiedererinnerung*). No caso da percepção sensível ela está presente de modo originário, ao passo que a representação é um dado não originário.

Uma cor imaginada não é uma ação no sentido de uma cor experienciada. Distinguímos a cor imaginada de uma vivência de imaginar essa cor [...]. Assim como a cor experienciada, ela também pode ser reduzida, excluindo todos os significados transcendentais [...]. Toda a posição empírica da existência pode ser suspensão; então eu a tomo exatamente como a 'vejo', a 'experiencio' por assim dizer [...]. Mas em tudo isso ela é contemplada, e enquanto contemplada, é dada em certo sentido. Não a coloco como existência física ou psíquica, nem como existência no sentido de uma *cogitatio* autêntica; pois esta é um agora genuíno, uma doação caracterizada com evidência enquanto doação do agora (Hua II, 69-70).

Husserl afirma com isso, que o juízo puro da fantasia (*reine Phantasieurteil*) expõe o conteúdo (*Inhalt*), a essência singular daquilo que se faz presente, e que por isso, o juízo genérico constitui-se numa relação de independência entre a imaginação e a percepção. Nesta relação que envolve a existência e a essência, fazem-se presentes dois modos da doação que devem ser diferenciados: i) na imaginação, a existência está fora de questão, e o objeto não se apresenta na efetividade do tempo; ii) na percepção, através de sua retenção (*Retention*), é constituído o objeto temporal originário, e neste sentido, através deste modo de doação é que o tempo se faz presente na esfera da consciência⁷¹. O universal, por sua vez, apresenta-se tanto na percepção como na imaginação. Entretanto, por mais que a percepção e a imaginação revelem a *mesma essência*, quanto à imaginação, não se pode falar de uma doação efetiva.

Neste contexto, no que se refere à consciência, desenvolve-se a constituição da objetividade em atos do pensar, como a imaginação, percepção etc., e a consciência na qual se desenvolvem os atos não é compreendida em termos de um recipiente em que são depositados dados, mas sim, enquanto uma consciência intencional e intuitiva a qual é estabelecida uma relação de doação entre a consciência e “as coisas que não são os atos, mas que estão

⁷⁰ “O *vermelho*, o *triângulo* da mera fantasia são especificamente os mesmos [*dasselbe*] como o *vermelho* e o *triângulo* da percepção. [Em ambos os casos, pode-se obter] a ideia *vermelho*, a ideia *triângulo*” (Hua XIX/II, § 52, 691-692). Já em *Ideen I*, § 70, Husserl afirma que há uma posição privilegiada da fantasia em relação à percepção, como por exemplo “o geômetra, que em seu pensamento investigativo, opera incomparavelmente mais na imaginação do que na percepção do modelo ou da figura” (Hua III/I, § 70, 147).

⁷¹ Toda vivência possui a significação de um “agora passado”, que compreende algo que surgiu e deixou de existir, porém, ainda “permanece”. Toda a vivência é antecedida temporalmente por outras vivências, tendo o seu passado preenchido (*erfüllt*). À consciência do “agora” se vincula uma consciência sobre um evento passado. A vivência é compreendida por Husserl, como algo que se constitui fundamentalmente na simultaneidade, onde passado, presente e futuro estão entrelaçados [*immer wieder*] em retenção, experiência e protensão, de modo a se repetir infinitamente. Cf. Hua III/I, § 82.

constituídas neles” (Hua II, 72). Na percepção de algo externo, este algo é percebido e enquanto tal, é uma transcendência posta entre parênteses pela redução fenomenológica. Nesta percepção, o objeto (*cogitatio*) está dado de uma maneira evidente, e desponta do fluxo da consciência, onde se pode encontrar um fenômeno relativo à sua extensão, variação tonal etc.

Assim, nem todo fenômeno pode ser compreendido enquanto dado, sendo fundamental esclarecer a essência da doação e o modo de constituição das objetividades. Todo fenômeno referente ao pensar possuiu a sua referência objetiv, o seu conteúdo genuíno enquanto integralidade dos momentos que outorgam o seu sentido genuíno, e do mesmo modo, todo fenômeno também possuiu um objeto intencional que por ele é visado conforme a sua essência. Husserl afirma que é apenas no conhecimento que a essência da objetividade em geral pode ser compreendida, pois é justamente no conhecimento que ela se encontra.

O método autenticamente fenomenológico, portanto, é o da intuição evidente (*evidente Schauen*), que é por sua vez, o conhecimento em seu sentido mais rigoroso. Eis aqui, por conseguinte, a configuração que Husserl atribui à sua fenomenologia em *IP* como consequência de sua virada transcendental: em sua característica pura, a investigação fenomenológica tem como tarefa “estudar a esfera da evidência pura para elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e o significado da correlação entre conhecimento e objetividade do conhecimento” (Hua II, 72). Com isso se tem um primeiro esboço de um sistema transcendental apresentado como filosofia, mas que ainda passará por maiores refinamentos conceituais, como se verá adiante.

CAPÍTULO II. HUSSERL E A RECEPÇÃO CRÍTICA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Pôde ser observado no capítulo anterior que Husserl, através da influência de Kant e de seu constante revisionismo epistemológico, passa a inserir a sua fenomenologia em um plano transcendental. No período decorrente, desde as *LU* até *ELE* e *IP*, Husserl profere uma série de conferências sobre o pensamento kantiano⁷². Biemel (1973, p. 10) ressalta que a “semelhança com [...] Kant não é coincidência [...]; a partir dessa ocupação desenvolveu a ideia da fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental e a ideia de redução fenomenológica”. Agora, em 1906/07 (e daí em diante até o fim da vida de Husserl), a fenomenologia não é mais uma disciplina auxiliar à lógica pura na investigação da subjetividade (como em *LU I*), mas é a ciência da consciência pura. Em relação esse novo esboço de sua doutrina, em setembro de 1907, Husserl (*Hua II*, IX-X) escreve que:

As 'Investigações lógicas' permitem com que a fenomenologia seja considerada como psicologia descritiva [...]. Mas é preciso separar essa psicologia descritiva, entendida como fenomenologia empírica, da fenomenologia transcendental [...]. O que em minhas 'Investigações lógicas' foi chamado de psicologia descritiva refere-se à simples esfera das vivências conforme o seu conteúdo genuíno. As vivências são vivências do eu experiencial, enquanto se relacionam empiricamente com a objetividade natural. Para uma fenomenologia que queira tornar-se uma teoria do conhecimento, para uma doutrina-da-essência do conhecimento (*a priori*), a relação empírica permanece excluída. Então, surge com isso uma fenomenologia transcendental, o que realmente foi realizado de modo fragmentado nas 'Investigações lógicas' [...]. O interesse [...] da fenomenologia transcendental está antes de tudo, voltado à consciência enquanto consciência, dirigindo-se somente ao fenômeno, fenômeno em um duplo sentido: 1) no sentido da aparência, na aparição da objetividade; 2) por outro lado, no sentido da objetividade na estrita medida em que é considerada como aparece no fenômeno, isto é, 'transcendental', excluindo toda posição empírica. A tarefa da fenomenologia [...] transcendental é a de esclarecer essas conexões entre o verdadeiro ser e o conhecimento e, assim, explorar as correlações entre ato, significado e objeto em geral.

Entretanto, a admiração de Husserl por Kant não é uma marca constante em seu pensamento. No início de sua obra, Husserl nutre uma certa antipatia pelo pensamento kantiano. Fato que será totalmente superado no desenvolvimento de seu trabalho. Se em *LU I*, observa-se uma certa rejeição a Kant e a tipificação de sua doutrina como um modo de

⁷² Antes de *ELE* e *IP*, conforme Bernet, Kern & Marbach (1996, p. 218- 220) indicam, Husserl passar a proferir algumas palestras sobre Kant, como por exemplo: “*Philosophische Übungen über Kants Prolegomena (Seminar, WS 1897/98)*”; “*Kant und die nachkantische Philosophie (Vorlesung, SS 1898)*”; “*Philosophische Übungen im Anschluß an Kants Kritik der reinen Vernunft (Seminar, SS 1898, WS 1900/01)*”; “*Kants Philosophie (WS 1900/01)*”; “*Philosophische Übungen über Kants Kritik der reinen Vernunft (Seminar, SS 1902)*”; “*Philosophische Übungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft (Seminar, WS, 1903/04)*”; “*Philosophische Übungen über Kants Theorie der Erfahrung, nach der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena (Seminar, WS 1905/06)*”.

relativismo, especificamente o antropológico, o mesmo não se observa em um período posterior. O primeiro esboço de uma filosofia transcendental, como em *ELE* e *IP*, e depois da fenomenologia como idealismo transcendental, como em *Ideen I* e *CM*, a influência de Kant é notória. Rizo-Patrón (2012) demonstra que mesmo nas *LU* onde Husserl critica Kant, em contrapartida, ele posiciona-se de modo favorável com os neokantianos⁷³, tanto que Husserl chegou a desenvolver uma amizade pessoal com alguns daqueles pensadores, como Rickert e Natorp etc. Sobre o desenvolvimento da admiração de Husserl pela figura de Kant, Höffe (2005, pp. 335-336) atesta que:

a figura central do movimento fenomenológico, em verdade, herdou de seu mestre F. Brentano uma cordial aversão a Kant. Mas, sob a influência de Natorp, ele chama mais tarde a fenomenologia de transcendental (*Ideias para uma fenomenologia pura...I*. 1913), considera-a ‘a tentativa... de realizar o sentido mais profundo do filosofar de Kant’ [...] e concebe-a como o terceiro e concluído degrau de um desenvolvimento de Descartes via Kant [...]. Husserl avalia Kant como o primeiro filósofo transcendental declarado, mas lhe objeta de ser demasiadamente influenciado pelo desempenho epistêmico das Ciências Naturais. Por isso Kant passa por cima, e isto lembra Cassirer, do papel constitutivo do mundo de experiência pré-científico para todo o conhecimento científico. Assim Husserl crer ter-se empenhado pela reflexão crítico-transcendental mais profunda e amplamente que Kant. De fato, com o conceito de mundo da vida, com a fenomenologia do tempo e da vida e da cultura ou com a análise da intersubjetividade ele abriu novos domínios do pensamento. Por outro lado, faz parte de Husserl um *pathos* de fundamentação última radical a partir de evidências indubitáveis, que é menos kantiano do que idealista-cartesiano”.

Em face do enunciado, observa-se que Husserl mantém um diálogo constante com o pensamento kantiano. Mesmo que Husserl inspire-se em parte no projeto cartesiano, é na filosofia de Kant que Husserl encontra o modelo transcendental (ainda que com inúmeras críticas) que as investigações filosóficas exigem. O conceito de transcendental é tomado à primeira vista enquanto uma solução para a sua recorrente exigência de renovação. Por mais que Kant seja em inúmeros pontos criticados por Husserl, pode-se presumivelmente afirmar que a inspiração para a construção de uma fenomenologia pura provém de Kant. Neste sentido, Castilho (2015, p. 107) expõe que: “‘Husserl-Kant’ designa um dos lugares clássicos da História da Filosofia no século XX. [...], não obstante os pontos de acordo, podemos ver que são muitas as diferenças e divergências entre os dois filósofos”.

⁷³ Para fins de recapitulação, o neokantismo, segundo González Porta (2011, pp. 47-48), cuja marca é o lema “*Zurück zu Kant*” desenvolveu-se, inicialmente com Otto Liebmann, na obra “*Kant und die Epigonen*” (1865), sendo que é “[...] o neokantismo será concorrente tanto do idealismo quanto do materialismo (e de outras variantes do naturalismo). Trata-se, por um lado (contra o idealismo), de restituir à filosofia sua relação positiva com respeito à ciência; por outro, de mostrar (contra o materialismo) que a ciência não só não contradiz o idealismo em seus resultados, mas que, inclusive, o pressupõe nos princípios nos quais se sustenta. O neokantismo, ao mesmo tempo em que se opõe ao idealismo alemão, compartilha de sua cosmovisão básica e de sua ideia de objetividade como espontaneidade, marcando assim, ao mesmo tempo, sua superação e seu ressurgimento. O neokantismo é a reformulação do programa kantiano em face da situação da ciência que sofreu mudanças [...]. O movimento neokantiano se subdividiu em três escolas principais: a de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), a de Baden (Windelband, Rickert, Lask) e a ‘realista’ (Riehl)”.

Assim, mesmo com todos os conflitos entre os projetos filosóficos, a recepção da tradição do idealismo transcendental em Husserl é notória, onde autores como Kant e Fichte são fundamentais no desenvolvimento de sua doutrina, e autores como Hegel são duramente criticados. Porém, mesmo com todas essas divergências entre possa haver⁷⁴ entre eles, é questionável se não fosse a recepção de Kant no período de 1906/07, Husserl desenvolveria um uma filosofia transcendental. Concordando com Biemel (1973), faz-se forçoso admitir que não: sem as leituras de Kant, Husserl pelo menos no contexto de *ELE* e *IP*, não construiria uma filosofia de caráter puro, um sistema transcendental. Já Fichte⁷⁵, por sua vez, como indica Kern (1964), nem sempre fez parte do repertório de autores estudados por Husserl. Entretanto, com o passar dos anos é que Fichte vai se consolidando como uma influência decisiva no pensamento de Husserl: “por inclinação e vontade dominante, ele foi um reformador ético-religioso, um educador da humanidade, um profeta, um vidente” (Hua XXV, 269). Fichte desempenha, portanto, um papel fundamental na construção do sistema tardio de Husserl (em especial, na fase de Freiburg), como, por exemplo, na exploração da eguidade (*Ichheit*), na fixação do “*Eu*” como fundamento primário de toda reflexão e na colocação de Deus enquanto o *τέλος* da humanidade⁷⁶.

§ 11. A TAREFA DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

No que concerne à virada transcendental, as famosas “Cinco Lições” de 1907⁷⁷ apresentam-se enquanto uma contribuição fundamental a essa conversão. Nesse escrito,

⁷⁴ Dentre as principais diferenças entre Kant e Husserl, Castilho (2015, pp. 107-108) assinala que: “os pontos litigiosos se agrupam em torno de alguns conceitos decisivos - além das ‘omissões’ que Husserl sempre apontou em Kant: a concepção do *a priori*; a distinção kantiana entre sensibilidade e intelecto; a confusão entre noese e noema; os resíduos racionalistas na problemática da ‘crítica da razão pura’; o problema do conhecimento, tratado por Kant exclusivamente no ‘grau superior’, a ‘estreiteza’ do conceito kantiano de ‘experiência-de-mundo’; a impropriedade metodológica no tratamento da subjetividade transcendental; a discordância entre o ‘caráter’ e a ‘amplitude’ da diferença entre analítico e sintético; a natureza da dedução transcendental do *a priori*; o conceito de transcendental; a distinção entre Estética e Analítica transcendentais; a concepção do tempo; o conceito geral de ‘síntese’; o papel da ‘impressão’ na síntese. Para não falar nas ‘omissões’ que distanciam Husserl de Kant, tais como a falta de ‘redução’ em todas as modalidades”.

⁷⁵ Acerca de uma comparação entre os sistemas de Fichte e Husserl, cf. Ferraguto (2021).

⁷⁶ Em *FM*, Husserl expressa que a noção de teleologia é importante para a viabilização plena do ato moral. A razão, em sua dinâmica, concebe a ideia de Deus como uma instância regulatória: um modelo na qualidade de sumo bem, ao qual o ser humano aspira. Para Husserl, a filosofia de Fichte cria um ideal autêntico de humanidade (Hua XXV, 279), assentado sobre o cumprimento do dever moral. Neste ideal, o ser humano não vive somente para si, mas as suas ações têm um impacto coletivo: seu objetivo passa a ser o enobrecimento do gênero humano.

⁷⁷ “Tais lições foram pronunciadas como uma introdução à ‘Lição sobre a Coisa’ (*Dingvorlesung*). Trata-se de uma lição de quatro horas, proferida no semestre de verão de 1907, pertencente ao ciclo letivo, intitulado “Fragmentos principais da Fenomenologia e da Crítica da Razão” (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*), na qual Husserl concentra-se na ‘tarefa geral’ (*allgemeine Aufgabe*) de uma “Crítica da Razão” (Tourinho, 2016, pp. 144-145).

Husserl estabelece uma distinção entre atitude natural e filosófica: a primeira é indiferente ao questionamento sobre a possibilidade do conhecimento; a segunda tem como foco justamente o problema sobre a possibilidade do conhecimento. Com isso, pode haver o risco de a reflexão cair no ceticismo ao declarar a impossibilidade do conhecimento. Porém, como Husserl alerta: o ceticismo é um contraditório em todos os seus aspectos. Assim, a grande questão que move a teoria do conhecimento é: “como pode o conhecimento estar certo de sua concordância para com a existência em-si-mesma das coisas, de ‘emparelhá-las?’” (Hua II, 3).

E a ciência fenomenológica surge com o propósito de esclarecer justamente o problema central (sobre a possibilidade do conhecimento objetivo) que move a reflexão filosófica, se apresentando como a ciência que promove a intelecção última de modo claro, e através da essência do conhecimento e na possibilidade de sua realização. E o método que põe em prática a concretização da crítica do conhecimento é “a fenomenologia, a doutrina universal da essência, por meio da qual se encontra a ciência da essência do conhecimento” (Hua, II, 3). Husserl afirma que de antemão, pode-se ficar em dúvida se uma fenomenologia é de fato possível. O conhecimento sendo posto em questão, não é negado em todo o seu aspecto, mas sim, é colocado sob o índice de questionabilidade. Em *ELE*, com a introdução da *εποχή* e agora em *IP*, tudo isso fica mais claro. Pôr o conhecimento em questão, não significa que o conhecimento é anulado, mas sim, que passará por um rigoroso julgamento acerca de sua validação.

Neste caso, Husserl afirma que as considerações de Descartes sobre o *cogito* podem ser úteis. Entretanto, como foi visto, por mais que Husserl retome as reflexões cartesianas, ainda há uma grande separação entre ambos, e como indica Siemek (2001), as *CM* de Husserl poderiam muito bem ser chamadas de “meditações não-cartesianas”. Deste modo, o *cogito* apresenta-se de modo indubitável, por ser algo imanente, autoevidente e incondicionado. E as *cogitationes* são, portanto, as doações absolutas que se estabelecem ao *cogito*. E isso responde à interrogação de por quais motivos alguns conhecimentos são meramente pretensos e outros indubitáveis (?). Resposta: porque há conhecimentos na esfera da imanência (em especial a genuína que é autoevidente) e outros na transcendência. O conhecimento do *cogito* e as *cogitatio* movem-se na imanência, pois são autoevidentes: o correlato intencional do “*Eu*” que pensa é justamente o objeto ao qual este “*Eu*” inclina-se; o “*Eu-puro*”⁷⁸ neste caso, intui a si próprio. Assim, a interrogação acerca do modo como pode ser captado algo no âmbito da

⁷⁸ Ver-se-á que Husserl compreende o *Eu-puro* como princípio incondicionado à reflexão filosófica. Mais do que uma esfera identitária, trata-se de uma estrutura originária e apodítica que possibilita com que o sujeito se insira no mundo e dele participe na qualidade de investigador. Nas *CM*, cf., os §§ 31, 32 e 33, onde Husserl explora a do *Eu-puro* compreendido enquanto *ego* transcendental.

transcendência e que não está, deste modo, no âmbito imanente, é resolvida através do conhecimento intuitivo da *cogitatio*.

Essa ênfase no conhecimento intuitivo justifica-se pelo fato de que para Husserl, a construção de uma doutrina da essência do conhecimento exige a prática da abstração ideadora (*ideierende Abstraktion*)⁷⁹: esta permite o alcance de universalidades, proporciona através da clareza intuitiva, a essência do conhecimento. Com isso, Husserl afirma que o conhecimento pertence ao campo das *cogitationes* e por isso é que a fenomenologia deve conduzir de modo intuitivo, as objetividades de caráter universal até à consciência universal. A tarefa da fenomenologia diz respeito, portanto, à investigação na pura evidência, de todas as formas de doação e de todas as suas correlações. E com isso, o esclarecimento científico e por conseguinte, e de modo indireto, também o esclarecimento das demais ciências. A fenomenologia do conhecimento é, deste modo, a ciência dos fenômenos do conhecimento (Hua II, 14).

§ 12. A ESPECIFICIDADE DO IDEALISMO HUSSERLIANO

O significativo redirecionamento que Husserl realiza em *ELE* e *IP* é determinante para a construção de seu idealismo, que cada vez mais vai se definindo e ganhando um caráter singular. Ao implementar o processo da redução fenomenológica e a volta ao *ego cogito*, Husserl também realizou uma espécie de “*Kopernikanische Wende*”, como Kant o fizera. Possivelmente, a consequência máxima dessa sua concepção será o seu projeto em *CM*, de uma “*egologia sistemática*” (cf. Hua I, § 41). Na investigação da correlação clássica entre sujeito e objeto, e examinando o pressuposto de que as coisas materiais são dadas a um sujeito que lhes outorga sentido, Husserl reflete se o objeto de fato se apresenta desta maneira. Em *TI*⁸⁰, especialmente em *Das Problem der Konstitution* (Nr. I), essa problemática se faz presente⁸¹.

⁷⁹ Este conceito é tratado em *LU III* como uma capacidade por parte do sujeito de reconhecer a universalidade por meio da intuição de essência, onde o que “chega à consciência [...] sua ideia, seu universal, doado de forma atual. [Com isso], tornamo-nos conscientes da identidade do geral, sendo que isso se realiza mediante um ato abrangente que sintetiza todos os atos singulares de abstração” (Hua XIX/II, 52, 690-691).

⁸⁰ Esta obra, em especial, reúne textos de Husserl de 1908 e 1921, e todos com o mesmo tema: o idealismo transcendental. Destacam-se não somente os textos, mas também os apêndices ao final do livro. Pode-se observar, portanto, nesta coletânea, a evolução do idealismo em Husserl.

⁸¹ Especialmente em *LU II* já é possível observar tal investigação. A problemática sobre “o papel da consciência, ou conforme o caso, do eu no aparecimento do objeto [...], Husserl denominará de constituição (*Konstitution*) e sua doutrina da constituição será formada por descrições de como o eu, lidando, em última instância, com sensações, i.e., interpretando-as, torna possível que o objeto apareça deste ou daquele modo. Nessa medida, esta doutrina mesma vai mostrar certa dependência da realidade respectivamente à consciência” (Taddei, 2009, p. 7). Desta maneira, no que concerne à intenção por parte do sujeito e a aparição do objeto a este, Husserl demonstra

No início da reflexão, é discutido o sentido da proposição que afirma que as coisas materiais são dadas a um sujeito. Husserl aceita tal proposição e afirma que ela não se refere a algo inventado, e ainda reitera que a prova de que ocorre a doação do objeto ao sujeito é por meio do fundamento da experiência, posto que para Husserl, a experiência é indispensável na constituição do conhecimento, isto é, da relação de doação do objeto para com o sujeito.

Husserl possivelmente faz alusão ao pensamento de Kant, ao analisar a sentença de que “somente os fenômenos são dados a mim; não me são dadas as próprias coisas [*Dinge selbst*]” (Hua XXXVI, 5)⁸². Diante disso, Husserl argumenta que por trás desta afirmação de que somente os fenômenos são dados ao sujeito, está o consenso de que as coisas materiais podem ser postuladas sem que com isso sejam efetivamente reais. E que, além disso, abre-se espaço para o argumento de que, mesmo que coisas sejam manifestas e apareçam a um sujeito, no entanto, podem não ser efetivas (*nicht wirklich sind*). Por fim, Husserl afirma que o estabelecimento da percepção como fundamento e o seu respectivo julgamento carecem de um fundamento legítimo (*Rechtsgrundes*), pois o fundamento da experiência é subjetivamente certo, mas falta-lhe aquela certeza (*Gewissheit*) que exclui toda dúvida. E neste sentido da indubitabilidade, Husserl afirma que:

É diferente com as ‘*cogitationes*’, portanto, com as percepções, juízos etc. Se a coisa material se manifesta a mim, então o ‘sentido’ da manifestação em si é algo absolutamente indubitável. Dela eu tenho uma ‘percepção adequada’, ou seja, aquela que não só põe o que é percebido, mas também a apreende realmente e a apreende de tal maneira que é dado com ela no sentido mais estrito, algo que ‘elimina toda dúvida’ (Hua XXXVI, 5).

Deste modo, a percepção desempenha um papel fundamental na apreensão do objeto, pois é *mediante ela* que o objeto se torna manifesto ao sujeito. “Temos um campo de doações

que: “É imprescindível para a expressão [...] a relação com uma objetividade atualmente dada que preenche a sua intenção de significado” (Hua XIX/I, § 14, 56). Assim, o conseqüente sentido preenchido é constituído a partir de seu correlato ideal. Com isso, a intenção de significação é preenchida através de uma intuição correspondente. “Na unidade de preenchimento, tal conteúdo ‘preenchido’ ‘coincide/recobre-se’ com o conteúdo ‘intencional’, de modo que, na experiência da unidade de recobrimento, o objeto simultaneamente intencional e ‘dado’ não se apresenta duplamente, mas apenas enquanto um [*nur als einer gegenübersteht*]” (Hua XIX/I, § 14, 57).

⁸² Como exposto por Kant na *KrV*, as intuições promovidas pela sensibilidade e pensadas por conceitos pelo entendimento, permite com que o sujeito tenha acesso somente aos fenômenos e jamais às coisas-em-si (*Dinge an sich*). E isso explica-se pela própria configuração estrutural do indivíduo: as formas apriorísticas de espaço e tempo, permitem o acesso do indivíduo somente aos fenômenos: “na intuição nada contém que possa pertencer a um objeto em si; é somente o fenômeno de alguma coisa e a maneira segundo a qual somos por ela afetados; e essa receptividade de nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse adentrar até ao fundo do próprio fenômeno” (AIII, B59). Husserl, no entanto, parece não promover uma distinção entre fenômeno e coisa-em-si, ao passo que a redução viabiliza a própria essência do fenômeno contemplado. “Husserl considera o fenômeno na sua pureza absoluta como aparecimento em si mesmo, isto é, como a própria coisa simplesmente enquanto revelada à consciência” (Tourinho, 2011, p. 209)

absolutas, as doações da percepção adequada” (Hua XXXVI, 6).⁸³ Para Husserl, nesse campo de doações as representações dessas próprias coisas não ocorrem de um modo completo, mas apenas de um modo parcial, por meio da adumbração⁸⁴ (*Abschattung*)⁸⁵. A representação da coisa (*Dingdarstellung*) implica, portanto, na adumbração da coisa (*Dingabschattung*). E assim, no mesmo sentido de *IP*, Husserl volta a se referir à esfera absoluta das *cogitationes*. E acrescenta que a esfera das *cogitationes* é a esfera fundamental na medida em que nela realiza-se toda a posição do ser (*Seinssetzung*). As *cogitationes* não se apresentam isoladas, pois estão intimamente interligadas: elas formam a unidade da consciência, que é uma unidade interna de *cogitationes*. Assim, é no espaço e no tempo que as *cogitationes* aparecem à unidade da consciência intencional e diante disso é que ocorre a colocação do mundo.

E no mesmo sentido, porém com um alcance maior da pergunta presente em *IP*, de “como é possível o conhecimento ir além de si e alcançar seus objetos de maneira confiável?” em *TI*, Husserl pergunta: como a consciência pode estar certa quanto à legitimidade de seus julgamentos? E mais, como um mundo efetivo pode, de modo legítimo, constituir-se para essa mesma consciência? Com isso, o autor afirma que a fenomenologia não duvida da existência do mundo real, mas que a existência do mundo real deve ser provada na própria consciência⁸⁶.

Neste desenvolvimento, a evidência tem um papel fundamental, posto que ela é um ato de doação absoluta ocorrido na imanência genuína. Diante disso, há uma diferenciação entre tipos de doação e evidência, tais como a percepção (adequada ou modificada), memória e julgamento. Em face disso, Husserl compreende que evidência desempenha um papel de preenchimento⁸⁷ (*Erfüllung*) do conhecimento e acrescenta que, no que se refere a todas as

⁸³ Aparentemente, Husserl utiliza os vocábulos “*Adäquate*” e “*Triftigkeit*” enquanto sinônimos para representar a doação do objeto em sua plena concretude. Trata-se de uma doação que supera a presunção do conhecimento e apresenta-se como algo indubitável: na intuição “adequada, intuímos o estado-mesmo [*Sachlage selbst*] e então, intuímos a sua ipseidade [*Selbstheit*] plena” (Hua XIX/II, § 66, 731).

⁸⁴ Este é um conceito que perpassa boa parte da obra de Husserl. De modo geral, pode ser definido como a incapacidade de o sujeito contemplar empiricamente o objeto como um *todo*. O sujeito, neste caso, ficaria limitado a apreendê-lo apenas por “perfis”, por “momentos”, ou melhor, por “partes”. Para Vongehr & Giuliani (2004, XXV), o termo refere-se “à distinção entre o que é autêntico e inautenticamente dado no objeto de da percepção”. No entanto, pode ocorrer a pura intuição da essência correspondente à coisa.

⁸⁵ Loparić (1980), na tradução de *LU III*, opta pelo uso do termo “sombreamento”; Suzuki (2018), na tradução de *Ideen I*, opta pela palavra “perfil”.

⁸⁶ Mais uma vez fica nítida a reprovação de Husserl ao argumento cartesiano da *veracitas Dei*: a prova da existência material do mundo não deve ser buscada em uma argumentação transcendente, mas somente na imanência da consciência intencional.

⁸⁷ Essa problemática referente ao *Erfüllung* já se encontra nas *LU*: cf. a) *LU I*, § 14; b) *LU II*, § 9; c) *LU III*, § 16. Conforme Tourinho (2015, pp. 371-372): “os conceitos de ‘intenção significativa’ (*Bedeutungsintention*) e de ‘intenção intuitiva’, ou de ‘intuição de preenchimento’ (*erfüllender Anschauung*), encontram-se inseparavelmente implicados no ato de conhecimento, não deixando, contudo, de impor uma distinção fundamental [...]. A distinção preliminar entre intenções significativas e intuitivas se torna um ponto de partida fundamental. Husserl é categórico no § 17 do Capítulo 3 da Sexta Investigação, ao afirmar que, seguramente, a relação entre a intenção meramente significativa e o preenchimento intuitivo constitui a base para a configuração do par conceitual ‘pensamento’ e ‘intuição correspondente’. Para Husserl, ‘tornar claro’ para si um pensamento

formas de objetualidades, enquanto problema epistemológico, há o problema da constituição, sobre o modo como a objetualidade pode tornar-se consciente em várias formas de atos de consciência (percepção, imaginação etc).

Assim, concerne à essência das *cogitationes* a capacidade de trazer o conteúdo das objetualidades à luz da consciência. Desta maneira, o problema da constituição é o de especificar a relação essencial da existência intencional para com as possibilidades de intenções e com uma consciência atual (*aktuellen Bewusstsein*). “Possibilidade é um conceito principal aqui. Não é uma possibilidade vazia, mas uma possibilidade que, como Kant já reconheceu, tem uma relação com as percepções atuais” (Hua XXXVI, 12). Com isso, Husserl entende que somente se pode conhecer uma coisa material que é vista ou inferida a partir da percepção. A coisa material desprovida de relação com qualquer consciência em particular, perde a sua possibilidade de doação, não apenas para a consciência perceptiva determinada (*für das bestimmte perzipierende Bewusstsein*), mas para toda consciência.

Entretanto, isso não reduz a fenomenologia a um idealismo psicológico. Para Husserl, por exemplo, a famosa sentença de Berkeley “*esse est percipi*” refere-se ao imanente, ao ser experimentado. Assim, o vivido (*Erlebte*) é acessível à reflexão do sujeito vivente (*Erlebenden*), à reflexão direta da consciência presente ou à recordação iterativa⁸⁸

significa, antes de tudo, proporcionar ao conteúdo do pensamento uma ‘plenitude cognoscitiva’ (*erkenntnismäßige Fülle*), o que só é possível por meio do preenchimento intuitivo [...]. Daí o próprio Husserl dizer, ainda no § 17, que, certamente, quando colocamos a exigência de uma claridade que torne evidente o conteúdo do pensamento, com a qual a ‘própria coisa’ se torna clara para nós, somos remetidos para o ato intuitivo que assegura a presença da coisa visada no pensar. A evidência não é mais que a consciência desta unidade, ou seja, a consciência da intuição. É, portanto, a clarividência originada pela presença, pela posse do objeto, *en personne*. Nos termos de Husserl, no § 51 de *Prolegômenos*, a evidência é ‘a vivência da coincidência entre a intenção e o objeto presente’ [...]. Acrescenta-se ainda que a perfeição da adequação do pensamento à coisa, a partir da qual a coisa se evidencia plenamente, possui um ‘caráter duplo’: por um lado, na autêntica adequação, o ajuste à intuição é perfeito porque o pensamento não visa coisa alguma cuja presença do que é visado não seja assegurada pela intuição (esgotando, assim, a ‘parte vazia’ ou ‘não-preenchida’ da intenção significativa); por outro lado, alerta-nos Husserl que a própria intuição não preenche novamente a intenção que nela termina, de modo que fosse necessário à intenção refazer o preenchimento, mas sim, produz o preenchimento definitivo desta intenção”.

⁸⁸ “Mediante a descrição da estrutura temporal, tem-se que a percepção atual constitui-se como *apresentação*, a recordação primária constitui-se como *presentificação* (*Vergegenwärtigung*) ou *representação* (*Repräsentation*), e os momentos de passado mais distantes do *agora mesmo* constituem-se como recordação secundária (*Wiedererinnerung*), uma modificação reprodutiva do agora mesmo, segundo a qual o objeto nos é dado não *presentemente* mas *presentativamente*, de modo que se tem um momento passado reproduzido como que presente. Assim, este presente é um *limite ideal* do *agora*. Pois este presente é vivo e toda sua vivacidade reside em envolver as vivências de passado, presente e futuro numa unidade fluente: a unidade da vida do *ego* puro [...]. A constituição da identidade do objeto temporal imanente se dá, portanto, em virtude da passagem contínua da impressão à retenção, em que cada novo presente surge numa continuidade com o passado, com a fluência total do fluxo absoluto. Nesta dinâmica de identificação, a recordação iterativa (*Wiedererinnerung*) assume um papel decisivo: é apenas mediante a atuação desta que se pode ter um objeto temporal repetido e é também aí que se pode verificar que o que foi anteriormente percebido é o mesmo que é posteriormente recuperado iterativamente. Isto só se dá porque na recordação temos a *consciência de horizonte de um objeto temporal* [...]. Tem-se que é a intencionalidade que mediante a síntese passiva temporal doa unidade e identidade ao objeto” (Thomé, 2008, pp. 24, 111-112).

(*Wiedererinnerung*), bem como no caminho da empatia⁸⁹ (*Einfühlung*). Para Husserl, diferentemente de Berkeley, o ser material *é*, mesmo que não seja percebido. Ele existe, mesmo que não esteja presente no ato da percepção. Isso faz com que a realidade do objeto não se torne dependente do sujeito para existir, mas somente quanto ao seu *significado*. Isto é: não há sentido em falar de mundo sem uma consciência que o perceba, que lhe outorgue sentido. Acerca da diferenciação entre os pensadores, Morujão (2016, pp. 16, 20) demonstra que:

no § 41 das *Meditações*, Husserl caracteriza o seu idealismo - distinguindo-o do idealismo psicológico de Berkeley e do idealismo de Kant - como uma auto-explicação consequente do Ego enquanto sujeito de todo o conhecimento possível [...]. O próprio Husserl, antes de classificar como idealista a sua própria posição, como facilmente se verifica nos seus textos, apressa-se a esclarecer com que tipo de idealismo - nomeadamente, o 'idealismo subjectivo' de Berkeley - ela não deve ser identificada.

Diante disso, faz-se importante lembrar que assim como Descartes, Berkeley também se utiliza de um aparato divino para a “comprovação” a existência do mundo empírico e isso deve-se ao seu projeto apologético da fé contra toda a manifestação de ateísmo. O centro da filosofia do *Bishop* Berkeley encontra-se na tarefa de fundar uma doutrina contrária à essência de toda materialidade, de toda a substância corpórea, o que ficou conhecido como imaterialismo. Neste sentido, para Berkeley, *esse est percipi* e as ideias são meras *entia rationis*, *id est solum habent in intellectu*. Isto é, no que se refere às coisas “nem é possível que elas tenham qualquer existência fora das mentes” (Berkeley, 1999, p. 25). Neste raciocínio, as coisas existem, pois, há alguém que as percebe, e se deixassem de ser percebidas, não deixariam inteiramente de existir, porque Deus não somente as percebe, mas também é o seu Autor⁹⁰.

Já para Husserl, essa estrutura argumentativa não possui validade epistemológica. Como se sabe, a consciência é, *estruturalmente, intencional*. “Faz parte da essência da consciência ter sua ‘intenção’ e nessa intenção ser consciência ‘de’ algo” (Hua XXXVI, 37). Isso significa que a consciência pressupõe algo enquanto o seu correlato (aquilo que em *Ideen I*, será trabalhado sobre o modo noético-noemático). Isso não torna o sujeito um mero polo

⁸⁹ Bello (2017, pp. 61-63) opta pela tradução do termo *Einfühlung* como “entropatia”. Para a autora, o termo significa “que sinto a existência de um outro ser humano, como eu, é, portanto, uma apreensão de semelhança imediata [...]. A entropatia é um ato específico, não pode ser confundido com a reação psíquica da simpatia. Usamos entropatia para dizer que, imediatamente, captamos que estamos diante de seres viventes como nós”. Já Pedro M. S. Alves (2013) na tradução portuguesa das *CM*, traduz o termo *Einfühlung* por “intropatia”. Trata-se, aparentemente, de uma simples variação na língua portuguesa.

⁹⁰ Navarro (2015, pp. 9-10) argumenta que é importante destacar que “Berkeley nunca negou a realidade física das coisas, nem sugeriu que o mundo mostrado pelos sentidos fosse falso”. Isso demonstra que Berkeley emprega um argumento transcendente para explicar a existência do mundo e a correlação entre consciência e objeto. Robinson (1999, p. 17) demonstra que para o pensador irlandês, “não há nada no mundo físico, exceto a nossa experiência e seus moldes. Esta ordenação da experiência é sustentada diretamente por Deus”.

passivo de vivências provenientes dos objetos. Como Kant (AAIII, B42), Husserl vislumbra que o objeto é quem se apresenta ao sujeito, afetando-o sensivelmente e o sujeito sendo ativo e aquele que outorga sentido ao objeto. Nessa linha de raciocínio, a coisa material para Husserl, é idêntica a si mesma mediante a multiplicidade perceptiva e unidade de determinação do pensamento com base na experiência. Trata-se de “uma possibilidade de percepção e uma possibilidade de determinação, uma possibilidade que não está vazia, mas que se refere necessariamente à consciência atual” (Hua XXXVI, 12-13).

Husserl compreende que a tarefa conduzida na esfera das *cogitationes* “é de analisar a experiência no sentido de Kant, entretanto, num sentido puramente fenomenológico⁹¹, ou seja, experiência de consciência, não experiência de um indivíduo empírico que existe no espaço, no tempo, no mundo” (Hua XXXVI, 14). A pretensão husserliana é a de compreender *o modo como o sujeito põe as coisas*, isto é, um mundo, o tempo, o espaço etc., indo para além de uma posição que implique em solipsismo, tendo em vista entender as conexões do pensamento em geral e os respectivos fenômenos que lhe pertencem. A investigação move-se, então, na esfera das puras *cogitationes* e não meramente das coisas materiais, posto que são de naturezas distintas. “A fim de esclarecer a essência da legitimidade da posição das coisas (*Rechtsetzung*), não podemos pressupor a existência de certas coisas e a existência de coisas em geral” (Hua XXXVI, 15). Este é, novamente, o caráter da redução fenomenológica.

Pondo, portanto, o transcendente em suspenso, o exame fenomenológico tem como objeto de compreensão as essências, especificamente as verdades de essência (*Wesenswahrheiten*). Sobre este conceito, Loidolt (2014) afirma ele que remete ao material *a priori*, possibilitado pela ideia de intencionalidade. Com isso, na implementação de uma intuição/visão de essência (*Wesensanschauung*)⁹², as estruturas correlativamente gerais são “dadas” na forma de um *a priori*. A visão eidética se correlaciona com um estado essencial de coisas, que *não é algo psíquico, contingente, mas ideal* (cf. Hua III/I, § 8). As *cogitationes*, deste modo, pertencendo ao plano ideal, não pressupõem nenhuma consciência existente: “leis da essência não estão acopladas a nenhuma consciência” (Hua XXXVI, 18). Essas leis essenciais, parecem, deste modo, servir enquanto um desdobramento da idealidade abordada por Husserl em *LU I* (cf. Hua XVIII, § 35). Com isso, toda *cogitatio* pode ocorrer em toda

⁹¹ Kern (1964, § 5) demonstra que há inúmeros manuscritos de Husserl, datados de 1907, 1908 e 1909, nos quais Husserl trabalha a problematização kantiana sobre a possibilidade da ciência, a relação de seu método transcendental-lógico com o fenomenológico, com o significado do *a priori* e a relação entre o analítico e o sintético, com a diferenciação entre estética transcendental e analítica transcendental, com o conceito de síntese de Kant, os argumentos pelo estatuto *a priori* do espaço. E esses manuscritos, em geral, se propõem como tarefa, a de buscar elementos fenomenológicos presentes na crítica kantiana da razão.

⁹² Sobre tal conceito, em *PsW*, Husserl afirma não se tratar de “uma experiência no sentido da ‘percepção’, memória ou atos semelhantes, e tampouco se trata de uma generalização empírica” (Hua XXV, 33).

consciência, logo que todo o factual é accidental/contingente (*zufällig*). A possibilidade de uma conexão essencial é, desta maneira, *a priori*: é uma possibilidade para a consciência em geral. Já no plano contrário, as verdades factuais (*Tatsachenwahrheiten*) não possuem caráter ideal, absoluto/invariável, como é no caso das essências⁹³. Estas verdades estão diretamente correlacionadas com os fatos, e “a colocação do mundo dado depende do dado da consciência, e sem o dado da consciência nenhuma posição de um mundo particular é possível” (Hua XXXVI, 19).

Assim, se não há uma consciência factual, então também não há mundo factual. Entretanto, isso não significa que enquanto não houver uma consciência, não há, necessariamente, um mundo real. Pois, se assim fosse, Husserl *estaria* compactuando com o idealismo psicológico de Berkeley, o que não ocorre. O que Husserl afirma é que se não há consciência, então o ser dos fatos, das coisas, – o *ego* – perde o seu sentido de ser. Pois se não há consciência, não pode haver tempo e espaço, pois estes são, necessariamente, aplicados em uma facticidade. O que Husserl faz, portanto, é uma defesa de seu idealismo em contraposição ao “idealismo psicológico” de Berkeley. Cf. Zeman, 2021.

Deste modo, é através do factual que o mundo se objetiva com o espaço e o tempo. Antes de toda sensibilidade e doação, o tempo é apenas uma possibilidade vazia. Portanto, para Husserl, não faz sentido referir-se ao tempo independente e anterior a uma consciência. Somente ligando as *cogitationes* como fenômenos a um corpo vivenciado/próprio (*Leib*)⁹⁴, isto é, a partir de uma coisa já constituída é que a consciência empírica se articula no tempo. Assim, a consciência não é real em seu sentido fático, mas configura-se enquanto a condição de toda a realidade, de doação de seu sentido. O *ego*, portanto, no idealismo de Husserl, desempenha um papel fundamental, haja vista a peculiaridade da transcendência na imanência. Este destaque em 1908/09 será visto com mais ênfase adiante, como, por exemplo, em *Ideen I*, § 57 ou mesmo nas *CM*, de 1931, onde sobre a própria definição de seu idealismo é posta como: “o [*ego*] enquanto sujeito de todo o conhecimento possível, na forma de uma ciência egológica sistemática” (Hua I, § 41, 118). Neste caso, como herança de Kant, em especial no plano das *CM*, pode-se pensar a apercepção, a uma só vez, como consciência empírica e transcendental.

Loidolt (2014) afirma que para o idealismo husserliano, a consciência é entendida como o lugar absoluto onde somente a realidade pode se manifestar, e assim como Kant,

⁹³ É importante pontuar que tais “verdades factuais” seriam, no máximo, prováveis e jamais absolutas (cf. Hua XVIII). Por isso é que Husserl trabalha de modo incessante contra o pensamento naturalista, cujo fundamento provém da mera materialidade dos fatos empíricos.

⁹⁴ Cf. Depraz, 1997; e Walton, 2019.

Husserl pode se apresentar na qualidade de um “realista empírico” e “idealista transcendental”. E a intencionalidade é, então, o conceito que apresenta a “prova” de que o sujeito não inventa objetos, mas que sua realidade determina a autoconsciência, dotando-lhe de sentido. “A consciência deve ser possível na medida em que se relaciona com algo” (Hua XXXVI, 55). Essa correspondência entre objeto e sujeito, este enquanto o que outorga sentido, e aquele sendo o que se manifesta e afeta o sujeito, é possível mediante a *consciência intencional*, que apreende o objeto em evidência. Como foi mostrado, para Husserl, o conhecimento é determinado através de sua inseparabilidade para com a evidência. Para Capalbo (2009, p. 81), a evidência manifesta-se “quando há adequação entre o sentido do objeto visado pelo ato da consciência e o sentido que o objeto oferece à experiência”. Entretanto, a evidência não é simplesmente um dado de ordem sensível, pois se fosse, significaria um retrocesso ao empirismo. Portanto, há uma correlação entre a consciência e a objetividade. E ainda segundo a autora, a “experiência vem [...] preencher o sentido visado da coisa o mais completamente possível. A evidência requer a presença efetiva do objeto [...], não se confundindo com a experiência científica ou positiva da ciência”⁹⁵. Bello (2019), por sua vez, defende a tese de que o idealismo de Husserl seria, na verdade, um “realismo transcendental”. Para a autora, umas das principais características, é o empenho de Husserl em estabelecer uma diferenciação entre seu idealismo para com o de Berkeley e Kant. Neste caso, para Husserl, idealismo e realismo não se referem à crença na existência efetiva do mundo ou não. Tal discussão somente seria central para as suas formas ingênuas. Assim, Husserl não duvida da existência do mundo, mas a sua preocupação é justificá-la sem recorrer a argumentos transcendentais, isto é, no simples plano da consciência intencional constitutiva.

§ 13. O OBJETO DA FENOMENOLOGIA

Em *EPE*, de 1909, Husserl inicia com uma elucidação acerca de uma “nova” doutrina do campo filosófico: a fenomenologia⁹⁶. A sua primeira preocupação é a de estabelecer uma distinção essencial entre a fenomenologia e a psicologia, isto é, demonstrar que a psicologia *não é* o fundamento da fenomenologia, posto que ambas possuem campos distintos de

⁹⁵ Em *LU III*: “o sentido preenchedor é compreendido como sendo a essência intencional de um ato que preenche de modo completamente apreendido/captado [*gefaßt*]” (Hua XIX/II, § 28, 665).

⁹⁶ Mesmo essa não sendo a primeira exposição de Husserl de sua doutrina fenomenológica (*vide ELE e IP*, proferida poucos anos antes), em diversas vezes o autor sente a necessidade de esclarecer a sua obra. Isso pode ocorrer por duas razões: i) o descontentamento constante de Husserl para com a sua obra, logo que Husserl movido pela dúvida, está propenso a reformular inúmeras vezes a sua fenomenologia, como ocorreu; ii) a necessidade de uma elucidação abrangente, que tenha em vista a correção de possíveis equívocos cometidos por parte de seus leitores.

investigação. Em *LU I*, pode-se perceber que Husserl já estabelece toda uma distinção entre psicologia e fenomenologia, e mais ainda em *PsW*, onde a sua concepção de idealismo transcendental encontra-se mais amadurecida: isso ocorre por uma tentativa do autor de se ver completamente livre de qualquer resquício psicologista.

Deste modo, surge o campo fenomenológico de investigação, cujos problemas são os “da teoria da razão, da filosofia transcendental, no sentido mais amplo. São os problemas que dizem respeito à correlação entre ser e consciência, não apenas como ser real, mas também como ser ideal” (Hua VII, 5). Em face disso, Husserl compreende que mesmo tratando de problemas já existentes na tradição filosófica, o modo como que a fenomenologia trata deles é inteiramente novo, e este é, portanto, um de seus diferenciais. Neste sentido, a fenomenologia constitui o fundamento de trabalho da filosofia, de uma filosofia sóbria e científica. Ela abrange toda a teoria e a crítica da razão, da razão pura, ou seja, da razão num sentido não-psicológico e antropológico⁹⁷.

Como já enunciado em *IP*, o foco da fenomenologia não são os fenômenos físicos, pois estes pertencem ao campo de domínio das ciências naturais. Isso não significa que à fenomenologia os fenômenos físicos não possuem validade. Os fatos são imprescindíveis no conhecimento natural do mundo, na relação que o ser humano estabelece para com o mesmo. Ocorre que o foco da fenomenologia é o fenômeno puro, despido de toda a materialidade, revelado em sua condição ideal, universal. Com isso, Husserl pretende superar a visão que reduz como objeto de conhecimento a tudo aquilo revestido de uma materialidade⁹⁸. Esta é a visão das ciências naturais, que Husserl chama de ingênuas, pois além de possuírem esta concepção, a transpassam ao âmbito da consciência, ocorrendo a inevitável materialização da consciência, que, é radicalmente rejeitada pela fenomenologia.

Ao explorar o campo dos fenômenos puros, Husserl demonstra que a mera visão (*bloßes Schauen*) em uma atitude fenomenológica não faz ciência, de modo que afirmações devem ser feitas sobre o que é visto. Essas afirmações devem ser orientadas exatamente para a

⁹⁷ Caso a fenomenologia fosse restrita à razão humana em sua face natural, iria ocorrer uma contradição. A razão a que Husserl se refere, diz respeito à *razão ideal*, àquela que ultrapassa qualquer compreensão materialista, enquanto o resultado de órgão do corpo humano. Isso, mais uma vez, apenas reforça a argumentação de Husserl presente em *LU I*, do problema que reside em uma compreensão antropológica da verdade, isto é, àquela visão de que a verdade *varia* conforme o indivíduo, com a espécie que a apreende em seu juízo. Cf. Hua XVIII, § 34.

⁹⁸ Esta rejeição de Husserl ao naturalismo e ao modo de trabalho das ciências naturais, será fundamental para a sua concepção posterior de *Lebenswelt*. Tal conceito “é entendido como o horizonte pré-científico de sentido prévio a toda e qualquer idealização científica. Trata-se do mundo da *doxa*, relativo aos propósitos e fins humanos, da intuição sensível não ‘substruída’ por construções idealizadas. Compõe-se de teleologias, de corpos, e corpos somáticos, causalidades, significações e indutividades próprias da práxis humana [...]. A condição da iluminação objetiva do mundo pela ciência é o obscurecimento do seu significado relativo ao sujeito” (Ferrer, 2012, p. XV).

autodoação, devendo exprimir fielmente o que é contemplado. A autodoação nas *cogitationes* após a redução fenomenológica pode ser fixada em declarações evidentes que expressam a doação. Para isso, “devemos advertir novamente contra uma grande tentação, que de certa forma está ligada à tendência de considerar as *cogitationes* como doação da percepção interior psicológica e, portanto, de torná-las psicológicas” (Hua VII, 53). Isso é fundamental, pois o puro fenômeno é ideal, livre de toda materialidade. Nomeadamente, no que é inquestionavelmente dado na reflexão fenomenológica sob o título *cogitatio*, pode ser encontrado em uma inspeção mais próxima nas várias direções nas quais os julgamentos podem ser feitos com provas, e, portanto, diferentes doações absolutas entrelaçadas. O discurso das *cogitationes* aponta para o ponto de partida psicológico da reflexão: “eu penso, eu lembro, eu percebo, eu julgo, eu sinto, eu quero”. A primeira é a atitude empírica psicológica voltada para a experiência psíquica. Dela passa-se, realizando a redução fenomenológica, à nova atitude que dá as *cogitationes*: percepção, memória etc., na pureza fenomenológica.

Como Husserl já demonstra em *IP*, mesmo tratando-se de uma vivência real ou imaginária, o fato é que mediante a redução, em ambas as experiências pode-se captar o puro fenômeno, que é invariável, mesmo tais experiências sendo completamente distintas. O problema orientador da fenomenologia, aquele que ultrapassa o nível do conhecimento natural, bem como da ciência ingênua, é o problema da transcendência, e antes de tudo, o da transcendência da natureza. Ou de outro modo: como a consciência cognoscente em seu fluxo de atos de conhecimento diversamente planejados e entrelaçados, pode transcender a si mesma e validamente estabelecer e determinar uma objetividade que não se encontra nela de nenhuma forma genuína? Este é para Husserl o problema central que a orientação naturalista presente nas ciências ignora por completo; em seus domínios há somente uma aceitação dos fatos *hic et nunc* e sua conseguinte indução descrevendo a regularidade dos fenômenos.

§ 14. A FENOMENOLOGIA ENQUANTO FILOSOFIA PRIMEIRA

A compreensão da fenomenologia como Filosofia Primeira (*erste Philosophie*)⁹⁹ parece indicar uma pequena mudança no pensamento de Husserl; possivelmente uma simples

⁹⁹ Este termo já aparece em *ELE*. Todavia, nessa obra, Husserl aparenta conferir esta significação à teoria do conhecimento, e não propriamente à fenomenologia, como ocorre em *EPE*. Entretanto, ao passo que a fenomenologia serve como fundamento à teoria do conhecimento, pode-se objetar já haver nesta obra uma significação da fenomenologia como Filosofia Primeira. É oportuno observar que na Língua Portuguesa, o uso de letras maiúsculas é utilizado para designar nomes próprios. Todavia, no presente caso, pretende-se indicar justamente o *caráter de unicidade* que Husserl confere à fenomenologia.

alteração: em *ELE*, a teoria do conhecimento é posta enquanto a base do filosofar, e a fenomenologia é a ciência da consciência pura, sendo, inclusive, a sustentação da teoria do conhecimento. No entanto, em *EPE*, Husserl, presumivelmente, amplia o seu entendimento acerca da fenomenologia. A fenomenologia como doutrina da essência de fenômenos puramente dados, possui uma *autojustificativa*. Por outro lado, tem a sua posição particularmente distinta em relação a todas as outras, “na medida em que é a Filosofia Primeira no sentido mais rigoroso, aquela da qual todas as outras ciências têm de receber o esclarecimento final do significado de suas realizações” (Hua VII, 92). Enquanto isso não for desenvolvido, todas as ciências carecem de conhecimento final, último, e enquanto é a filosofia quem deve representar e realizar o ideal do conhecimento absoluto. Com isso, todas as ciências se tornam filosofias, componentes e fundamentos de uma doutrina absoluta do ser (*absoluten Seinslehre*) apenas através da fenomenologia

Diante disso, pode-se constatar uma mudança que será significativa em Husserl para a construção de uma filosofia como ciência rigorosa: a partir de 1906/07, com *ELE* e *IP*, há o primeiro esboço de uma filosofia transcendental, e a filosofia como ciência da consciência pura. Agora, em 1909¹⁰⁰, a filosofia é não somente ciência da pura consciência, mas também *Ciência Primeira*. Traçando uma linha desde as *LU* até *EPE*, pode-se perceber uma série de mudanças que ainda que possam ser pequenas, são fundamentais. Se especialmente em *LU I*, a fenomenologia possui um papel secundário, a partir de 1906 ela recebe outra conotação (a de filosofia transcendental) que é consolidada, neste momento, em 1909. Tal concepção terá o seu ápice em *PsW*, e adiante seguirá este entendimento, de a fenomenologia não somente como o (re)fundamento da teoria do conhecimento, mas até da própria filosofia, que é para Husserl (e os próprios fatos o demonstram), o saber em sua excelência, é a condição *sine qua non* da reflexão humana.

Buscando evitar qualquer tipo de relativismo epistemológico, para Husserl, o conhecimento científico deve, necessariamente, ser objetivamente válido e possuir uma justificação. A este respeito, todas as ciências remetem primeiramente a várias disciplinas lógicas que continuam completamente separadas da fenomenologia. Cada etapa do conhecimento deve ser fundada na ciência, para estar sob alguns princípios que são genericamente justificáveis/aplicáveis (*generell rechtsprechend*) para todas as etapas do

¹⁰⁰ Em 1913, com as *Ideen I*, Husserl afirma que ao passo que as demais ciências possuem um método estático/padrão na investigação dos fatos, a fenomenologia está além deste modo de análise. A fenomenologia é, por essência, uma *prima philosophia*, cujo fundamento e desdobramento serve de amparo às demais ciências. Cf. Hua III/I, § 63. Também é importante ressaltar que a autojustificativa e singular protagonismo que Husserl atribui a sua doutrina, parece figurar desde a *Wissenschaftslehre* presente em *LU I*, não sendo portanto, uma característica ocorrida após a virada transcendental.

conhecimento do mesmo tipo. A cientificidade, deste modo, para ser alcançada, necessita de condições fundamentais que a tornem possível. Se o método adequado não for posto em prática, não pode haver ciência, visto que toda convicção pessoal converter-se-ia em lei. Fato que Husserl reprova reiteradamente, pois a ciência tem de exprimir um conteúdo necessário (objetivo).

O mesmo é válido para a esfera das ciências naturais, onde estas têm de afirmar as condições fundamentais objetivamente válidas, isto é, científicas, nas formas ontológicas¹⁰¹. Para Husserl, tudo o que é materialmente real (*dinglich Reale*), tudo o que pode ser objetivo em uma natureza possível está sujeito a certos conceitos *a priori* que prescrevem certas formas de objetividade. Tais conceitos são: substância, qualidade, forma, posição, duração, tempo, mudança, movimento, repouso, causa, efeito etc.

Esses conceitos e aquilo a que eles se refere de maneira geral, são de propriedade comum a todas as ciências da realidade (*Realitätswissenschaften*) e, portanto, também os princípios e leis derivadas que fundamentam esses termos. A exploração sistemática dessas leis em seus vários grupos relacionados, como leis do tempo, leis do espaço, leis puras do movimento, leis das coisas totalmente coisificadas como tais etc., produz disciplinas ontológicas que precedem toda ciência natural definida. Eles têm um caráter epistemológico em relação a todas as ciências naturais específicas, enquanto expressam as condições de possibilidade de validade objetiva (*Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit*) nessas ciências de forma absolutamente geral e atuam como princípios metodológicos de justificação nessas ciências. Entretanto, Husserl afirma que: “mesmo com essas disciplinas ontológicas, [ainda] não estamos na fenomenologia, bem como na lógica formal e na aritmética pura e na teoria das multiplicidades” (Hua VII, 94)¹⁰².

Essa retomada de problemas clássicos da filosofia conduz à evidência de que Husserl, em certa medida, herda determinadas contribuições de seus antepassados, aplicando-as em sua filosofia, como, por exemplo, a mônada de Leibniz, o *cogito* de Descartes, a importância da empiria com Berkeley, Hume e Locke, o idealismo transcendental de Kant, o não-*Eu* de Fichte, a intencionalidade de Brentano etc¹⁰³. Todos esses exemplos citados servem para demonstrar que Husserl persiste na tarefa de conferir uma *identidade própria* à sua fenomenologia. A sua doutrina, como o próprio autor demonstra, não cria problemas

¹⁰¹ Possivelmente tal posicionamento resulta no projeto das ontologias regionais em *Ideen I*.

¹⁰² Este termo “teoria das multiplicidades” (*Mannigfaltigkeitslehre*), segundo Vargas (2019), exprime a pretensão de Husserl de elaborar uma doutrina universal capaz de abarcar todos os tipos de números (reais, racionais, irracionais, imaginários etc).

¹⁰³ Tais elementos podem ser percebidos no desenvolvimento da obra husserliana. Mas provavelmente a obra que melhor expõe, ainda que de modo breve, essas contribuições são as *CM*.

epistemológicos, mas os trata de um modo diferenciado em relação à própria tradição filosófica. Inclusive, o próprio vocábulo “fenomenologia” é anterior a Husserl¹⁰⁴, embora a partir dele tenha se tornando praticamente um sinônimo.

Na filosofia tradicional, para Husserl, não há ainda uma separação de domínios entre os problemas epistêmicos, no sentido de os grupos objetivos-lógicos de problemas não serem separados dos epistemológico-psicológicos, e estes novamente não serem separados dos especificamente fenomenológicos e epistemológicos. “Não se percebe que a lógica formal [...] é uma disciplina objetiva para si mesma, que pode buscar as formas de significação e as leis da validade do significado de forma pura objetiva” (Hua VII, 94). Isso significa que a lógica formal, a matemática pura, a ontologia pura da natureza e as demais disciplinas teórico-científicas objetivas estão na linha da filosofia, e formam uma mediação entre as disciplinas não científicas e a filosofia. Todavia, elas não são filosofia e não lidam com problemas filosóficos no sentido verdadeiro (*eigentlichsten Sinn*). Eles mediam, ao passo que seus conceitos básicos e princípios fornecem os problemas orientadores para uma fenomenologia geral e uma filosofia fenomenológica.

A necessidade de a fenomenologia diferenciar-se das demais doutrinas diz respeito ao entendimento de Husserl de que a fonte de todos os embaraços céticos que atingem às ciências, por mais perfeitas que sejam, e as disciplinas lógico-científico-teoréticas (*logisch-wissenschaftstheoretischen*), reside nas conexões não esclarecidas entre o conhecimento e o cognoscente (*Erkanntem*) e nas reivindicações pouco claras que os vários princípios lógicos levantam (*erheben*) para expressar condições objetivas incondicionais da possibilidade do ser da categoria em questão e, assim, funcionar como normas absolutamente válidas do conhecimento em busca da verdade. Portanto, todos esses princípios são princípios de pensamento-próprio (*selbstgedachte*), que devem ser apreendidos na pura intuição através da fenomenologia.

¹⁰⁴ Embora o termo não seja de autoria de Husserl, adquiriu um significado quase que inseparável do autor. Em suas linhas históricas, Ferraguto (2019) assinala que o termo “fenomenologia” apresenta três principais concepções: a) primeira do teólogo de Halle Friedrich Christoph Öttinger (1702-1782), diz respeito à formação de uma filosofia de validez absoluta e universal; b) a segunda, pelo pensador Johann Heinrich Lambert (1728-1774), através de sua *Neues organon* (1764) tem a ver com a purificação desta validade de toda interferência subjetiva, tanto no que diz respeito a imperfeição das nossas percepções sensíveis, quanto no que diz respeito a todo condicionamento prático e emotivo exercido na formação do conhecimento pela vontade individual; c) a terceira se encontra no pensamento kantiano e diz respeito ao fato de que a construção de um saber justificado e rigoroso ter que evidenciar uma explícita distinção entre os princípios próprios do conhecimento e o campo das coisas intelectivas, sendo que essa exigência implica uma clara diferenciação entre aparência (*Schein*) e fenômeno (*Erscheinung, Phänomenon*), evidenciada em sua primeira crítica. Assim, para Kant, a fenomenologia não teria apenas a tarefa de mostrar como o fenômeno se transforma em aparência, mas a de estabelecer as condições de possibilidade para mostrar como o fenômeno torna-se experienciável em todo o campo da filosofia.

§ 15. O PROJETO DE UMA CIÊNCIA RIGOROSA

Em *PsW*, por meio de uma concepção histórica, Husserl afirma que há uma tendência que acompanha a filosofia desde os seus primórdios: a pretensão de tornar-se uma ciência rigorosa (*strenge Wissenschaft zu sein*). Isso envolve a resolução de necessidades teóricas, inclusive a ético-religiosa, tendo unicamente como base elementos racionais. Embora esse projeto nunca tenha sido abandonado por completo por parte dos diversos pensadores, fato é que nunca pôde ser cumprido com êxito. Há, entretanto, momentos históricos em que tal intento se apresentou ora mais, ora menos elevado. A Idade Moderna¹⁰⁵ representa o ápice do projeto de elaboração da filosofia enquanto ciência rigorosa. Tal ideia pode-se notar presente em Kant e, especialmente, em Fichte¹⁰⁶.

Embora esse notório empenho estivesse presente entre os pensadores, “o único fruto maduro destes esforços foi a fundamentação e autonomia por parte das rigorosas¹⁰⁷ ciências naturais e morais, bem como de novas disciplinas puramente matemáticas” (Hua XXV, 3). E a filosofia, por sua vez, não apresenta o mesmo grau de notoriedade que as demais ciências. Se não bastasse apenas este fato de a filosofia, mediante seu fracasso de ser ciência rigorosa,

¹⁰⁵ Embora não apareça no texto de modo explícito, pode-se inferir que para Husserl, além de Kant e Fichte, este projeto também se faça presente das filosofias de Descartes e Leibniz.

¹⁰⁶ Não é à toa, em *FM*, Husserl referir-se a Fichte enquanto um “reformador ético-religioso”, um “profeta”.

¹⁰⁷ Faz-se importante refletir se Husserl considera as demais ciências enquanto rigorosas. Aparentemente, Husserl entende que as ciências podem tornar-se rigorosas. Entretanto, a única que pode legitimamente ser, é a filosofia, pois se constitui enquanto o fundamento de todo o saber possível. Isto posto, pode haver uma aparente contradição: se por um lado, Husserl afirma que a filosofia ainda não se tornou ciência rigorosa, como pode esta ser a única essencialmente rigorosa? Presumivelmente, Husserl entende que a dúvida, o método, e o rigor, são características essenciais da reflexão filosófica por excelência. As demais ciências ao questionarem-se sobre a causalidade entre os fatos, já estariam, deste modo, no campo da filosofia. Também esta aparente contradição pode ser o resultado da concepção de ciência: na Idade Moderna, a ciência “pertencia” à filosofia, e com o passar do tempo, tornou-se um ramo próprio do saber (esta parece ser a crítica de Husserl). A ciência a que Husserl se refere é derivada do vocábulo alemão “*Wissen*”, que pode ser traduzido como “saber”, daí o termo “*Wissenschaft*” traduzido enquanto “ciência”. Ao que tudo indica, Husserl entende ser danosa a concepção de ciência enquanto “*Wissen*”, no sentido contemporâneo, posto que o único saber autêntico encontra-se no campo da filosofia, que é o *saber* por excelência. Aqui, Husserl aproxima-se mais uma vez de Fichte, ao buscar por um princípio, por uma “doutrina da ciência”; princípio este que serve de fundamento a todo o *saber*. Para Fichte, segundo Ivaldo (2016, p. 178), o *saber* “é o ‘tema’ da Doutrina da Ciência (a qual é saber do saber e do saber-se), e é compreendido também como experiência humana em geral. Em particular, a Doutrina da Ciência verte sobre o saber em sua essencialidade, ou seja, não sobre saberes particulares, fundados pelo primeiro, mas pelo que é designado de saber absoluto, ou o saber considerado em suas estruturas constituintes.” Loparić (1980, pp. vii-viii), por sua vez, argumenta que Husserl visando “demonstrar que a filosofia (enquanto fenomenologia transcendental) é uma ciência rigorosa, Husserl apresenta várias distinções. Em primeiro lugar, distingue entre ciências empíricas (dos fatos) e ciências puras (de idealidades *a priori*), como, por exemplo, a física e a matemática. Em seguida, distingue entre ciências exatas e ciências rigorosas. As primeiras vinculam-se ao caráter preciso de suas medições e experimentações; as segundas, ao caráter necessário de seus princípios básicos. Finalmente, Husserl distingue entre ciências rigorosas e absolutamente rigorosas. As primeiras possuem princípios, mas seus fundamentos não são fornecidos por elas próprias e sim por outras ciências, as absolutamente rigorosas. Estas são aquelas que se autofundamentam. A filosofia é, em todos os sentidos e de pleno direito, a única ciência *absolutamente* rigorosa porque fornece a si própria os seus fundamentos e os de todas as outras ciências, sejam elas puras ou empíricas”.

promovesse uma autonomia por parte das demais ciências, ela também sequer chegou a esclarecer o sentido dos problemas filosóficos que se lhe apresentam. Contudo, Husserl compreende uma *superioridade* epistemologicamente autêntica na constituição imanente da própria filosofia:

A filosofia é, todavia, essencialmente a ciência dos verdadeiros princípios, das origens, do *ρίζωματα πάντων* [raízes de todas as coisas]. A ciência do radical deve também ser radical em seu processo e em todos os aspectos. Acima de tudo, ela não deve descansar antes de ter chegado aos seus inícios, isto é, aos seus problemas absolutamente claros, aos métodos delineados no sentido mesmo desses problemas e ao campo da elaboração das coisas de apresentação absolutamente clara (Hua XXV, 61).

Deste jeito, Husserl compreende que mesmo a filosofia constituindo-se em essência como Ciência Primeira (a ciência originária responsável pela existência de todas as demais, a ciência do conhecimento puro e absoluto), ela não pôde efetivar-se na qualidade de ciência¹⁰⁸. Neste caso, a filosofia enquanto ciência rigorosa representa uma potência referente ao vir-a-ser. “A mestra cuja vocação é ensinar a eterna obra da humanidade, nem mesmo sabe ensinar: ensinar de modo objetivamente válido” (Hua XXV, 4). Para Husserl, a afirmação kantiana de que só é “possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia [...], apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar”¹⁰⁹, trata-se de uma confissão de que a filosofia não é uma ciência. Husserl compreende que o estudo científico não se trata de uma atividade passiva do espírito, mas concerne a uma ação própria, tanto indutiva quanto dedutiva, de intelecções racionais. “Não se pode aprender filosofia, pois nela não existem tais intelecções objetivamente compreendidas e fundamentadas, o que significa que ela ainda necessita dos problemas, métodos e teorias conceitualmente definidos” (Hua XXV, 4).

Além disso, Husserl compreende que a filosofia não é somente uma ciência imperfeita, mas, de sobremaneira, que *ainda não é uma ciência efetiva*. Entretanto, a imperfeição encontra-se em todas as ciências¹¹⁰, inclusive nas exatas. Por um lado, tal

¹⁰⁸ Em *Krisis*, um de seus últimos escritos em vida, Husserl diante do assombro da Segunda Guerra, e em especial do nazismo (embora luterano, Husserl era de família judaica e, portanto, enfrentou problemas por conta do antissemitismo institucional), confessa que fracassou em seu projeto de tornar a filosofia uma ciência rigorosa. “A filosofia enquanto ciência séria, de rigor, ciência apoditicamente rigorosa: o sonho encontra-se acabado” (Hua VI, 508).

¹⁰⁹ (AAIII, A838-B866).

¹¹⁰ Em *LU I*, Husserl já estabelece uma crítica às ciências exatas: “o matemático, o físico ou o astrônomo, mesmo que para a realização dos feitos científicos mais significativos, não necessitam da intelecção dos fundamentos últimos de sua atividade e, não obstante os resultados alcançados possuam para ele e para outros a força da convicção racional, ele não pode, ainda assim, reivindicar ter demonstrado todas as premissas últimas de suas conclusões, ou ter pesquisado os princípios sobre os quais se assenta a correção de seus métodos. Nisto refere-se, o estado incompleto de todas as ciências. Não estamos nos referindo ao seu caráter meramente inacabado, por meio do qual elas pesquisam as verdades de seu domínio, mas à carência de clareza e de racionalidade internas que temos de exigir, independentemente da extensão da ciência [...]. [A]s ciências, apesar desta carência, terem se tornado maduras e tenham nos proporcionado um domínio inimaginável sobre a natureza, não nos podem satisfazer teoreticamente” (Hua XVIII, § 4, 25-26). Mais adiante, em *EPE*, Husserl também reflete sobre isso:

incompletude (*unvollständig*) refere-se ao “horizonte infinito de problemas ainda por solucionar” e, por outro lado, “há inúmeros defeitos em sua doutrina já formulada, aparecendo, eventualmente, resquícios da falta de clareza e da imperfeição na ordem sistemática das provas e teorias” (Hua XXV, 4). Nesse sentido, Morujão (1982, pp. 35-36) demonstra que:

A filosofia como fundamentação absoluta é uma exigência que leva Husserl a conceber a filosofia como ciência rigorosa. Afasta-se por isso essa concepção do positivismo e cientismo, cujo conceito de saber é exclusivamente derivado da ciência empírica e experimental, negando-se estritamente outra possibilidade de saber [...] Husserl está convencido de que mesmo as ciências mais exactas estão longe de realizar, no seu domínio, do qual não alcançam a essência por seus próprios meios, a ideia do saber com todo o seu rigor [...] Para que a filosofia tenha a sua razão de ser será necessário que assuma a tarefa de investigar, enumerar e justificar os princípios, visto a ciência ser incapaz de, por princípio, executar essa tarefa; a filosofia será o verdadeiro saber rigoroso’.

Husserl também salienta que no âmbito científico não pode haver espaço algum para opiniões particulares, e se houver, é um forte indício de inacabamento por parte da ciência, significando que esta encontra-se meramente em fase de formulação. Entretanto, o inacabamento descrito por Husserl nas ciências é *distinto* daquele presente na filosofia. Mesmo os cientistas não se preocupando com a legitimidade dos fundamentos em que repousam as suas teorias, eles acabam por produzir conhecimento. Os seus métodos e teorias, de modo prático, *funcionam*. Para Husserl, a filosofia não somente não detém um sistema doutrinal completo, mas não possui sistema algum. Pois no âmbito da reflexão filosófica, “tudo é polêmico, todo posicionamento é uma questão de convicção individual, de escola, de um ponto de vista” (Hua XXV, 5). Há, neste sentido, uma necessidade de mudança/virada (*Umwendung*), que para Husserl é expressa nos termos de um sistema doutrinal filosófico, cuja base é, necessariamente, garantida por uma fundamentação segura¹¹¹. É exigido, nos termos de Husserl, que haja um progresso (*Fortschritt*):

As ‘viradas’ que são decisivas para o progresso da filosofia são aquelas em que a pretensão das filosofias anteriores de serem ciência, acaba por desintegrar-se mediante a crítica aos seus procedimentos supostamente científicos e a vontade plenamente consciente de reformular de modo radical a filosofia no sentido de ciência rigorosa, é agora a ordem orientadora e determinante da tarefa. Toda a energia intelectual é primeiramente concentrada em trazer a uma clareza decisiva por meio da consideração sistemática, as condições da ciência rigorosa que foram ingenuamente negligenciadas ou mal compreendidas pela filosofia anterior, para então almejar a construção de um novo edifício filosófico. Essa vontade plenamente consciente de ser ciência rigorosa domina a virada socrático-platônica da filosofia e

“verifica-se que a ciência natural ainda não é ciência em sentido último, na medida em que os problemas de nova dimensão [fenomenológicos] relativos à correlação entre o conhecimento da natureza e a natureza são de essencial importância para a característica do próprio ser que ela pesquisa: uma característica que, no entanto, encontra-se inteiramente fora do escopo da ciência natural” (Hua VII, 34).

¹¹¹ Tal fundamento incondicionado trata-se do *ego*, revelado pela redução.

também as reações científicas à escolástica no início dos tempos modernos, especialmente com a virada cartesiana. Seu impulso se estendeu às grandes filosofias dos séculos XVII e XVIII, reviveu com a mais radical força na crítica da razão de Kant e ainda dominou o filosofar de Fichte. A pesquisa é sempre voltada para o verdadeiro começo, para as formulações decisivas dos problemas, para o método correto (Hua XXV, 6).

Entretanto, Husserl identifica que essa tendência de ser ciência rigorosa, que se manifesta na história da filosofia, e que pode ser identificada nas viradas mencionadas pelo autor, é interrompida pelo movimento romântico, que por conseguinte não pôde ser superado por Hegel¹¹², cuja doutrina para Husserl, necessita de uma crítica da razão, visto “que é a condição primária do caráter filosófico-científico” (Hua XXV, 6), e isso ocorre pelo fato de que “Husserl via Kant como correspondente a esse ideal ao colocar a crítica da razão no início da filosofia”. Deste modo, para Husserl, “a filosofia de Hegel desvia-se do ideal da ciência rigorosa justamente porque não se baseia em uma crítica da razão” (Kern, 1964, p. 179). Além disso, essa doutrina juntamente à romântica, atuou no “sentido de enfraquecer ou falsificar o impulso para a constituição de uma ciência filosófica de rigor” (Hua XXV, 6). Husserl também acusa a doutrina de Hegel de ter suscitado uma supremacia do naturalismo no século XVIII, “com a sua doutrina da legitimidade relativa de toda filosofia em relação à sua época” (Hua XXV, 6). Tal interpretação de Hegel é, todavia, questionável¹¹³.

Não obstante a isso, segundo Husserl, a filosofia hegeliana acabou abrindo margens para o desenvolvimento do historicismo, e para a filosofia de visão de mundo (*Wetlanschauungsphilosophie*). Diehl (2005) declara que para Husserl, o erro essencial da filosofia da visão de mundo é o fato de ela ser baseada em uma supervalorização das convicções subjetivas e atitudes arbitrárias, inclinações e valores de uma personalidade

¹¹² Possivelmente, a crítica que Husserl dirige a Hegel, de este não realizar uma crítica da razão, e por isso, não prosseguir no projeto de uma filosofia rigorosa, se dá pelo fato de que para Hegel, a razão é diferente da visão kantiana e de Husserl. Conforme Araújo (2018, p. 201), a crítica de Hegel a Kant desenvolve-se por meio da “compreensão kantiana da razão enquanto identidade entre o sujeito e o objeto, a partir da demonstração das diferenças entre a identidade que Kant afirma ter alcançado com a dedução transcendental e o que Hegel se referiu como razão enquanto suprassumir (*Aufheben*) do entendimento. O ponto de partida aqui é a busca, comum a ambos, em resolver a questão entre razão e liberdade, cada um no seu tempo, e assim cumprir a tarefa prometida pelo idealismo alemão de criar uma filosofia verdadeiramente racional [...]. Hegel demonstra que Kant continuou preso à dicotomia sujeito e objeto à medida que estabelece uma diferença intransponível entre estes. Segundo Hegel, Kant sucumbe ao dualismo do sujeito e do objeto e, portanto, falha em sua missão crítica da razão, do Iluminismo e da própria modernidade, ao postular que as determinações conceituais do sujeito pensante não podem jamais ser conhecidas como sendo aquelas do próprio ser.” Aparentemente, em Kant o paradigma da razão é diferente em relação a Hegel, e por conseguinte, a Husserl. Para um maior detalhamento sobre a relação entre as filosofias de Hegel e Husserl, cf. Staehler, 2016.

¹¹³ “As relações de Husserl com os outros grandes idealistas pós-kantianos, Hegel e Schelling, são muito menos importantes. É verdade que durante aqueles anos de guerra Husserl falou muito bem do idealismo alemão em geral [*vide FM*]. Ao fazê-lo, entretanto, ele tinha principalmente em mente Fichte e, é claro, Kant. Pois Husserl sabia muito pouco da obra de Hegel, ou seja, pouco mais do que os prefácios da *Enciclopédia* e da *Fenomenologia do Espírito*, bem como alguns capítulos das *Lições sobre a história da filosofia*. Além disso, ele leu alguma literatura secundária sobre Hegel. Husserl nunca deu palestras ou seminários especiais sobre ele. Schelling foi completamente ignorado por Husserl” (Kern, 1964, p. 37).

individual. Em vez de se esforçar, como os cientistas, para descrever e compreender as ordens e desenvolvimentos na natureza, a diversidade estrutural e a história das culturas, constrói-se uma visão privada do mundo e se faz a própria imagem arbitrária desses contextos e realidades. “Mas a ciência é impessoal [...], a sua contribuição enriquece um tesouro de validade eterna, que deve ser uma bênção para a humanidade” (Hua XXV, 59). Segundo Husserl, a filosofia de visão de mundo, enquanto o resultado do historicismo cético, trata-se de uma filosofia *pretensamente* científica, que compreende as demais ciências enquanto suas ramificações.

Já a crítica que Husserl desenvolve ao naturalismo em *PsW*, como se verá, é mais um esforço contra as consequências que a relativização pode gerar. Uma ciência para ser rigorosa, não pode ser de modo algum relativa, principalmente no que diz respeito aos seus fundamentos. Posto que fatos por serem contingentes geram apenas novos fatos, e disso resultaria uma mera indução, Husserl demonstra que: “a indução não funda a validade da lei, mas apenas a maior ou menor probabilidade dessa validade; justificado por intelecção é a probabilidade, não a lei” (Hua XVIII, § 21, 74). Em face disso, é que a tese do idealismo transcendental ganha mais força no pensamento de Husserl ao buscar um fundamento *a priori* e incondicionado que explique o funcionamento da consciência intencional. Husserl elenca algumas condições fundamentais para que a filosofia possa alcançar o seu rigor, e que segundo Zilles (2012), correspondem à ausência de pressupostos, ao caráter apriorístico, e por fim, à evidência apodítica. Os fatos, por estarem submetidos ao devir, não perdem a sua contingência e não reúnem condições de fundamentação. Tal como em Kant, o *a priori* tem como uma de suas características a universalidade, isto é, a não variação entre um sujeito e outro: “todo o conhecimento que detém um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário” (AAIII, AXIV). É por isso que o historicismo é combatido por Husserl, pois é uma doutrina que *relativiza a verdade*, tratando das idealidades enquanto resultados de processos históricos. Afinal, se os mesmos processos tivessem ocorrido de outro modo, logo as idealidades também seriam constituídas de uma maneira diferente. O ideal, no pensamento historicista, é entendido enquanto uma derivação do real, o que para Husserl é inadmissível. Um esboço dessa crítica husserliana ao historicismo pode ser encontrado em *LU I* e que se refere ao relativismo do tipo antropológico:

Se toda a verdade possui [...] a sua fonte exclusiva na constituição humana em geral, então é válido que, se não houvesse nenhuma constituição, também não haveria nenhuma verdade [...]. A relatividade da verdade afirma que aquilo que denominamos enquanto verdade está dependente da constituição da espécie *homo* e das leis que a regem (Hua XVIII, § 36, 127-128).

Neste sentido é que para Husserl o historicismo representa um obstáculo à construção de uma ciência rigorosa. Teixeira (2006, p. 123) ilustra que:

Husserl não tem qualquer problema em reconhecer que, em certo sentido, nossos diferentes sistemas de crenças ou formas de pensar com suas pretensões de validade são, de fato, formações históricas (o que, de resto, é algo quase trivial); por outro lado, Husserl não concede de modo algum que de tal fato se possa inferir, sem mais, como o faz o Historicismo, que a noção mesma de validade objetiva, universal ou ideal perdeu todo o seu sentido e que, correspondentemente, deveríamos reconhecer ser possível sistemas de crenças ou formas de pensar radicalmente diferentes, todos eles tendo igualmente valor apenas relativamente à forma de vida sociocultural que elas historicamente expressam e sendo possivelmente ininteligíveis entre si e necessariamente incomensuráveis umas com as outras.

Como fica evidenciado, na concepção historicista, a estrutura do pensamento e os objetos ideais são meramente o resultado de um processo histórico, e caso tivessem ocorrido de outro modo, o pensamento também seria afetado e *pensaria objetos ideais de outro modo*. Mas não somente isso: as idealidades, nesta visão, sendo determinadas pela realidade, de igual modo seriam distintas. Assim, poderia dizer o pensador naturalista que cada concepção de verdade é *temporal*, pertence ao contexto em que determinado pensador vive. Novamente faz-se oportuno retomar a concepção de Husserl em *LU I*: “Mas é um absurdo designar leis que valem para verdades enquanto leis para fatos. Nenhuma verdade é um fato, isto é, algo temporalmente determinado”, e ainda acrescenta que uma “verdade pode significar o que uma coisa é [...], [m]as a verdade mesma está além de toda determinação temporal, isto é, não tem sentido nenhum determinar o seu ser temporal” (Hua XVIII, § 24, 87). Por mais que essa concepção se encontra atrelada nas *LU I* ao plano da afirmação da lógica pura em face da relatividade consequente do relativismo, pode-se com isso, compreendê-la enquanto um esboço da crítica ao historicismo realizado em *PsW* e que acompanhará até *Krisis* (cf. Hua VI, 294). Por mais que ambas as obras estejam separadas por mais de uma década e a concepção de Husserl em vários pontos tenha sido alterada (*vide* a edição B, de 1913 e a publicação de *Ideen I*), é possível compreender que o intuito é o mesmo: de enfrentar a relativização da verdade, distinguindo o real do ideal, e demonstrando que as essências *não são* construções históricas, mas idealidades atemporais.

§ 16. A CRÍTICA AO NATURALISMO

Para Husserl, a filosofia naturalista é o resultado de uma descoberta espaço-temporal, com base em leis naturais. O pesquisador natural, por sua vez, tende a interpretar os fenômenos, sejam físicos ou psíquicos, enquanto *resultantes da realidade natural*. O psíquico,

neste caso, mesmo separando-se ligeiramente do físico, é uma variação deste. O fundamento supremo de atestado epistemológico, reside, assim, na esfera natural. Como já indicado por Husserl nas *LU I*: “todo o conhecimento começa com a experiência, mas não deriva somente da experiência” (Hua XVIII, § 24, 86), isso significa que reduzir todo o conhecimento a uma compreensão naturalista é, mais uma vez, um retrocesso não somente ao empirismo, mas de sobremodo ao psicologismo, que é uma consequência do naturalismo. Neste sentido, Husserl aproxima-se mais uma vez de Kant, ao compreender que juízos os sintéticos enquanto uma expressão sensível, são meramente particulares, e, portanto, contingentes. Com isso, somente o juízo analítico por meio do *a priori* é quem possibilita um alcance universal. E a possibilidade de ter uma ciência naturalista como fundamento da teoria do conhecimento é um verdadeiro regresso. Pois como lembra Husserl: “através de fatos, podem ser originados somente novos fatos” (Hua XVIII, § 36, 126).

Reafirmando e ampliando a visão presente de *ELE* e *IP*, em *PsW*, Husserl declara que toda ciência natural é ingênua (*naiv*). Para ela, toda a realidade a ser investigada está pronta, está dotada de um sentido acabado. Toda a sua investigação move-se, por conseguinte, no nível empírico, no âmbito de uma realidade mutável. Fato este que pode proporcionar apenas uma maior ou menor *probabilidade* em relação à lei estabelecida. Até mesmo o “psíquico não detém um mundo para si, mas é dado enquanto uma experiência de um *Eu*, como um *Eu-vivido* [...], ligando-se a certas coisas físicas, chamadas corpos” (Hua XXV, 13). Essa aceitação de uma realidade pronta por parte do naturalista, é mais um dos argumentos favoráveis ao idealismo transcendental, que inaugurado por Kant em sua *KrV*, põe o sujeito enquanto o centro do alcance epistemológico: Husserl ao adentrar na defesa do idealismo, assim como Kant¹¹⁴, determina que o sujeito é ativo no processo de outorgar sentido ao objeto que se lhe apresenta. E, portanto, não há um mundo meramente *pronto*.

“Percebe-se então, que a investigação deve ser direcionada para um conhecimento científico da essência da consciência, para aquilo que a consciência em todas as suas formas distinguíveis ‘é’ em si mesma, de acordo com sua essência” (Hua XXV, 15-16). E esta

¹¹⁴ “O fato de a fenomenologia de Husserl operar com uma noção ampliada do transcendental, o fato de incluir tópicos como corporificação e intersubjetividade em sua análise transcendental, confere-lhe uma vantagem em comparação com um tipo kantiano mais tradicional de filosofia transcendental. Mas, é claro, também seria justo dizer que essa transformação gera novos problemas próprios. Se uma investigação transcendental não pode ignorar a historicidade da vida humana, se as estruturas transcendentais se desenvolvem ao longo do tempo e podem ser modificadas sob a influência da experiência, ela se depara com a tarefa de enfrentar a ameaça do relativismo histórico [...] Deve ficar claro, no entanto, que Husserl, ao endossar a visão de que a única justificação alcançável e a única justificação necessária é aquela que é interna ao mundo da experiência e às suas práticas intersubjetivas, oferece uma visão sobre o transcendental que aponta para frente em tempo ao invés de retroceder para Kant. Nesse sentido, e nessa medida, a concepção transcendental de Husserl é distintamente moderna” (Zahavi, 2015, p. 241).

demanda se faz presente porque uma teoria do conhecimento naturalista não reúne as mínimas condições de cientificidade, isto é, de ser ciência rigorosa. Isso significa que todos os tipos de atos devem ser identificados, bem como investigados em suas conexões essenciais e relação recíproca para com as suas formas pertencentes, e isso deve ocorrer na esfera de doação da consciência intencional. “A ciência da consciência, que não é psicologia, é baseada em uma fenomenologia da consciência em oposição a uma ciência natural da consciência” (Hua XXV, 17). Evitando qualquer retrocesso psicologista, Husserl é enfático ao dizer que sim: tanto a psicologia, como a fenomenologia, encontram-se próximas. Porém, a diferença fundamental entre ambas é que à psicologia interessa a “consciência empírica”, a consciência enquanto um desdobramento da realidade natural. Já à fenomenologia cabe a análise da consciência intencional em sua esfera apriorística, em suas puras doações.

Neste sentido, é importante ressaltar que Husserl não ignora a importância da psicologia na investigação humana (e nem mesmo das ciências). Entretanto, o que ele combate com veemência é que a psicologia busque servir de fundamento à filosofia. “O método experimental é indispensável [...], mas ele pressupõe a análise da própria consciência, que nenhum experimento pode alcançar” (Hua XXV, 19). Neste caso é que para Husserl, a psicologia pode apenas ser uma ciência dos fenômenos psíquicos, mas não uma ciência da “alma” (*Seele*)¹¹⁵ humana. O psíquico, desse modo, não se resume a uma experiência empírica como quer a ciência naturalista, mas sim, a uma vivência intencional posta na reflexão autoevidente num fluxo absoluto.

Sendo assim, o psíquico somente pode ser “experimentado” por meio da reflexão, da recordação, da imaginação etc., e no “relembrado”, há o “ser percebido”, que pode ser repetidamente lembrado, em recordações que se unem umas às outras em uma unidade de consciência. Neste sentido, nessa repetição única e idêntica, o psíquico pode *a priori* ser “experimentado” e identificado como sendo (*identifiziert sein*). Tal unidade de consciência é distinta da natureza, do espaço e tempo, bem como da causalidade, possuindo uma constituição própria. “É um fluxo ilimitado de fenômenos em dois sentidos, com uma linha intencional contínua que é, o índice da unidade que tudo permeia, ou seja, a linha do ‘tempo’ imanente e sem fim, um tempo que nenhum cronômetro mede” (Hua XXV, 30). Deste modo, a fenomenologia pura como ciência somente pode ser investigação pura, não se utilizando da posição existencial da natureza (*existenzialen Setzung*), sendo deste modo, apenas investigação sobre o ser (*Daseinsforschung*) e não sobre a existência fática. Para isso ocorrer,

¹¹⁵ Provavelmente, esta expressão faz referência ao *ego*, ao puro fenômeno revelado mediante a redução transcendental, e que não pode ser captado pela psicologia experimental, e não à “alma” no sentido popular.

é fundamental que “toda a verdadeira teoria do conhecimento deva ter o seu fundamento na fenomenologia, que se constitui enquanto o fundamento de toda a filosofia e da psicologia” (Hua XXV, 39). Essa concepção husserliana faz com que as bases da filosofia como ciência rigorosa, estejam presentes em sua fenomenologia.

§ 17. O ESTATUTO DAS IDEALIDADES

A consolidação de uma ciência rigorosa perpassa, primeiramente, pela crítica ao historicismo, que para Husserl, é, essencialmente, *relativista*. Afinal, se o fundamento se dá por meio da realidade sensível e esta é *eo ipso* mutável, necessariamente, também os resultados das reflexões naturalistas são variáveis. Este é um dos pontos centrais aos quais o pensador desenvolve a sua crítica. Como visto, na acepção historicista, o modo de configuração do pensamento humano possui determinadas características *porque assim foi determinado no curso da história*. Tal determinação estaria intrinsecamente relacionada com o contexto material. Neste sentido, uma das figuras mais criticadas por Husserl é a de Wilhelm Dilthey¹¹⁶. Sobre isso, Peres (2014, pp. 14-15) demonstra que:

Ao tratar do historicismo, Husserl faz referência explícita à Dilthey¹¹⁷. O ponto central que entra na mira é o conceito introduzido por Dilthey de ‘Visão de mundo’ (*Weltanschauung*), conceito esse que Husserl interpreta como uma tentativa falha

¹¹⁶ Existe a possibilidade de Husserl estar equivocados quanto a sua interpretação de Dilthey, assim como ocorre em relação a Hegel, na obra *PsW*. “Dilthey, como sabemos, não se reconhecerá na visão que, do historicismo, Husserl apresenta em 1911, afirmando, inclusivamente, que é a própria realidade histórica, enquanto realização imperfeita das essências, que constrange a uma busca do sentido e das significações, capazes de ultrapassar o relativismo [...]. Ou seja, num outro plano e motivado por outros interesses, o tema próprio do historicismo de Dilthey não nos parece opor-se radicalmente à análise intencional, tal como Husserl a pratica nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias P*” (Morujão, 2008, p. 183). De igual modo, Farges (2006) demonstra que no conceito de *Lebenswelt*, presente em *Krisis*, há um débito de Husserl em relação a Dilthey, no sentido de este ter inspirado Husserl no desenvolvimento deste conceito.

¹¹⁷ Álvarez Solís (2009) expõe que o projeto filosófico de Dilthey consiste, basicamente, na construção de uma crítica da razão histórica que permita apontar os limites e condições de possibilidade da experiência histórica. Assim, sua obra tem o propósito de estabelecer a natureza, a relação entre o objeto do conhecimento e o sujeito cognoscente, bem como os referenciais lógico-metodológicos das chamadas “ciências do espírito”. Em contraposição às ciências do espírito, existem as “ciências da natureza”, que se baseiam no método da explicação e têm por objetivo descrever o curso da natureza através de leis inferidas a partir de modelos nomológico-dedutivos. Isso aponta para a importância (e consequência) que a história desempenha no pensamento de Dilthey: se o objeto da filosofia depende de cada época, logo, a filosofia, enquanto objeto de investigação histórica, é também o resultado do mesmo processo de interesse historiográfico. Por isso, a essência da filosofia não pode ser determinada. A filosofia, para sua autocompreensão, necessita de outra disciplina que a explique e fundamente: a ciência histórica e, mais especificamente, a historiografia filosófica, estão encarregadas de oferecer uma explicação do fenômeno filosófico na sua totalidade. Ainda conforme o autor, no que se refere especialmente à leitura que Husserl faz de Dilthey, pode-se perceber que Husserl compreende que, embora o historicismo represente um erro epistemológico, e deva ser rejeitado devido às consequências céticas que acarreta, isso não retira o valor do conhecimento histórico como auxiliar da ciência filosófica. Embora a filosofia não possa consistir em sistema de reconstrução historiográfica, não há filosofia séria e rigorosa que não empregue nos seus fundamentos uma reflexão historiográfica. Por isso, Husserl assinala que a fenomenologia é a única ciência capaz de fundamentar satisfatoriamente as ciências do espírito e, conseqüentemente, de estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa.

de derivar a natureza da filosofia do estudo empírico da história [...]. Afirmar que a filosofia é um produto de fatores históricos seria tão absurdo quanto afirmar que as ciências naturais são dependentes apenas da situação histórica [...]. Ora, a validade de uma teoria física não deriva da história, mas da relação objetiva entre a teoria e o domínio sobre o qual ela versa [...]. Para Husserl, teorias não são meras formações culturais, mas unidades objetivamente válidas. Dois peixes mais dois peixes são quatro peixes e isso é válido independente da cultura.

Isso mais uma vez diz respeito ao estatuto das idealidades no pensamento de Husserl: estas sendo atemporais, não podem ser frutos de processos históricos. Do mesmo modo, não podem ser meros conceitos, posto que estes também podem ser modificados. De fato, determinados acontecimentos estão atrelados ao seu contexto. E o mesmo também pode ser aplicado à ciência natural, onde na história¹¹⁸, em certa época o paradigma da verdade foi posteriormente substituído por outro, *vide* Copérnico e a sua revolução. Husserl concorda plenamente com isso: *há uma substituição no paradigma porque este é um fato*. O fato é por excelência, algo contingente. Do fato pode ser extraída apenas a probabilidade, jamais a necessidade. Entretanto, o mesmo não pode ser admitido ao plano ideal: a condição eidética de o triângulo possuir três lados, é algo invariável, alguém queira ou não, pois se trata de uma idealidade atemporal. O mesmo é válido para o princípio de identidade e não-contradição, bem como do terceiro termo excluído, que são normas eidéticas.

Diante disso, é necessário diferenciar entre “a ciência enquanto fenômeno cultural e a ciência como um sistema de teoria válida” (Hua XXV, 44). O que Husserl almeja demonstrar é: mesmo que o ser humano tivesse evoluído de outro modo, mesmo que as condições materiais de desenvolvimento fossem diversas, *as idealidades seriam como sempre foram*, pois são independentes de um sujeito que as pense. Mesmo se relacionando com esse sujeito, tais idealidades não têm a sua fundação a partir dele. Diante disso, pode-se observar facilmente que o historicismo “realizado de forma consistente, passa para um subjetivismo extremamente cético. As ideias de verdade, teoria e ciência perderiam então, como todas as ideias, sua validade absoluta” (Hua XXV, 43).

Isso posto, resulta que “de fundamentos históricos somente podem ser originados resultados históricos. Almejar a fundação ou a refutação de ideias através de fatos, é um absurdo” (Hua XXV, 45). E isso também se dá porque a função da filosofia não é restrita por Husserl ao âmbito teórico, mas também ao prático. “Toda grande filosofia não é apenas um

¹¹⁸ De maneira alguma Husserl rejeita a importância da história no desenvolvimento intelectual humano. Em inúmeros momentos, Husserl recorre à história como modo de justificar determinado acontecimento factual (como a crise das ciências), frequentemente recorrendo através de alusões a personagens da história do pensamento humano. Como algo a ser notado, ele afirma que: “reconheço plenamente o imenso valor da história no sentido mais amplo para o filósofo” (Hua XXV, 46-47). O centro de sua crítica, como é mostrado, reside na tentativa por parte de alguns pensadores, de considerar a idealidade como um resultado histórico, isto é, de compreender o ideal como dependente do real.

fato histórico, mas também tem uma [...] função teleológica no desenvolvimento da vida espiritual da humanidade” (Hua XXV, 48). Isso incorre, necessariamente, a uma abertura ao campo ético, que se também estiver fundamentado por uma filosofia naturalista, está fadado ao relativismo, onde o móbil do agir teria como premissa a materialidade (leia-se, também a sensibilidade) e não o dever. Ora, a uma filosofia expressa como idealismo transcendental não é permitido derivar o fundamento da sensibilidade: é sensato supor que Husserl pensa como Kant¹¹⁹ e Fichte: o móbil da ação moral não pode ser a própria felicidade, mas somente o dever. Cumpre recordar que para Kant, em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (cf. cap. III), há uma compreensão de que o ser humano, por natureza, não é bom e nem mau. Todavia, há nele uma predisposição ao mal. Segundo o filósofo, o amor-próprio desmedido abre margem à perpetuação do mal radical (*radikal Böse*), isto é, quando a ação do sujeito tem como móbil a satisfação de suas inclinações sensíveis, sem levar em conta o seu semelhante. Neste sentido, como resultado, a moral não é apenas como o ser humano se torna feliz, mas é de sobremodo, como ele se torna digno de sua felicidade. Cf. AAV, A234.

Quanto a essa dupla função tanto teórica quanto prática a ser desempenhada pela filosofia, Hoyos (2018) assinala que para Husserl, isso se trata de uma confiança na consolidação de uma humanidade autêntica, na qual o filósofo é um “funcionário da humanidade”, sendo a tarefa deste criar as condições de alcance deste ideal¹²⁰. As condições de efetivação desse ideal estão, deste modo, impressas na fenomenologia transcendental, que ao pautar a sua reflexão no puro fenômeno e retornar às coisas mesmas, e com a consciência transcendentalmente purificada, possibilita as condições legítimas para o alcance do conhecimento (e agir) justificado. Assim, esse ordenamento da fenomenologia transcendental descobre a possibilidade de desenvolver justamente a doutrina que fornece as condições de construção da ciência rigorosa vislumbrada por Husserl.

¹¹⁹ Acerca das diferenciações éticas entre Kant e Husserl, cf. Cabrera, 2017.

¹²⁰ “Segundo Husserl a existência do filósofo é histórica num sentido totalmente diferente das outras vocações. Esta diferença está na forma como [o] filósofo representa o povo, a humanidade, nas questões essenciais de responder aos conflitos éticos e políticos de seu tempo histórico. Interessante como Husserl pensa a distribuição das tarefas no estado, e como o filósofo ganha destaque nesse processo divisório, dizendo que a tarefa do filósofo vem de uma vocação, algo que não é escolhido imediatamente por qualquer indivíduo. A vocação do filósofo tem uma condição originária, a saber, a responsabilidade em descrever as estruturas de sentido das vivências mundanas, ou seja, como tem o privilégio da compreensão do plano transcendental, este tem também a obrigação de pensar uma ética melhor para sua comunidade” (Fontana, 2021, p. 73). Em suma, pode-se observar que para Husserl, o projeto de sua fenomenologia se desdobra, essencialmente, no campo ético. O que seria a “crise das ciências” apresentada por Husserl senão uma crise de ordem ética? Para isso, o filósofo ressalta que as ciências têm de ser, *necessariamente*, fundamentadas pela fenomenologia: para além de se preocupar com a legitimidade do conhecimento, “recordá-las” de sua obrigação/tarefa para com a humanidade. Um exemplo para Husserl, seria o próprio regime nacional-socialista, que deixou de lado toda a responsabilidade para com a humanidade em prol de um projeto fantasioso/quimérico, cujo desdobramento prático é indescritível, tamanha a sua crueldade e impacto em todo o mundo.

CAPÍTULO III. A CONSOLIDAÇÃO DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL

Como pôde ser observado nos dois capítulos anteriores, Husserl ao mesmo tempo em que desenvolve uma crítica ao ceticismo, acaba por preservar parte de um elemento seu, que será fundamental no desenvolvimento posterior de sua obra: a *εποχή*. Todavia, tal suspensão do juízo tem em vista revelar um dado apodítico, encontrado no *ego cogito*. Não obstante a isso, ocorre também o redirecionamento da fenomenologia, sendo compreendida como a ciência da consciência pura. Entretanto, essas novas concepções acerca de sua doutrina, conduzem cada vez mais Husserl a compreendê-la como o fundamento de toda a filosofia, e por conseguinte, a ser expressa como idealismo transcendental. Em 1913, com as *Ideen I*, ocorre, portanto, esta consolidação. Todavia, até este momento, pode-se observar uma série de mudanças ocorridas, sendo a fenomenologia compreendida como: a) psicologia descritiva (1900, *LU I*); b) filosofia pura (1906/07, *ELE* e *IP*); c) Ciência Primeira (1909, *EPE*); d) ciência rigorosa (1911, *PsW*); e) idealismo transcendental (1913, *Ideen I*)¹²¹.

Diante de todas as distintas concepções apresentadas por Husserl, quase todos os aspectos demonstrados após o giro transcendental (1906/07) são incorporados à sua doutrina e unificados em *Ideen I*: a fenomenologia sendo vista como Ciência Primeira, isto é, a *única* essencialmente rigorosa, cujo objeto central é a consciência pura. A sua forma final¹²² será, portanto, a de um idealismo fenomenológico-transcendental. A legitimação de tal filosofia se ocorre porque na perspectiva de Husserl, “a fenomenologia possui uma autojustificação” (Hua III/I, § 75, 156). A sua operação através da intuição pura é a sua fonte de conhecimento absoluto. No que tange ao fenômeno, essa ciência põe de lado a individualização deste objeto, elevando todo o seu conteúdo essencial à consciência eidética, compreendendo, assim, a sua essência ideal-idêntica.

Desta maneira, a fenomenologia transcendental, como ciência descritiva das essências, pertence a uma classe fundamental de ciência eidética, distinta das ciências matemáticas. Se a fenomenologia almeja a fundação de uma ciência no âmbito da intuição imediata, isto é, uma ciência de essência puramente “descritiva”, a generalidade de seu método tem de estar previamente conferida por si mesma, pois sem considerações preliminares em torno do objeto

¹²¹ Cf. González Porta, 2013.

¹²² Isso não significa que a fenomenologia não sofrerá mudança alguma até a morte de Husserl. Muito pelo contrário, algumas mudanças são realizadas (*vide* a fenomenologia genética, a síntese passiva, o mundo-da-vida etc). Todavia, o anúncio de uma filosofia como idealismo transcendental feito em *Ideen I* (mas já anunciado em *IP*), não é renunciado por Husserl.

e método, não tem como existir uma ciência; tem de haver uma delimitação de seu objeto e método adequado para compreendê-lo em sua concretude. Esse empenho de Husserl com as condições de alcance do saber seguro em sua universalidade, apenas ilustra mais uma vez, toda a sua preocupação para com a cientificidade, que deve ser a marca de sua doutrina¹²³.

Além de a fenomenologia incorporar a teoria do conhecimento, vale lembrar que para o pensador, a própria filosofia é a condição *sine qua non* do saber em sua totalidade¹²⁴. Em *PsW*, é utilizado o vocábulo grego *ρίζωματα πάντων* para se referir à essencialidade da filosofia, que como o próprio Husserl indica, corresponde à condição de a filosofia ser a “raiz de todas as coisas”. Compreendendo que a filosofia possui uma autojustificativa, e que por muitas das vezes os pensadores pecaram no desenvolvimento de suas doutrinas, é que Husserl insere a sua fenomenologia como uma tentativa de retorno à “pureza filosófica”¹²⁵, onde a reflexão possa ser exercida sem estar presa à alguma convicção pessoal (Cf. Hua XXV, 5), estando a investigação focada somente nas essências ausentes contaminantes empíricos/ideológicos.

Essa primazia fenomenológica ante as demais ciências, no âmbito de *Ideen I*, também é justificada pela distinção que Husserl realiza no âmbito eidético: das essências concretas e das abstratas. Tal diferenciação pode ser encontrada em Hua III/I, §§ 15, 72, e envolve, primeiramente, uma distinção entre objetos dependentes (*unselbständige*) e independentes (*selbständige*). Neste sentido, uma forma categorial¹²⁶ é dependente, pois remete a um

¹²³ “O programa de uma fundação científica acompanhou a fenomenologia em todas as fases do seu desenvolvimento. Se os Prolegômenos confiam a justificação da possibilidade de uma teoria em geral à ideia de uma lógica pura concebida como uma "teoria pura das multiplicidades", é ao desdobramento de uma ontologia material que cabe a tarefa de delimitar os domínios dos objetos que são os das ciências positivas efetivas e possíveis, bem como os conceitos fundamentais em que são explicados, bem como os princípios da sua articulação. Na medida em que estes domínios temáticos de objetos são concebidos por Husserl como tantas regiões ontológicas, é ao aceitar a tarefa de uma ontologia regional que a fenomenologia de Husserl, para além da sua ‘virada transcendental’, procurou fornecer os meios para fundar não apenas a cientificidade destas ciências, mas também e sobretudo a grande partilha que compõe a diversidade das suas orientações temáticas e metodológicas, a ponto de possivelmente fundar cada uma destas ciências na sua singularidade” (Farges & Pradelle, 2019).

¹²⁴ Embora separado por uma década em relação a *Ideen I*, este apontamento de Husserl fica claro em sua palestra transformada em texto: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, de 1935, presente no mesmo livro de *Krisis*. Neste texto em questão, por meio de uma crítica histórico-filosófica, Husserl tenta realizar uma genealogia da própria filosofia. Neste contexto, ofuscadas pelo naturalismo, e esquecidas do “*Lebenswelt*”, as ciências europeias se encontrariam em crise. Husserl, neste sentido, afirma que na Grécia Antiga, nos séculos VII e VI a.C, emerge um novo modo de pensar, chamado de *Filosofia*, a ciência universal, que posteriormente, acaba ramificando-se em diversas áreas particulares do saber humano. Justamente a proposta de Husserl é retornar a este ideal, a esta ciência universal, expressa em termos de um idealismo fenomenológico-transcendental. Cf. Hua VI, 315-348.

¹²⁵ Tal retorno já é previamente indicado nas *LU* na célebre fórmula “*Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*” (Hua XIX/I). Em *Ideen I*, há uma reafirmação deste lema husserliano: “Julgar as coisas de forma racional ou científica significa, no entanto, guiar-se pelas coisas mesmas, ou voltar dos discursos e das opiniões às coisas mesmas, questioná-las na sua doação própria e pôr de lado todos os preconceitos” (Hua III/I, § 19, 41).

¹²⁶ Aqui pode-se observar uma relação com a IIIª investigação de *LU II*. Isso diz respeito a “relações fundadas *a priori* na ideia de objeto (Hua XIX/I, § 1, 229).

substrato ao qual confere a sua forma. O substrato e a forma estão, deste modo, interligados por uma *relação necessária*. A forma de todo objeto, neste caso, demanda uma matéria: “Substrato e forma são interdependentes entre si, essências que não podem ser pensadas ‘uma sem a outra’” (Hua III/I, § 15, 34). Isso por sua vez, conduz a mais uma distinção, agora entre gênero a) concreto, quando a essência é independente e b) abstrato, quando a essência é dependente, remetendo ao todo do qual é dependente¹²⁷. Neste sentido, a “fenomenologia é uma disciplina concreta. A região eidética que lhe cabe investigar é a da consciência pura, a qual é um todo concreto que pode ser investigado por si mesmo, independente de outras regiões ontológicas” (Sacchini, 2018, p. 108)¹²⁸. Cumpre notar que possivelmente essa compreensão de Husserl é resultada de seu idealismo transcendental, com a primazia do *Eu* puro, que culminará na conhecida “*egologia sistemática*”, expressa em *CM*. Afinal, se a consciência pura, objeto por direito da fenomenologia, necessitasse de outras regiões ontológicas para sua investigação, haveria uma séria dificuldade imposta ao pensador para a defesa de sua fenomenologia enquanto *ρίζώματα πάντων* (cf. Hua XXV, 61).

Em uma comparação com a geometria, que segundo Husserl, representa o modelo de uma disciplina eidética fundamentalmente bem desenvolvida, é que a fenomenologia, em sua singularidade é, mais uma vez, apresentada. De fato, tal como a geometria é uma disciplina eidética por excelência, a fenomenologia também almeja se tornar uma. Todavia, se ela em seu desenvolvimento aceitasse uma ciência pronta como modelo a ser seguido, isso representaria um retrocesso metodológico¹²⁹. Para tal, é que a autonomia inerente à doutrina fenomenológica se manifesta expressa em sua forma transcendental. Por isso, a fenomenologia *somente pode ser uma disciplina concreta* por não necessitar de outras para a sua existência: como visto, Husserl compreende a sua doutrina como *Ciência Primeira*, sendo justamente aquela que possibilita o desenvolvimento das demais.

¹²⁷ “O conceito categorial formal de ‘concreto’ é definido como oposto ao de ‘abstrato’: enquanto este último é uma essência dependente (unilateral ou recíproca) – a qual possui a consequência apodítica necessária de que para haver singularidades de uma essência, determinadas essências devem compartilhar com outra uma comunidade de gênero – o primeiro é uma essência absolutamente independente, e não necessita compartilhar com uma outra tal comunidade de gênero. Um ‘indivíduo’, por conseguinte, é ‘um ‘isto-aqui’ cuja essência ‘material’ é um concreto’ (IDI, §15). Por conseguinte, o conceito categorial formal de região, segundo Husserl: [é] toda suprema unidade genérica inerente a um concreto, portanto, a vinculação numa unidade eidética dos sumos gêneros fazem parte as diferenças últimas no interior do concreto. A extensão eidética [...] da região abrange a totalidade ideal dos complexos de diferenças desses gêneros unificadas num concreto; a extensão individual, a totalidade ideal de indivíduos possíveis de tais essências concretas (IDI, §16)” (Simão, 2009. pp. 35-36).

¹²⁸ Para Husserl, “a região é [...] toda a unidade genérica suprema pertencente a uma concretude, ou seja, a vinculação em uma unidade essencial [*wesenseinheitliche Verknüpfung*] dos gêneros mais elevados” (Hua III/I, § 16, 36).

¹²⁹ Tal rejeição quanto a qualquer inspiração metodológica já se faz presente em *IP* e *PsW*, por exemplo.

§ 18. A DISTINÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE FATO E ESSÊNCIA

Na clássica disputa entre empirismo e racionalismo, no século XIX, a filosofia crítica de Kant, busca uma “terceira via”, onde sensibilidade e razão têm os seus papéis legitimados no alcance do conhecimento. Disso resulta que “todo o nosso conhecimento começa com a experiência, disto não resta dúvida [...], todavia, isso não significa que todo ele deriva da experiência” (AIII, B1). Tal afirmação contida na introdução da *KrV* demonstra que a experiência é imprescindível na aquisição do conhecimento, ou seja: sem experiência não há conhecimento. Quanto a isso, em princípio, Husserl está de acordo, e em *LU III* promove uma distinção entre i) atos fundantes e ii) atos fundados (cf. Hua XIX/II, §§ 46-48). Os primeiros compreendem a esfera sensível, o nível inferior (*Unterstufe*) dos atos de intuição simples. É justamente por meio da sensibilidade que os objetos são apresentados a um sujeito. Pode-se, neste caso, compreender tal esfera enquanto passiva: o sujeito recebe impressões que lhe afetam sensivelmente. Já os atos fundados, atos de nível superior (*Oberstufe*), como o próprio nome indica, pressupõe um aparato ao qual constitui a dinâmica de apreensão e reconhecimento de um objeto. Nesse caso, o nível da sensibilidade compreende os atos fundantes e o entendimento concerne aos atos fundados.

Aqui, no entanto, é possível compreender mais um elemento que separa Husserl de Kant: para o pensador de Königsberg, a relação do conhecimento exige a atuação da faculdade das intuições (sensibilidade) e a faculdade das representações (entendimento) na qualidade de atribuições distintas por parte de um sujeito (cf. AIII, B33). Assim, ambas são faculdades que fornecem representações, sejam as intuitivas ou conceituais. Husserl, ao contrário, entende não promover uma explícita separação em termos de “faculdades”: tanto o pensamento quanto a intuição seriam níveis distintos de uma *mesma relação de conhecimento* (cf. Hua XIX/II, § 66). Intuição sensível e categorial estão fundamentalmente interligadas entre si. Inclusive, a intuição categorial¹³⁰ não é intelectual, pois está fundada na sensibilidade. “Os atos fundados [...] valem enquanto o ‘pensar’ que intelectualiza a intuição sensível [*sinnliche Anschauung intellektuierende*]” (Hua XIX/II, § 66, 731)¹³¹.

¹³⁰ Sobre tal conceito, cf. Lohmar, 2004.

¹³¹ “Parte-se [da intuição sensível] para se chegar à intuição categorial [...]. Intuição sensível é o polo noemático da percepção sensorial (polo noético). Isto quer dizer: a percepção sensorial tem como correlato intencional o objeto sensível. O fundamento do sensível é a *hylé*, a matéria sensível. Na filosofia transcendental, matéria é o que afeta a sensibilidade. Hiléticas são as datidades sensíveis, isto é, o que se doa nessa afecção[...]. Entretanto, o que é o percebido do perceber sensível? Evidentemente, não só as datidades sensíveis, pois, com elas, na percepção, torna-se visível, faz-se fenômeno, um objeto. A datidade do objeto, sua doação fenomenal, não se dá com a mera impressão sensível [...]. O objeto, enquanto objeto, melhor, a objetualidade do objeto, não pode ser percebida sensivelmente. Isto quer dizer: o fato de que o objeto é objeto, não provém de uma intuição sensível [...]. O que é percebido é, justamente, o objeto como tal e como um todo, embora esta percepção comporte

Deste modo, por mais que existam elementos que separem e, ao mesmo tempo, unam os pensadores, ambos estão convencidos do aspecto, ao mesmo tempo, imprescindível e insuficiente da experiência sensível. Em Kant, pode-se observar: a “experiência nunca confere aos seus juízos verdadeira e rigorosa universalidade, mas apenas uma suposta e comparativa universalidade (através da indução)” (AIII, B4). Essas afirmações de Kant mostrando, ao mesmo tempo, a importância da experiência, mas também a sua insuficiência, são partilhadas de um modo indiscutível por Husserl¹³². Ainda mais no contexto de *Ideen I* é que a ênfase na busca de um princípio universal e, portanto, *a priori* se faz presente.

Uma ciência fenomenológica que se inicie por fatos está fadada ao fracasso. Fatos não proporcionam a apoditicidade requerida à ciência universal. É necessário às ciências uma conversão fenomenológica, possibilitada pela fenomenologia eidética. Nesse sentido para Husserl, as ciências empíricas são *eo ipso* factuais. Os atos fundacionais põem (*setzen*) o real individualmente, na condição de algo que possui existência na esfera espaço-temporal¹³³, enquanto algo existente *hic et nunc*, que detém uma duração, uma determinada validade. Devido à sua transitoriedade, os fatos empíricos poderiam existir de outro modo, logo que são contingentes. O mesmo é aplicável às leis naturais, que igualmente sendo válidas (sempre temporalmente) devido a determinadas circunstâncias, não perdem o seu caráter de probabilidade¹³⁴. O sentido da facticidade está atrelado à necessidade-de-essência

adumbramentos [...]. A doação do ser como existência, seu desvendamento, acontece de uma maneira pré-conceitual, isto é, prévia à conceituação. O caráter de anterioridade desta doação prévia, porém, não é temporal. É essencial, constitutiva. É condição de possibilidade do comportamento perceptivo enquanto tal. O desvendamento da existência possibilita a descoberta do existente [...]. Substância, qualidade, assim como quantidade, relação, etc., são tomados, na tradição, como modos fundamentais do ser do ente, que são chamados em causa, mediante diferentes tipos de enunciados concernentes ao ente enquanto ente. Estes modos fundamentais do ser do ente que vêm a fala no discurso são as *categorias*” (Fernandes, 2019, pp. 562-564).

¹³² O que seria a estrutura de *LUI*, senão uma afirmação categórica da insuficiência do conhecimento empírico e do método indutivo? Embora não fique claro (posto que não há uma indicação do diretor da obra e nem do próprio Husserl), é possível presumir que a afirmação de Husserl presente em *Hua XVIII*, § 24, 86, faz referência e concordância direta à expressão de Kant, justamente pelo i) *contexto* de afirmação da incapacidade da experiência outorgar universalidade ao conhecimento mediante a indução, e que, portanto, a universalidade apenas pode ser encontrada *a priori*; e pelo ii) *vocabulo utilizado*, que mesmo sendo autores falantes do mesmo idioma, os mesmos verbos expressos em Kant são (re)utilizados por Husserl.

¹³³ No que se refere ao tempo, Husserl aparenta distinguir entre o tempo cósmico em relação ao fenomenológico. Este somente pode ser vivenciado e descrito, ao passo que aquele pode ser medido fisicamente/matematicamente. O centro da investigação husserliana é o tempo fenomenológico. Para o autor, a propriedade essencial da temporalidade diz respeito a uma forma necessária de vinculação entre as vivências, sendo que toda vivência está, necessariamente, atrelada ao tempo: ela surge e cessa, ao contrário do fluxo de vivências, que é algo constante (*Hua III/I*, § 81).

¹³⁴ Um exemplo desta probabilidade pode ser encontrado nas Leis de Newton, que embora sejam válidas universalmente, podendo ser falseadas o quanto quiser, são ainda assim, *leis prováveis*. Na história da Filosofia, é conhecido o argumento de Hume contra a causalidade: é o hábito que condiciona uma *pretensa* causalidade. No caso de Husserl, há uma interessante passagem em *LUI*: “O que está verdadeiramente estabelecido não é a lei da gravitação tal como é expressa pela astronomia, mas apenas uma proposição da forma: segundo o nosso conhecimento atual, é uma probabilidade teoricamente fundamentada da mais alta dignidade que a lei de Newton se aplique à área de experiência alcançável com os meios atuais, ou que se aplique a qualquer uma das infinitas variedades de leis matematicamente concebíveis, que apenas podem diferir da lei de Newton na esfera dos

(*Wesens-Notwendigkeit*) invariável, referindo-se a uma generalidade de essência. Isso significa que ao afirmar que os fatos empíricos são contingentes, necessariamente, assume-se enquanto verdadeira uma proposição essencial: que um fato é temporal, isto é, que existe uma *normatividade* que o determina enquanto tal:

O reconhecimento dessa contingência não é contingente, mas sim admitido como uma característica geral de todos os fatos [...]. A admissão dessa necessidade estrutural dos fatos não se dá como um fato [...]. Conclusão: deve-se então reconhecer que o domínio dos fatos só se estabelece como tal em correlação com o domínio da necessidade eidética (Sacri, 2018, p. 93).

Diante disso, fica evidente que há uma normatividade essencial que determina que algo, para ser verdadeiro, tenha de estar em conformidade com essas leis. Tais leis ideais são, conforme já anunciado em *LU I, vérités de raison*¹³⁵. Estas leis que dizem respeito a todo pensar em geral são “as leis da razão¹³⁶ [...], independentes das matérias particulares [...]. É precisamente isso que torna possível uma lógica geral e formal” (Hua III/I, § 153, 368). Portanto, é forçoso admitir que faz parte do sentido de todo o contingente possuir um núcleo invariável: uma essência, ter um *εἶδος* a ser apreendido em sua pureza, manifesto em diferentes níveis. Neste contexto, percebe-se que, em relação às obras anteriores, em *Ideen I*, há uma pequena introdução de um novo conceito no vocabulário husserliano: o termo grego “*εἶδος*”¹³⁷, que, segundo Husserl¹³⁸, diz respeito a uma demanda gramatical/sintática, cuja finalidade é apontar a especialidade do conceito, visando eliminar os mal-entendidos referidos

inevitáveis erros de observação. Esta verdade é abundantemente carregada de conteúdo fático; por conseguinte, ela não é uma lei no sentido autêntico da palavra” (Hua XVIII, § 23, 83).

¹³⁵ Tal vocábulo é emprestado de Leibniz, que segundo Husserl, exprime a lei em seu sentido verdadeiro, isto é, *ideal*, que é contraposto às *vérités de fait*. Cf. Hua XVIII, § 39.

¹³⁶ Aqui pode-se haver mais uma divergência entre Husserl e Kant. Na interpretação husserliana, Kant compreende que as leis racionais são produtos da própria razão, outorgadas em sua autonomia. Ora, para Husserl, isso tem uma consequência psicologista, pois segundo Husserl, em todas as suas formas, o psicologismo é essencialmente relativista. Neste sentido, tanto faz se se apoia na psicologia transcendental ou mesmo na psicologia empírica. Assim também toda a doutrina que reconhece as leis lógicas através do inatismo é relativista, pois as idealidades lógicas são independentes de um ser que as pense. Também as doutrinas apriorísticas, como a kantiana, são relativistas, na medida em que dão margem às relativizações. Os “juízos analíticos”, por exemplo, derivam a verdade a partir do ser humano em geral, da razão humana. Portanto, para Husserl, as leis da razão, são leis ideais que regulam o pensamento, e não propriamente leis criadas pelo pensamento humano. Cf. Hua XVIII, § 38 e Kern, 1964, § 12.

¹³⁷ De Santis (2021) demonstra que em Husserl, o conceito “*Wesen*” mantém originalmente uma relação necessária para com o objeto individual. Portanto, não se deve reportar à essência, mas sempre à essência de algo, no sentido genitivo. Portanto, não há uma essência que não remete à essência de um objeto individual. Adiante, Husserl achará necessário empregar uma noção nova (em *Ideen I*) para se referir à essência independentemente dessa relação original (*ursprünglich*) com o objeto individual: tal termo é *eidōs* (*εἶδος*). Em *Ideen I*, na introdução, Husserl (Hua III/I, 8) afirma que: “as expressões ‘ideia’ e ‘ideal’ talvez não estejam dentre as piores, mas no geral são bastante ruins, como fizeram-me de modo suficiente perceber os frequentes mal-entendidos a respeito de minhas Investigações lógicas. A necessidade de manter o eminente conceito kantiano, de ‘ideia’, puramente separado do conceito geral de essência (formal ou material), também me conduz à alteração na terminologia. Portanto, uso o termo não corrompido *eidōs* como uma palavra estrangeira, e ‘*Wesen*’, palavra alemã munida de ambiguidades, mas frequentemente desagradáveis”.

¹³⁸ Há na introdução de *Ideen I*, uma pequena explicação sobre o porquê da ampliação deste léxico gramatical. Em suma, é apenas uma tentativa de Husserl de se livrar de más compreensões que possam surgir.

a “*Wesen*”. Ambos os vocábulos, neste contexto, significam a mesma¹³⁹ coisa: o atributo ideal e *invariável* que confere identidade a algo.

Assim, todo objeto individual possui uma especificidade (*Eigenart*) constituída de componentes essenciais. Como exemplo: todo som, tem uma essência, e acima disso, a essência geral, o som em sua generalidade; o mesmo é válido para uma coisa material, que tem uma essência, além disso, a essência geral sobre a coisa material em sua generalidade.

O sentido da ciência eidética, por princípio, exclui toda incorporação por parte dos resultados epistemológicos das ciências factuais, posto que “de fatos sempre seguem somente fatos” (Hua III/I, § 8, 15). Por princípio, toda ciência eidética é independente da factual. Entretanto, o mesmo não pode ser afirmado inversamente, pois o mero fato não proporciona apoditicidade. Husserl afirma, então, que toda ciência ao estar direcionada para determinado objeto, demanda que ela esteja sujeita à essência da objetividade em geral¹⁴⁰. Deste modo, cada ciência está sujeita a um complexo formal-ontológico de disciplinas que determina a condição de que todo fato inclui um substrato essencial material (*materialen Wesensbestand*), e toda a verdade eidética que é própria às essências puras nele presentes, tem de se referir à lei pela qual toda a singularidade fática, bem como toda possibilidade geral está ligada. Em suma: o real tem de se *adequar* às exigências eidéticas impostas pela normatividade ideal.

O “acesso” à idealidade, vale ressaltar, ocorre por meio da ideação (*Ideation*), que é uma intuição, mas não sensível (tampouco intelectual). Ela é de sobremaneira, uma intuição/visão de essência, que não deve ser compreendida como uma visão místico-metafísica; mas no que se refere à possibilidade do conhecimento, esse conceito deve ser compreendido como “a capacidade de reconhecer o universal que se instancia nos casos particulares” (Sacchini, 2018, p. 47). Sobre tal aspecto, Husserl estabelece uma distinção entre aquilo que é: i) representado de uma representação e ii) aquilo que é um vivido psíquico (Hua III/I, § 23). Por exemplo, ao imaginar um ser mitológico, o que há neste processo é uma construção representativa. Tal ser mitológico não é algo psíquico, tampouco algo efetivo, mas é, essencialmente, um “nada”, sendo exclusivamente uma imaginação, isto é, é um simples vivido-de-imaginação, uma ficção arbitrária. Diante disso é que Husserl afirma ser importante separar, novamente, entre a i) consciência de essência da ii) própria essência, tal como ocorre

¹³⁹ Cf. Sowa, 2010, p. 63.

¹⁴⁰ Neste ponto, pode-se perceber um retorno de Husserl à argumentação presente em *LU I*. Mesmo se a espécie humana tivesse evoluído de outro modo, isso em nada alteraria o caráter da idealidade: o triângulo ainda teria três lados, o princípio do terceiro termo excluído ainda seria válido etc. Para tal argumentação, cf. § 35 “*Kritik des individuellen Relativismus*”.

em *IP*. Independentemente do modo como tal coisa é concebida, seja em imaginação livre ou por experiência sensitiva, a sua referência objetiva é inalterável¹⁴¹.

A geometria, por exemplo, (utilizada frequentemente por Husserl) é fundamentalmente distinta da ciência natural descritiva. À geometria não interessam as formas fáticas sensível-intuitivas, como para o cientista natural, pois a característica essencial da disciplina pura é que “nenhuma experiência pode [...] desempenhar a função de fundação” (Hua III/I, § 7, 20-21), e neste sentido, mesmo para o “geômetra que desenha as suas figuras em um quadro executa traços factuais existentes no quadro de factualmente existente [...], é indiferente se ele alucina ou não, e ao invés de desenhar efetivamente, desenha suas linhas e construções em um mundo de fantasia” (Hua III/I, § 7, 21). O geômetra, neste caso, ao contrário do cientista natural, não constrói conceitos¹⁴² morfológicos que são apreendidos mediante intuição sensível e fixados conceitualmente (cf. Hua III/I, § 8). Os conceitos geométricos são ideais, algo que não pode ser *visto sensivelmente*, cuja origem e conteúdo são absolutamente distintos dos conceitos construídos pelo cientista natural. A ideação referente ao geômetra põe as essências ideais enquanto limites ideais, que jamais poderão ser alcançadas pelas essências morfológicas do cientista; estas apenas podem se “aproximar”, mas jamais alcançar as plenas essências ideais. Neste sentido, tanto as ciências exatas quanto as descritivas têm ligação epistemológica, mas não podem inverter os seus papéis.

§ 19. O PROJETO DAS ONTOLOGIAS REGIONAIS

Além da ampliação do vocábulo “*Wesen*” para “*εἶδος*”, tendo em vista preservar a sua fenomenologia de qualquer mal-entendido epistemológico-semântico, em *Ideen I*, Husserl também adota o conceito de ontologia formal. O conceito de ontologia nas *LU* se referia a uma “teoria apriorística dos objetos como tais”. No § 10, de *Ideen I*, Husserl aparenta promover mais uma revisão em sua obra: a substituição do projeto de uma lógica pura

¹⁴¹ “Tomemos agora um ser individual transcendente. Por exemplo, uma coisa física e, portanto, propriedades físicas, estados etc. Usando um exemplo, concebemos intuitivamente a ideia de uma coisa visada/presumida (*Ding-Vermeinten*) como tal e a mantemos na maior generalidade, ou seja, podemos variar a intuição como quisermos, a mesa que nos serve de exemplo pode ser alterada arbitrariamente, apenas a região do objeto “coisa” é mantida idêntica” (Hua XXXVI, 74).

¹⁴² Husserl aparenta realizar uma distinção entre conceitos e essências. Presumivelmente, conceitos são construções vocálicas que exprimem um conteúdo, e essências são justamente a *coisa* expressa. Assim, na fenomenologia, que efetua visões de essências imediatas em doações referentes à consciência transcendental, ela é quem define tais visões conceituais ou terminologicamente. A partir disso é que as palavras podem ser fixadas no âmbito científico. Husserl afirma com isso, que somente é possível haver ciência onde os resultados do pensamento podem ser mantidos na forma de um saber e posteriormente aplicados na forma de um enunciado. Com isso, é necessário que palavras/proposições sejam ordenadas de modo uniforme a determinadas essências intuitivamente apreensíveis, as quais formam o seu preenchimento semântico. Cf. Hua III/I, § 66.

expressa nos termos de uma *Wissenschaftslehre*, por uma fundamentação baseada na ontologia formal. Cabe recordar que no plano das *LU I*, a *Wissenschaftslehre* era compreendida como uma a organização das ciências enquanto unidades sistemáticas; daquilo que por sua forma, as determina enquanto ciências, determinando a sua delimitação, bem como a sua articulação interna através de domínios. Cabendo-lhe do mesmo modo, a determinação acerca de se uma fundamentação é válida ou não, bem como sobre as teorias, se são ou não válidas (Hua XVIII, § 10). A *Wissenschaftslehre*, assim, é apresentada enquanto uma técnica da ciência que investiga dentre outras coisas, as condições de realização de métodos científicos válidos (cf. Hua XVIII, § 11).

Diante disso, Husserl acaba presumivelmente por promover uma substituição do termo *Wissenschaftslehre* por ontologia formal. Esta por sua vez, comportaria o desenvolvimento das chamadas ontologias regionais¹⁴³. Isso significa que em cada domínio objetal, há uma disciplina ontológica que lhe corresponde, no sentido de que cada ciência empírica refere-se não somente a uma disciplina ontológica formal, mas também a uma disciplina ontológica regional. Para Husserl, tal entendimento se justifica pelo fato de que “toda ciência factual [...] tem fundamentos teóricos essenciais em ontologias eidéticas” (Hua III/I, § 9, 23). Como exemplo, todas as disciplinas pertencentes à ciência natural encontram correspondência em uma ciência eidética da natureza em geral, realizando com isso, uma ontologia da natureza. E isso também é válido para todas as outras regiões, pois cada região se refere a uma ciência eidética correspondente. “A essência da coisa material é ser *res extensa* e a geometria é deste modo, uma disciplina ontológica referente a um momento-essencial da coisa, [isto é,] a coisa espacial” (Hua III/I, § 9, 24). Santos (2010, p. 298) demonstra que as “expressões ‘ontologia formal’, ‘ontologias regionais’, ‘ser’ etc., quando empregadas por Husserl, referem-se sempre a esse *a priori* fenomenológico do ideal, a seus domínios e divisões”.

Husserl afirma que toda essência, seja vazia ou material/coisal (*sachaltige*) se insere em uma relação de generalidade e especialidade, e para tal, demonstra a distinção entre: a) o

¹⁴³ Panzer (1996) demonstra que a primeira exposição deste conceito ocorre nos anos de 1908/09 na obra *Grundprobleme der Ethik*, presente em *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: 1908-1914* (Hua XXVIII). Também é oportuno destacar que a tentativa de classificar o saber através de “regiões do ser”, faz com que Husserl reabilite a ontologia aristotélica: “A fenomenologia de Husserl deve ser vista não apenas como um empreendimento crítico-metafísico, mas também como uma retomada crítica dos temas aristotélicos. A questão do sentido do ser leva inicialmente Husserl a conceber uma fenomenologia transcendental como uma ciência eidética, que estende a ontologia aristotélica às regiões formais (*a priori*) e materiais. Ao fazê-lo, Husserl empreende uma reabilitação crítica da ontologia aristotélica, fornecendo à ontologia material tanto uma ‘subestrutura’ como uma ‘coroação’: baseia-se em facticidade primal apodítica que tem uma vivacidade afetiva e culmina numa concepção de Deus, que retoma a primeira filosofia de Aristóteles de uma forma prática. A separação inicial das duas disciplinas é assim superada na direção de uma fenomenologia que inclui uma metafísica fenomenológica e, assim, redefine o seu alcance” (Breuer, 2019).

gênero, que diz respeito à *modalidade objetal suprema*, como por exemplo, qualidade sensível, forma espacial etc; e b) espécie, que é relativa ao *modo objetal de ser*. Por exemplo, a essência “triângulo” é dependente do gênero supremo “forma espacial”; a essência “cor” é subordinada ao gênero supremo “qualidade sensível”. É nesse sentido que a individualidade se insere em uma universalidade, o todo se relaciona com sua respectiva parte: é por meio da singularização eidética que um algo individual comporta algo que o identifica como tal, um *quid*. Este “que” diz respeito à sua composição essencial. Do singular, pode-se, assim, “ascender” em uma escala até o gênero supremo, até a objetividade em geral. Portanto, toda essa estrutura é regulada por leis de essência. E vale reiterar que se pode acender do particular até o original por meio da ideação (Cf. Hua III/I, § 3).

Assim, toda ciência faz referência a um gênero superior, aos gêneros supremos que se manifestam no conjunto regional. Neste sentido, a toda região corresponde, por sua vez, a uma ontologia regional, que comporta uma variedade de ciências; sendo que estas também implicam na existência de gêneros mais altos. Ora, confundir o domínio de uma região é transpassá-lo a outro é retornar ao naturalismo combatido por Husserl (*vide a μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Se no contexto de *PsW*, a psicologia empírica é acusada por Husserl de promover uma naturalização da consciência, é que justamente a sua proposta de ontologias regionais ganha mais força. Em suma: cada ciência tem de se concentrar em seu domínio. A psicologia empírica, neste caso, está destinada ao fracasso, logo que almeja dominar um domínio que *não é o seu, mas da fenomenologia*: a consciência pura. O mesmo é válido para a argumentação apresentada em *LU I* contra o psicologismo: ato intencional é *distinto* do conteúdo visado, cada um pertencendo, fundamentalmente, a um domínio objetal.

Em virtude disso é que, necessariamente, cada região corresponde a um tipo de domínio objetal, a fenomenologia pertence à classificação das ciências eidéticas materiais concretas (Hua III/I, § 72). Todavia, a fenomenologia não é mais uma *ontologia regional*, sendo subordinada¹⁴⁴ pela ontologia formal; mas ela inserindo-se no plano transcendental, serve de *fundamento* à toda reflexão. A fenomenologia, neste sentido, ocupa-se da essência da consciência. E mesmo a fenomenologia tendo como foco a consciência, ela apresenta-se como uma ciência universal, visto que é justamente por meio da consciência que todo conhecimento se faz possível. O absoluto, sendo assim, não pode repousar sobre algum fato empírico, mas somente na consciência pura.

¹⁴⁴ Como evidenciado no segundo capítulo, em *EPE*, Husserl já reivindica para a fenomenologia o título de “Filosofia Primeira”. Cf. Hua VII, 92.

Nesta investigação, observa-se que toda facticidade individual possui uma essência, sendo apreensível através de sua pureza. E diante disso, toda a mera facticidade fica fora do escopo (embora não ignorado) fenomenológico, cujo objeto é a essência pura. E diante do fluxo da vivência (*Erlebnisstrom*), a tarefa da investigação será a de “captar” a essência própria do objeto, de modo intuitivo, sendo que tal conteúdo corresponde àquilo que lhe é próprio (Hua III/I, § 34).

Portanto, a cada ciência é designado um objeto de pesquisa, isto é, um *domínio*. Aos enunciados feitos pelas ciências, há uma correspondência para com as intuições dos próprios objetos ou ao menos, uma doação originária (*originärer Gegebenheit*)¹⁴⁵. Assim, a legitimidade de tais investigações é estabelecida por um correlato entre os juízos expressos e as intuições que servem como as suas fontes originárias (*Urquellen*). Neste âmbito natural, a intuição originária/doadora, é a experiência sensível que se realiza mediante a percepção externa que possibilita a experiência originária das coisas físicas. Neste sentido, no que se refere à percepção, Husserl distingue entre: i) percepção imanente: também chamada de interna/pura, diz respeito à unidade que a consciência e seu objeto acabam por formar, a unidade de uma *cogitatio* concreta; e ii) transcendente: concerne à vivência de um “outro *Eu*”, onde a vivência, por conseguinte, não ocorre de modo imanente, isto é, amplia-se para “fora” (Hua III/I, § 38).

O mundo, portanto, vai ser compreendido como o horizonte de todas as investigações possíveis. As ciências desta orientação natural são denominadas de ciências do mundo (como a psicologia, biologia e até as ciências do espírito, como a história e sociologia). Em suma, Husserl reitera que tem de haver uma separação fundamental entre as ciências para evitar que uma se aproprie, de forma ilegítima, do domínio da outra, e possa ocorrer uma confusão de domínios¹⁴⁶, como ocorre com o psicologismo, que é fundado no naturalismo.

¹⁴⁵ Tal doação originária em evidência, será compreendida como “o princípio de todos os princípios”. Husserl afirma que toda intuição originária doadora é uma fonte de legitimação do conhecimento. Cf. Hua III/I, § 24. Do mesmo modo, Husserl estabelece uma diferença entre atos perceptivos (doação originária) e não perceptivos (doação não originária). Como ilustração, o pensador se utiliza do exemplo de uma paisagem: uma recordação desta não é uma doação originária, mas somente o é a vivência efetiva. Tais diferenças não afetam o sentido puro, podendo ser intuído como algo idêntico, independentemente do modo como é apreendido. O modo intuitivo é uma maneira de vivenciar o sentido no qual o objeto se manifesta como tal, posto que este modo representa justamente uma doação originária. No exposto exemplo da paisagem, na percepção tal objeto é preenchido de modo perceptivo, sendo trazido à consciência no modo de sua composição, com os seus elementos constitutivos, como forma, tonalidade etc (Hua III/I, § 136).

¹⁴⁶ “Mais danosa é, todavia, uma outra imperfeição na delimitação do domínio, isto é, a confusão de domínios, a mistura do que é heterogêneo em uma pretensa unidade de domínio, especialmente quando se funda em interpretação totalmente errônea do objeto cuja investigação almeja ser o objetivo essencial da ciência visada” (Hua XVIII, § 2, 22).

§ 20. O CORRELATO NOÉTICO-NOEMÁTICO

A fenomenologia estando posta em solo transcendental, o seu problema norteador será justamente o “problema fenomenológico de referência da consciência a uma objetividade” (Hua III/I, § 128, 295). Isso significa que a investigação não pode ficar restrita à análise genuína da consciência, mas tem de, necessariamente, abranger-se ao problema da intencionalidade, entre uma consciência e o mundo (real e objetivo) como seu correlato. Tal distinção entre o âmbito genuíno e real, segundo Husserl, diz respeito a duas regiões do ser, que mesmo sendo essencialmente distintas, estão fundamentalmente articuladas. E mesmo a consciência sendo compreendida como uma região própria do ser, o seu correlato é inseparável, ainda que não esteja genuinamente “contido” (*enthaltten*) na própria consciência.

Nesta explicitação entre uma consciência intencional e algo que é visado por ela, Husserl demonstra que há uma ligação *inseparável* entre o ato noético e conteúdo noemático. A referência noemática, na qualidade de uma objetividade, é assim, inerente à consciência, mas não estando a objetividade presente de modo genuíno na consciência (cf. Hua II, 9). E para o pensador, isso ocorre porque as “essências noema e noese¹⁴⁷ são inseparáveis entre si” (Hua III/I, § 128, 296). A ênfase husserliana neste aspecto é tamanha, que em seu entendimento, se não houvesse um reconhecimento em torno da duplicidade essencial da intencionalidade, o desenvolvimento de uma fenomenologia sistemática não poderia ocorrer, logo que esta não pode permanecer encerrada em uma investigação genuína da consciência. Isso ocorre porque o núcleo noemático universal se distingue dos “caracteres” mutáveis pertencentes a ele. Todo noema abriga um “conteúdo”, um “sentido” e faz referência a ele por meio de “seu” objeto. Neste sentido é que Husserl reitera a distinção entre conteúdo e objeto: este é todo o sujeito de predicções verdadeiras e possíveis; aquele é um “meio” pelo qual o noema se refere a um objeto (Hua III/I, § 129).

Neste contexto de exploração acerca das propriedades noético-noemáticas, Husserl insere os conceitos gregos de *ὄλη* e *μορφé*. O primeiro, “assume o sentido de vivência sensível, afetiva e imanente, habitando passivamente [a] consciência” (Depraz, 2019, p. 118). A *ὄλη* sendo sensual, refere-se à matéria do fenômeno, compreendida como um componente genuíno da vivência (cf. Hua III/I, § 97), ao passo que a *μορφé* por ser a forma, diz respeito à intencionalidade, isto é, concerne à matéria sensível (Hua III/I, 85). Tal duplicidade de

¹⁴⁷ Na definição de Drummond (2008), a noese refere-se a um conteúdo genuíno da experiência, isto é, a intenção de sentido que é dirigida a um objeto de uma maneira determinada e com uma certa característica posicional ou tética. Assim, o noema diz respeito ao conteúdo intencional da experiência, sendo seu correlato objetivo, ou seja, o objeto intencional ou o objeto pretendido.

conceitos ocorre quando a presentificação é realizada mediante uma intuição. As doações sensíveis servem como uma matéria para que ocorra uma formação intencional¹⁴⁸.

[Husserl] reserva [...] a *hylé*, para designar os conteúdos imanentes de sensação: os dados de cor, tato, som etc.; o segundo termo *morphé*, por sua vez, fica para as qualidades sensíveis: colorido, rugoso, sonoro etc., que o objeto apresenta na medida em que aparece. A camada *hylética* está para as qualidades sensíveis assim como a matéria está para a forma, elas são solidárias entre si. Sobre tudo isso, impera uma estrutura teleológica imanente cujos elementos organizam-se para converter a multiplicidade das aparições sensíveis num ‘dado objetivo’ a partir do seu preenchimento material (Vieira, 2020, p. 28).

Nesta relação entre *ὄλη* e *μορφé*, a noese insere-se ao conferir sentido à apreensão. Assim, o fluxo fenomenológico é composto de uma camada noética e de uma material. Uma pura vivência fenomenológica possui seus componentes genuínos. A unidade de uma percepção pode ser realizada de vários modos, sofrendo várias modificações. O noema, todavia, permanece de modo pleno, sem sofrer alterações com a aplicação da redução fenomenológica.

O correlato noemático é válido para todas as espécies de vivências devido à própria natureza da consciência de *ser intencional*. Husserl afirma que é “necessário descrever os correlatos intencionais de forma fiel e completa, [...] que nunca são acidentais, mas regidos pelas leis de essência, e fixá-los em conceitos rigorosos” (Hua III/I, § 91, 210). Há, assim, correlação fundamental entre noese e noema. Inexiste momento noético ausente de um momento noemático: isto é uma exigência da lei essencial, pois “não há contingência na esfera da essência, tudo está ligado por relações essenciais, especialmente noese e noema” (Hua III/I, § 93, 216).

Como toda vivência intencional possui um noema e um sentido através do qual se refere ao objeto, tudo o que for chamado de efetividade, tem de ser representado no âmbito da consciência, diante de sentidos e proposições que lhes são correspondentes. Husserl afirma que tudo está determinado eideticamente: a esfera da vivência segue rigorosamente leis em sua estrutura eidética-transcendental, sendo que toda configuração eidética é posta segundo noese e noema. Assim, todo objeto inserido neste aspecto, é determinado por leis absolutamente válidas.

A investigação fenomenológica da consciência é estabelecida no plano imanente, isto é, *a priori* da consciência. Por isso que a fenomenologia é uma ciência eidética da consciência transcendentalmente purificada. Vale ressaltar que tal purificação também se refere às essências transcendentais. A consciência em seu âmbito imanente não tem de estabelecer

¹⁴⁸ Em *LU II*: “É devido à matéria do ato que o objeto é considerado pelo ato como sendo este e não aquele; ela é, por assim dizer, o sentido da apreensão objetal” (Hua XIX/I, § 20, 430).

nenhuma posição de existência em torno destas essências, julgando a sua validade ou mesmo invalidade. Isso ocorre porque Husserl afirma que o círculo das reduções além de às ciências factuais, também tem de se abranger os domínios eidéticos e às suas respectivas ontologias. As ciências eidéticas, como a geometria, também são abarcadas pela redução. Percebe-se com isso, que para Husserl a possibilidade de tal alcance da redução se justifica pelo fato da “absoluta independência da fenomenologia não somente ao que concerne a todas as outras ciências, mas também em relação às ciências eidético-materiais” (Hua III/I, § 60, 129).

Como toda consciência “vislumbra” intencionalmente uma objetividade, esta pode ser expressa em um conteúdo identificado por meio de seus respectivos predicados, que por sua vez, permite com que o núcleo objetual do noema seja compreendido. Assim, os predicados possuem uma estreita relação para com o núcleo objetual. Este núcleo pode ser compreendido como um ponto de unificação dos predicados, que nele são identificáveis. Todavia, tais predicados isolados de seu núcleo perdem toda a validade. Deste modo, o objeto intencional tem de ser distinguido de seus predicados, estes sendo sempre transitórios, e o objeto noemático, *uno*. Ainda que em momentos diferentes, o objeto é trazido à consciência como um idêntico. Assim, vários momentos possuem certos atos noemáticos, entretanto, todos eles se unem na *unidade de identidade* do objeto, como pode ser o caso da fantasia e da vivência real. Com isso, os modos noemáticos podem variar, mas o sentido apreendido é absolutamente igual, de modo que cada sentido não possui somente o seu objeto, mas de modo que diferentes sentidos, remetem-se ao mesmo objeto. Para Husserl, o sentido não é uma essência concreta, mas uma forma *abstracta* e intrínseca ao noema. O núcleo pleno é, assim, o sentido no modo de sua plenitude. O sentido noemático é, portanto, caracterizado por sua validade geral, sendo “indiferente” às modificações dos atos apreensivos. Assim, todo *cogito* vivente se direciona a uma objetividade; o seu noema “pertence” a uma objetividade (Hua III/I, § 130).

§ 21. A REDUÇÃO COMO ACESSO À ESSÊNCIA

Como visto no desenvolvimento dos capítulos anteriores, a redução aparece sistematicamente exposta nos textos de 1906/07, e continua a ter um desenvolvimento fundamental na obra husserliana, compondo um “circuito de reduções”. A *εποχή*¹⁴⁹ permite o desenvolvimento das reduções: a fenomenológica, a eidética e a transcendental, indo da mera

¹⁴⁹ Como visto, em especial no primeiro capítulo, diferentemente da atitude grega, a *εποχή* husserliana é peculiar; é diferente da grega cética. Na de Husserl, há a suspensão de validade dos pressupostos epistemológicos. Tal recurso tem em vista a obtenção de um dado absoluto que sustente a reflexão: o *ego*. O ceticismo é em Husserl, um momento a ser superado, posto que a dúvida é somente um meio para se chegar ao fundamento apodítico.

suspensão do juízo até a compreensão do *Eu* puro em sua estruturação¹⁵⁰. Em *Ideen I*, tal conceito é novamente utilizado, pois permite um acesso privilegiado à consciência transcendental, que é objeto da fenomenologia. Isso por sua vez, implica repetidamente a conhecida distinção realizada por Husserl em obras anteriores: a separação entre a atitude natural e a filosófica, onde aquela aceita a “obviedade” do mundo, ao passo que esta interroga-se acerca das condições de alcance do conhecimento objetivo.

O fenomenólogo, na condição de ser humano natural, não deixa de sê-lo e de se inserir no discurso sobre a reflexão. A redução fenomenológica vale para a esfera empírica, impedindo com que a investigação utilize qualquer proposição referente às teses naturais. A redução possibilita com que o fenômeno seja reconhecido fundamentalmente enquanto tal. Como ilustração, Husserl cita o exemplo de uma árvore: ela é real e temporária, pode crescer, morrer, desaparecer etc. Já o seu sentido visado é eidético, estando separado de toda a natureza física. O sentido noemático é, portanto, aquilo que fica *preservado* independentemente de toda a empiria: “o *εἶδος* encontra-se separado e toda a natureza e física” (Hua III/I, § 89, 205). A realidade material não é independente como a consciência o é. A realidade não é em si, algo absoluto e nem mesmo uma “essência absoluta”, mas é apenas algo intencional, algo que se torna cognoscível a uma consciência¹⁵¹. Diante disso, é que, mediante a redução fenomenológica, a reflexão concentra-se no ser absoluto na consciência pura, sendo esta consciência compreendida como o resíduo fenomenológico deixado pela redução (cf. Hua III/I, § 57).

Husserl classifica como dogmáticas todas as ciências atingidas pela redução, e tal denominação se refere, principalmente, pela incapacidade de estas ciências realizar uma crítica. E com isso, a ciência capaz de realizar uma crítica que engloba todo o saber é a fenomenologia. Uma fenomenologia, em específico, diz Husserl, é o anseio de toda a Filosofia Moderna, passando por Descartes, Hume, Locke (cf. Hua III/I, § 62). Entretanto,

¹⁵⁰ O já citado conceito de transcendência na imanência (cf. 1º cap.) também será aplicado ao *Eu* puro. “Se pela *epoché* o objeto se reduz à consciência transcendental, essa mesma redução implica uma constituição do objeto, tornando o mesmo uma espécie de ‘transcendência na imanência’. Apesar da imanência, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de ‘transcendente’. O objeto é apreendido e constituído intuitivamente na subjetividade transcendental. Mas, o *eu puro* é também um tipo de transcendência na imanência. Porém, uma ‘transcendência original’, pois é uma transcendência ‘não constituída’. Desloca-se a ideia do transcendente: do domínio das dúvidas e incertezas para a autêntica imanência da subjetividade transcendental” (Tourinho, 2013b, p. 27).

¹⁵¹ “Um objeto individual não pode existir sem um *Eu* ou uma consciência atual que esteja ‘relacionada’ a ele. Mas um objeto eidético apenas exige a possível existência de uma consciência relacionada a ele. A existência matemática de números, multiplicidades etc., com possibilidade ideal de identificação clara, não exige a existência efetiva de uma consciência que esteja direta ou indiretamente relacionada com os [elementos] matemáticos” (Hua XXXVI, 73, 74)

quem primeiro enxergou este ideal, segundo Husserl, foi Kant¹⁵² que com a sua *KrV*, moveu-se em solo fenomenológico, em especial na primeira edição (A, 1781), referente à dedução transcendental (possivelmente, Husserl refere-se a AIII, A94). Todavia, na compreensão de Husserl, Kant moveu-se no plano psicológico, não alcançado uma investigação fundamentalmente rigorosa.

Aparentemente, Husserl recusa a distinção entre um objeto que seria “mental” e outro que seria “efetivo”, isto é, entre um objeto que pode ser pensado e outro que somente pode ser conhecido. Para o pensador, a redução proporciona o conhecimento do objeto *tal como ele é*. Como característica da consciência intencional, a redução é apresentada como um recurso de questionabilidade, de suspensão de todo o transcendente. Tal suspensão tem em vista revelar o objeto intencional, o correlato noemático; o núcleo invariável do fenômeno contemplado, isto é, a sua essência.

Não obstante ao objeto material, e à intenção da consciência a algo, a transcendência também se apresenta aos objetos gerais, pois não estão contidos na (*in*) consciência pura, mas *a priori*, direcionado aos mesmos. A purificação transcendental significa a colocação entre parênteses da validade das ciências da definição de determinado fenômeno. A única ciência que não pode ser posta em redução (pois não é uma ciência factual) é a lógica formal¹⁵³, pois esta reproduz a normatividade absoluta do pensar. É o pensamento quem deve se adequar às normas ideais absolutas. Aqui há, parcialmente, uma retomada de *LU I*. Neste caso, as leis puras

não possuem a sua ‘origem’ [...], a sua fundamentação justificadora na indução; com isso, não trazem consigo o conteúdo existencial que adere a todas as probabilidades enquanto tal, mesmo à mais elevada e preciosa. O que elas expressam vale total e completamente; elas mesmas estão, em si, em sua exatidão absoluta, intelectivamente fundadas e não, em seu lugar, certas afirmações de probabilidades com componentes claramente vagos. Nenhuma lei aparece como uma possibilidade teórica dentre inúmeras outras de uma esfera determinada, apesar de objetivamente delimitada. É a verdade única, que exclui qualquer outra possibilidade e, como regularidade intelectivamente reconhecida, se mantém pura de todos os fatos, tanto em seu conteúdo, quanto em sua fundamentação (Hua XVIII, § 23, 84).

Isso significa que as leis referentes à lógica formal se aplicam a todos os objetos e sujeitos, quer estes existam factualmente ou não. Tais leis são absolutas e *eternas*. Isso

¹⁵² Embora não seja citado, em *PsW*, Husserl também cita Fichte (ao lado de Kant) como um dos pensadores que mais se aproximou do ideal de uma ciência rigorosa, na Idade Moderna.

¹⁵³ Diante da aparente contradição, de que a fenomenologia não pode aceitar ciência alguma como modelo, mas acaba aceitando a validade da lógica formal, faz-se necessário compreender que isso não “tem nada que ver com ‘lógica’ em um sentido estrito e empobrecido, i.e., no sentido de uma simples lógica formal. O próprio Husserl explica a denominação utilizada. As considerações são ‘lógicas’ porque se desenvolvem num domínio de completa generalidade (Hua III-1 39), apreendendo as coisas como são verdadeiramente dadas pela intuição (III-1 40), num reino independente de qualquer teoria ou doutrina filosófica” (Alves, 2013a, p. 5).

significa que mesmo “toda a vivência pura está sujeita ao sentido lógico mais amplo de objeto” (Hua III/I, § 59, 126). Husserl demonstra que com isso, mesmo as leis ideais sendo transcendências, *mas distintas* da transcendência material, não podem ser postas em suspensão, pois sendo leis ideais e pertencentes a uma noética geral, acabam por prescrever, inclusive a normatividade de todo juízo e significação. Mesmo tais leis não podendo ser suspensas, isso não significa que as disciplinas atreladas à lógica formal não possam ser postas em suspensão.

A fenomenologia na qualidade de uma disciplina descritiva (e independente de outras disciplinas) que investiga a consciência transcendental, somente pode fazer o uso de axiomas lógicos (pois são absolutos) referentes à lógica formal, como o princípio de identidade etc., e não propriamente das disciplinas que participam do *corpus* da lógica formal, como a álgebra, teoria dos números etc (Hua III/I, § 59). A fenomenologia não pode fazer o uso de nada, a não ser daquilo que se apresenta à consciência em sua pura imanência, e as leis ideais mesmo sendo transcendentais, não podem ser desconsideradas, pois prescrevem a normatividade de todo o pensar. Neste sentido, o pensamento estará correto se estiver consoante à idealidade demonstrada pela lógica formal: “um quadrado redondo” não pode ser intuído, pois contraria o princípio de identidade e não contradição, e não é um objeto, isto é, um sujeito de predicados possíveis.

§ 22. A IMPOSSIBILIDADE EMPÍRICA DE FUNDAÇÃO

Na fenomenologia husserliana, a experiência sensível, mesmo sendo de fundamental importância, é vista como insuficiente por si mesma¹⁵⁴. Isso significa que algo sensível como o sentimento¹⁵⁵ não pode servir enquanto base de legitimidade epistemológica (Hua III/I, § 21), pois é um mero recurso subjetivo e por isso, não é passível de universalização.

¹⁵⁴ “Ainda que [a] doação de sentido *não derive* da matéria, *não começa sem ela*, pois é sobre a matéria que a camada intencional agirá, atribuindo-lhe significação” (Tourinho, 2013a, p. 45).

¹⁵⁵ Em *LU I* (Hua XVIII, § 51), sobre o sentimento, Husserl demonstra que a afirmação do psicologista consiste na tese de que é por meio da evidência de um sentimento interior que é garantida a veracidade de determinado juízo. A questão de Husserl é: onde se funda e qual é a autoridade deste sentimento? Husserl ainda afirma que falta ao empirismo a correta diferenciação entre o real e o ideal na atividade do pensar, bem como a relação existente entre a verdade (*Wahrheit*) e a evidência. E ainda afirma que a evidência não se define enquanto um sentimento conjunto a certas leis naturais (*naturgesetzlich*), mas que se define enquanto uma vivência da verdade (*Erlebnis der Wahrheit*), quando algo ideal é vivenciado de modo real. A verdade apresenta-se enquanto um ideal, e a sua vivência particular enquanto um juízo evidente, e este é uma doação originária. Este termo “doação originária” não está presente na primeira versão de 1900. Já em *Ideen I*, Husserl também se refere a essa questão do sentimento no § 21, denominado de “*Unklarheiten auf idealistischer Seite*”.

A construção de uma ciência geral, neste caso, é desintegrada de uma ciência empírica. Isso também ocorre porque para Husserl, contestar a validade do pensamento puro é uma forma de ceticismo, e como se pode perceber, já desde *LU I*, o ceticismo é, essencialmente, um contrassenso, cujo desdobramento fundamental é a instalação do completo relativismo (Cf. Hua XVIII, §§ 34-38). Para o autor, uma teoria cética compreende o conjunto de “teorias cujas teses ou afirmam explicitamente ou aplicam analiticamente em si, que as condições lógicas ou noéticas de possibilidade de uma teoria geral são falsas” (Hua XVIII, § 32, 120). Isso conduz, mais uma vez, o ceticismo à contradição, pois se “não há verdade, não há conhecimento nem fundamentação de conhecimento etc” (Hua XVIII, § 32, 120), como é que tais afirmações se tornam, deste modo, verdadeiras/aceitas ao pensamento cético? Eis um dos apontamentos de Husserl. Não obstante a isso, além de o empirismo¹⁵⁶ poder resultar no ceticismo, uma das implicações mais importantes que Husserl ressalta é que a “experiência direta fornece apenas singularidades e não universalidades, ela, portanto, não é suficiente” (Hua III/I, § 20, 44). Sobre esse aspecto de ao mesmo tempo Husserl valorizar a experiência e afirmar a sua insuficiência de um modo isolado, Santos (2010, p. 297) expressa que:

O empirismo ficou preso aos fatos singulares e reais; confiou, em excesso, no mecanismo que os faz repetir, e deu crédito à psicologia de leis que ela mesma foi buscar, por analogia, às ciências da natureza. A fenomenologia é todo o oposto. Afirmou-se na contramão dos fatos, e da recusa aos dados singulares tirou o pretexto de melhor explicá-los. A condição que impôs à exploração do domínio ideal, no universo de sua objetividade, foi não sucumbir à gênese psicológica [...]. A fenomenologia não deduz nem constrói hipóteses; não recorre a nenhum mecanismo causal; descreve, apenas, as leis que comandam o jogo das estruturas ideais e procura fixá-las na intuição.

Isso significa que o empirismo, além de poder ter como consequência o ceticismo, ao trabalhar sob a indução, apenas constrói uma teoria provável (cf. Hua XVIII, § 21), fato que Husserl se opõe com veemência. Todavia, a crítica husserliana ao empirismo¹⁵⁷ não acaba nesse ponto, mas se estende a um argumento que também pode servir como justificativa para a redução fenomenológica: a crítica de que os empiristas utilizam um ponto de partida que

¹⁵⁶ Mais uma diferença entre a fenomenologia e o empirismo, é que Husserl parece reprovar a distinção entre qualidades primárias e secundárias referente aos objetos. Contra tal objeção, ele afirma que “todo conteúdo essencial da coisa percebida, isto é, a coisa toda que se encontra na composição [*Leibhaftigkeit*] com todas as suas qualidades, sendo algumas vezes perceptíveis, é ‘mero fenômeno’, e a ‘coisa verdadeira’ é a coisa da ciência física” (Hua III/I, § 40, 82).

¹⁵⁷ De fato, não é conveniente falar em “empirismo” em sua generalidade como se fosse algo só, mas sim em “empirismos”, isto é, de acordo com a sua corrente, pensador etc. Entretanto, mesmo com as diferenças entre os pensadores tidos como “empiristas”, um fato é de total concordância entre eles: que a sua reflexão tem como ênfase a sensibilidade e a sua relação para com o conhecimento. Para um maior aprofundamento sobre as críticas em específico que Husserl estabelece aos grandes expoentes da tradição empirista, tais como Hume, Berkeley e Locke, cf. *Erste Philosophie (1923/24: Hua VII)*, e cf. Santos, 2010.

acaba por entrar em contradição, no caso, a experiência. Diante disso, Husserl afirma: “partimos daquilo que se encontra antes de todo ponto de vista” (Hua III/I, § 20, 45). Isto é, a autêntica investigação não pode tomar algo pronto (nenhuma ciência existente) como ponto de partida, mas somente a própria reflexão por meio do *cogito-cogitatio*, pois “o eu puro parece ser algo necessário por princípio e, na medida em que é absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos” (Tourinho, 2016a, p. 90). Essa inviabilidade que é garantida de modo *a priori* é o fundamento ao qual Husserl busca superar a mera empiria e construir uma ciência absoluta.

A atestação racional de um objeto, isto é, do modo como ele é compreendido racionalmente, não concerne a uma possibilidade empírica, mas *ideal*. Isso significa que a empiria não possui a capacidade fundacional. Como Husserl já afirma em *IP*, o sentimento não pode servir como um recurso à evidência (cf. Hua II, 59); sendo uma etapa fundamental no processo do conhecimento, não pode estar embasada no sentimento porque este, para o autor, fundamenta-se em um recurso emotivo, que, em seu entender, são meras ficções psicológicas.

De fato, as experiências são fundamentais no desenvolvimento humano, entretanto, a reflexão não pode ficar confinada a elas. A consciência absoluta somente se torna “humana” por meio de uma corporeidade, sendo que é somente por meio do corpo que a consciência se torna representada no mundo, em uma esfera tanto temporal quanto espacial. Diante disso, é por meio do vínculo entre consciência e corpo¹⁵⁸ como unidade, que é possível ser realizada uma compreensão recíproca entre os seres animados que pertencem ao mundo, mediante este recurso é que o ser humano além de encontrar a si também se depara o outro indivíduo (cf. Hua I, §§ 49-50). É por meio da apercepção que ocorre a vinculação (*Anknüpfung*) de reconhecimento. A consciência, entretanto, ao se desdobrar em um corpo, nada perde de sua essência. Mediante isso, surge um novo tipo de transcendência para além daquilo que se encontra de modo genuíno, que é a transcendência empírica de um “*Eu*-sujeito idêntico e real” através do qual os seus próprios elementos constituintes são expressos na forma de uma aparição psicofísica, onde há tanto corporeidade quanto apercepção (Hua III/I, § 53).

A consciência intencional possui, deste modo, um vínculo para com a natureza sensível. Neste âmbito é que Husserl distingue entre vivido psicológico e transcendental, sendo este absoluto e necessário e aquele como contingente e relativo (*vide* a já abordada imanência genuína e real). O vivido absoluto confere sentido ao empírico. O psíquico, em

¹⁵⁸ Sobre a temática do corpo, cf. Missaggia, 2017.

geral, é empírico. No caso de a natureza ser aniquilada, todos os corpos deixariam de existir, e isto inclui os seres humanos. Neste caso, a consciência seria alterada no que concerne às suas vivências, mas permaneceria de modo absoluto no que concerne à sua estrutura. Husserl afirma que se não houver uma nítida diferenciação entre o transcendente e imanente¹⁵⁹, corre o risco de a investigação acabar por psicologizar o elemento eidético (Hua III/I, § 61). Por isso, há uma diferenciação entre essências imanentes e transcendentais: estas referem-se às essências de fatos individuais transcendentais à consciência; aquelas, pertencentes ao âmbito genuíno, concernem à própria estrutura da consciência.

Husserl ressalta constantemente a importância da empiria na construção do conhecimento, entretanto a sua crítica assim como a de Kant, é de que por mais que o conhecimento seja iniciado através da experiência, isso não significa automaticamente, que todo o conhecimento deriva da experiência; pelo contrário: o *a priori*, diferentemente da empiria, é a condição de alcance da objetividade, posto que a empiria ao se tornar objeto do devir, não se livra de sua contingência, convertendo-se, sim, em um instrumento importante de conhecimento, mas insuficiente por si. Um elogio que Husserl faz à ciência empírica, em especial à moderna, é a de ter justamente libertado a humanidade de “fantasmas metafísicos” (*metaphysische Gespenster*), posto que a ciência tem de se ocupar com coisas passíveis de experimentação (Hua III/I, § 19).

Este elogio de Husserl, entretanto, é acompanhado de uma advertência: a fenomenologia não é um regresso à Escolástica¹⁶⁰ ou mesmo à famosa “querela dos universais”¹⁶¹. Segundo Husserl, “o erro fundamental da argumentação empirista se encontra na exigência fundamental de que o retorno às ‘coisas mesmas’ é identificado ou confundido com a demanda de que todo conhecimento seja fundado na experiência” (Hua III/I, § 19, 41-42). Neste caso, para o empirista, o conhecimento das coisas mesmas é garantido unicamente pela experiência. Para Husserl, o empirista ao agir desse modo acaba por cair em um contrassenso, pois antes de ser posta a necessidade de todo conhecimento ser fundado na experiência, deve-se realizar um estudo sobre a essência dos juízos em suas variações. E esta é, portanto, uma das tarefas da fenomenologia.

¹⁵⁹ Isso também diz respeito ao problema que há em traduzir *reell* por *real*, sem fazer referência ao conceito original, pois representam regiões fundamentalmente distintas.

¹⁶⁰ Sobre uma possível relação de Husserl para com a Escolástica, em especial, para com Santo Tomás de Aquino, cf. Stein, 2019.

¹⁶¹ A fim de contextualizar, “o conteúdo central da querela gira em torno dos debates acerca de qual é o estatuto ontológico dos universais. Os pensadores medievais investigaram a possibilidade de ‘existência’ ou ‘não-existência’ dos universais. Se eles existem, essa exigência se dá de forma real ou somente em nossa mente? E ainda, esse problema está no campo ontológico ou lógico?” (Souza, 2015, p.12).

§ 23. O SUPOSTO PLATONISMO HUSSERLIANO

Husserl afirma que toda a objetividade empírica concreta juntamente à sua essência, insere-se em um gênero material supremo (*obersten*), especificamente, em uma “região”. As referidas aspas servem para indicar que não há um local específico/geográfico onde se encontram as essências; crer nisso, seria para Husserl, pensar como Platão (cf. Hua III/I, § 22). Deste modo, a compreensão de Husserl abre espaço ao seu projeto de uma ontologia regional. Todavia, compreender que os objetos se inserem em uma região, não significa que os mesmos estejam contidos em uma *região geográfica*: região à qual Husserl se refere é unicamente uma *região objetal*.

Assim como Platão¹⁶², Husserl reconhece que há objetos ideais, e talvez a maior diferença entre ambos, é que para o filósofo alemão, tais objetos não se encontram em alguma região, como o “mundo das ideias”, de Platão, mas pelo fato de serem constituídos, se dão, essencialmente, à consciência intencional, na visão de essência, no reconhecimento da normatividade eidética. Como visto em *LU I*, as idealidades são, na verdade, eternas, são idealidades em si, independentemente se haja alguém que as pense ou não (Cf. Hua XVIII, § 39, 134). Justamente por serem ideais, é que não são reais. Neste caso, compreender as essências como objetos contidos em “algum lugar” seria transformá-las em objetos reais, estes, sim, tendo uma localização geográfica, dada a sua contingência material. Husserl não está comprometido com um platonismo tradicional, ou com uma epistemologia mística¹⁶³ (Thomasson, 2017). Novamente, precisa-se ter em mente a distinção que Husserl realiza em *LU I* entre objetos reais e ideais (cf. Hua XVIII, § 24). Vale ressaltar que a acusação de platonismo presente em *Ideen I* (§ 22) é motivada pela repercussão das *LU*. Tal “platonismo idealista”, na verdade, significa que

o discurso sobre o idealismo [...] não almeja a nenhuma doutrina metafísica, mas somente à forma referente à teoria do conhecimento, que reconhece o ideal como a condição de possibilidade do conhecimento objetivo em geral e que não se confunde acerca dele por meio de uma compreensão psicologista (Hua XIX, 112).

¹⁶² De fato, pode-se estabelecer uma série de relações entre Platão e Husserl. Todavia, é oportuno ressaltar a importância de Natorp na recepção platônica em Husserl. Arnold (2017) enfatiza que mesmo que tenha sido a interpretação de Platão feita por Lotze que inicialmente determinou o “platonismo” de Husserl e teve provavelmente a maior influência sobre ele, Husserl, do mesmo modo, estava familiarizado com o trabalho de Natorp sobre Platão, sendo que até recebeu do próprio autor o seu livro sobre Platão e, como pode ser visto em uma série de cartas trocadas entre os autores, Husserl estudou minuciosamente tal obra. E assim, ao contrário de Natorp, Husserl não está interessado na posição do próprio Platão, na autenticidade dos textos ou na questão de um desenvolvimento interno, mas apenas no ganho filosófico que pode obter do material platônico com o propósito de desenvolver a sua fenomenologia.

¹⁶³ “O que estamos a fazer não é ‘teoria’, ‘metafísica’. Trata-se de necessidades essenciais, irrevogavelmente decididas no noema-coisa e correlativamente na consciência doadora de coisas [*dinggebenden Bewußtsein*], a serem apreendidas e pesquisadas sistematicamente” Hua III/I, § 149, 348).

Do mesmo modo, Sacrini (2018) contribui, demonstrando que a doutrina dos objetos ideais ganha algum conteúdo justamente por estar em oposição aos objetos reais. Estes são indivíduos submetidos a leis causais e circunscritos a certa posição espaço-temporal. Por sua vez, a idealidade é um objeto geral e atemporal. Em suma, a idealidade não existe como realidade. Esse caráter ideal da verdade exige que a subjetividade apreenda com evidência por meio de uma estrutura *a priori*.

Portanto, a compreensão de objeto para Husserl não se restringe àquilo que pode ser sensivelmente conhecido/experimentado, isto é, um “objeto material”, mas abrange-se ao entendimento de que objeto (em seu sentido afirmativo) se refere a tudo aquilo que é passível de um enunciado verdadeiro. Um “quadrado de três lados”, por exemplo, não é um objeto, mas tão somente uma ficção. Afinal, se Husserl reconhecesse como “objeto” somente aqueles referentes à ordem material, isso culminaria em uma insustentabilidade de sua doutrina, e as essências ficariam restritas a uma compreensão temporal, isto é, a essência seria compreendida como uma construção verbal, mas não ideal.

§ 24. O PROBLEMA DO SOLIPSISMO

Por mais que à fenomenologia possa ser levantada uma acusação de solipsismo¹⁶⁴, Husserl demonstra que isso não ocorre: a redução não põe a existência do mundo em questão, como pode ocorrer em Descartes e a verdade ficando confinada ao sujeito que pensa¹⁶⁵. Há, para Husserl, um mundo “pronto”, um mundo circundante (*Umwelt*), que “eu o encontro através da intuição imediata, eu o experimento” (Hua III/I, § 27, 57). O que tal idealismo¹⁶⁶ faz, além de pôr o sujeito como centro da reflexão, é uma suspensão da tese da orientação natural que rege o mundo¹⁶⁷. Tal orientação, como já mostrado por Husserl em outras obras

¹⁶⁴ Cf. Hua I, § 42.

¹⁶⁵ De fato, há uma diferença entre “solipsismo” e “existência do mundo”. Em Husserl, mesmo os problemas sendo distintos, eles acabam por estar em uma íntima conexão. Poder-se-ia argumentar contra Husserl, que a redução ao questionar a efetividade do mundo, transfere a verdade para o sujeito pensante. Mas Husserl visa demonstrar que a redução apenas põe o sentido do mundo entre parênteses, pois o mundo é uma realidade objetiva. Do mesmo modo, o *ego* puro não diz respeito ao pensador em questão, mas tal como o mundo, é uma estrutura objetiva, presente a todos os seres humanos.

¹⁶⁶ Como fica evidente, Husserl tem cautela em utilizar o vocábulo “idealismo” para justamente buscar desassociá-lo às demais formas: “E se a fenomenologia está distante tanto do realismo quanto do idealismo clássicos é porque, aos seus olhos, todos eles permaneciam presos à atitude natural” (Moura, 1989, p. 16).

¹⁶⁷ Todavia, mesmo que Husserl tenha uma preocupação com que a sua filosofia não fique presa a uma concepção solipsista, ainda assim, o autor destaca um aspecto importante do solipsismo: “Cada coisa da minha experiência pertence ao meu ‘ambiente’ [*Umgebung*], e isso significa antes de tudo que o meu corpo [*Leib*] faz parte dele precisamente como corpo [...]. Isso é precisamente o que nosso experimento de pensamento solipsista nos ensinou. Estritamente falando, o *solus ipse* desconhece o corpo objetivo no sentido autêntico e adequado, mesmo que o *solus ipse* possa deter o fenômeno de seu corpo e o sistema correspondente de multiplicidades experienciais e conhecê-los de maneira tão perfeita quanto o indivíduo social. Em outras palavras, o *solus ipse*

(IP, por exemplo), acolhe um mundo pronto como objeto de suas investigações. Para Luft (2016), diferentemente da filosofia transcendental precedente, a tarefa do idealismo de Husserl não será apenas o esclarecimento das condições universais de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em relação ao mundo da experiência, tal como em Kant. Pelo contrário, é tarefa da fenomenologia esclarecer as condições que possibilitam a experiência do mundo na realidade um mundo de experiência ordinária até os atos complexos de pensar, sentir e querer.

A exigência de envolver até o mais ordinário dos objetos, justifica-se porque a reflexão é, necessariamente, desenvolvida por um ser humano, um ser psicofísico. Este ser, em especial, encontra-se contido em um mundo factual. E deste modo, mesmo o foco da fenomenologia sendo a consciência pura, de modo inevitável a investigação tem de se concentrar nesta relação, entre uma consciência imanente e um mundo que se faz presente afetando a sensibilidade. Entretanto, à fenomenologia este entrelaçamento (*verflechten*) que é garantido mediante a sensibilidade, não basta, pois pertence à atitude natural e a transição até a atitude transcendental é, fundamentalmente, requerida¹⁶⁸.

Os atos do indivíduo, independentemente de sua característica, referem-se de um modo ou de outro, ao mundo circundante. O mundo é a esfera das vivências intencionais, pois “tenho consciência [dele] como imediatamente presente” (Hua III/I, § 28, 59). Entretanto, para o sujeito nem todo *cogito* possui como *cogitatum* coisas materiais, mas abrange-se às idealidades, visto que “ocupo-me com números puros e suas leis: nada disso há de disponível no mundo circundante, neste mundo de ‘efetividade real’” (Hua III/I, § 28, 59). O mundo real, como afirma Husserl, independentemente das tomadas de decisões por parte do sujeito, continua a estar “disponível” (*Vorhandene*) a ele. O sujeito, neste caso, “pertence ao mundo”. O sentido das coisas materiais é somente possível pelo fato de estas serem um *correlato* da consciência intencional. A ideia da transcendência é o correlato eidético da ideia pura da experiência identificadora (*ausweisenden*). A experiência somente é possível devido às regras formais (*Regelformen*) essencialmente determinadas de modo *a priori* (Hua III/I, § 47).

Não há neste contexto, por conseguinte, um questionamento sobre a sua efetividade do mundo. Em obras mais maduras, como nas *CM*, especialmente na última meditação, Husserl tem como um dos objetivos, demonstrar que a fenomenologia, devido à redução, não termina

não merece verdadeiramente o seu nome. A abstração que realizamos [...] não produz o um ser humano isolado, a pessoa humana isolada. Obviamente, essa abstração não consiste em organizarmos um assassinato em massa de pessoas e animais de nosso mundo circundante, poupando apenas um sujeito humano. Pois, nesse caso, o sujeito remanescente, embora único, ainda seria um sujeito humano, ou seja, ainda seria um objeto intersubjetivo, ainda se apreenderia e se posicionaria como tal” (Hua IV, § 18, 81).

¹⁶⁸ “Por meio da *εποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica - o reino da minha autoexperiência psicológica - ao meu Eu fenomenológico-transcendental, ao reino da autoexperiência fenomenológico-transcendental” (Hua I, § 11, 65).

em um “*solus ipse*”. Como se pode observar: “em geral, a natureza e o mundo constituídos de modo imanente no *ego* possuem, por trás de si, o próprio mundo que é em si” (Hua I, § 42, 122). Este “em si” referido por Husserl, mais uma vez reitera a efetividade/realidade do mundo material. A *εποχή* tem em vista justamente a suspensão do modo natural de se conceber o mundo. O objeto de sua crítica não é a existência do mundo, mas sim, o seu “modo-de-ser”, posto que “este mundo [...] não existe para mim como um mero mundo fático, mas diretamente, como um mundo valorativo, um mundo de bens, um mundo prático” (Hua III/I, § 27, 58). Portanto, a *εποχή* tem como questionamento a concepção do mundo como algo “acabado”, e não se ele de fato existe ou mesmo poderia ser o resultado do efeito de um “gênio maligno”, como postula Descartes.

Para Husserl, o transcendente tem de ser experienciável¹⁶⁹. Aquilo que é cognoscível a um “*Eu*”, necessariamente, também tem de o ser, por princípio, cognoscível a todo “*Eu*”, sendo que isso se fundamenta justamente nas condições essenciais (*Wesensbedingungen*) de apreensão. Pois se o real fosse apreensível apenas a um sujeito, isso resultaria em um *solus ipse*, fato que não ocorre em Husserl. Essa necessidade objetiva corresponde às possibilidades essenciais (*Wesensmöglichkeiten*) de estabelecimento de um entendimento comum, onde a experiência partilhada confere sentido a um mundo intersubjetivo, que é o correlato de um mundo unitário (Hua III/I, § 48).

Mais um dos argumentos em prol de uma objetividade do mundo, isto é, tendo em vista demonstrar que a fenomenologia não irrompe em um solipsismo, Husserl afirma que: “tudo aquilo que é válido a mim mesmo, também o é válido, a todos os outros seres humanos, que encontro em meu mundo circundante” (Hua III/I, § 29, 60). Tal mundo, na acepção husserliana, equivale a somente um e *mesmo* mundo (*dieselbe Welt*) que se faz presente, de modo objetivo, a todos os indivíduos. Entretanto, mesmo havendo uma estrutura objetiva que os circunscreve, as representações/percepções individuais acabam por variar entre si; argumento este que demonstra que mesmo havendo uma esfera objetiva que abarca todos os indivíduos, estes são por si, *distintos* uns dos outros. A relação do ser humano, neste sentido, desenvolve-se, essencialmente, na esfera intersubjetiva/empática, partilhando em conjunto uma efetividade espaço-temporal objetiva.

¹⁶⁹ Entretanto, o tipo de transcendência a qual Husserl se refere, não se aplica a Deus. Como visto, o conceito em torno de Deus também deve ser posto fora de circuito. Deus como transcendência, e como Absoluto não pode servir de fundamento à investigação. Tal “absoluto” é, por sua vez, distinto do absoluto referente à consciência pura, bem como a Sua transcendência também é distinta da transcendência que concerne ao mundo. Cf. Hua III/I, § 58.

Estar direcionado a algo é uma característica imanente do *cogito*, isto é, na medida que este se dirige a um objeto. Este “olhar-para” deve ser distinto de uma mera percepção. Objeto intencional é diferente do objeto apreendido. O objeto intencional é, neste caso, tanto a coisa quanto o objeto intencional pleno. Posto que há um fluxo de vivências que acompanha a consciência intencional, e que as vivências sejam compreendidas como atual e inatual (*Inaktualität*), as essências visadas não sofrem qualquer tipo de modificação. Sendo uma vivência que está ocorrendo, ou uma vivência passada, a essência para ambas permanece de modo inalterado.

Para Husserl, a *cogitatio* se refere a um vivido pleno e concreto de tal objeto, uma vivência de consciência, ao passo que *cogitatum* diz respeito ao próprio objeto, como algo percebido. A fenomenologia mais do que simples *ego*, é constituída na relação *ego cogito cogitatum*. Isso significa que não somente há um “*Eu*” e uma autoconsciência, mas também *algo*, um objeto que esta consciência visa, posto que como Husserl inúmeras vezes afirma: “toda consciência é consciência de algo”.

A reflexão diz respeito à designação a atos nos quais o fluxo das vivências é apreensível, bem como analisável de modo evidente; é um método da consciência com vistas ao conhecimento da consciência em geral, sendo ela mesma o seu objeto de estudo: *ego cogito cogitatum*. A reflexão possui a capacidade de promover uma modificação de orientação (*vide* a diferenciação entre atitude natural e filosófica). A consciência não somente recebe fenômenos que a afetam, mas reflete fenomenologicamente sobre estes mesmos.

Neste sentido é que Husserl ressalta a característica *a priori* da consciência de ser intencional, de sempre tender a um objeto que se lhe apresenta. Um objeto é *dado*, e no ato de reflexão é outorgado-lhe um sentido. A fenomenologia vai se ocupar, neste caso, de investigar de modo sistemático todas as modificações das vivências que estão atreladas à reflexão, bem como as modificações que estão em uma relação essencial, e que justamente pressupõem tais essências (Hua III/I, § 78). Note-se: as vivências é que demandam uma correspondência eidética, e não ao contrário. É o pensamento quem se adequa às leis de essências, que são universais e eternas. Tal modificação da vivência diz respeito à totalidade das modificações de essência que cada vivência deve submeter-se durante o seu transcurso originário. E mesmo Husserl compreendendo o fluxo de vivências como um “rio heraclitiano” (cf. Hua II), enquanto devir, o fato é que para ele, mesmo com esta condição de transitoriedade (de retenção e protensão), ocorre que as essências são imutáveis, ao contrário das vivências que são passageiras/contingentes.

§ 25. AS VIVÊNCIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS

A essência pode ser definida como aquilo que há no ser próprio (*selbsteigenen*) de um sujeito, na qualidade de aquilo que ele o é. Esta identidade, este *eo ipso* pode ser posta em ideia. A intuição empírica/individual pode se desdobrar a uma visão de essência, que Husserl denomina enquanto ideação, que não significa uma simples possibilidade empírica, mas uma possibilidade de essência. Neste sentido, Husserl parece equivaler os termos ao afirmar que: “visão de essência é, precisamente, intuição” (Hua III/I, § 3, 14). Assim, a “ideação é uma ferramenta indispensável para a investigação sistemática das estruturas transcendentais da consciência. Sem isso, as descrições fenomenológicas estariam mergulhadas na contingência e particularidade” (Alves, 2013a, pp. 6-7). O apreendido é, deste modo, a essência pura, o *εἶδος*, sendo a categoria suprema, ou mesmo a sua particularização.

É possível haver modos de alteração da vivência que é fixada. Entretanto, a mesma objetividade continua a ser compreendida como correlato intencional. A alteração que ocorre diz respeito ao modo com que o sujeito pode perceber o objeto, seja deste ou daquele modo. Há modos de atualidade e modos de inatualidade, isto é, quando objeto está presente de modo estático. Tais modificações não alteram o núcleo noemático idêntico. Na identificação de um objeto, o *Eu* direciona um “raio de atenção”; tal raio não se separa do *Eu*. O *Eu*, num ato de liberdade, dirige sua atenção ao objeto. Este objeto não é algo subjetivo, mas comporta uma objetividade que se faz presente ao *Eu* (Hua III/I, § 92).

A apreensão intuitiva¹⁷⁰ pode ocorrer de dois modos: i) adequado¹⁷¹: quando a generalidade da essência é apreendida; ii) inadequado: quando a apreensão de essência não ocorre em sua integralidade. Isso se deve ao fato de que para Husserl, “pertence à própria qualidade de certas categorias de essências que as suas essências apenas possam ser dadas ‘por um lado’ e, por conseguinte, por ‘vários lados’, nunca, entretanto, por ‘todos os lados’” (Hua III/I, § 3, 13). Deste modo, as singularizações somente podem ser experimentadas em intuições inadequadas, unilaterais (*einseitigen*). Isso é o que Husserl chama de “adumbração”, que também envolve a diferença entre ser enquanto i) vivência e ser como ii) coisa material

¹⁷⁰ Cf. Tourinho, 2015.

¹⁷¹ Em Hua III/I, § 143, Husserl afirma que a plena doação deve ser compreendida como “ideia”, no sentido kantiano. Vale recordar que “ideia” em Kant, é um conceito racional e necessário, que não pode corresponder a nenhum objeto que afeta os sentidos), isto é, que se encontra no próprio sujeito (AIII, B384). No caso de Kant, um exemplo de ideia é justamente a ideia de Deus (seguida da liberdade e da imortalidade da alma), que serve como um postulado inerente à razão humana. Presumivelmente, na visão de Husserl, tal “ideia” enquanto necessidade racional, refere-se à objetividade como correlato da vivência adequada. Ela seria uma ideia da razão na medida em que exprime um conteúdo *eo ipso* racional, que não é um “produto” da razão, mas onde de modo *a priori*, a razão é regulada para assim pensá-la.

(*Sein als Erlebnis und Sein als Ding*). A vivência, ao contrário da percepção de um objeto, não é realizada por adumbrações, sendo realizada de um modo adequado/pleno. Concerne justamente à essência da coisa material percebida, que ela se revele *somente* por adumbrações (Hua III/I, § 42).

E mesmo intuição sendo adequada ou não, o fato é que ela enquanto ato doador pode ser convertida em uma visão de essência. Husserl reitera que a intuição não deve ser compreendida no sentido habitual, de uma intuição individual, embora “nenhuma intuição de essência seja possível sem uma livre possibilidade de realizar uma ideação e de nela conduzir o olhar para as essências correspondentes, que se exemplificam no visível individual” (Hua III/I, § 3, 15). Em suma, a diferença entre a intuição sensível e a fenomenológica (ideação), apresenta-se na exata diferenciação entre fato e *εἶδος*. A empiria, neste caso, embora não determine a essência, serve enquanto a sua via de acesso. Isto é, pode-se a partir de uma coisa material vislumbrar a sua essencialidade.

Além de as coisas materiais serem dadas por adumbrações, também há nelas, certa inadequação, isto é, um horizonte de doações mais ou menos vagas. Essa multiplicidade de percepções se agrupa em uma *unidade*, que é justamente constituída destas adumbrações. Já a vivência não se “mostra”, não é doada por meio de adumbrações. Portanto, nenhuma coisa material é doada de modo absoluto (cf. Hua III/I, § 44). Todo o fluxo de vivências, por mais que seja constante, é justamente, uma unidade de vivências. Com isso, Husserl compreende que o fenômeno é destinado a se dar de modo incompleto, parcial, ao passo que o absoluto se dá na estrutura imanente da consciência intencional via ideação.

O dado originário é adequado, ao passo que o dado sensível é, necessariamente, inadequado. A legitimação epistemológica ocorre em evidência imediata, expressa em termos de uma evidência originária. Uma clara recordação, por exemplo, apresenta uma legitimidade original imediata, entretanto, tal legitimidade é apenas relativa. A recordação, que constitui uma vivência, é uma modificação da presentificação de um refletir originário. Na unidade de uma presentificação, pode-se encontrar presentificações de recordações, expectativas, imaginações etc (Hua III/I, § 100). Todavia, ela é inadequada, e isso se justifica pelo fato de que os elementos não recordados podem se misturar com aquilo que foi efetivamente vivenciado. Por isso que toda posição racional de tipo mediata, bem como todo conhecimento racional remete à evidência, pois somente a evidência originária é a fonte legítima de conhecimento, sendo que outros tipos de posições racionais, como a recordação e a empatia, não são originais.

Nessa dinâmica, todo objeto corresponde à noção de uma consciência possível: “Para que a coisa efetivamente exista, [...], então deve haver um *Eu* efetivo” (Hua XXXVI, 76). É em tal consciência que objeto pode ser apreendido originariamente, em uma plena adequação. Toda a categoria de objeto diz respeito a uma essência geral que pode ser convertida em um dado adequado¹⁷²; na doação adequada ocorre a indicação de uma regra geral para cada objeto em sua particularidade. O *εἶδος* verdadeiro equivale ao *εἶδος* que é doado adequadamente. Com isso, somente pode ser dado de modo adequado a essência objetal, que não se apresenta por meio de adombrações, pois não é sensível, mas ideal.

§ 26. O EU PURO ENQUANTO PRINCÍPIO DA REFLEXÃO

Buscando demonstrar a primazia do *Eu* puro na investigação fenomenológica sem cair em um possível solipsismo, Husserl reflete sobre o que aconteceria com a consciência em face de um possível aniquilamento (*Weltvernichtung*)¹⁷³ do mundo (Hua III/I, § 49). O mundo é, por sua qualidade, um correlato da consciência intencional. Já a consciência pura não é um componente da natureza¹⁷⁴. A natureza não pode condicionar a existência de uma consciência, posto que ela é justamente o seu correlato: “todo objeto individual que presumimos existir exige imediatamente a existência efetiva de uma consciência” (Hua XXXVI, 74). Disso implica que somente a natureza possui um sentido quando é vista por meio de uma consciência (Hua III/I, § 51).

E caso o mundo fosse suprimido, a consciência seria modificada, mas essa modificação significa que não haveria mais um *cogitatum*, mas somente *cogitationes* (pois estas pertencem ao plano ideal), isto é, não haveria mais coisas materiais para o sujeito atribuir valor e juízo, mas tão somente a pura expressão de seu pensamento refletido por si mesmo. O mundo deixando de existir, portanto, não iria alterar estruturalmente a existência de uma consciência, posto que o ser imanente é absoluto: “*nulla 're' indiget ad existendum*” (Hua III/I, § 49, 104), isto é, a consciência não precisa de algo para existir. A consciência é, na acepção do idealismo husserliano, compreendida como um ser absoluto, ao qual nada pode entrar (*hineindringen*) ou mesmo desprender/sair (*entschlüpfen*).

¹⁷² O que é, deve poder ser trazido à doação; todo objeto possível, a palavra entendida no sentido mais amplo, tem como correlato uma intuição possível na qual se tornaria intuitivo tal como é e, portanto, em princípio, uma intuição originariamente doadora possível na qual poderia ser apreendido em [sua] composição [*leibhafti*] (Hua XXXVI, 73).

¹⁷³ “a Fenomenologia era uma nova versão, ou melhor, uma versão mais precisa do Idealismo, que mostrava o ser absoluto da consciência pura perante o ser contingente do mundo por meio de um experimento mental sobre a concebibilidade de uma ‘aniquilação do mundo’” (Alves, 2013a, p. 5).

¹⁷⁴ “Se excluimos a consciência excluimos o mundo, tal é a tese fundamental de idealismo transcendental [de Husserl]” (Moura, 1989, p. 13).

Para Husserl, é indubitável a percepção imanente (a genuína), que demanda um puro sujeito, isto é, o *cogito*. Contrariamente, mesmo o mundo existindo evidentemente como tal, a percepção empírica não é e nem pode ser apodítica, posto que a empiria está presa à contingência: é deste modo, mas poderia ser de outro. E isso ocorre porque o ideal não implica uma questão de fato (cf. Hua XVIII, § 23, 80): as idealidades são independentes dos fatos empíricos, não se conformam a eles, justo pelo contrário: as idealidades representam leis normativas. “A minha própria existência é irrelevante”, pois a possibilidade do ideal “não exige a minha existência. Percebo que a possibilidade disso depende da possibilidade de tal série de intuições e, portanto, da possibilidade de um fluxo de consciência e um *Eu* que lhes pertence” (Hua XXXVI, 75). É justamente na existência de um “*Eu* puro” que se encontra a possibilidade ideal de uma reflexão sobre um ser evidente¹⁷⁵. O “acesso” à consciência transcendental implica, necessariamente, a colocação entre parênteses da realidade mundana.

O *Eu* puro não se localiza especificamente em um local, em termos geográficos, mas pertence idêntica e invariavelmente à cada vivência, sendo inclusive, a *possibilidade* de tais vivências¹⁷⁶. Neste caso, “o *Eu* puro [é] algo necessário enquanto princípio, e como algo absolutamente idêntico a toda a mudança efetiva e possível de experiências, não podendo, em nenhum sentido, ser considerado uma peça ou momento genuíno das próprias vivências” (Hua III/I, § 57, 123). Pode-se perceber diante disso que o *Eu* que acompanha as vivências e é a condição nelas, não pode ser confundido com elas próprias. Neste sentido, Husserl alude a *KrV* (AIII, B132), de Kant, afirmando que “o *Eu* penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações” (Hua III/I, § 57, 123)¹⁷⁷. Neste caso, o *Eu* puro, como um resíduo da redução fenomenológica, apresenta-se à consciência uma espécie própria de transcendência: uma transcendência na imanência¹⁷⁸. Tal transcendência, ao contrário da material, refere-se à

¹⁷⁵ “Assim, objeto, ser objetal e consciência pertencem irrevogavelmente *a priori* um ao outro; e se podemos atribuir uma consciência-do-*Eu* (*Bewusstseins-Ich*) a cada consciência, então um *Eu* também pertence a esta conexão essencial. Um *Eu* possível e um certo tipo de consciência possível são atribuídos a todo ser objetal possível” (Hua XXXVI, 73).

¹⁷⁶ No que se refere à mudança ocorrida, ou, especificamente falando, o “giro transcendental” entre o período das *LU* e de *Ideen I* (período de mais de uma década), é mister destacar a passagem de Husserl em *Ideen I*: “Nas *LU*, defendi uma posição cética quanto à questão do *Eu* puro, que não pude por manter no desenvolvimento de meus estudos” (Hua III/I, § 57, 124). Entretanto, anteriormente em *LU II*, o pensador afirma: “Devo agora admitir que sou totalmente incapaz de encontrar esse *Eu* primitivo como um centro necessário de referência [*notwendiges Beziehungszentrum*]. Sou apenas capaz de notar, isto é, de perceber, o *Eu* empírico e a sua referência empírica com as minhas próprias experiências ou objetos externos [...]. Eu não posso aqui [...] encontrar nenhum outro caminho a não ser empregar em uma análise fenomenológica o *Eu* empírico e a sua relação com os objetos” (Hua XIX/I, § 8, 374). Por conseguinte, no que se refere a essa passagem, na segunda edição (B, 1913), em nota de rodapé Husserl admite que não aceita mais tal concepção (A, 1900) e que aprendeu a encontrar esse *Eu* puro enquanto centro necessário de referência.

¹⁷⁷ Aqui há uma importante separação entre Husserl e Kant sobre a percepção empírica e transcendental. Cf. Tourinho, 2011.

¹⁷⁸ Em *IP*, a partir da “Segunda Lição”, Husserl ao explorar inicialmente o campo da consciência pura, já trabalha com essa noção de transcendência na imanência.

capacidade de um objeto se apresentar à consciência intencional, isto é, concerne “ao objeto que, na sua versão reduzida, nada mais é do que um conteúdo intencional da consciência” (Tourinho, 2012b, p. 112).

Husserl procura demonstrar aquilo que fica como resíduo fenomenológico após a redução ser posta em prática. Como é sabido, as ciências existentes são resumidas a pretensas ciências, cuja validade permanece em questão. Para se alcançar um fundamento apodítico, é necessário que tal alcance seja realizado mediante uma evidência sobre a essência da consciência em geral. Esta evidência é referente a um princípio fundamental da região própria do ser (*prinzipiell eigenartige Seinsregion*), o qual não é abalado mediante a redução fenomenológica, mas se revela como o “resíduo” enunciado por Husserl, isto é, a consciência pura, que também é chamada pelo pensador de “*consciência transcendental*”.

Por isso, Husserl enfatiza, por repetidas vezes, a distinção entre a esfera genuína e a esfera real/transcendente. A primeira concerne à imanência, ao passo que a segunda pertence à coisa material percebida. Ao filósofo importa descobrir o modo como o transcendente se *apresenta* à consciência que é dele consciente, bem como se estabelece essa relação recíproca (*Aufeinanderbeziehung*)¹⁷⁹. Neste sentido, as coisas materiais se apresentam por meio de adombrações, que somente são possíveis como algo no espaço. A coisa material não é, portanto, encontrada faticamente como um componente genuíno da consciência. E toda a reflexão somente se faz possível por meio de um *Eu*.

§ 27. O IDEALISMO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL E O FUNDAMENTO DA FILOSOFIA

Diante das considerações de Husserl, a fenomenologia expressa como idealismo transcendental serve como um método que busca revelar o fundamento de toda a filosofia. Isso significa que ela reúne condições de tornar, efetivamente, a filosofia uma ciência rigorosa. Grande parte do discurso do autor está voltado a apresentar os problemas epistemológicos de certas doutrinas e enfatizar todo o alcance fenomenológico. Com isso, deve-se admitir que o projeto de Husserl se encontra em uma linha tênue: dividido entre a real

¹⁷⁹ “Perguntamos: o que faz parte da possibilidade fundamental de que algo assim possa existir? Ou o que é equivalente-correlativo: O que pertence à possibilidade fundamental de que tal algo possa ser identificável pelo seu ser? Bem, em princípio faz parte de um ser material que possa ser experimentado externamente. Deve ser entendido *a priori* que um ser de tal espécie deve se manifestar, e nos fenômenos perceptivos isso deve ser possível, que pertence à essência de tais fenômenos, conexões perceptivas adicionais, certamente intermináveis, nas quais o transcendente se mostra sempre de acordo com novas determinações ou é definido mais estreitamente. É, em princípio, perceptível não adequadamente” (Hua XXXVI, 74).

capacidade da fenomenologia e a convicção do autor¹⁸⁰. Isso implica que “a fenomenologia, pela sua própria essência, deve reivindicar a pretensão de ser Filosofia ‘Primeira’ e oferecer os meios para toda a crítica da razão a ser realizada; sendo que ela, por isso, demanda [...] uma absoluta evidência reflexiva em torno de si mesma” (Hua III/I, § 63, 136). Assim, a fenomenologia torna-se não somente crítica do conhecimento, mas primeiramente, crítica de si mesma.

Diante disso, Husserl encontra-se convicto quanto à capacidade inerente à fenomenologia: “somente a fenomenologia, ao retornar às fontes da intuição na consciência transcendentalmente purificada, nos torna claro o que realmente reside nela quando falamos agora de condições formais de verdade e agora de condições formais de conhecimento” (Hua III/I, § 147, 340-341). Essa configuração de fenomenologia encontra, estando posta em solo transcendental, uma possibilidade de desenvolver uma doutrina que forneça as condições de consolidação de uma ciência rigorosa. Pois o idealismo fenomenológico, segundo o autor, possui um alcance universal, pois dispensa qualquer fundamentação de ordem subjetiva, por isso que o fundamento tem de ser encontrado de modo imanente, pois somente o *a priori* é que possui as condições de universalidade.

Do mesmo modo, a singularidade da doutrina de Husserl também é expressa em ela não aceitar doutrina alguma como algo pronto. Neste caso, a *εποχή* desempenha um grande papel, pois representa um dos componentes necessários à construção de uma fenomenologia como idealismo transcendental. Para o pensador, o vocábulo, mais do que designar um conceito, designa uma atitude, a de “nos abstermos completamente do juízo acerca do conteúdo doutrinal de toda a filosofia previamente dada e de realizarmos todas as nossas comprovações na esfera desta abstenção” (Hua III/I, § 18, 39-40). As unidades reais são unidades de sentido, que necessariamente pressupõem uma consciência que lhes outorgue sentido. A realidade, ao contrário da consciência pura, não é absoluta. Todavia, como visto, isso não conduz à fenomenologia, por exemplo, ao idealismo de tipo berkelyano, onde a existência de um mundo material está restrita à existência de um sujeito observador (e no último caso, a Deus): Husserl afirma que se não houvesse consciência não haveria sentido de falar sequer sobre o mundo (cf. Hua XXXVI).

Husserl faz uma distinção entre os componentes genuínos das vivências intencionais e os seus correlatos. Toda vivência intencional é uma vivência noética; nos direcionamentos do

¹⁸⁰ Quanto a este ponto, San Martín (2008, p. 141) expressa que a “fenomenologia de Husserl surge, assim, como o esforço de se ancorar na razão transcendental, uma razão que, não estando submetida à contingência, é capaz, na máxima contingência e aflicção, de se afirmar como necessidade e como ideal, embora talvez e em definitiva, apenas como utopia”.

“olhar” do *Eu* puro para o seu objeto ocorre a sua doação de sentido. Como visto, será neste contexto que o pensador vai estabelecer a relação noético-noemática, sendo a noese compreendida como o componente genuíno da consciência, isto é, a sua capacidade *a priori* de visar intencionalmente um objeto; e o noema vai ser compreendido como um momento não-genuíno da vivência, mas *estruturante do ato*, na qualidade de um correlato da consciência intencional, precisamente o sentido outorgado pela consciência: “Trata-se do ser enquanto visado, enquanto correlato de um ato de consciência que a ele se refere” (Sacchini, 2018, p. 148)¹⁸¹. A consciência é condicionada de modo imanente a perceber algo e por conseguinte, atribuir-lhe um sentido, na relação dupla entre percepção (noese) e percebido (noema). Em face disso, pode-se mais uma vez evidenciar que o sujeito não “cria” o mundo, mas confere-lhe uma atribuição, um sentido. Este é um argumento contrário à tese do “realismo ingênuo”, e como demonstra Siemek (2001, p. 199):

Husserl tomou e renovou aquilo que Kant e Fichte afirmavam, ou seja, que o idealismo transcendental é a única fundamentação capaz de defender e justificar filosoficamente a tese do realismo empírico, ou seja, trata-se da ‘crença’ na existência do mundo, sustentada pela consciência comum e científico-cognitiva. Evidentemente tudo isso nada tem a ver com ‘idealismo’ visto a partir do sentido epistêmico tradicional da antiga (pré-kantiana) metafísica e da teoria do conhecimento.

Diante disso, é que Husserl, ao se concentrar nas condições de possibilidade do conhecimento, inspira-se na tradição do idealismo transcendental (embora dirija certas críticas), e encontra no *a priori* o caminho para justificar a experiência efetiva do mundo e o acesso às idealidades. Neste sentido, a consciência está *a priori* destinada a sempre ser consciência de algo, isto é, a se *projetar* a algo, e este algo é compreendido como noema, enquanto o correlato da consciência que atribui uma significação ao fenômeno percebido. Conforme observado no segundo capítulo, em *TI*, nos escritos datados de 1908/09, Husserl realiza uma reflexão em torno da problemática entre consciência e mundo, e opondo-se às formas de idealismo, em especial ao de Berkeley, cuja argumentação epistemológica é transpassada à esfera Divina. Se para o filósofo irlandês, *esse est percipi*, e caso não houvesse quem percebesse as coisas, elas não deixariam de existir porque Deus as contemplaria. Para Husserl, diferentemente, o fenômeno material existe mesmo sem ser percebido. Ele existe, mesmo que não esteja presente no ato da percepção. Aqui é que entra o importante conceito

¹⁸¹ Tal caráter genuíno ou não-genuíno do noema é abordado no início da presente dissertação. De modo geral, pode-se perceber que *a priori* a consciência intencional está condicionada a vislumbrar um objeto transcendente a si (cf. Hua II, 46; Hua III/I, § 41). Por isso que haveria esse aspecto dual do noema, de ao mesmo tempo: i) estar genuinamente contido na consciência, no que se refere a *intentio*, mas ii) não estar genuinamente contido no que se refere à objetividade apreendida. Assim, o noema é apresentado como um componente inseparável do ato intencional.

de noema, enquanto o correlato da consciência intencional, servindo como o “sentido” outorgado pelo sujeito ao objeto. Para Husserl, uma consciência ausente de algo seria um *nonsense*. Portanto, em 1913, com as *Ideen I* apresentando o conceito de noema, pode-se perceber um amadurecimento das ideias apresentadas nos escritos de 1908/09.

Diante do exposto, evidencia-se que para Husserl, o idealismo fenomenológico-transcendental se mostra como o *verdadeiro método* a demonstrar o fundamento apodítico necessário para a filosofia, e isso se deve ao fato de que: i) ao diferenciar entre ato e conteúdo, escapa de uma compreensão psicologista, pois busca demonstrar o estatuto ideal e invariável das essências; ii) ao exercitar a *εποχή*, a reflexão não se prende a certas doutrinas que podem estar fundamentadas em meras opiniões, mas a investigação se volta ao *ego* puro, revelado como um dado incondicionado e que permite com que a crítica do conhecimento siga em frente; iii) o reconhecimento de leis eidéticas possibilita com que possa ser fixado um parâmetro universal referente às ciências, onde ocorre que estas é quem devem se adequar à normatividade ideal; iv) ao buscar por um fundamento *a priori*, indo além da mera empiria, a fenomenologia pode obter um alcance universal, vendo-se livre do relativismo, principalmente o expresso pelo pensamento naturalista; v) esse fundamento desvelado sob a forma do *Eu* puro além de possuir alcance universal, também é irrelativo e não transcendente. Diante desses argumentos, pode-se afirmar que para Husserl, a fundamentação necessária para a consolidação de uma ciência rigorosa se encontra em uma fenomenologia na qualidade de um idealismo transcendental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender as razões que conduzem Husserl ao idealismo transcendental, primeiramente, deve-se ter em vista que projeto husserliano, enquanto tarefa crítica, permeia a construção de uma doutrina apriorística que escape a todo tipo de relativismo. De antemão, conforme apresentado em *LU I*, tal doutrina é a lógica pura, que posteriormente assumirá o caráter de uma fenomenologia. A insistência de Husserl para que esta doutrina seja *a priori* se encontra no fato de que o psicologismo, reinante nas ciências, é relativista em todos os seus sentidos, e o relativismo por sua vez, abre espaço ao ceticismo. Com isso, a implementação da *εποχή* e por conseguinte, da redução a partir dos anos de 1906/07, é o caminho que Husserl considera como adequado para a superação do psicologismo e o desenvolvimento de uma fenomenologia pura. Afinal, a redução viabiliza o *ego* em sua plena concretude, posto que é um dado apodítico e imanente.

Por mais que todo o conhecimento inicie com a experiência, Husserl concordando com Kant, afirma que nem todo o conhecimento provém da experiência. Isso por sua vez, demanda princípios apriorísticos. Para Husserl, a empiria é fundamental no que tange o conhecimento; entretanto, o empirismo é incapaz de fornecer as bases necessárias para a construção de uma ciência rigorosa, pois este projeto demanda um fundamento incondicional (não transcendente) que tem de ser, de ordem *a priori*. Afinal, fatos empíricos apenas fornecem novos fatos empíricos e as suas teorias são meramente prováveis.

Disso fica claro que o idealismo transcendental inaugurado por Kant e apresentado em sua *KrV*, é insuficiente para investigar de modo profundo o horizonte transcendental. Pois para Husserl, Kant ao compreender o *a priori* como um produto da razão, acaba sendo refém do psicologismo (antropológico), e ao aceitar a física de Newton enquanto um modelo de cientificidade, deixa de lado um requisito fundamental para a construção de uma ciência rigorosa: a redução fenomenológica, a colocação entre parênteses. Como visto, a redução não pode aceitar nenhuma ciência existente como modelo de cientificidade, mas tem de encontrar na própria imanência algo que lhe assegure quanto ao seu fundamento. Tal modelo é primeiramente, para Husserl, o da lógica pura em *LU I* e, posteriormente, o da fenomenologia pura, como se pode perceber em *ELE* e *IP*.

Quanto à especificidade conferida por Husserl ao seu idealismo, deve-se observar que o idealismo husserliano busca continuamente se diferenciar dos idealismos de Berkeley, e também de Kant (mesmo vindo a se inspirar neste conforme o passar dos tempos). Embora Husserl seja um ávido leitor dos autores empiristas, a sua proposta é, inclusive, de fazer

aquilo que os autores, segundo ele, deixaram de fazer: uma investigação mais profunda sobre o *ego*, a distinção entre ato intencional e conteúdo intencionado etc. Com isso, possivelmente uma das maiores discordâncias entre o idealismo husserliano e berkeleyano, é que o filósofo irlandês se utiliza de um argumento transcendente (Deus) para afirmar a realidade efetiva do mundo, e onde as essências tão importantes à fenomenologia, são meramente construções gramaticais, isto é, são simplesmente construções por parte de um sujeito, por isso o seu imaterialismo. Para Husserl, o idealismo autêntico refere-se ao *ego* enquanto o sujeito de todo o conhecimento possível. Para Husserl, há um mundo efetivo, que não é posto em questão (mas somente seu sentido) como em Descartes e Berkeley. O ponto central de seu idealismo, e principalmente em sua última fase (*vide CM e Krisis*)¹⁸², é o de o *ego*, o sujeito cognoscente enquanto o polo ativo do processo do conhecimento, na condição de aquele que outorga significado aos objetos que lhe afetam sensivelmente.

No que concerne a Kant, o fato é que mesmo com todas as possíveis discordâncias, o Husserl é um leitor do pensador de Königsberg, embora não seja adequado defini-lo como um “neokantiano” como aos pensadores das escolas de Marburg e Baden. Mas o fato que pode ser levantado, é: sem as leituras de Kant, Husserl teria se tornado idealista? Possivelmente, *não*. Ao passo que o idealismo transcendental de Kant foi construído enquanto uma reação às explicações empírico-racionalistas, praticamente o mesmo pode ser dito a respeito da fenomenologia: não satisfeito com a tradição empírico-racionalista e com a doutrina kantiana, embora reconheça toda a sua importância, e em grande parte também se inspire, Husserl apresenta uma nova proposta de idealismo: o fenomenológico.

Já a pretensão de uma ciência rigorosa proposta por Husserl, especialmente em *PsW*, não se trata de algo novo em seu pensamento. Desde *LU I*, é possível perceber o seu projeto de construção de uma doutrina que esteja livre dos embaraços céticos e que sirva enquanto uma solução efetiva contra a relativização da verdade. De 1911 retrocedendo a 1900, o ano de publicação de *LU I*, evidencia-se uma série de mudanças em relação à fenomenologia, tais como: como ciência auxiliar à lógica pura; como ciência da consciência pura; como fundamento da teoria do conhecimento; como Filosofia Primeira etc. Mesmo com essas mudanças, o rigor que a investigação tem de possuir é uma marca de Husserl que o acompanha no desenvolvimento de sua obra. Esta exigência acerca do rigor, ganha uma dimensão mais profunda com a virada de Husserl ao transcendental. É no idealismo, e em especial, no fenomenológico-transcendental que a filosofia encontra a sua possibilidade de se

¹⁸² O entendimento sobre o *ego* recebe diferentes determinações conforme o passar dos tempos, mas em *CM e Krisis*, há uma explanação mais clara por parte de Husserl.

tornar uma ciência rigorosa. Mesmo acentuando a singularidade de sua doutrina, isso não significa que Husserl abandona a tradição idealista que o precede, mas sim, que absorve certos elementos e busca corrigir as eventuais falhas cometidas pelos pensadores. Os próprios problemas filosóficos não são ignorados, mas tratados de uma *nova forma*. Descartes, Berkeley e Kant, para citar alguns exemplos, são, ao mesmo tempo, tanto elogiados por Husserl por suas contribuições, como criticados negativamente em algum aspecto.

Assim, tendo em vista vislumbrar o papel atribuído ao idealismo fenomenológico-transcendental na fundamentação da filosofia, é importante reiterar que o idealismo de Husserl, cujo fundamento é encontrado no *Eu* puro, possui uma autojustificação, segundo o autor. Todavia, à primeira vista este argumento parece ser inválido. Pode-se, entretanto, buscar elementos que o próprio autor aponta para compreender a sua ênfase na doutrina fenomenológica.

De fato, tanto no sentido histórico quanto epistemológico, a filosofia é Ciência Primeira, a ciência cuja existência permite o desenvolvimento do conhecimento às demais áreas do saber. A filosofia é *eo ipso* conhecimento. Através de suas análises sobre a história do pensamento humano, Husserl identifica que há uma tendência que acompanha a filosofia desde o seu início: o intento de se tornar uma ciência rigorosa. Tal desenvolvimento contempla a construção de uma doutrina universal, fundamentada puramente em princípios racionais, que não possam ser relativizados. Mesmo que este projeto nunca tenha sido abandonado por completo, ocorre que nunca foi efetivado. A Idade Moderna, em especial, representa o apogeu deste projeto, nas filosofias de Kant e Fichte.

A virada transcendental de Husserl representa uma recolocação adequada dos problemas epistemológicos. Para o autor, o idealismo, em especial, o fenomenológico, é a forma de filosofia que permite com que as questões relativas ao pensamento sejam respondidas de um modo racional e irrelativo. Por isso é que o recurso ao empirismo é parte inicial do conhecimento, mas insuficiente, posto que os fatos não reúnem condições para fundamentar uma doutrina rigorosa. Fatos são *eo ipso* relativos. A ideação, neste caso, detém um papel importante, pois não é uma mera intuição sensível, mas uma intuição de essência, que permite com que o sujeito apreenda os objetos a partir de suas leis essenciais.

Tendo esboçado a fundamentação de uma filosofia transcendental nos anos de 1906/07 e concretizado em 1913 com *Ideen I* (embora seja alterada com o passar dos anos), a fenomenologia de Husserl tem como pretensão possibilitar o desenvolvimento científico por parte da filosofia e por conseguinte, das outras ciências. É neste cenário que se insere o seu projeto acerca das ontologias regionais, onde cada região corresponde a um tipo de domínio

objetal. Nesta concepção, a fenomenologia pertence à classificação das ciências eidéticas materiais concretas, não sendo somente mais uma ontologia regional, mas servindo de *fundamento* a toda reflexão. Por sua vez, o domínio objetal por excelência da fenomenologia é a essência da consciência pura. E mesmo tendo como objeto a consciência, ela é denominada como uma Ciência universal, por meio da qual todo conhecimento se faz possível.

Em face disso, Husserl enfatiza que *somente* a fenomenologia ao retornar às coisas mesmas e com a consciência transcendentemente purificada, é quem promove as condições legítimas para o alcance do conhecimento verdadeiro. Esta organização da fenomenologia transcendental descobre a possibilidade de desenvolver uma doutrina que forneça as exigências de consolidação daquela ciência rigorosa tão almejada por Husserl. Pois o idealismo fenomenológico, segundo o autor, possui uma abrangência universal, que ao efetivar a redução fenomenológica, afasta-se de qualquer fundamentação que possa ser proveniente algo subjetivo, e, portanto, relativo. O fundamento da fenomenologia, revelado sob a forma do *cogito*, isto é, do *Eu* puro, detém uma veracidade apodítica, a partir da qual toda a reflexão se faz possível. Por isso, é que o fundamento da filosofia é encontrado através do idealismo fenomenológico-transcendental.

REFERÊNCIAS

Obras de Husserl

HUSSERL, Edmund. (Husserliana I) **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**; herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Nijhoff, Den Haag, 1950.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana IV) **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch. Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel. Nijhoff, Den Haag, 1952.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana VII) **Erste Philosophie I** (1923/24) Erster Teil Kritische Ideengeschichte: Erster Teil: Kritische Ideengeschichte; herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana X) **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins** (1893-1917)/ Edmund Husserl; herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana II) **Die Idee der Phänomenologie**: Fünf Vorlesungen. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XVIII) **Logische Untersuchungen**. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, ed. Holenstein Elmar, in Husserliana, Band XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana VI) **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Nijhoff, Den Haag, 1976.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schumann. Nijhoff, Den Haag, 1976.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XIX/I) **Logische Untersuchungen**. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Nijhoff, Den Haag, 1984.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XIX/II) **Logische Untersuchungen**. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Nijhoff, Den Haag, 1984.

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

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXV) **Fichtes Menschheitsideal**. *In*: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXV) **Philosophie als strenge Wissenschaft**. *In*: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

HUSSERL, Edmund. (Hua XXXVI) **Transzendentaler Idealismus**. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERL, Edmund. (Hua XXXVIII) **Wahrnehmung und Aufmerksamkeit**. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Hg. von Thomas Vongehr, Regula Giuliani. Dordrecht: Springer 2004.

HUSSERL, Edmund. (Hua VII) **Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis**. Vorlesung 1909. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Springer: Dordrecht, Netherlands, 2005.

Bibliografia secundária

ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel Octavio. Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey. **La lámpara de Diógenes: Revista de Filosofía**, números 18 y 19, pp. 45-63. 2009.

ALVES, Pedro M. S. *In*: HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto de Husserliana I/ Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser; tradução de Pedro M.S. Alves. - 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

ALVES, Pedro M. S. Ontologia e epistemologia nas Ideen -I de Husserl e mais além. **Revista Ética e Filosofia Política** – Número XVI – Volume II – dezembro de 2013a.

ALVES, Pedro M. S. *In*: HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

ANTON MLINAR, Ivana. El tipo y la posibilidad de la evidencia en Husserl. **Tópicos** (México), n. 43, p. 153-172, 2012.

ARAÚJO, Wecio Pinheiro. O conceito de razão entre Hegel e Kant: a crítica hegeliana ao dualismo transcendental kantiano. **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 9. n. 1, p. 201-223, 2018.

ARNOLD, Thomas. **Phänomenologie als Platonismus**. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls (Quellen und Studien zur Philosophie 133). Berlin, Walter de Gruyter, 2017.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Ceticismo e idealismo alemão**: com tradução do texto de Hegel “relação do ceticismo com a filosofia” (1802)/ Joãozinho Beckenkamp. - São Paulo: Edições Loyola, 2019.

BERKELEY, George. **Treatise concerning the principles of human knowledge, Principles of human knowledge; and, Three dialogues** / edited with introduction by Howard Robinson. Oxford University Press Inc., New York, 1999.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à fenomenologia**/ Angela Ales Bello- Belo Horizonte: Spes Editora, 2017.

BELLO, Angela Ales. **O sentido das coisas**: por um realismo fenomenológico / Angela Ales Bello; tradução de José J. Queiroz. - São Paulo: Paulus, 2019.

BERNET, Rudolf; KERN, Iso & Marbach, Eduard. **Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens**. Felix Meiner, Hamburg, 1996.

BIEMEL, Walter. *In: Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

BRENTANO, Franz. **Psychology from an empirical standpoint**. Edited by Tim Crane and Jonathan Wolff. Translated by Antos C.Rancurello, D.B.Terrell and Linda L.McAlister. New York and London: Routledge, 2009.

BREUER, Irene. Husserl und die kritische Rehabilitierung der aristotelischen Ontologie. **Husserl Studies**, 203–224, 2019.

CAPALBO, Creusa. A questão da verdade em Husserl. **Reflexão**, Campinas, 34 (96), p. 77-82, jul./dez., 2009.

CARVALHO, Guilherme Felipe. A ciência rigorosa em Husserl. **Pólemos**, v. 19, p. 101-117, 2022.

CARVALHO, Guilherme Felipe. Da crítica do ceticismo à construção de uma fenomenologia pura. **Revista Controvérsia**. v. 19 n. 1, 54-73, 2023.

CARVALHO, Guilherme Felipe. Da suspensão do juízo ao dado apodítico: o objeto da fenomenologia de Husserl em 1907. **Alamedas**, Toledo, 11, 2 (dez.), 101–113, 2023.

CASTILHO, Fausto. **Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt** / Fausto Castilho. - Campinas, SP; Editora da Unicamp, 2015.

CAVALIERI, Edebrande. **Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl** / Edebrande Cavaliere. - Vitória: EDUFES, 2013.

CURVELLO, Flávio Vieira. **Fenomenologia como Psicologia Descritiva**, 2018. 338 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

DEPRAZ, Natalie. La traduction de *Leib*: une crux phänoménologique. **Études phénoménologiques**, Centre d'Etudes phénoménologiques de l'Université de Louvain. Volume 13, Issue 26, 1997.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**/ Natalie Depraz; tradução de Fábio Creder. 3. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**/ René Descartes; tradução: Fausto Castilho. - Ed. bilíngue em latim e português- Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

DE SANTIS, Daniele. **Husserl and the a priori: phenomenology and rationality**. Vol. 114. Springer Nature, 2021.

DIEHL, Ulrich Walter. Was heißt "Philosophie als strenge Wissenschaft"? Zu Husserls gleichnamiger Schrift aus heutiger Sicht. *In: G. von Sivers / U. Diehl (Hg.), Wege zur*

Politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

DRUMMOND, John J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy** (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008.

FARGES, Julien. Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey. **Études Germaniques**, volume 242, n. 2, pp. 191-217, 2006.

FARGES, Julien & PRADELLE, Dominique (eds). Husserl. **Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences.** Paris, France. Hermann Éditeurs, 511 p., 2019.

FERNANDES, Marcos Aurélio. A intuição categorial, o problema das categorias e a doação do ser. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 558-573, maio/abr. 2019.

FERRAGUTO, Federico. Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto, **Revista de Estud(i)os sobre Fichte**, 18/2019.

FERRAGUTO, Federico. Fichte and Husserl: Rigorous Science and the Renewal of Humankind. *In*: COE, Cynthia D., ed. **The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology.** Palgrave Macmillan, New York, 2021.

FERRER, Diogo Falcão. *In*: HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica/** Edmund Husserl; editado por Walter Biemel; tradução de Diogo Falcão Ferrer; director científico Pedro M. S. Alves; revisor técnico-ortográfico Marco Antônio Casanova. -1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FONTANA, Vanessa Furtado. Intuição de essências na fenomenologia de Husserl. **Revista Faz Ciência**, v. 9, n. 9, p. 167-167, 2007.

FONTANA, Vanessa Furtado. Husserl: ética e responsabilidade do filósofo. **Aufklärung**, João Pessoa, v.8, n.3, SetDez, p. 63-76, 2021.

FULDA, Hans Friedrich. Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie. *In*: Guzzoni, Ute (Hrsg.): **Der Idealismus und seine Gegenwart.** Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag. Meiner, Hamburg, pp. 147-165, 1976.

GANDER, Hans-Helmut (Hrsg.). **Husserl-Lexikon.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

GENIUSAS, Saulius. Husserl's Concepts of Apperzeption and Weltapperzeption. *In*: NOVOTNÝ, Karel; NIELSEN, Cathrin (eds.). **Die Welt und das Reale/The World and the Real/Le Monde et le reel**, Nordhausen: Traugott Bautz, 2020.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. **Estudos neokantianos** / Mario Ariel González Porta. – São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel González. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia** / Mario Ariel González Porta. – São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**/ Tommy Akira Goto.- São Paulo: Paulus, 2015.

GUILHERMINO, Daniel Peluso. **Simbolismo e intuicionismo na primeira filosofia de Husserl** / Daniel Peluso Guilhermino; orientador Carlos Alberto Ribeiro de Moura. - São Paulo, 2019.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**/ Otfried Höffe; tradução Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden.-São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOYOS, Pedro Juan Aristizábal. Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa: Análisis desde el contexto nihilista actual. Medellín, Colombia, **Revista Co-herencia** Vol. 8, No 15 Julio - Diciembre 2011.

IVALDO, Marco. **Fichte**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

KANT, Immanuel. (AAV) **Kritik der praktischen Vernunft**. In: Kants Werke. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer, 1912.

KANT, Immanuel. (AAIV) **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel. (AAIII) **Kritik der reinen Vernunft**. Werke in Zwölf Bande. Ed. W Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

KANT, Immanuel. (AAVI) **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2003.

KERN, Iso. **Kant und Husserl**. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. The Hague. Martinus Nijhoff. Netherlands, 1964.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror metafísico**/ Leszek Kolakowski; tradução Agalia D. Perosso C. Castro.- Campinas; SP: Papirus, 1990.

LANDGREBE, Ludwig. Sachregister. In: HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch, in Husserliana, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

LAHBIB, Oliver. Husserl, lecteur de Fichte. **Archives de Philosophie**, vol. 67, no. 3, 2004.

LOIDOLT, Sophie. Husserls phänomenologische Kritik der Kantischen Anschauungsformen und die “Widerlegung des Idealismus”: Methodischen Divergenzen, sachliche Konvergenzen. In: WAIBEL, Violetta (Hg.), **Raum und Zeit. Kants Anschauungsformen fortgedacht**, Berlin/New York 2014.

LOHMAR, Dieter. El concepto de la intuición categorial en Husserl. **Anuario Filosófico**, XXXVII/1, 33-64, 2004.

LOPARIĆ, Željko; LOPARIĆ, Andréa M. A. de Campos. *In*: HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento/ Edmund Husserl; seleção de tradução de Željko Loparić e Andréa M. A. de Campos Loparić. -São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LUFT, Sebastian. Husserl y la filosofía trascendental. **Enrahonar**. An International Journal of Theoretical and Practical Reason 57, 2016.

MACDONALD, Paul S. **Descartes and Husserl**: the philosophical project of radical beginnings / Paul S. MacDonald. Published by State University of New York Press, Albany, 2000.

MELLE, Ulrich. *In*: HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXIV) **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Vorlesungen 1906/07. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984.

MISSAGGIA, Juliana. O conceito husserliano de corpo: sua dualidade e função nas experiências perceptivas. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. v. 8. n. 3, p.196-208, 2017.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. A Filosofia como saber rigoroso de fundamentação. **Revista Portuguesa de Filosofia**. T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (Oct. - Dec.), pp. 31-49, 1982.

MORUJÃO, Carlos. Husserl e a história: sobre o “Im Zickzack Vor- und Zurückgehen”, no § 9 da Crise das Ciências Europeias. **Investigaciones fenomenológicas**: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología 6, 2008.

MORUJÃO, Carlos. O sentido do idealismo de Husserl. **Philosophos**, Goiânia, V. 21, N. 1, P.13-36, Jan./Jun. 2016.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **A crítica da razão na fenomenologia**/ Carlos Alberto Ribeiro de Moura. - São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MUNÓZ, Macela Venebra. La crisis del escepticismo y la autenticidad filosófica de la fenomenología. **Revista Colombiana de Educación**, (72), 199-219, 2017.

NAVARRO, Ignacio Quintanilla. **Berkeley**: la realidad física solo existe en tanto que es percibida o pensada por alguien. Aprender a pensar. RBA Coleccionables, S.A. Realización: EDITEC, España, Madrid, 2015.

PANZER, Ursula. *In*: HUSSERL, Edmund (Hua XXX). **Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie**. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. A percepção do tempo em Husserl. **Trans/Form/Ação**, v. 13, p. 73-83, 1990.

PERES, Sávio Passafaro. Husserl e o projeto de psicologia descritiva e analítica em Dilthey. **Memorandum**, 27, 12-28, 2014.

PERES, Sávio Passafaro. Psicologismo e psicologia em Edmund Husserl. **Aoristo-International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**. Toledo, n.º 1, v. 2, p. 64-84, 2017.

PORTA, Mario Ariel González. Psicologismo e idealismo en Frege y Husserl. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 37, n. 117, p. 57-86, 2010.

RIZO-PATRÓN, Rosamary. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. **Areté- Revista de Filosofia**. Vol. XXIV, N.º 2, 2012.

ROBINSON, Howard. Treatise concerning the principles of human knowledge, Principles of human knowledge; and, Three dialogues. In: BERKELEY, George. **Treatise concerning the principles of human knowledge, Principles of human knowledge; and, Three dialogues** / edited with introduction by Howard Robinson. Oxford University Press Inc., New York, 1999.

SACRINI, Marcus. O projeto fenomenológico de fundação das ciências. **Scientiæ studia**, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577-93, 2009.

SACRINI, Marcus. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl**/ Marcus Sacrini. -- São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SAN MARTÍN, Javier. **La fenomenología de Husserl como utopía de la razón**. Introducción a la fenomenología. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008.

SANTORO, Thiago. Ideal ético de humanidade: Husserl e suas lições sobre Fichte. **Philosophos**, Goiânia, V. 21, N. 1, P.171-188, Jan./Jun. 2016.

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

SIEMEK, Marek J. Husserl e a herança da filosofia transcendental. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001.

SIMÃO, Jean Leison. **Husserl e os limites da redução fenomenológica nas Ideias I**. 2009. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

SOUZA, Laiza de Rodrigues de. **O problema dos universais no medievo**: o nominalismo de Ockham e a passagem da ontologia à lógica/ Laiza de Rodrigues de Souza. Universidade Federal da Paraíba. 129f, 2015.

SOWA, Rochus. Eidetik. In: GANDER, Hans-Helmut (Hrsg.). **Husserl-Lexikon**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

SPIEGELBERG, Herbert. **The phenomenological movement**: a historical introduction. 3a ed. Dordrecht: Boston: London, Kluwer Academic Publishers, 1994.

STAEHLER, Tanja. **Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds**. London: Rowman & Littlefield International, 2016.

STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**/ tradução de Ursula Anne Matthias *et al*; revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019

SUZUKI, Márcio. *In*: HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura/ Edmund Husserl; tradução de Márcio Suzuki. – Aparecida, SP: Ideias& Letras, 2018.

TADDEI, Paulo Mendes. E. Husserl entre idealismo e realismo: intencionalidade e doutrina da constituição. **Intuição**, Porto Alegre, v.2, n°3, pp. 215-225, nov., 2009.

TEIXEIRA, Dario. “Prolegômenos” à crítica husserliana ao historicismo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 8, 1/, p. 119-129, 2006.

TEIXEIRA, Dario. Resenha. Husserl, E. Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 10, p. 147-156 / jul-dez, 2007.

THOMASSON, A. L. Husserl on Essences: A Reconstruction and Rehabilitation. **Grazer Philosophische Studien**, 94(3), 436-459, 2017.

THOMÉ, Scheila Cristiane. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana**. 2008. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. A ampliação da auto-reflexão da consciência: Kant e sua influência sobre a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. **Princípios**, Natal, v.18, n.30, jul./dez, p. 199-210, 2011.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. “Intuição de essências” e indução: da observação dos fatos à objetividade fenomenológica nas ciências humanas. **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.1-152, out.2011/mar., 2012.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. O exercício da epoché e as variações do transcendente na fenomenologia de Edmund Husserl. **Filosofia Unisinos**. 13 (1):30-38, jan/apr., 2012a.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Versões da “transcendência na imanência” na fenomenologia de Edmund Husserl. **Philosophos**, Goiânia, v.17, n. 2, p. 107-130, Jul./Dez. 2012b.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. O problema dos fundamentos na fenomenologia de Husserl: o surgimento de um novo idealismo transcendental no séc. XX. **Síntese - Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, V. 40 N. 126, 2013.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. O lugar da experiência na fenomenologia de E. Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 35-52, Set./Dez., 2013a.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. O Transcendente e suas variações na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. **Prometheus - Journal of Philosophy**, [S. l.], v. 5, n. 9, 2013b.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. A “concessão dolorosa” de Husserl na segunda edição de Prolegômenos: a ideia de verdade em si. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 39, p. 563-580, jul./dez. 2014.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl. **Cognitio**, São Paulo, v.16, n.2, p. 361-374, jul./dez.2015.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. A dupla tarefa da teoria do conhecimento no itinerário das “Cinco Lições” de Husserl. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 7, No 13, 2016.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Autoconstituição do Eu transcendental na fenomenologia de Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, Jul./Set., 2016a.

TOURINHO, Carlos Diógenes. A dupla implicação da epoché e sua relação com o mundo na fenomenologia de Husserl. **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 37-58, Jan-Jul., 2016b.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. A doutrina teleológica das ciências, o princípio metodológico da evidência e a Teleologia originária em Husserl. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 56, p. 391-404, jul./dez. 2019.

VARGAS, Carlos. A concepção husserliana de Mathesis Universalis a partir da noção de Mannigfaltigkeitslehre. **Aoristo-International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**. Toledo, n°4, v. 1, p. 119-139, 2019.

VIEIRA, Marcelo Rosa. Da temporalidade imanente ao tempo objetivo do mundo em Husserl. **Primordium**, Uberlândia, v. 5, n. 10, p. X-X, jul./dez. 2020.

VONGEHR, Thomas; GIULIANI, Regula. Einleitung: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. *In*: HUSSERL, Edmund. **Wahrnehmung und Aufmerksamkeit**. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Hg. von Thomas Vongehr, Regula Giuliani. Dordrecht: Springer 2004.

WALTON, Roberto J. El problema de la constitución de la carne y los Manuscritos C de Edmund Husserl. Reflexiones sobre la interpretación de Didier Franck. **Aporía- Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**. n° 18, pp. 4-24, 2019.

WANG, Shin-Yun. **Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls**, 2005. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., 2005.

ZAHAVI, Dan. Husserl and the transcendental. *In*: GARDNER, Sebastian & GRIST, Matthew (eds.). **The transcendental turn**. Oxford, GB: Oxford University Press, UK, 2015.

ZEMAN, Milan. **Kant, Husserl and Berkeleyan Idealism**. 37 f. Tese (Bachelor Thesis) Charles University. Faculty of Arts. Department of Philosophy and Religious Studies, Praha, 2021.

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica** – XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007.

ZILLES, Urbano. A crise da humanidade europeia e a filosofia. *In*: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia. Prefácio.** Introd. E trad. de Urbano Zilles. - 4.ed.- Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.