

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRESSA ALVES SOUTO

**O CONCEITO DE SUBJETIVIDADE EM A *IDEIA DA*
*FENOMENOLOGIA***

SÃO CARLOS

2014

ANDRESSA ALVES SOUTO

**O CONCEITO DE SUBJETIVIDADE EM *A IDEIA DA*
*FENOMENOLOGIA***

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto

SÃO CARLOS

2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S728cs Souto, Andressa Alves.
O conceito de subjetividade em *A Ideia da Fenomenologia*
/ Andressa Alves Souto. -- São Carlos : UFSCar, 2015.
91 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2014.

1. Fenomenologia. 2. Subjetividade. 3. Imanência
(Filosofia). 4. Transcendência (Filosofia). 5. Evidência. 6.
Consciência. I. Título.

CDD: 142.7 (20ª)

ANDRESSA ALVES SOUTO

" O CONCEITO DE SUBJETIVIDADE EM A IDEIA DA FENOMENOLOGIA "

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 29 de agosto de 2014.


BANCA EXAMINADORA

Presidente



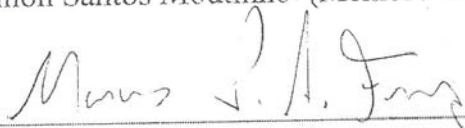
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Orientador - UFSCar)

1º Examinador



Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (Membro Titular - UFSCar)

2º Examinador



Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz (Membro Titular - USP)

AGRADECIMENTOS

Aos grandes amigos que fiz em São Carlos, pela companhia, pela amizade, pelo ânimo nos momentos difíceis (e nos fáceis também): Marina Campos, Fillipa, André, Gustavo, Tati, Caio, Jota, Marina Grandolpho e Virginia. Agradeço em especial à Scheila por compartilhar comigo não apenas sua amizade, mas também seus conhecimentos e livros sobre Husserl.

Aos amigos de Goiânia: à Priscilla e ao Sílvio, pelas leituras, pelo apoio e pelas discussões filosóficas. Agradeço também às queridas amigas Luana e a Priscila pela parceria cotidiana na biblioteca da UFG durante o período em que estive em Goiânia.

Ao meu amigo João Paulo, sem o qual eu jamais teria chegado até aqui.

À dna. Ilda e ao Seo Zé por me receberem na pensão. Aos colegas e aos amigos da pensão, os que passaram e os que ficaram. Agradeço, sobretudo, àqueles que se empenharam em me ajudar nesse finalzinho difícil e sem computador: Léo, Letícia, Jacque e Priscila.

À dna. Bené pelo suporte emocional neste finalzinho de mestrado.

Ao prof. Bento Prado Neto, pela confiança, pela paciência e pela compreensão. Agradeço-o também por ter conduzido meus primeiros passos no caminho do pensamento husserliano.

À banca por ter gentilmente aceito o convite.

À CAPES pelo subsídio fornecido durante parte da pesquisa.

À minha família: meus pais, pelo apoio e subsídios fornecidos ao longo do mestrado. Ao Anderson, meu irmão, pelo carinho de sempre. À minha querida tia Ana pelo exemplo de dedicação, por acreditar no meu trabalho e também pelo apoio financeiro.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é o estudo do conceito de subjetividade, tal como se desenvolve nas lições sobre *A Ideia da Fenomenologia* (1907), de Edmund Husserl. Tal conceito está vinculado, nesta obra, a uma crítica da concepção tradicional de representação, segundo a qual a imanência psíquica designaria uma região ontológica intramental em que se encontrariam representações como substitutos para objetos de referência. Na medida em que esta crítica é realizada, as relações entre imanência e transcendência são redefinidas, dando origem a um novo conceito fenomenológico de subjetividade. Este, por sua vez, se funda na ideia de imanência autêntica, que inclui não apenas sensações e atos (imanência real [*reell*]), mas objetos intencionais em seus modos de aparição (imanência intencional). Esta concepção de subjetividade sinaliza uma modificação em relação àquela que havia sido defendida na obra que dá início à fenomenologia husserliana – as *Investigações Lógicas* (1900-1). Nesta, a subjetividade se apresentava como contendo apenas o caráter noético do conhecimento – a imanência real-, enquanto na obra aqui estudada ela abarca também o que posteriormente se designará, na fenomenologia, como o caráter noemático do conhecimento – a imanência em sentido intencional. A hipótese de leitura aqui defendida é a de que esta concepção de subjetividade é possibilitada pelas análises de Husserl sobre a consciência do tempo, de 1905, em que se revela que mesmo no interior do “fluxo” de vivências, há algo de idêntico, que ultrapassa o escopo da imanência real. Este reconhecimento teria levado Husserl à concepção de que a limitação da subjetividade à esfera da imanência real se funda numa associação equivocada entre esta última e evidência imediata. Por conseguinte, o percurso do texto husserliano na *Ideia da Fenomenologia* se moverá em torno da dissociação entre estas duas noções. Traçar-se-á, portanto, o caminho percorrido por Husserl nesta obra, a fim de evidenciar a noção de subjetividade que nela desponta.

PALAVRAS-CHAVE: subjetividade, imanência, transcendência, evidência, consciência.

ABSTRACT

The objective of this research is the study of the concept of subjectivity as such it develops in lessons on *The Idea of Phenomenology* (1907), by Edmund Husserl. Such concept in this work is linked to a critique of the traditional conception of representation, according to which the psychic immanence designate one intramental ontological region in which they find representations as substitutes for reference objects. To the extent that this criticism is made, the relationship between immanence and transcendence are redefined, providing a new phenomenological concept of subjectivity. This, in turn, is founded on the idea of authentic immanence, which includes not only sensations and acts (real [*reell*] immanence), but intentional objects in their modes of appearance (intentional immanence). This conception of subjectivity signals a change in relation to what had been advocated in the work initiating the Husserlian phenomenology - the *Logical Investigations* (1900-1). At this, subjectivity is presented as containing only the noetic character of knowledge - the real immanence -, while in the work studied here it also includes what subsequently one designate, in phenomenology, as noematic character of knowledge – the immanence in intentional sense. The hypothesis of reading proposed here is that this conception of subjectivity is made possible by analysis of Husserl on time-consciousness, from 1905, in which it reveals that even within the "flow" of experiences, there is something identical, which beyond the scope of real immanence. This recognition would have led Husserl to the conception that the limitation of subjectivity to the sphere of real immanence is founded on a mistaken association between the latter and immediate evidence. Therefore, the route of Husserl's text in *The Idea of Phenomenology* will moves itself around the dissociation between these two notions. Draw will be, therefore, the path taken by Husserl in this work in order to highlight the notion of subjectivity that emerges in it.

KEYWORDS: subjectivity, immanence, transcendence, evidence, consciousness.

SUMÁRIO

RESUMO.....	4
ABSTRACT	5
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I: SUBJETIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA ORIENTAÇÃO NATURAL	16
1.1. A descrição do conhecimento na orientação natural [<i>natürliche Haltung, Einstellung</i>].....	18
1.2. Teorias do conhecimento fundadas em ciências positivas	22
1.3. Imanência e transcendência na orientação natural	27
1.4. Realismo, metafísica e ceticismo	30
1.5. A crítica do conhecimento fenomenológica como filosofia primeira	33
CAPÍTULO II: SUBJETIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA	38
2.1. O aspecto negativo da redução – a <i>epoché</i>	39
2.2. Os aspectos positivos da redução - os dados absolutos	42
2.2.1. A <i>cogitatio</i> - imanência real [<i>reell</i>].....	42
2.2.2. As essências – imanência pura	50
2.2.3. O <i>cogitatum</i> – imanência intencional	59
CAPÍTULO III: INTENCIONALIDADE E CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA	68
3. 1. A teoria da intencionalidade das <i>Investigações Lógicas</i>	69
3.2. O objeto intencional nas análises de Husserl sobre a consciência do tempo ...	73
3.3. A análise intencional na <i>Ideia da Fenomenologia</i>	76
CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, apresento uma análise do conceito de subjetividade tal como é desenvolvido na obra *A Ideia da Fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie)*¹. Esta obra consiste de cinco lições ministradas por Husserl em 1907 como introdução ao curso sobre *Coisa e Espaço (Ding und Raum)* e corresponde à primeira entre várias lições caracterizadas como “Fragmentos da Fenomenologia e Crítica da Razão”. Todos estes textos que centram a problemática fenomenológica na crítica do conhecimento são importantes por retomarem algumas posições de Husserl anteriores a *Ideias I* (MOURA, 1989, p. 32), onde a fenomenologia se apresenta oficialmente como fenomenologia transcendental.

Na *Ideia da Fenomenologia* o que se mostra é o próprio desenvolvimento desta nova “versão” da fenomenologia, alcançada passo a passo com a redução fenomenológica. Neste sentido, podemos afirmar que ali se apresenta uma fenomenologia transcendental “em construção”. O itinerário do texto mostra que todo o projeto fenomenológico é motivado por problemas epistemológicos, problemas que permanecem não resolvidos se assumidos certos pressupostos. Por isso Husserl retomará neste percurso algumas das posições sustentadas nas *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*², realizando uma reflexão intensiva sobre o ponto de partida metodológico que havia adotado. Neste

¹ O texto, que corresponde ao volume II da Husserliana, consiste em cinco lições proferidas por Husserl em 1907 como introdução ao curso sobre a constituição das coisas espaço-temporais, ministrado no mesmo ano e publicado sob o título *Ding und Raum*. No presente trabalho, utilizo como referência a versão inglesa - *The Idea of Phenomenologie* (1999) -, mantendo a paginação disposta na husserliana entre colchetes []. Também foram consultadas a edição original em alemão das cinco lições - *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* -, as traduções portuguesa - *A Ideia da Fenomenologia* (1986) e francesa *L'idée de la phénoménologie* (1970).

² As *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)* foram publicadas por Husserl em duas edições. Na primeira, nos anos 1900 e 1901, em dois volumes, contendo os *Prolegômenos à Lógica Pura* e as seis Investigações. Na segunda, nos anos de 1913 e 1921, a obra está disposta em três volumes: I) *Prolegômenos*; II) A primeira parte do segundo volume, isto é, as cinco primeiras Investigações, intituladas *Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*; e III) A segunda parte do segundo volume, que consiste na Sexta Investigação – *Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento*, sendo esta última parte publicada apenas em 1921. No presente trabalho, utilizo para os *Prolegômenos* o volume I da tradução inglesa - *Logical Investigations*, volume I, translated. By J. N. Findlay, London/New York: Routledge, 2001; para a parte I do segundo volume das Investigações, a tradução portuguesa feita por Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão (2007); para a parte II do segundo volume, ou seja, a Sexta Investigação, tanto a tradução portuguesa feita por Carlos Aurélio Morujão (2007), quanto o volume II da tradução inglesa (2001).

sentido, as lições de 1907 nos lançam uma luz sobre o contexto em que a obra de 1900-1 deve ser lida. (DE BOER, 1978, p. 306-7).

O ponto crucial desta espécie de ‘releitura’ metodológica das *Investigações* é o sentido último da recondução à subjetividade que ali havia sido compreendido como resultado descritivo da esfera dos vividos ou da imanência real [*reell*]. Desde então, ‘real’ [*reell*] é usado como um termo técnico para se referir àquilo que está em si mesmo presente na consciência, em oposição ao real [*real*], característica atribuída à realidade efetiva, transcendente à consciência.

É a subjetividade interpretada em termos de imanência real [*reell*] que determinará o sentido da problemática do conhecimento como sendo o de um ultrapassamento do psíquico ao extra-psíquico, donde se deveria estabelecer a correspondência entre o que é interior e o que é exterior à consciência. Interpretada deste modo, a questão do conhecimento receberá nas *Investigações* a seguinte formulação: “como, então, o ‘em si’ da objetividade chega à representação e, portanto, se possa tornar, de certo modo, de novo subjetivo”? (HUSSERL, 2007, p. 32/33[12/13]).

Na *Ideia da Fenomenologia*, Husserl atribuirá esta formulação ao “principiante”, enfatizando nela o pressuposto da equivalência entre evidência e imanência real [*reell*]. Será então este pressuposto que a crítica do conhecimento fenomenológica visará superar através do método da redução, o que determinará a completa separação entre fenomenologia e psicologia, mesmo que descritiva. Como Husserl afirma em 1907:

O que nas minhas ‘Investigações Lógicas’ se designava como fenomenologia psicológica descritiva concerne à simples esfera das vivências, segundo o seu conteúdo real [*reell*]. As vivências são vivências do eu que vive, e nessa medida referem-se empiricamente a objetividades da natureza. Mas, para uma fenomenologia que pretende ser epistemológica, para uma doutrina da essência do conhecimento (*a priori*), fica desligada a referência empírica. Surge assim uma fenomenologia transcendental, que foi efetivamente aquela que se expôs em fragmentos nas ‘Investigações Lógicas’. (HUSSERL, 1907 in: HUSSERL, 1973).

Com efeito, a fenomenologia das *Investigações* já se qualificava como uma investigação de essências ao estabelecer que suas asserções deveriam expressar descrições ‘puras’ sobre a esfera das vivências de conhecimento (HUSSERL, 2007, p. 36 [16]). O que se denominava ‘vivência’ consistia no “elemento constitutivo integrante real [*reell*], ou momento, na unidade da vivência psíquica”. (ibid., p. 413 [392]). Em outras palavras, o termo se identificava às “condições ideais cujos fundamentos residem na forma da

subjetividade enquanto tal e em suas relações com o conhecimento” ou, como Husserl nomeia, as “condições noéticas” do conhecimento (id. 2009, pp. 75-76).

Tal como Husserl concebe nas *Investigações*, a subjetividade a que se dirige o domínio fenomenológico deveria ser, portanto, abstraída ou ‘purificada’ de todo conteúdo empírico. Esta purificação atribuída às descrições fenomenológicas era uma das determinações instituídas pelo ‘princípio da ausência de pressupostos’, este considerado por Husserl como indissociável de toda investigação epistemológica “que tenha uma séria pretensão à cientificidade”. (HUSSERL, 2007, 45 [24]). Neste princípio estão contidas duas determinações referentes à delimitação do campo de investigação fenomenológico.³ A primeira delas é estabelecida como demarcação entre ‘psicologia descritiva empírica’ e ‘psicologia descritiva pura’ – trata-se da “rigorosa exclusão” de todas as asserções sobre existências reais (efetivas) e da circunscrição dos objetos de investigação da fenomenologia às essências.

De acordo com esta primeira delimitação, é um ‘pressuposto’ toda e qualquer afirmação sobre existências reais, sobre transcendências. Se a fenomenologia é uma ciência eidética, então nenhuma premissa que se dirija a existências deve ser assumida em suas descrições. É por este motivo que ela não conterà “desde o início e em todos os passos subsequentes, a menor afirmação sobre o ser real [*real*]; portanto, nenhuma afirmação metafísica, nenhuma afirmação científico-natural e, especialmente, psicológica”. (ibid., p. 48 [27-28]).

Esta delimitação da fenomenologia às essências conduz ainda a outra determinação que será atribuída à fenomenologia, vinculada à oposição entre ‘psicologia descritiva’ e ‘psicologia explicativa’. É neste sentido que Husserl dirá que a teoria do conhecimento fenomenológica (enquanto parte da fenomenologia pura em geral) “propriamente falando, não é uma teoria”. Isto significa que a teoria do conhecimento que ela empreende nada tem a ver com o método dedutivo: ela não faz explicações, já que estas supõem uma “conceptualização do singular a partir de leis gerais, e estas, de novo, a partir da lei fundamental”. (ibid., p. 47 [26]).

³ Esta interpretação é realizada em concordância com as duas versões do significado do ‘princípio da ausência de pressupostos’ apresentada por Carlos Alberto Ribeiro de Moura em *Crítica da Razão na Fenomenologia* (1989, pp. 119-124).

O caráter descritivo do método fenomenológico, portanto, implicará não apenas a ausência de construções teóricas, mas a ausência de toda e qualquer premissa que não seja derivada do próprio método. Desse modo, todo o seu conhecimento deve ser resultado das descrições que ela empreende. Para isso, a análise fenomenológica deve satisfazer a exigência de que todas as premissas sejam estabelecidas intuitivamente, isto é, “de que aquilo que asserem permita uma justificação fenomenológica adequada” – “o preenchimento através da evidência no sentido mais rigoroso do termo”. (ibid., p. 49 [28-29]).

Esta exigência é consequência da primeira. Se, em primeira instância, a fenomenologia deve excluir de seu campo de investigação toda transcendência real [*real*], portanto, tudo que é “exterior” ao campo dos vividos de conhecimento, então a teoria do conhecimento fenomenológica deve se estabelecer sobre algo que seja intrínseco a este campo, algo que esteja no próprio domínio da imanência. A intuitividade é este elemento imanente, na medida em que concebida como característica interna aos próprios atos ou vivências intencionais.

No entanto, embora haja intuições em diversos níveis, segundo suas gradações de evidência, a intuição ‘adequada’ exigida pelo princípio da ausência de pressupostos somente é possível, de acordo com o Husserl das *Investigações*, nos casos de ‘percepção interna’. Se a intuição se define pelo preenchimento da intenção de significação através da apreensão do próprio objeto, do objeto ‘em pessoa’, a intuição adequada se define pela unidade entre o objeto e seu conhecimento meramente pensado. Por isso, a intuição adequada, dada pela evidência “no pleno sentido do termo” é possível apenas quando o próprio conteúdo de conhecimento é simultaneamente o objeto visado pelo ato.

Ora, é este tipo de evidência que caracteriza os casos de percepção adequada, definida pela representação intuitiva e doação do objeto na própria vivência de percepção. Na medida em que toda percepção se caracteriza pela intenção de apreender o objeto como “corporalmente presente”, esta intenção é plenamente preenchida apenas nos casos em que não se visa nada de outro que não seja dado já na própria vivência de conhecimento. Esta concepção determina que apenas os conteúdos realmente [*reell*] imanentes à consciência possam ser objetos de percepção adequada. Apenas neste caso podemos ter evidência plena, como requer o princípio da ausência de pressupostos.

É consequência desta noção de evidência a limitação do campo fenomenológico à esfera da imanência real [*reell*]. Se no caso da percepção interna é possível ter plena evidência de que o objeto visado é verdadeiramente apreendido, no caso da percepção externa é sempre possível duvidar se o conhecimento é ou não legítimo, se ele é válido, se o objeto que ele visa efetivamente existe. Sendo assim, embora os atos de consciência contenham o caráter de intenção a um objeto, eles não abarcam em si mesmos nada do objeto intencional. É esta identidade entre evidência e imanência real [*reell*] que permanecerá determinante para a distinção fenomenológica entre percepção adequada e percepção inadequada, explicitamente fundamentada no movimento da dúvida cartesiana. Como afirma Husserl:

Posso duvidar da verdade de uma percepção inadequada, que oferece um mero perfil; o objeto intencional não é imanente ao ato que aparece; a intenção existe, mas o próprio objeto que está destinado a preenchê-la definitivamente não é um com ela. Como poderia ser evidente para mim que ele existe? Por outro lado, não posso duvidar da percepção adequada, puramente imanente; justamente porque nela não permanece nenhum resto de intenção que necessite de preenchimento [...] nessa percepção o objeto não é meramente suposto como existente. (HUSSERL, 2007, p. 240).

Desde então, as *Investigações* identificará “conteúdo fenomenológico”, “conteúdo descritivo” e “conteúdo real [*reell*]”, em oposição a “conteúdo intencional”. Esta distinção serviria para expressar a convicção de que “na verdade”, o objeto intencional “*nada é*” (isto é, não é realmente imanente) em relação ao ato que o visa. (id., 2007, p. 408[386]). Desse modo, embora o objeto esteja destinado a preencher a intenção do ato, ele jamais poderá realizar este preenchimento plenamente e, portanto, nunca será passível de apreensão adequada.

É neste mesmo sentido que Husserl censura Brentano, enfatizando que o objeto intencional não é verdadeiramente imanente e que os verdadeiros conteúdos imanentes designariam apenas os conteúdos reais [*reell*]. Esta ideia é expressa na crítica de Husserl à terminologia brentaniana na Quinta Investigação. Ao denominar o objeto intencional de “objetividade imanente”, Brentano nos conduziria a dois equívocos: o de pensar a relação entre consciência e objeto como uma relação real [*real*]; e o de pensar uma relação real [*reell*] entre duas coisas encontradas na consciência, o ato e o objeto intencional.

Ambos os tipos de relações – efetiva [*real*] e intrínseca [*reell*] – entre objetos intencionais e consciência permanecem equívocas não só para a fenomenologia das *Investigações*, mas para todo o seu desenvolvimento ulterior. Apesar disso, Husserl posteriormente será levado a reconhecer que o objeto intencional é, em algum sentido, imanente. No entanto, esta inserção do transcendente no interior da imanência faz sentido apenas mediante uma redefinição da relação entre estes dois conceitos. Esta redefinição é realizada na *Ideia da Fenomenologia* com a introdução de uma ambiguidade aos conceitos de imanência e transcendência, ambiguidade que não estava presente nas *Investigações*, já que ali o único sentido possível para esta oposição se fazia em termos de imanência real [*reell*] e transcendência real [*real*].

Desde então, Husserl distingue para ambos os termos um sentido ontológico e um sentido epistemológico. No primeiro, ‘imanência’ designará a classe de objetos que é parte real [*reell*] do ato de conhecimento em oposição à ‘transcendência’ como a classe de objetos efetivos, não inerentes à consciência. No segundo, ela será uma designação para a classe de objetos que são dados no conhecimento com imediata evidência em oposição à ‘transcendência’ como a classe de objetos que pode ser conhecida apenas de modo indireto, por conseguinte, sem evidência imediata.

Na medida em que a redução é realizada, a ambiguidade se desfaz. Com isso, os termos perdem seu significado ontológico e são reconduzidos ao âmbito epistêmico. Como consequência, o problema do conhecimento perde sua formulação original, estabelecida em termos de transcendência e de correspondência, e passa a se mover em torno da possibilidade de justificação adequada do conhecimento objetivo. Estabelecido o verdadeiro sentido da relação entre imanência e transcendência, delimita-se, por fim, seu sentido fenomenológico. Com este novo sentido de imanência desvelado pela redução torna-se claro que a verdadeira subjetividade não é algo como uma “interioridade” que se encerra no âmbito dos vividos realmente imanentes à consciência. Ela consiste, antes, numa relação temporal dinâmica entre imanência real [*reell*] e imanência em sentido intencional.

Desse modo, os objetos intencionais, anteriormente excluídos da esfera de investigação fenomenológica, reaparecem como imanentes à consciência, como uma “transcendência imanente”, sem que isto signifique uma contradição. Se a redução desvincula imanência real [*reell*] e evidência, torna-se patente que em cada caso que tivermos evidência

imediate, teremos doação absoluta e, portanto, imanente. Assim, é apenas no contexto da oposição entre *reell* e *real* que os objetos intencionais podem ser ditos transcendentais. No sentido desta oposição, eles são realmente transcendentais à consciência, já que não estão contidos na consciência como parte do fluxo de vivências, mas são imanentes por serem dados de modo igualmente evidente.

Este reconhecimento do objeto intencional como imanente à consciência deriva de um problema que emerge nas análises de Husserl sobre a consciência interna do tempo.⁴ Nestas análises, encontramos uma preocupação em descobrir as estruturas essenciais ou *a priori* da experiência temporal. Para isso, serão efetuadas descrições dos fenômenos noéticos – sensações e atos -, que circunscrevem o campo de investigação fenomenológico até então. Estes fenômenos noéticos consistem de múltiplos processos psíquicos separados temporalmente entre si por uma individuação realizada pela temporalidade imanente.

Da perspectiva temporal cada um destes fenômenos comportam fases distintas. Na passagem de uma fase à outra, nenhuma de suas partes ou momentos reais permanece o mesmo, revelando-se, como Husserl o caracteriza, como “um perpétuo fluxo heraclítico de fenômenos”. (HUSSERL, 1999, p. 36 [47]). O problema surge quando se constata que no interior deste “fluxo” em constante alteração há algo de idêntico, uma unidade que permanece inalterável, oposta à multiplicidade deste fluxo. Este elemento idêntico é a aparição do objeto enquanto polo idêntico no interior da imanência.

Por conseguinte, Husserl percebe através de suas análises sobre a consciência interna do tempo o problema implicado na limitação das descrições fenomenológicas à esfera da imanência real. É este o motivo que o leva a redefinir, na *Ideia da Fenomenologia*, a relação entre imanência e transcendência. Agora o objeto não será mais realmente transcendente à consciência, mas idealmente ou - termo que Husserl posteriormente

⁴ Estas análises são realizadas na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*. Ela é composta por um conjunto de manuscritos que se estendem de 1905 a 1917 e corresponde à parte A do volume X da Husserliana, intitulado *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Para a presente dissertação, utilizarei a tradução portuguesa das *Lições – Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

utilizará - “irrealmente”, enquanto identidade relativa à síntese imanente dos vividos. Como esclarece Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 187):

Essa defasagem ente multiplicidade e identidade determina a transcendência dos objetos frente aos componentes reais da consciência. É por serem idênticos em oposição a uma multiplicidade temporal que os objetos, fazendo sua aparição no interior dos vividos da experiência, são imanentes a esses vividos [...] ainda que não o sejam no sentido habitual da imanência real.

Sendo assim, se o objeto se revela como imanente à consciência, ele o faz apenas em sentido “irreal” ou, na terminologia das cinco lições, em ‘sentido intencional’. Com esta concepção ampliada de imanência, onde se inclui também o aspecto objetivo do fenômeno do conhecimento, amplia-se também o campo de investigação fenomenológico. Isto é suficiente para resolver alguns impasses deixados pela fenomenologia das *Investigações*. Na medida em que a teoria do conhecimento ali empreendida excluía de suas análises o objeto intencional e, portanto, era impedida de fazer quaisquer asserções sobre os objetos, como ela poderia responder à questão de como a objetividade adquire representação subjetiva, de como a “imanência da vida da consciência” pode adquirir uma “significação objetiva”?

Como consequência de seu ponto de partida metodológico, a análise puramente imanente da fenomenologia das *Investigações* não poderia responder a esta questão a não ser por analogia, através do “léxico da semelhança” que determinava o modo pelo qual as teorias clássicas da representação explicavam a relação entre subjetividade e objetividade. Este “léxico”, já presente na separação real entre subjetivo e objetivo, destinava a fenomenologia às mesmas dificuldades da teoria das imagens que embora criticada por Husserl, permanecia determinando a formulação do problema do conhecimento.

Diante dos problemas apresentados, tenho como objetivo no presente trabalho descrever o processo de emergência da concepção noético-noemática de subjetividade a partir da oposição conceitual entre imanência e transcendência. Esta descrição centra-se na hipótese de que este conceito surge da constatação das insuficiências da fundamentação fenomenológica na imanência real [*reell*], que se dá nas análises de Husserl sobre a consciência interna do tempo. Apesar disso, não considero reduzir *A Ideia da Fenomenologia* à questão do tempo.

De fato, o texto se desenvolve sem que o problema da consciência do tempo seja tematizado e, quando apontado, é feito apenas numa breve análise. Por este motivo, não me detive profundamente nestas análises e procurei apontar apenas o resultado que é visível neste itinerário do texto. De todo modo, concebo que é sobretudo a questão do tempo o motivo condutor que teria levado Husserl a reelaborar de modo radical sua análise da intencionalidade. Acrescentados ao problema do tempo, é possível encontrar também os problemas do “léxico da semelhança” já mencionado e o do estatuto da evidência dos objetos ideais, que permanecem não explicados nas *Investigações*. Sobre estes últimos, no entanto, não me deterei aqui.

O estudo aqui empreendido procura seguir a estrutura argumentativa do texto, buscando, através disso, indicar os problemas envolvidos na ampliação do conceito de subjetividade ali desenvolvida. Para tanto, divido o texto em três capítulos. No primeiro, intitulado “Subjetividade e transcendência na orientação natural”, apresento a descrição husserliana da orientação natural e procuro indicar os problemas que motivam o surgimento da fenomenologia. Com este objetivo, subdivido o capítulo ainda em cinco tópicos: ‘a descrição do conhecimento na orientação natural’; ‘teorias do conhecimento naturais’; ‘imanência e transcendência na orientação natural’, ‘realismo, ceticismo e metafísica’ e ‘a crítica do conhecimento fenomenológica como filosofia primeira’. No segundo capítulo, intitulado ‘Subjetividade e transcendência na orientação fenomenológica’, apresento os passos da redução, realizados ao longo do texto, com o objetivo de evidenciar a redefinição da relação entre os conceitos de imanência e transcendência e em como esta nova relação dá origem a uma nova concepção fenomenológica da subjetividade. Por fim, no terceiro capítulo, intitulado “Intencionalidade e Consciência na Fenomenologia”, procuro indicar a novidade representada pela inclusão da imanência intencional – que consiste numa primeira versão da concepção posterior de noema – na concepção fenomenológica de imanência. Esta indicação é feita através de uma breve retomada dos aspectos centrais da intencionalidade desenvolvida nas *Investigações*, bem como da análise da consciência de objetos intencionais realizada nas *Lições sobre uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. A cada uma destas corresponde um tópico do capítulo, juntamente com a análise intencional apresentada na *Ideia da Fenomenologia*.

CAPÍTULO I: SUBJETIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA ORIENTAÇÃO NATURAL

O desenvolvimento do conceito de subjetividade, na *Ideia da Fenomenologia*, está vinculado a uma crítica da noção clássica de representação – de matriz lockeana e cartesiana -, segundo a qual a imanência psíquica poderia ser identificada a representações que funcionariam como substitutos intramentais para objetos de referência. Esta crítica está implícita no percurso do texto e é realizada mediante a apresentação e redefinição da oposição conceitual entre imanência e transcendência. O ponto de partida é o problema epistemológico da possibilidade do conhecimento objetivo (o tradicional problema crítico), tal como é colocado inicialmente pela orientação natural [*natürliche Haltung, Einstellung*].

A orientação natural, como veremos, corresponde a nosso conhecimento do senso comum, científico e filosófico, este último compreendido em sentido pré-fenomenológico. Claramente, este questionamento é colocado apenas com a reflexão filosófica, que implica um posicionamento diante do problema do conhecimento. Mas Husserl argumenta que as reflexões filosóficas tradicionais são reflexões naturais sobre o conhecimento, porque elas pressupõem um compromisso teórico e metodológico com nossas práticas científicas que, por sua vez, são fundadas em assunções de nossa vida cotidiana ou do senso comum.

Estas pressuposições determinam nossa compreensão filosófica da subjetividade na orientação natural e, como consequência, o modo como o problema do conhecimento é formulado. Na medida em que a orientação natural se dirige aos objetos enquanto fatos da natureza, isto é, enquanto realidades subsistentes contendo propriedades determinadas, também o conhecimento será estudado nesta orientação ao modo dos objetos da natureza. Segue-se disso a subjetividade interpretada em sentido psicológico como imanência real [*real*], como designando um sujeito individual inserido em condições espaço-temporais objetivas.

Neste sentido, ‘imanência’, ‘subjetividade’ e ‘consciência’ seriam termos que remeteriam a realidades subsistentes que, em virtude de seu caráter temporal, manifestariam uma unidade causal. De acordo com esta interpretação, o problema do conhecimento na orientação natural se apresentará sob os termos do problema da transcendência ou da correspondência, formulados em termos da transposição do

psíquico ao extrapsíquico ou da real correspondência entre o conhecimento e a realidade “em si” independente da consciência. Tal como interpreto, estas formulações do problema do conhecimento têm como pano de fundo a tese do realismo metafísico, concebida como a afirmação de que a realidade é independente de nossas atividades psíquicas.

Diante disso, procuro argumentar neste primeiro capítulo, que o vínculo entre estes três momentos da orientação natural – senso comum, científico e filosófico – reside na pressuposição da tese do realismo metafísico que, vinculada ao problema do conhecimento, conduz a impasses epistemológicos como o do solipsismo e o do ceticismo. É tendo em vista estas dificuldades que Husserl irá propor uma ruptura com a orientação natural, mediante o método fenomenológico, que deve se fundar sobre uma nova orientação – a filosófica. Esta orientação é caracterizada por uma nova decifração do objeto, conduzida pela ausência das pressuposições teóricas e metodológicas compartilhadas pelo realismo metafísico.

Para levar a cabo esta argumentação, o capítulo foi estruturado em cinco tópicos. O primeiro apresenta a descrição da orientação natural realizada por Husserl na primeira lição da *Ideia da Fenomenologia*. O segundo é uma abordagem da crítica ao psicologismo e ao biologismo na teoria do conhecimento, que é brevemente realizada nesta obra. Para fins de elucidação, esta abordagem recorre a alguns pontos da argumentação que Husserl desenvolve nos *Prolegômenos* (1900). O terceiro consiste na indicação das consequências da tese realista na reflexão filosófica sobre o conhecimento, indicada pelas concepções de imanência e transcendência. No quarto tópico são feitos alguns esclarecimentos sobre a concepção do realismo metafísico, com o intuito de mostrar em que medida ela pode ser identificada às descrições de Husserl da orientação natural. Por fim, no último tópico, será apresentada a proposta husserliana de um novo início para a reflexão do problema do conhecimento, como uma tentativa de solucionar fenomenologicamente o problema do ceticismo.

Meu objetivo ao estabelecer esta estrutura foi indicar a motivação para o surgimento da fenomenologia como uma consequência dos impasses céticos derivados da concepção do realismo metafísico no questionamento filosófico sobre o conhecimento. Em vista disso, são as seguintes questões que o capítulo visa responder: *i*) Como o problema do conhecimento surge na orientação natural?; e como decorrência desta questão, *ii*) Por

que a referência objetiva do conhecimento deve ser vista como problemática? Diante destas questões, procurarei mostrar que o ponto de vista husserliano é de que a objetividade do conhecimento começa a ser vista como problemática e, mesmo, “enigmática” se, e somente se, refletirmos sobre a relação entre conhecimento, sentido e objeto com uma determinada noção de representação subjacente a esta reflexão.

1.1. A descrição do conhecimento na orientação natural [*natürliche Haltung, Einstellung*]⁵

Na primeira lição da *Ideia da Fenomenologia*, Husserl descreve a formação do conhecimento na atitude ou orientação natural, com o objetivo de evidenciar a situação crítica que motiva o surgimento da fenomenologia. Por ‘orientação’ devemos compreender a direção intelectual e intuitiva que, em cada caso, determina nossa compreensão do objeto. Nesta concepção, a orientação natural pode ser definida como aquela em que estamos intuitiva e intelectualmente voltados para as coisas [*den Sachen*] em suas determinações naturais.

Trata-se da orientação partilhada pelo senso comum e pela ciência, os quais se dirigem espontaneamente ao mundo e a seus objetos para manipulá-los ou para discernir suas propriedades intrínsecas. Husserl afirma, neste sentido, que esta é a orientação em que nos dirigimos para as coisas tal como nos são dadas e ao mundo tal como é imediatamente dado, segundo uma diversidade de modos e tipos ontológicos, de fontes e níveis de conhecimento. (HUSSERL, 1999, 15[17]). Ele destaca, ainda, que a orientação natural não enfrenta qualquer perplexidade diante do conhecimento.

Com esta afirmação, Husserl pretende evidenciar uma característica fundamental da orientação natural diante do conhecimento: ela não assume uma posição crítica - no sentido kantiano do termo. Em outras palavras, ela não se coloca a questão sobre a possibilidade do conhecimento objetivo ou, simplesmente, nos termos de Husserl, da possibilidade do conhecimento. (ibid., pp. 15[17] e 61[3]). Todo conhecimento, na orientação natural, se desenvolve tendo como pressuposto a possibilidade e a validade objetiva do conhecimento. Desse modo, nossa percepção de objetos e do próprio

⁵ Ao longo do texto, Husserl se utiliza de três expressões equivalentes para caracterização da orientação natural: ‘pensamento natural’ [*natürliches Denken*]; ‘orientação de espírito natural’ [*natürliche Geisteshaltung*]; e ‘orientação intelectual natural’ [*natürlichen Denkhaltung*].

mundo, na orientação natural, é determinada pela ausência de reflexão crítica sobre como é possível conhecer estas realidades.

Nestas condições, o modo pelo qual nos dirigimos aos objetos e ao mundo, na orientação natural, pode ser formulado como se segue: um objeto x está disponível à percepção; x está em meio a outras coisas que possuem propriedades G e F ou R ; as outras coisas que possuem propriedades G e F ou R correspondem ao próprio mundo; portanto, x está em meio ao mundo e o mundo é apreendido imediatamente tal como x . Em vista disso, este mundo pode ser, em parte, dado na percepção, tal como x e outras coisas particulares, mas também pode ser dado no conjunto das recordações e, a partir daí, se estende ao indeterminado e ao desconhecido.

De acordo com isso, é possível afirmar que a experiência natural na unidade de seu todo contém implicitamente o caráter da disponibilidade, o que implica na concepção do objeto enquanto realidade existente. A consciência natural do mundo supõe, portanto, que estamos conscientes de um mundo que se estende infinitamente no espaço e se transmuta no tempo. É este o fato imediato que temos intuitivamente na experiência natural. Através da percepção, as coisas estão simplesmente disponíveis para nós em algum tipo de representação espacial, pois elas estão "presentes" mesmo que não tenhamos consciência delas.

Neste sentido, o mundo que conhecemos na orientação natural é, como tal, essencialmente incompleto e há um horizonte oculto de realidade indefinida que o permeia. Assim, podemos afirmar que essa orientação espontaneamente admite a existência do mundo como independente da subjetividade ou da consciência. De acordo com esta concepção, podemos identificar a orientação natural à tese do realismo metafísico. Por 'realismo metafísico' compreendo a concepção que afirma tanto que (a) o mundo existe como uma totalidade de objetos contendo determinadas propriedades intrínsecas; e (b) a realidade é independente de nossas atividades mentais ou psíquicas.

Obviamente, esta concepção não é formulada como uma tese pela orientação natural, mas é apenas implicitamente assumida. No entanto, na medida em que a tematizamos, podemos identificar seu impacto essencial a uma tese, que aqui interpreto como correspondente à concepção do realismo metafísico. Com esta interpretação torna-se claro que esta tese, assumida naturalmente, será determinante para a fundação de nossas

predicações e para nossas teorias científicas na orientação natural. Segue-se daí que a afirmação husserliana de que nossos juízos têm como referência "este mundo" (ibid., p. 15[17]) devem ser interpretadas em concordância com a concepção de mundo implicada pela tese realista.

Explicitando o modo em que nossos juízos são formulados na orientação natural, Husserl afirma que eles expressam o que é apreendido pela experiência direta, pelo imediatamente dado e podem, a partir de então, se formar como enunciados gerais ou singulares. Com isso, os objetos de referência destes juízos podem concernir às coisas, às suas relações, às suas mudanças, às dependências e às leis que regulam essas transformações (ibid., p.15[17]). O fundamento de nossas predicações, de acordo com Husserl, é a experiência empírica. De acordo com ele, se seguirmos os 'motivos da experiência'⁶, isto é, os fatores (causas finais ou fins) que movem nossa observação empírica, os juízos nos permitem inferências do que não é dado imediatamente (ibid., p. 15[17]).

A partir destas inferências derivamos os enunciados gerais, que podem ser novamente aplicados a casos particulares, ou ainda, no pensamento analítico, podem ser deduzidos a novas generalidades. Destes enunciados, os conhecimentos entram em relações lógicas uns com os outros, se confirmam e assim, intensificam sua força lógica. No entanto, a concordância entre eles e sua confirmação não são os únicos tipos de relações possíveis entre conhecimentos. Eles podem também entrar em relações de contradição e conflito. Neste caso, os conhecimentos que participam do conflito são anulados por outros já assegurados e, conseqüentemente, rebaixados a simples pretensão de conhecimento.

Como explica Husserl, estas contradições podem se originar por duas vias - pela esfera formal e pela esfera material:

Talvez estas contradições se originem da esfera de leis que governam as formas puras da predicação: sucumbimos a equívocos; fazemos inferências falaciosas; contamos ou calculamos mal.[...] Ou as contradições perturbam o

⁶ Os termos "motivos" ou "motivações", na *Ideia da Fenomenologia*, não possuem ainda o sentido técnico que virão a adquirir posteriormente na fenomenologia husserliana. Em *Ideias I*, Husserl utiliza os dois termos como sinônimos e afirma, em nota, que o conceito de motivação é empregado na fenomenologia em oposição à noção de causalidade (HUSSERL, 2006, §47). No entanto, eles não são definidos de forma positiva, apesar de serem empregados em vários sentidos. A este respeito cf. MENSCH, 1981, pp. 8-9.

sistema de motivações que foi estabelecido pela experiência: fundamentos para crença oferecidos pela experiência entram em conflito uns com os outros (ibid., p. 15 [18]).

No primeiro caso, portanto, as contradições acontecem por equívocos como erros de raciocínio (paralogismos) e falsas inferências. Quando há esse tipo de erro, podemos resolvê-lo através da restauração da concordância lógica. No segundo caso, elas acontecem pelo conflito entre fatores empíricos, que enfraquece o conjunto de evidências que fundam a experiência. A solução, neste caso, é ponderar estes fatores em suas diversas possibilidades de determinação ou explicação. Sendo assim, os fatores mais fracos que movem a evidência empírica devem ceder aos mais fortes e estes serão válidos apenas enquanto não superados por novos fatores cognitivos.

Compreendemos, assim, que a orientação natural enfrenta alguns problemas diante do conhecimento, mas eles se apresentam como dificuldades provisórias. Isto não resulta em nenhuma perplexidade quanto à sua possibilidade, uma vez que estes problemas podem sempre ser resolvidos ou por procedimentos lógicos ou por apelo aos fatos. Se o problema é referente à consistência formal, ele pode ser resolvido por operações lógicas, cujas leis determinariam de maneira causal o modo como devemos pensar, de acordo com a natureza de nossa consciência. Se o problema é referente à evidência empírica, ele pode ser resolvido mediante a apuração da observação.

Tais procedimentos asseguram, para a orientação natural, a correspondência entre o conhecimento e seu objeto. Por este motivo, a ciência não encontra problemas para se desenvolver. Solucionando suas contradições teóricas, ela progride sempre em novas ciências, separadas por diferentes domínios de investigação e conectadas por uma unidade teórico-explicativa. Assim surgem, por um lado, as ciências da natureza e da natureza psíquica e as ciências do espírito. Por outro lado, elas dão origem às ciências eidéticas, que incluem entidades abstratas, correspondendo às tradicionais análises eidéticas na lógica, matemática e ontologia.

As considerações acima procuram descrever o progresso do conhecimento natural: do conhecimento cotidiano do senso comum - pré-científico; ao conhecimento científico - que já envolve uma unidade de conhecimento teórica sobre os objetos. Nesta orientação, o conhecimento se funda nos dados oferecidos pela experiência do mundo e, na medida em que elas confiam a relação de conhecimento a seu objeto, elas não encontram motivos para lançar a questão da objetividade do conhecimento. Mais exatamente, “o

que se assume como garantido no pensamento natural é a possibilidade de conhecimento”. (ibid., p.16[19]).

As ciências positivas, portanto, meramente admitem a possibilidade e a validade geral do conhecimento, referente a objetividades [*Gegenständlichkeit*]⁷ empíricas ou abstratas. E Husserl parece argumentar que isto é assim porque elas partilham, implicitamente, da compreensão do senso comum de que a existência do mundo e de seus objetos é independente da subjetividade – concepção que, como vimos, pode ser identificada ao realismo metafísico.

Com efeito, enquanto estamos envolvidos em nossas práticas cotidianas e no conhecimento científico, seria absurdo o questionamento sobre a possibilidade do conhecimento objetivo. Neste contexto, ninguém costuma se perguntar se o mundo ou os objetos percebidos estão, de fato, realmente presentes e em que medida nossa consciência deles é determinante para o conhecimento. Tampouco a ciência encontra motivos para se colocar esta questão. Neste caso, torna-se legítimo estabelecermos uma questão inicial: qual a motivação para que o problema da possibilidade do conhecimento seja lançado?

1.2. Teorias do conhecimento fundadas em ciências positivas

Embora esta questão não seja habitualmente colocada nem em nossa vida diária, nem nas ciências de tipo naturais, ela surge na teoria do conhecimento, na medida em que é sua tarefa refletir sobre esta possibilidade. Com a reflexão, portanto, a relação entre conhecimento e objeto surge como problemática, como o afirma Husserl:

Com o despertar da reflexão sobre conhecimento e objeto, abrem-se dificuldades abissais. O conhecimento, a coisa mais garantida no pensamento natural, de repente permanece diante de nós como um mistério. (ibid., p. 16 [18-9]).

Quando, portanto, refletimos sobre o mundo - antes que meramente estamos envolvidos com ele - o conhecimento se torna um problema. A reflexão, neste sentido, rompe nossa

⁷ *Gegenständlichkeit* designa o correlato intencional dos atos de conhecimento. Portanto, o termo não se refere apenas a objetos reais, mas às vivências, estados-de-coisas, etc., apreendidos pela consciência. A versão portuguesa da *Ideia da Fenomenologia* traduz o termo por “*objectalidade*”, enquanto a tradução portuguesa das *Investigações Lógicas* opta pelo termo “*objetividade*”. No presente trabalho, utilizo esta última.

familiaridade com o mundo e com os objetos. Ela nos destitui de nossa verdade espontânea da vida diária, uma vez que não estamos apenas vivendo nela e, com isso, perdemos contato imediato com as coisas em torno de nós, adquirindo uma distância em relação a elas. Podemos afirmar, deste modo, que a reflexão suspende nosso fundamento de certeza e, com isso, cria a possibilidade de dúvida (MICHALSKI, 1999, p. 37). Ao menos é esta a função que, na *Ideia da Fenomenologia*, Husserl parece atribuir à reflexão: "Mas assim que nos envolvemos na reflexão, caímos em erro e ilusão". (HUSSERL, 1999, p. 18 [21]).

Todavia, embora as teorias do conhecimento efetuem certo tipo de reflexão, esta pode ainda ser classificada como uma reflexão natural - em oposição à reflexão filosófica ou fenomenológica que Husserl posteriormente estabelecerá. De acordo com ele, todas as teorias do conhecimento que se fundam em ciências positivas estão comprometidas com a orientação natural de pensamento, na medida em que procuram ordenar o conhecimento no sistema de pensamento das ciências (ibid., p. 61[3]). Neste sentido, embora o conhecimento surja como problema para elas, isto ocorre apenas "de certo modo" (ibid. 16[19]), como uma sub-questão que deve ser alvo de uma investigação positiva.

Como exemplo destas teorias Husserl menciona (a) a 'psicologia do conhecimento', que é uma teoria do conhecimento fundada na psicologia; e (b) a teoria do conhecimento fundada na biologia. A primeira corresponde ao chamado 'psicologismo' no âmbito da teoria do conhecimento. Este pode ser caracterizado como a teoria que postula uma concepção de conhecimento apoiada essencialmente sobre a psicologia enquanto ciência empírica. A segunda corresponde ao que Husserl denomina 'biologismo' e consiste, basicamente, na postulação das leis de pensamento às leis de adaptação das espécies.

Ambas as teorias são criticadas por Husserl nos *Prolegômenos* (1900), juntamente com o antropologismo. Conhece-se, em geral, a refutação do psicologismo lógico realizada nesta obra, mas acrescida a isso este projeto incluía neste suas críticas ao psicologismo na teoria do conhecimento, bem como ao princípio da economia de pensamento associada a Avenarius e Ernst Mach. Esta última é caracterizada como uma ramificação da teoria moderna da evolução, na medida em que postula uma relativização das leis de pensamento às leis de adaptação. Neste sentido, ela pode ser identificada ao que Husserl aqui denomina biologismo.

Nesta mesma obra, Husserl atribui muitas faltas a estas teorias do conhecimento, tais como 'falta de clareza', 'inconsistência', 'autocontradição', e afirma como consequência destas faltas o relativismo e o ceticismo, em última instância, reduzidas ao absurdo. Todas estas acusações são repetidas na *Ideia da Fenomenologia*, embora de modo mais breve e menos sistemático. No entanto, a grande reprovação agora dirigida tanto ao psicologismo quanto ao biologismo concerne, antes, à relação entre conhecimento, significação [*Bedeutung*] e objeto. (TAMINIAUX, 1988, p. 50). A esta relação caberia, de acordo com Husserl, "a fonte dos problemas mais difíceis e profundos que, juntos, compreendem o problema da possibilidade do conhecimento" (HUSSERL, 1999, p.17 [19]).

A fim de elucidar o motivo desta afirmação, partiremos para o modo como Husserl descreve estas teorias. Para a primeira será útil nos utilizarmos da definição de psicologia que Husserl nos oferece nos *Prolegômenos*:

Embora a última disciplina (a psicologia) possa ser definida – como a ciência dos fenômenos psíquicos, dos fatos de consciência, dos fatos da experiência interna, de experiências em sua dependência dos indivíduos que vivenciam, ou seja o que for – é universalmente aceito que a psicologia é uma ciência factual e, portanto, empírica. (HUSSERL, 2009, p. 46).

Esta afirmação se fundamenta no fato de que entre as teorias associadas ao psicologismo, a psicologia é concebida como uma disciplina empírica. Enquanto tal, ela é uma ciência de 'fatos' - de fatos psíquicos ou fatos de consciência. Desta definição da psicologia deriva a concepção do conhecimento como 'vivência de seres orgânicos que conhecem', como um estado de coisas natural. Uma vez que o conhecimento é concebido como fato da natureza, a teoria do conhecimento psicologista procura descrevê-lo mediante procedimentos empíricos de observação, sobre cujo método ele é analisado em suas relações causais e descrito em seus tipos e formas de conexão.

Por outro lado, a fundamentação psicologista do conhecimento pode se desdobrar em outras formas específicas de investigação. Na medida em que o conhecimento é essencialmente conhecimento de objetividades, ele pode ser investigado quanto ao sentido pelo qual ele se refere ao objeto. Husserl cita como exemplo, neste caso, a gramática pura, a lógica pura, bem como a lógica prática e normativa, inseridas no âmbito da lógica e das ontologias (HUSSERL, 1999, pp. 16-7 [19]). Todas estas teorias se encontram também sobre o fundamento do pensamento natural, uma vez que compartilham do método positivo das ciências.

Husserl argumenta que uma teoria do conhecimento que se funda sobre a psicologia empírica é conduzida a alguns impasses. Uma vez que a psicologia pode ser definida como uma ciência empírica, segue-se que seu domínio de investigação se circunscreve à mente ou às atividades mentais de um sujeito enquanto realidade empírica. Em outros termos, ela implica a concepção de um sujeito empírico ou psicológico, inserido em determinações espaço-temporais. Neste caso, uma teoria do conhecimento que se funda na psicologia se compromete com uma relativização do conhecimento frente às experiências psíquicas de um sujeito, um indivíduo ou uma pessoa que conhece.

De acordo com isso, o conhecimento é assumido como um fato da natureza em todos os aspectos em que ele se apresenta. Ele é a vivência de um sujeito que, através de percepções e juízos, pode conhecer uma objetividade, uma realidade com propriedades distintas à realidade do pensamento. Desse modo, a percepção, a recordação, a expectativa e todos os atos cognitivos são vivências subjetivas, pertencentes, portanto, ao domínio do psíquico. Neste sentido, por exemplo, percebo um objeto x e ele me é dado de modo direto e imediato. Ele está disponível para mim, que o percebo, o vejo e o apreendo. O conhecimento é, neste caso, direto, na medida em que ele se torna presente ou é simplesmente dado a mim enquanto sujeito cognoscente.

Por meio desta percepção, faço uma posição mediata de uma existência real [*real*] e determino uma sorte de verdades sobre tal existência. Neste sentido, meu conhecimento já não é mais direto e imediato, uma vez que envolve certo caráter tético. É nesta passagem do imediato ao mediato que surgem então as primeiras reflexões sobre a possibilidade do conhecimento, como Husserl afirma:

O que parece ao conhecimento natural como a doação de fato dos objetos conhecidos no conhecimento se torna um enigma. Na percepção, o objeto percebido é suposto ser imediatamente dado. [...]. Mas a percepção não é nada mais que uma experiência que pertence a mim, o sujeito que percebe. Do mesmo modo, a recordação e a expectativa são vivências subjetivas, juntamente com todos os atos de pensamento construídos sobre eles, sobre a base dos quais nós mediatamente fazemos uma posição real de existência e determinamos qualquer verdade sobre tal existência. (ibid., p. 17 [20]).

O problema aqui é que, sendo o sujeito individual essencialmente temporal, ele é parte da realidade objetiva e cai, portanto, sob o domínio da causalidade. Como uma consequência da relativização do conhecimento ao sujeito psicológico, o psicologismo se torna incapaz de explicar esta passagem da experiência imediata à esfera predicativa e, em última instância, de assegurar que nossos enunciados correspondem

verdadeiramente ao objeto conhecido. Uma vez tendo vinculado o caráter imediato do conhecimento às vivências subjetivas, ele perde características essenciais a todo conhecimento científico - a objetividade e a universalidade. Pode-se argumentar, neste sentido, que devido à sua fundamentação numa ciência empírica, o psicologista torna impossível a possibilidade de justificação racional do conhecimento mediato e, portanto, sua própria possibilidade como teoria científica.

Se passarmos ao segundo exemplo oferecido por Husserl encontramos os mesmos impasses. O biologismo, segundo Husserl, postula que as leis de pensamento são relativas às leis de adaptação. Segundo esta teoria, o homem se desenvolve na luta pela vida e em virtude da seleção natural. Com ele também se desenvolve seu intelecto e, por conseguinte, as formas lógicas que lhe são próprias. Isto significa que as formas lógicas exprimem a particularidade contingente da espécie humana, que poderia igualmente chegar a ser outra no decurso da evolução futura.

Seguindo esta argumentação, o biologista sustenta que o conhecimento é apenas conhecimento humano, ligado às formas intelectuais humanas e, por isso, incapaz de apreender a natureza das coisas mesmas, de apreender as coisas "em si". Ele afirma, portanto, que o conhecimento é relativo à natureza do intelecto humano. Neste sentido, sua teoria se assemelha ao psicologismo, pois postula uma relativização do conhecimento, neste caso, às leis de adaptação.

Como Husserl esclarece nos *Prolegômenos*, esta teoria implica que as leis lógicas que governam as próprias coisas e a verdadeira compreensão delas são leis biológicas. (HUSSERL, 2009, pp. 165-177). Em outras palavras, ela sustenta uma relativização das leis lógicas a condições biológicas. Como consequência desta relativização temos a negação do caráter *a priori* da lógica e da validade geral do conhecimento. O argumento de Husserl contra esta concepção pode ser exposto do seguinte modo: a teoria biologista do conhecimento sustenta que as formas lógicas são relativas a um momento da evolução humana e esta relativização implica a abnegação das leis lógicas. Por conseguinte, ela implica a abnegação de um dos princípios lógicos – o princípio de não-contradição -, segundo o qual duas proposições contrárias não podem ser ao mesmo tempo verdadeiras.

A crítica de Husserl à teoria do conhecimento biologista se dirige, sobretudo, a um problema de fundamento. Enquanto teoria científica ela é em si mesma dependente da lógica e, como tal, o discurso que ela fundamenta pressupõe princípios lógicos de justificação racional no desenvolvimento de sua teoria. Já que ela pretende ser uma teoria verdadeira, ela necessariamente se utiliza, por exemplo, do princípio de não contradição. Logo, esta teoria é um contrassenso, pois ela nega a validade do princípio de não-contradição, mas, para fundamentar sua teoria, faz uso dele.

Em cada caso, portanto, verifica-se que o conhecimento, se compreendido como um fato natural, não é capaz de apreender as coisas como realmente são. Esta argumentação referente ao psicologismo e ao biologismo sintetiza alguns pontos da refutação do psicologismo que compõe os *Prolegômenos*, a qual podemos dividir, com Fragata (1959, p. 30), em dois momentos distintos:

[...] por um lado, o patentear das dificuldades que o psicologismo dentro dos seus pressupostos metodológicos se mostra incapaz de resolver; por outro, a explicitação das contradições internas à doutrina em discussão que, quando levadas às últimas consequências, transformam-na em autêntico ceticismo.

Na medida em que são fundadas em ciências positivas, ambas as teorias estão comprometidas tanto com seus procedimentos metodológicos, quanto com inconsistências teóricas, que deixam em aberto a possibilidade de uma dúvida cética radical acerca do conhecimento da realidade. Como consequência das posições psicologista e biologista, temos que ou o conhecimento é relativo a um sujeito individual e, portanto, subjetivo; ou o conhecimento é relativo às formas intelectuais humanas e, portanto, não corresponde à realidade "em si" (o *noumeno* kantiano). Tais teorias reverberam, como Husserl procura mostrar, em problemas filosóficos como o do solipsismo e o do ceticismo.

1.3. Imanência e transcendência na orientação natural

Uma vez analisadas as concepções do psicologismo e do biologismo, estamos em condições de verificar como a questão crítica surge na orientação natural. Na medida em que se incorpora a concepção realista da orientação natural, o posicionamento filosófico diante do problema do conhecimento se afigura em termos da oposição entre o conhecimento, localizado na esfera psíquica, e o mundo, como uma realidade em si externa à consciência. Tal concepção determina que a questão sobre a objetividade do

conhecimento seja colocada como se segue: se apenas minhas vivências subjetivas me são dadas de modo direto e imediato, como é possível que eu, o cognoscente, saiba com certeza que os objetos que percebo existem efetivamente ou que meu conhecimento sobre eles é realmente válido?

Com este questionamento, o problema do conhecimento adquire suas primeiras formulações na orientação natural, de acordo com as quais ele pode ser dividido em duas partes: *i*) Como a consciência pode ir além de si mesma e “alcançar” os objetos que são externos a ela? (HUSSERL, 1999, p. 19[22]); e *ii*) Como, então, o conhecimento pode “se assegurar de sua concordância” com os objetos? (ibid., p.17[20]). A primeira parte do problema envolve o problema da transcendência; a segunda, o problema da correspondência. (HARDY in: HUSSERL, 1999, p. 3).

Husserl argumenta que o problema do conhecimento, formulado em termos de problema da transcendência ou da correspondência, é determinado pela compreensão natural de imanência (e, correlativamente, de transcendência). Esta concepção, de acordo com ele, é predicada por “falsas visões” sobre a essência do conhecimento e, mesmo, sobre interpretações “equivocas” e “autocontraditórias” do ser conhecido pelas ciências naturais ou positivas. (HUSSERL, 1999, p. 19[22]). Se a orientação natural pode ser descrita como dirigida aos objetos enquanto realidades subsistentes (isto é, com propriedades intrínsecas e submetidas a determinações causais), estas interpretações podem ser identificadas à atribuição do caráter de subsistente às objetividades visadas no conhecimento.

Husserl afirma, com efeito, que na orientação natural, do senso comum e científica, utiliza-se o termo ‘imanência’ como designação para a consciência do eu, compreendido em sentido empírico-psicológico como o eu individual submetido às determinações do espaço e do tempo objetivo. A partir desta interpretação, assume-se como imediatamente evidente que o ato de conhecimento apreende seu objeto nesta consciência psicológica e neste agora real (*realen*). (ibid., p. 62[5]). Assim, a interpretação natural de subjetividade estabelece que a relação entre imanência e transcendência seja compreendida pela oposição entre duas realidades efetivas. Por conseguinte, é uma consequência necessária desta compreensão de subjetividade que a consciência tenha um exterior.

É apenas seguindo esta interpretação que se afirma: “O imanente está em mim” e “o transcendente está fora de mim”. (ibid., p. 63 [5]). Nesta concepção, ‘imanência’ e ‘transcendência’ designam uma localização espacial – ‘imanência’ é o que está ‘dentro’ e ‘transcendência’ o que está ‘fora’ da consciência. Será esta compreensão que determinará que o problema do conhecimento também seja formulado nos termos espaciais da oposição entre um interior e um exterior à consciência.

De acordo com Husserl, é o problema epistemológico formulado em termos da oposição entre imanência e transcendência efetivas [*real*] que o determina como sendo o problema de um ultrapassamento do psíquico ao extra-psíquico, da subjetividade à objetividade. Tal formulação, por sua vez, reverbera em problemas filosóficos como o do solipsismo e o do ceticismo, que, levados ao extremo, culminam na impossibilidade do conhecimento. São estes os problemas que Husserl evidencia com os exemplos do solipsismo e do empirismo de Hume.

O solipsista é aquele que identificará o conhecimento evidente ao conhecimento de suas próprias vivências psíquicas. Assim - dirá o solipsista - "o conhecimento de minhas próprias vivências é evidente; o conhecimento das coisas externas é duvidoso". Neste sentido, nenhum conhecimento legítimo sobre o transcendente é possível, apenas sobre o imanente. Apenas os fenômenos da consciência, de acordo com esta perspectiva, podem ser verdadeiramente conhecidos, pois apenas eles são dados à consciência de modo direto e imediato. Para o solipsista, os fenômenos seriam o único acesso do sujeito à transcendência, a "janela" através da qual ele poderia ver de dentro de sua consciência os objetos externos a ela. Por conseguinte, ele é levado a negar tanto a objetividade do conhecimento quanto sua universalidade.

A perspectiva humeana, por outro lado, é aquela que confunde imanência e transcendência. Na visão de Husserl, Hume não foi fiel aos próprios procedimentos metodológicos, na medida em que pretende fundar o conhecimento na imanência, mas para isso se utiliza de premissas transcendentais. Neste sentido, duas afirmações são feitas sobre este último: *i*) ele reduz toda objetividade transcendente a ficções, que devem ser explicadas ao modo da psicologia em termos de "impressões" atuais e "ideias", que não podem ser racionalmente justificadas; *ii*) ele ultrapassa a esfera da imanência, já que se utiliza de termos que implicam transcendências, como "hábito", "natureza humana", "órgão dos sentidos", "estímulo", etc. (ibid., p. 17[20]) Como uma

consequência de sua teoria, Hume é conduzido à concepção de que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas as impressões e ideias que temos delas.

Tais análises elucidam o que Husserl vê de problemático nas teorias do conhecimento naturais e, em especial, no psicologismo. Se se estabelece como princípio que o conhecimento não é nada mais que um fenômeno subjetivo ou uma sucessão de ocorrências atuais, segue-se deste princípio que o conhecimento não conhece, desde que o conhecimento significa uma correspondência entre conhecimento e seu objeto (TAMINIAUX, 1988, p. 51). Na medida em que se encerra o conhecimento na imanência psíquica, em oposição ontológica ao que transcende esta esfera, toda tentativa de estabelecer uma ponte entre estas duas realidades falhará por princípio.

Como consequência, ambas as teorias, enquanto posicionamento filosófico diante do conhecimento, resultam em alguma forma de ceticismo. Devido aos pressupostos teóricos e metodológicos assumidos neste posicionamento, o problema do conhecimento é formulado em termos que o tornam insolúvel. Que isso é assim, Husserl o mostra enfatizando os próprios termos em que a questão é colocada: "Se não compreendemos *como* é possível que o conhecimento alcance algo transcendente, então não conhecemos *se* ele é possível". (HUSSERL, 1999, p. 28[36]). Uma vez que a teoria do conhecimento deve elucidar a referência objetiva do conhecimento, ambos os termos da relação deve ser dado.

A ênfase do argumento husserliano reside, portanto, no pressuposto da imanência interpretada em sentido psicológico e associada à teoria do conhecimento. Com este esclarecimento podemos desde já nos inserir na terminologia husserliana: há uma distinção entre imanência real [*reell*] e imanência efetiva [*real*]. Esta última Husserl afirma como sendo derivada do ponto de partida assumido pela orientação natural. Qual é então este ponto de partida e por que Husserl o vê como problemático?

1.4. Realismo, metafísica e ceticismo

Devemos agora retornar à tese subjacente à orientação natural que, no primeiro tópico deste capítulo, identifiquei à tese do realismo metafísico. De acordo com esta interpretação, o realismo metafísico concerne tanto a afirmações sobre existência, quanto a afirmações sobre a independência do mundo e dos objetos em relação a nossas

atividades mentais. Este primeiro tipo de afirmação coincide com a concepção de metafísica que Husserl define nos *Prolegômenos* como sendo a "pressuposição" da "existência de um mundo exterior, que se estende no espaço e no tempo" (HUSSERL, 2009, p. 40). E na Introdução às *Investigações Lógicas* (HUSSERL 1999, p.46 [26]), ele caracteriza as afirmações 'metafísicas' como sendo todas as asserções referentes à natureza e à existência de um mundo externo.

Deste ponto de vista, podemos identificar a afirmação da tese do realismo metafísico como sendo uma pressuposição metafísica no sentido de Husserl. Mas há ainda a afirmação sobre a independência do mundo exterior, que Husserl não associa à metafísica e parece não coincidir com suas análises sobre as teorias do conhecimento naturais, na medida em que afirmam uma relativização do conhecimento. Com efeito, ele atribui esta concepção à orientação natural como um todo, mesmo referente a estas teorias, como pode ser interpretado da passagem que se segue:

No clima cético necessariamente criado pela reflexão crítica da teoria do conhecimento [...] o que se torna questionável é a possibilidade do conhecimento, mais precisamente, a possibilidade do conhecimento de atingir uma objetividade que é, afinal, o que é em si. No fundo, o que está em questão é o que o conhecimento realiza, o sentido de suas afirmações de validade ou justificação, o sentido da distinção entre conhecimento válido e mera pretensão à validade; como é, por outro lado, o sentido da objetividade, que é e é o que é se ela é conhecida ou não, e ainda, enquanto objetividade, é objetividade de um conhecimento possível, cognoscível por princípio, mesmo se ela não é ou será de fato conhecida, em princípio perceptível, imaginável e determinável por predicados em juízos possíveis, etc. (ibid., p.45[25]).

De acordo com isso, Husserl afirma como envolvidas nas reflexões das teorias do conhecimento naturais, tanto o que, de fato, são problemas epistemológicos - a validade e justificação do conhecimento, quanto problemas metafísicos - o sentido de uma objetividade que é "em si" independente de todo conhecimento. Podemos dizer, portanto, que as afirmações metafísicas envolvidas na posição realista, como pressupostas nas investigações psicologista e biologista, determinam seus impasses diante do conhecimento. É em consequência disso que elas resultam em diversas formas de ceticismo com o posicionamento filosófico perante o conhecimento.

Podemos interpretar que isto seja assim, se concebemos que o realismo metafísico pode ser associado a certa relatividade conceitual. De acordo com tal concepção, o realismo deixaria em aberto a possibilidade de uma dúvida cética radical. Putnam (1981, p. 49), em sua definição de realismo metafísico, associa a estas teses mencionadas as

concepções que vinculam esta forma de realismo a uma teoria da correspondência da verdade, bem como a assunção de que há uma única descrição verdadeira da realidade. De acordo com este último aspecto, as teorias do conhecimento natural pouco se afiguram numa concepção metafísica da realidade.

Num artigo sobre Putnam, Sosa (1993, p. 621) desvincula, no entanto, estas duas últimas, associando a tese realista da independência da realidade a certa relatividade conceitual. Ele esclarece, neste sentido, que para o realista metafísico "a existência *relativa a* um esquema conceitual *não* é equivalente à existência *em virtude desse* esquema". O autor conclui, assim, que o realista não precisaria recusar o princípio metafísico da independência da realidade para afirmar uma relativização de nossos esquemas conceituais e, correspondentemente, de nosso conhecimento.

Uma consequência desta distinção, Sosa reconhece como sendo a própria afirmação da independência da realidade. Como esclarece Sacrini (2007, p. 9):

Uma vez que qualquer descrição do mundo é relativa conceitualmente, parece que nada é conhecido em sua natureza própria (isto é, como um evento ou coisa verdadeiramente da mente humana), mas somente como fenômenos filtrados por nossos esquemas conceituais. Parece, assim, que a defesa realista da independência do mundo implica um ceticismo epistemológico radical.

Em concordância com a identificação feita por Sacrini (2007) entre orientação natural e realismo metafísico no sentido de Sosa, interpreto que este argumento em favor da relatividade conceitual do realismo metafísico estaria em pleno acordo com as descrições da orientação natural que Husserl realiza na *Ideia da Fenomenologia*. Esta interpretação se justifica em razão não apenas do que já foi exposto, mas pela observação de que a menção ao princípio da independência da realidade aparece vinculada à abordagem husserliana sobre o ceticismo nesta obra.

Husserl, no entanto, caminha em outra direção para resolver o problema: primeiramente deve-se efetuar uma dissociação entre teoria ou crítica do conhecimento e metafísica. Ele argumenta que é a "conexão natural e histórica" entre teoria do conhecimento e metafísica que impede o sucesso das duas disciplinas (HUSSERL, 1999, p. 18 [22]).

Uma vez que a teoria do conhecimento investiga justamente a possibilidade do conhecimento objetivo ou transcendente, ela deve se isentar de quaisquer afirmações sobre realidades que existem e são em si independentes do conhecimento. Diante dos

argumentos céticos contra a possibilidade do conhecimento, Husserl compreende que a filosofia, sob nenhum aspecto, deve ser assimilada às ciências exatas ou a qualquer outra ciência natural, como pretendia a tradição filosófica da Modernidade. Com isso, justifica-se a necessidade de uma crítica do conhecimento fenomenológica, enquanto método de ruptura com a orientação natural.

1.5. A crítica do conhecimento fenomenológica como filosofia primeira

Da descrição sobre o modo como o problema do conhecimento surge na orientação natural, podemos concluir que, para Husserl, o questionamento cético oriundo das reflexões naturais sobre o conhecimento exige uma nova forma de orientação. Esta deve efetuar uma ruptura com toda orientação natural de pensamento, na medida em que elas estão comprometidas com os pressupostos envolvidos no realismo metafísico. A esta nova forma de orientação, Husserl denominará 'orientação filosófica', que ele associará a uma crítica do conhecimento fenomenológica.

Uma vez que a teoria do conhecimento investiga a possibilidade e a validade do conhecimento objetivo, Husserl afirma que ela deve ser anterior a qualquer pressuposição tanto científica quanto metafísica. Isto não significa, contudo, uma negação da possibilidade da metafísica. Enquanto ciência do ser em sentido absoluto e último, ela deve ser condicionada pela crítica do conhecimento. Esta última deve se estabelecer, segundo Husserl, como disciplina filosófica fundamental, precedente a todo conhecimento natural. Por conseguinte, a crítica do conhecimento deve ter precedência tanto sobre a metafísica, quanto sobre as ciências naturais, perfazendo-se, neste sentido, numa “filosofia primeira”.

Husserl afirma, neste sentido, que ela é a condição de possibilidade da metafísica, mediante a crítica do conhecimento natural nas ciências particulares. Por conseguinte, se a teoria do conhecimento é "metafisicamente neutra", tal como Husserl prescrevia nas *Investigações* e cujo ponto de vista ele pretende manter aqui, isto não significa que ela não possa ter implicações metafísicas. Em suas lições de 1906/7, publicadas posteriormente sob o título *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*, Husserl faz um esclarecimento histórico sobre o que é a metafísica: ela surge com o trabalho aristotélico que lida com a denominada "Filosofia Primeira". Esta é definida por

Aristóteles como a "ciência do ser enquanto ser", ao passo que as outras ciências tratam de domínios parciais do ser.

Portanto, a metafísica trataria do ser em sentido universal e as ciências de domínios específicos. A partir desta consideração, Husserl chama a atenção para o fato de que o termo "Ser" possui o sentido "do que é real" e de que não é esta concepção que se tinha em mente quando se falava de metafísica em seu tempo. (HUSSERL, 2009, p. 93). Daí que, para Husserl, a condição de possibilidade da metafísica seria a realização de uma crítica do conhecimento: é ela quem cumprirá a função de clarificar a relação entre conhecimento, sentido e objeto e, portanto, aquela de determinar em que sentido o ser sem todas as suas acepções pode ser conhecido.

A partir disso, Husserl condiciona não apenas a solução do problema do conhecimento, mas também a possibilidade de uma metafísica, ao sucesso de uma crítica do conhecimento fenomenológica. A esta crítica do conhecimento são atribuídas duas tarefas - uma negativa e uma positiva. Na primeira, ela deverá denunciar os absurdos nos quais se enreda a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido (*Sinn*), e objeto cognitivo, refutando, em especial, as absurdidades do ceticismo. Já em sua tarefa positiva, posterior à negativa, a crítica do conhecimento deverá clarificar os problemas envolvidos nesta relação. Entre esses problemas se encontra o do sentido da essência do objeto cognoscível, isto é, o problema do sentido que está prescrito *a priori* na correlação entre o conhecimento e seu objeto. Esta clarificação deve ser realizada em todas as formas em que os objetos em geral podem ser conhecidos – as formas ontológicas, apofânticas e metafísicas.

Estas duas tarefas perfazem o pré-requisito para que a teoria do conhecimento se torne crítica do conhecimento fenomenológica. Por conseguinte, ao projeto crítico caberia possibilitar uma interpretação correta dos resultados das ciências naturais sobre o ser [*Seienden*], através da distinção entre ciência natural e filosófica. Justamente a esta distinção Husserl atribui a função de revelar o caráter provisório do conhecimento natural sobre o ser e, a partir daí, possibilitar a metafísica como ciência do ser em sentido absoluto.

Desse modo, antes que a crítica do conhecimento execute sua tarefa positiva, ela deverá, em primeiro lugar, fazer abstração de todas as suas aplicações metafísicas (HUSSERL, 1999, p. 19 [23]). É a partir dessa abstração que ela poderá se tornar uma fenomenologia

do conhecimento e da objetividade conhecida, que compõe a parte primeira e fundamental da fenomenologia em geral (ibid., p. 19[23]). Aqui, Husserl apresenta duas definições de fenomenologia, que estão inter-relacionadas: *i*) ela designa uma ciência, um complexo de disciplinas científicas e *ii*) ela designa um método e uma atitude de pensamento - a atitude de pensamento especificamente filosófica e o método especificamente filosófico. A primeira abarca a segunda, já que são o método e a atitude próprios da fenomenologia que a constituirão enquanto ciência filosófica.

Para mostrar a relação entre estes dois modos como a fenomenologia é definida, Husserl terá de desvincular a associação entre o caráter científico das ciências naturais e o da filosofia. De partida, ele faz uma denúncia a seus contemporâneos. De acordo com ele, na medida em que a filosofia do século XIX pretendia ser uma ciência rigorosa, era uma convicção predominante a de que deveria haver apenas um método de conhecimento, que fosse comum a todas as ciências e igualmente à filosofia. Esta convicção corresponde à tradição filosófica do século XVII, que acreditava que a salvação da filosofia estava em adotar o modelo metodológico das ciências exatas.

Conectada a esta assimilação metodológica da filosofia à ciência natural está a assimilação da filosofia quanto aos objetos da investigação científica. Assim, a filosofia – e ainda em maior grau a metafísica e a teoria do conhecimento – poderia não apenas se relacionar com as demais ciências, como também se fundar sobre seus resultados, da mesma forma em que as ciências se fundam sobre outras e as conclusões de uma podem servir como premissas para outras. É a esta comunidade entre filosofia e ciências naturais que Husserl atribui a origem das tentativas de fundamentação da teoria do conhecimento na psicologia (psicologismo) e na biologia (biologismo), "prejuízos fatais" ainda hoje amplamente combatidos (ibid., p. 20 [24]).

Desde então, a oposição entre o caráter científico das ciências e o caráter científico da filosofia prescreverá uma "purificação" à filosofia que, assim, deverá abstrair e não fazer nenhum uso das conclusões e dos resultados alcançados pelo trabalho de pensamento realizado nas ciências naturais e no saber não científico. Por conseguinte, à fenomenologia, compreendida como domínio próprio do saber filosófico, serão atribuídas algumas proibições: *a*) ela não poderá se utilizar de nenhum conhecimento proveniente da esfera científico-natural como ponto de partida; *b*) ela não poderá fazer uso de seus procedimentos metodológicos, nem tampouco de suas demonstrações

exatas; e, ainda, c) ela não compartilhará com as ciências naturais os mesmos objetos de investigação. (ibid., p. 20[24]).

Se é o caso, portanto, que o conhecimento como tal se torna questionável na reflexão cética, então, para escapar ao ceticismo, a filosofia deve partir de outro ponto, a partir do qual suas afirmações sobre o conhecimento possam ser justificadas. E para isso, ela nada poderá pressupor, assumir como dado, válido ou objetivo. Esta restrição incluirá desde seu fundamento a seus objetos de investigação. Do mesmo modo, também outro método deve ser empregado – o método fenomenológico –, cujos conhecimentos produzidos não devem ser demonstrados, nem deduzidos, pois isto implicaria certas pressuposições metodológicas.

Husserl sustenta, neste sentido, que a filosofia deve se encontrar "numa dimensão totalmente nova", distinta "por princípio" de toda ciência natural. (ibid., p. 21 [25-6]). E isto deve ser assim, mesmo que, como ele admite, esta nova dimensão mantenha algumas "conexões essenciais" com a antiga dimensão – como, por exemplo, a utilização da metáfora espacial 'dimensão' para caracterizá-la. (ibid., p. 21[26]). Tal era o problema a que remetia as *Investigações* ao chamar a atenção para que as dificuldades pertinentes à análise fenomenológica residiria no caráter objetivo da linguagem, de acordo com o qual a instância de pensamento reflexiva, fenomenológica, seria forçada a se comunicar na linguagem da orientação natural de pensamento:

À dificuldade em adquirir resultados firmes, evidentes [...] vem juntar-se a dificuldade da sua *apresentação* e da sua *comunicação a outrem*. Aquilo que, segundo a análise mais precisa, foi verificado com a mais plena evidência deve ser apresentado em expressões cujas diferenciações mais ricamente matizadas só estão adaptadas à objetividade primária [...]. (LUIII/1, #3, p. 35 [15], 1ª edição).

Veremos posteriormente que este problema está incluído na redefinição do campo fenomenológico aqui realizado. O importante a se notar no momento é que, aos olhos de Husserl, se o sentido e o valor do conhecimento se tornaram problemáticos na reflexão natural, toda a investigação epistemológica estará condenada ao fracasso se fundada sobre premissas oriundas dessa esfera. Neste contexto, Husserl enfatizará:

Aquele que nega isto, falha em compreender o nível peculiar em que os problemas da crítica do conhecimento devem ser colocados e, portanto, falha em compreender o que a filosofia realmente quer realizar – e deve realizar – e o que dá à filosofia, como oposta a todo conhecimento e ciência naturais, seu caráter e autoridade próprios. (HUSSERL, 1999, p. 21 [26]).

Tal como Husserl estabelece, mesmo os problemas a serem colocados pela crítica do conhecimento - que deve servir de fundamento à filosofia (ibid., p. 21, [25]) - devem ser estabelecidos num “nível peculiar”. Na medida em que se distancia dos pressupostos naturais, a crítica do conhecimento deverá também reformular os termos em que o problema do conhecimento é colocado pela orientação natural.

Em síntese, portanto: de acordo com Husserl, a filosofia deve se estabelecer sobre uma “nova dimensão” (a ‘dimensão’ fenomenológica), oposta à dimensão natural (a seus conhecimentos, objetos e procedimentos metodológicos). A crítica do conhecimento fenomenológica, como ‘filosofia primeira’, deve ter precedência sobre as ciências particulares e sobre a metafísica. Nestas condições, ela deve se autofundamentar. Neste caso, surge a seguinte questão: como ela deve proceder para alcançar esta fundamentação? Na medida em que ela não dispõe de nenhum conhecimento como ponto de partida, como a crítica do conhecimento fenomenológica pode ter início? Esta é a questão deixada pela primeira lição da *Ideia da Fenomenologia* e a qual Husserl visa responder assegurando a possibilidade da crítica do conhecimento fenomenológica via o método da redução.

No capítulo seguinte, veremos que, na medida em que esta fundamentação deve ser alcançada no âmbito do próprio domínio da fenomenologia, será a imanência a base de toda a análise fenomenológica. Com isso, é possível questionar se a ‘imanência’ não seria uma pressuposição a que a fenomenologia preserva. Uma vez que a concepção de imanência é tradicionalmente problemática, por que motivo ela deve ser mantida como fundamento para as análises fenomenológicas? Esta é uma das questões que o próximo capítulo visa responder.

CAPÍTULO II: SUBJETIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA

A relação entre subjetividade e transcendência, na orientação fenomenológica, é definida mediante os passos da redução fenomenológica (ou epistemológica, como é aqui também denominada). O método da redução é geralmente apontado como sendo “a ferramenta metodológica básica” da filosofia transcendental husserliana (FOLLESDAL, 2006, p. 105). Biemel indica, na introdução à edição alemã da *Ideia da Fenomenologia*, que nas ‘Folhas de Seefeld’ (1905) se encontra um primeiro rudimento da ideia de redução. Todavia, ele destaca que apenas na obra aqui em questão a ideia de redução é “expressa em toda a sua significação” (BIEMEL in: HUSSERL, 1986, p. 13). De acordo com isso, é possível afirmar que esta obra ocupa uma posição privilegiada na chamada “virada transcendental” ou “idealista” de Husserl.

A partir de *Ideias I*, Husserl menciona vários tipos de redução, as principais sendo a redução fenomenológica, a eidética e a transcendental. Esta divisão não é realizada aqui. Neste estágio da elaboração do método fenomenológico, a redução é efetuada mediante três níveis de meditações fenomenológicas, conectados aos passos realizados por Descartes nas *Meditações*. Isto é significativo já que, ao contrário do que parece, Husserl realiza, em cada um desses passos, uma crítica à noção cartesiana de representação, na medida em que esta vincula evidência imediata à percepção de nossas próprias vivências, ou seja, à imanência real [*reell*].

Os termos alemães *real* e *reell* cumprem uma função chave nesta redefinição. O primeiro é utilizado para se referir à realidade efetiva, a existentes e designa, portanto, o que é transcendente à consciência. O segundo é utilizado para se referir aos componentes inerentes à consciência, ou seja, às sensações e atos (ou vivências) de consciência. Assim, a imanência real [*real*] designará a imanência psicológica, enquanto a imanência real [*reell*] será uma designação para os componentes noéticos que estruturam ou concedem significação aos atos de consciência. Podemos encontrar uma noção fenomenológica de subjetividade com a redefinição da relação entre os conceitos de imanência e transcendência realizada pela redução. Desse modo, a redução será o caminho pelo qual se tem acesso à consciência pura e à imanência autêntica e, portanto, ao verdadeiro sentido de subjetividade.

Um dos componentes deste método é a *epoché* que aqui é utilizada como "quase sinônimo" de redução (PATOCKA, 1995, p. 186). Os dois termos são utilizados quase que simultaneamente, em todos os passos da meditação fenomenológica. Mas é possível notar que a *epoché* é sempre empregada para se referir ao caráter negativo de 'por em questão' ou mesmo de 'exclusão' das transcendências na reflexão fenomenológica, enquanto a redução apresenta certo caráter positivo, o que Husserl em obras posteriores designará como "resíduos". Estes consistem de conhecimentos que são absolutamente dados e que, por isso, permanecem após o procedimento da redução.

Em razão disso, interpreto, em concordância com a posição de De Boer (1978), que a redução se refere a um caráter mais geral do método fenomenológico, que abarca tanto a *epoché* (seu aspecto negativo), quanto os resíduos (seus aspectos positivos). Diante destes esclarecimentos, procuro descrever o percurso da redução nestas lições, com o objetivo de evidenciar a função que, a meu ver, este método realiza neste texto: efetuar a desconstrução da concepção clássica de representação e, com isso, possibilitar o acesso ao verdadeiro sentido da subjetividade.

Diante destes esclarecimentos, procuro elucidar as principais características da redução, buscando explicitar as implicações dela para a concepção fenomenológica de subjetividade nesta obra. Para tanto, divido o capítulo em duas partes. Na primeira, busco explicitar a função da redução em seu aspecto negativo, isto é, a *epoché* fenomenológica. A segunda consiste de uma exposição dos passos efetuados na "meditação fenomenológica", que deixam como resíduos fenomenológicos a imanência real [*reell*] e a imanência intencional que, juntas, constituem a imanência pura ou autêntica.

2.1. O aspecto negativo da redução – a *epoché*

Husserl institui o primeiro procedimento metodológico para a crítica do conhecimento na segunda lição do texto sobre a *Ideia da Fenomenologia*. A este procedimento inicial ele denomina *epoché*, que corresponde à atribuição do 'índice de dubitabilidade' à totalidade do mundo, isto é, a "todo o mundo – a natureza física e psicológica e, em última análise, o próprio eu humano, juntamente com todas as ciências que lidam com tais objetividades" (HUSSERL, 1999, p. 23 [29]). Com isso - escreve Husserl (1999) -,

todo o ser destas objetividades, bem como sua validade, permanece em questão, não podemos fazer dele nenhum uso.

A *epoché* prescreve, portanto, que a crítica do conhecimento não se utilize do ser das objetividades de que dispomos na totalidade do mundo. Husserl, no entanto, não nos oferece uma definição positiva do que este procedimento seria, mas ele adianta que nem todo conhecimento será afetado por ela (ibid., p. 62 [4]). Torna-se claro, portanto, neste ponto, ao menos a *função* da *epoché* para o fundamento da crítica do conhecimento: ela deve abrir a possibilidade para que todas as formas de conhecimento possam ser examinadas. Uma vez que a crítica deve ser autofundante, ela deve se iniciar por um conhecimento que seja produto da própria reflexão sobre ele. Desde então, ela deverá examinar todas as formas de conhecimento, a fim de encontrar alguma que não seja afetada pela reflexão cética isto é, alguma que seja uma evidência dada *diretamente* na reflexão.

Husserl argumenta que a necessidade deste procedimento reside no caráter problemático do tipo de ser atribuído ao conhecimento na orientação natural, que reside em sua transcendência. Tal como o problema do conhecimento é inicialmente formulado pela orientação natural é o conceito de 'transcendência' que justifica o caráter problemático dos outros conhecimentos. Ele designa, portanto, o que é enigmático no conhecimento: "Se examinarmos de perto o que é tão enigmático no conhecimento e o que causa nossas perplexidades em nossas primeiras reflexões sobre sua possibilidade, vemos que é sua transcendência". (ibid., p. 27 [34]).

Se isto é assim, então a *epoché* se dirige a um modo de ser específico, nomeadamente, ao ser transcendente envolvido nas interpretações epistemológicas da orientação natural. Isto não significará senão que ela tem como alvo não o ser ou o conhecimento como um todo, mas uma interpretação infundada deste ser. Embora o caráter problemático da orientação natural não seja aqui vinculado a uma tese - como ocorrerá em *Ideias I* (1913), Husserl afirma, com efeito, que a *epoché* se dirige "a certas realizações atribuídas ao conhecimento" (ibid., p. 62 [4]).

Na obra de 1913, Husserl afirma que o impacto fundamental da orientação natural pode ser enunciado em forma de uma tese - a tese geral da orientação natural. Seria em consequência desta tese que teríamos uma interpretação infundada do ser conhecido,

interpretação que pode ser identificada ao naturalismo. Embora mantidas algumas diferenças em relação ao modo como é apresentada em *Ideias I*, é possível afirmar que o alvo da *epoché* é o mesmo aqui, ou seja, ela deve atingir a tese geral.

Desse modo, mesmo que Husserl fale aqui de uma suspensão do “mundo” como tal, seria justo afirmar que é basicamente uma tese o alvo da *epoché*. Em outras palavras, podemos dizer que a *epoché* tem como alvo algo que pode ser enunciado numa linguagem, mesmo que esta enunciação não seja realizada pela orientação natural. Tal como procurei mostrar no primeiro capítulo, esta tese pode ser identificada à tese do realismo metafísico.⁸ Sendo assim, é possível afirmar que a *epoché* cumpre a necessidade de suspensão das pressuposições metafísicas, ao menos no sentido de metafísica concebido por Husserl.

Uma consequência desta posição é que a *epoché* não seria uma negação da realidade transcendente ou do conhecimento sobre ela (HUSSERL, 1999, p. 62 [4]). Podemos ainda ir mais além e afirmar que ela não consistiria nem mesmo de uma negação da tese do realismo metafísico. Trata-se antes, de colocar "entre parêntesis" esta tese, para que o conhecimento possa ser reconduzido ao âmbito que lhe é próprio, o epistêmico. Isto requer, por sua vez, que o transcendente, devido ao caráter de problemático que lhe é tradicionalmente atribuído, permaneça fora da investigação.

Neste sentido, ela pode ser identificada à primeira definição que Husserl nos oferece da redução fenomenológica ou epistemológica na *Ideia*: trata-se da 'exclusão', da aplicação do 'índice de indiferença' ou de 'nulidade epistemológica' a todo transcendente. (ibid., p. 30 [39]). De acordo com os termos utilizados, o que Husserl expressará em *Ideias I* vale também para a *Ideia da Fenomenologia*: com a *epoché* não abrimos mão desta tese (a tese geral), não a recusamos, ela permanece o que é em si mesma, uma vez que ela é,

⁸ Poul Lübcke (1999), em seu artigo intitulado “A Semantical Interpretation of Husserl’s *epoché*” interpreta a tese geral – tal como enunciada em *Ideias I* – como a tese do realismo ontológico. Através desta identificação, o autor nos oferece uma interpretação semântica da *epoché*, no sentido das sentenças de Tarski. Apesar de concordar com a exposição de Lübcke, entendo que a identificação da orientação natural ao realismo ontológico deixa de lado alguns aspectos essenciais que, ao menos na *Ideia da Fenomenologia*, Husserl procura destacar da orientação natural. Apesar disso, não me deterei na distinção entre realismo metafísico e realismo ontológico, nem nos aspectos em que este último seria insuficiente para caracterizar a descrição da orientação natural realizada nesta obra, pois penso que isto demandaria um trabalho mais aprofundado.

enquanto tal, um vivido, apenas não faremos dela "nenhum uso". (HUSSERL, 2006, p. 79).

Consequentemente, pode-se justificar a exigência de que a crítica do conhecimento comece pela *epoché*: se a validade de todo conhecimento está suspensa, a crítica deverá buscar em si mesma um conhecimento que não seja afetado pelo problema da transcendência. É sobre esta forma de conhecimento não problemática que a crítica deverá se fundar para justificar todas as suas afirmações. De outro modo, não haveria um ponto de partida e a crítica do conhecimento se tornaria impossível. Os critérios básicos dirigidos a esta forma de conhecimento são os seguintes: (1) *doação absoluta*; e (2) *evidência imediata*. (HUSSERL, 1999, p. 23 [30]). Por conseguinte, devemos buscar um conhecimento cuja objetividade seja indubitável e que esteja livre de todos os problemas epistemológicos (isto é, os problemas da transcendência e da correspondência).

2.2. Os aspectos positivos da redução - os dados absolutos

2.2.1. A *cogitatio* - imanência real [*reell*]

A exigência de um conhecimento que contenha tais características é satisfeita com a realização do movimento cartesiano da dúvida. Se me encontro num estado de dúvida cética, posso afirmar tudo como duvidoso. "Mas" - escreve Husserl - "logo que faço esta afirmação, torna-se evidente que nem tudo pode ser duvidoso para mim". (ibid., 23[30]). Posso duvidar da validade do meu juízo, mas não pode ser duvidoso que faço este juízo. Logo, o ato de julgar é indubitável. Este raciocínio se estende a todos os atos de consciência ou *cogitationes*:

Em cada caso de uma dúvida determinada, é sem dúvida certo que eu esteja assim duvidando. O mesmo vale para toda *cogitatio*. Embora eu possa perceber, imaginar, julgar, inferir – se estes atos atendem pela certeza ou incerteza, se eles realmente têm objetos ou não – permanece absolutamente claro e certo que a respeito da percepção, eu percebo isto e aquilo, que a respeito do juízo, eu julgo isto e aquilo, etc.” (HUSSERL, 1999, p. 23-24[30]).

Por conseguinte, a dúvida cética não alcança a esfera da *cogitatio*. Posso duvidar da referência objetiva desta dúvida, mas não é possível duvidar de meu próprio ato de duvidar. Este ‘privilegio’ concedido a esta forma de conhecimento é justificado por sua

independência em relação à constatação científica ou metafísica da existência das objetividades reais [*real*] que foram suspensas com a *epoché*. Em outras palavras, o conhecimento da *cogitatio* não é afetado pela incerteza de se os objetos que a consciência intenciona existem ou não, se o nosso conhecimento sobre eles é válido ou não. Husserl argumenta, com isso, que este tipo de conhecimento está livre de todos os problemas referentes ao conhecimento, uma vez que ele não é afetado pelo caráter de problemático do transcendente.

Logo se vê que a dúvida cartesiana, associada à *epoché* fenomenológica, apresenta um objetivo diverso, como Husserl destaca: "Descartes fez uso desta consideração para outras propostas, mas com as modificações apropriadas nós podemos usá-la aqui". (ibid., p. 24 [31]). Não se trata de encontrar um conhecimento indubitável no domínio de saber natural, mas de encontrar um conhecimento que seja indubitável num domínio que ultrapassa este saber, já que ele é afetado em todos os aspectos pela dúvida cética.

Neste sentido, de acordo com Husserl, se nos questionarmos sobre a essência do conhecimento, independente de que ele tenha ou não algum alcance objetivo, será ainda o caso que ele designa uma "multiforme esfera de ser", que pode nos ser dada de modo absoluto, em suas formas singulares e num tempo determinado. (ibid., p. 24 [30]). E podemos apreender as várias formas de conhecimento de modo absoluto, se cumprirmos duas condições: *refletirmos* sobre elas e, apreendendo estes dados refletidos, colocá-los num *ato de puro ver* [*rein schauend*].

Este 'ato de puro ver' pode ser compreendido como indicação do caráter intuitivo exigido pela análise fenomenológica, na medida em que é uma derivação da noção de intuição. Em seus *Estudos Psicológicos sobre Lógica Elementar* (1894), Husserl esclarece esta relação: "Intuição (*Anschauung*) no sentido original é apenas ver e, portanto, a percepção de objetos visíveis" (HUSSERL, 1994, p.148). Por isso o conceito seria tradicionalmente vinculado à intuição sensível. No entanto, Husserl argumenta, ainda nesta ocasião, que há intuição pura. Neste sentido, se se concebe intuição no sentido estrito de intuição sensível, algo como uma intuição pura pode parecer contraditório. No entanto, intuição significa, para Husserl, uma denominação para tudo que nos é dado na experiência imediata (HINTIKKA, 1995, pp.86-7). Assim também o 'ver' no sentido husserliano está relacionado, antes, a uma apreensão intuitiva, que a algo como uma percepção interna ou uma introspecção de nossos próprios conteúdos

mentais. Isto indica o tipo de reflexão implicada na análise fenomenológica. Ela se distingue da reflexão psicológica que, como uma modalidade de reflexão vinculada à orientação natural, se caracteriza por se direcionar aos objetos dos atos. Ao contrário, a reflexão de tipo fenomenológica se dirige aos atos de consciência. Ela se distingue, portanto, da reflexão natural ou psicológica, porque não se trata de uma análise sobre “objetos subjetivizados”.

Nestas condições, o que Husserl afirma aqui é que todas as formas de conhecimento podem ser apreendidas intuitivamente, nem oposição às operações de pensamento, como dedução ou indução. Apenas com o 'ver' é que o 'alcance' dos objetos se torna 'apreensão'. É neste sentido que Husserl afirma, por exemplo, que a percepção “se apresenta diante dos meus olhos, tal como é, como algo dado”. (HUSSERL, 1999, p. 24 [31]). Em consonância com esta concepção, ele argumenta que mesmo numa representação simbólica algo pode ser absolutamente dado. Em suas palavras:

Posso falar de um modo vago sobre conhecimento, percepção, fantasia, experiência, juízo, inferência e semelhantes. Quando eu então reflito, é claro, somente o fenômeno deste vago “falar sobre e se referir ao conhecimento, à experiência, ao juízo, etc” é dado. Mas ele é, não obstante, dado absolutamente. (ibid., p. 24 [30]).

Segundo Husserl, portanto, sempre que reflito sobre determinada forma de conhecimento e a ‘vejo’ puramente ela me será absolutamente dada. Ainda que no caso da representação simbólica eu não tenha um conhecimento fundado sobre base intuitiva, que esta representação não torne presente o objeto para mim, ao me voltar reflexivamente sobre ela e colocá-la num ato de puro ver, obtenho um fenômeno de modo absoluto. No caso do “falar vago”, obtenho o fenômeno do vago. E mesmo este fenômeno é uma das múltiplas formas em que o conhecimento se apresenta.

Já a apreensão reflexiva na percepção e na fantasia [*Phantasie*] ou na recordação [*Erinnerung*] me oferece outro tipo de dado absoluto. Husserl compara estes dois tipos de apreensão (percepção, por um lado, e fantasia e recordação, por outro), porque nestes casos é possível obter um conhecimento fundado na intuição. Assim, se efetuo um ato de percepção, quando reflito sobre esta representação e a coloco num ato de puro ver, o que eu ‘vejo’ de modo absoluto é o objeto, por assim dizer, “em carne e osso”. Quando me volto reflexivamente sobre a representação da percepção na fantasia ou na recordação, esta representação da percepção se apresenta “diante dos meus olhos”, como uma modificação da percepção atual. Em ambos os casos, não tenho mais um

fenômeno vago, mero discurso vazio, mas é o próprio objeto da percepção que me é dado de modo absoluto. Como Husserl afirma: "Então isso não é mais para mim um caso de discurso vazio ou opinião vaga, uma mera ideia de percepção". (ibid., p.24[31]).

De acordo com isso, o conhecimento intuitivo da *cogitatio* se encontraria além de toda dúvida cética. Isto é assim, porque neste caso a consciência não visa nada de outro, nada que seja transcendente a ela e que contenha o caráter de problemático. Através de um movimento reflexivo sobre nossos próprios atos de consciência, temos uma evidência que é dada diretamente na reflexão. Desse modo, a *cogitatio* nos oferece um conhecimento direto e imediatamente evidente, que está além de todas as dúvidas e questões. Neste caso, esta evidência concerne a um tipo de ser que é concreto e particular, que a expressão ‘isto aqui’ exemplifica.

Ao mesmo tempo, no entanto, que esta evidência é encontrada com o procedimento cartesiano, Husserl alude ao modo como seu método se diferencia dele. Ele destaca que a visão reflexiva na percepção e na imaginação foram tratadas como equivalentes, acrescentando que: “Se seguíssemos a visão cartesiana, teríamos que enfatizar primeiro a percepção: i.e., a percepção correspondente em alguma medida à tão chamada percepção interna da teoria do conhecimento tradicional, que é um pseudo-conceito”. (ibid., p. 24[31]). Esta sentença pode ser interpretada, como sugere Taminiaux, como uma indicação de que Husserl está argumentando em termos de essência, em oposição ao caráter de existência das *cogitationes*, que é evidenciado nas meditações de Descartes. Na medida em que Husserl não está preocupado com metafísica, ele não estaria preocupado com a existência das *cogitationes* ou do conhecimento em geral (TAMINIAUX, 1988, p. 53).

Esta interpretação se confirma à medida que avançamos na análise fenomenológica. Husserl afirma que por meio de uma apreensão reflexiva imediata sobre nossos próprios atos cognitivos, podemos apreender toda e qualquer ‘vivência intelectual’ como objeto de um ato de puro ver e, assim, apreendê-lo como dado absoluto. (HUSSERL, 1999, p. 24 [31]). Apenas no ver imediato a intenção ao objeto se torna apreensão. Neste caso, o ‘ver’ imediato sobre nossos próprios atos de consciência torna objeto o “aparecer” e os “caracteres de aparição”, que se distinguem do “objeto em si”. (PATOCKA, 1995, p. 166). Estes são, portanto, os dados absolutos de que dispomos neste estágio da reflexão fenomenológica.

Desse modo, descobrimos um ser que é absolutamente dado no conhecimento e que é, ao mesmo tempo, um ser concreto e particular, do qual não faz sentido duvidar. Como afirma Husserl: “Ele é dado como uma entidade existente, como um “isto aqui”. Não faria sentido algum duvidar deste ser”. (ibid., p. 24 [31]). Nesta apreensão, continua Husserl, “posso questionar qual é este modo de ser e sobre como ele se relaciona com outros modos”. Com isso, se tornará claro como um ser "extra psíquico" se constitui na consciência. “Posso, ainda, refletir sobre o que este dado significa aqui e, levando mais adiante o ato de reflexão, considerar o próprio ato de ver, o ato em que este modo de ser se constitui” (ibid., p. 24 [31]). Com isso, podemos dizer, obterei clareza sobre a relação entre os próprios atos ou vivências de consciência.

O fundamento subjacente a estas reflexões é: "a percepção é e permanece, enquanto dura, um dado absoluto, um 'isto aqui', algo que é em si o que é" (ibid., p. 24 [31]), uma evidência que nem a mais alta forma de ceticismo é capaz de abalar. Aqui, o objeto visado na percepção se encontra no próprio sujeito que o percebe, portanto, o objeto de conhecimento não se encontra “além do conhecimento” ou “além da consciência”. Nos termos das *Investigações Lógicas*: neste caso, a intenção de ato é plenamente preenchida e, portanto, o objeto é dado no mesmo sentido em que é significado.

Podemos afirmar, neste sentido, que na percepção de nossos próprios atos de consciência, o que é conhecido pode ser diretamente medido pelo que é percebido. Portanto, neste tipo de apreensão reflexiva, o percebido é algo a que eu posso me referir como um “critério final” para determinar o que significam ser e ser dado, ao menos no que concerne ao modo de ser concreto e particular que a expressão ‘isto aqui’ exemplifica. (ibid., p. 25 [31]).

A validade deste critério de apreensão se estende a todas as formas de pensamento, onde quer que elas se realizem: elas podem se realizar na imaginação e se apresentarem de modo absoluto, mesmo que não estejam presentes de modo atual, como na percepção ou no juízo. Sendo assim, mesmo nos casos da fantasia e da recordação, em que não temos vivências atuais, o que é dado está, em certo sentido, presente como objeto de intuição. Nestes casos, não temos uma intenção vazia, mera representação simbólica. Antes, estes dados se apresentam diante de nós, podemos vê-los e, neste ver, examinar sua essência, sua constituição, seu caráter imanente e com isso, colocar nosso discurso em conformidade com o que vemos, na plenitude de sua clareza. (ibid., p. 25).

Tais afirmações indicam que há diversos tipos de vivências que podem ser dados absolutos de percepção mesmo que uma percepção não esteja realmente ocorrendo. Estas afirmações indicam que o tipo particular de *cogitatio* que Husserl tem em vista não concerne às ocorrências reais internamente percebidas por um sujeito. A partir daí, podemos então assinalar uma esfera de conhecimento absoluto, a chamada “evidência da *cogitatio*” que corresponde, simultaneamente, à esfera do absolutamente dado. Este conhecimento atende ao critério de evidência estabelecido para servir de primeiro conhecimento à crítica, como explica Husserl:

[...] o ser da *cogitatio*, da vivência como ela ocorre e sobre cujo ser simplesmente se reflete, não pode ser posto em dúvida; a apreensão direta e intuitiva e a posse da própria *cogitatio* é em si mesmo um conhecimento [...]. (ibid., p 62 [4]).

Por conseguinte, as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos de que dispomos na crítica do conhecimento. Desta convicção, segue “quase naturalmente” uma “primeira meditação epistemológica”, que consiste em questionamentos nas formas seguintes: “o que concede a estes casos [*das cogitationes*] o caráter de indubitável e, ao contrário, o que torna um conhecimento problemático em outros casos?” E ainda: “Por que há em certos casos a tendência ao ceticismo [...] e por que no caso das *cogitationes* esta dúvida e estas dificuldades estão ausentes?” (ibid, p. 62 [4]).

Ambas as questões são respondidas através da oposição conceitual entre “imanência” e “transcendência”. O conceito de ‘imanência’ justifica o caráter indubitável da *cogitatio* e designa a fonte da evidência que exclui todos os enigmas e problemas envolvidos no conhecimento: “por causa desta imanência, esta forma de conhecimento está livre do caráter enigmático que é a fonte dos embaraços céticos”; “esta imanência é o caráter necessário de todo conhecimento que envolve a crítica do conhecimento” (ibid, p. 26 [33]). O conceito de ‘transcendência’, por outro lado, justifica o caráter problemático dos outros conhecimentos e designa, portanto, o que é enigmático no conhecimento.

De acordo com Husserl, há uma diferença crucial entre o modo como o conhecimento nos é dado na reflexão, ou na percepção imanente, e o modo como nós conhecemos as objetividades reais (*reale*), que ele denomina “transcendência”. Por uma apreensão reflexiva de seus próprios atos, a consciência não vai além de si mesma, ela permanece na imanência. Por isso, na percepção imanente, a intenção é plenamente preenchida, pois ela não visa nada de outro e, neste sentido, ela é completamente evidente. Assim,

se no caso dos objetos transcendentais faz sentido duvidar se o conhecimento é ou não legítimo, se ele é válido, se o objeto que ele visa realmente existe, no caso do conhecimento imanente esta dúvida não faz sentido.

No conhecimento imanente da *cogitatio*, portanto, o problema do conhecimento, seja formulado em termos de problema da transcendência ou da correspondência, não se coloca. Neste modo de conhecimento, Husserl argumenta que tudo o que nele é visado é plenamente significado. Por este motivo, se no caso do conhecimento transcendente faz sentido duvidar de sua legitimidade ou de sua validade, no caso do conhecimento imanente esta dúvida não faz sentido.

Estas considerações respondem ao questionamento sobre o motivo pelo qual o conhecimento da *cogitatio* tem o caráter de absolutamente dado. Mas, poderíamos ainda nos perguntar: esta primazia atribuída ao conhecimento imanente não preserva uma dualidade? Ela não mantém, assim, a oposição subjacente ao problema do conhecimento – a saber, entre aqueles conhecimentos referentes a objetos que são ‘internos’ e aqueles que são ‘externos’ ao âmbito da consciência? Husserl argumenta que esta dualidade reside numa interpretação equivocada dos termos imanência e transcendência.

De início, ainda envolvidos com o ponto de vista natural, estamos inclinados a interpretar a ‘imanência real [*reelle*]’- característica dos conteúdos de consciência - como ‘imanência real [*reale*]’ em sentido psicológico. Como vimos no capítulo anterior, o problema do conhecimento formulado em termos espaciais como a correlação entre interioridade e exterioridade expressa uma investigação vinculada ao ponto de vista natural. Com efeito, tanto o eu como pessoa empírica quanto o mundo como um ser “em si” independente da consciência são transcendências com a mesma validade epistemológica que qualquer objeto empírico.

Do ponto de vista fenomenológico, Husserl argumenta, os conceitos de ‘imanência’ e ‘transcendência’ são ambíguos. (ibid., p. 27 [35]). De acordo com isso, transcendência possui dois significados, referente a duas classes de objetos distintas: *i*) àquela dos objetos que não estão realmente [*reell*] contidos no ato de conhecimento, ou seja, dos objetos reais [*reale*], que não são imanentes à consciência; e *ii*) àquela dos objetos que não são dados no conhecimento com evidência imediata, i.e., os objetos que podem ser conhecidos apenas de modo indireto, seja “mediado por um signo, por uma indicação,

por um símbolo, etc.”. (MICHALSKI, 1997, p. 41). Como contraparte, ‘imanência’ pode se referir igualmente a duas classes de objetos: *i*) àquela dos objetos que são parte real [*reell*] do ato de conhecimento; e *ii*) àquela dos objetos que são dados no conhecimento com imediata evidência, ou seja, dos objetos que podem ser conhecidos diretamente, sem qualquer mediação.

O primeiro sentido destes conceitos pode ser chamado de imanência/transcendência "ontológica", enquanto o segundo pode ser chamado de imanência/transcendência "epistemológica". (WILLARD, 1999. p. 158). Em sentido ontológico, o problema do conhecimento apresenta a seguinte formulação: "como a vivência pode, por assim dizer, ir além de si mesma?" (HUSSERL, 1999, p. 27[35]). Em sentido epistemológico, a questão adquire a seguinte forma: "como o conhecimento pode colocar como existente algo que não está direta e verdadeiramente dado nele?", isto é, como o conhecimento pode apreender algo que não é direta e imediatamente dado? (ibid., p. 28 [35]).

Husserl questiona ainda por que as duas significações dos conceitos de imanência e transcendência são habitualmente confundidas. É que, pensa ele, tendemos a supor o conhecimento que é parte do ato cognitivo como o único dado realmente inquestionável e absolutamente evidente e, em contrapartida, supomos que o transcendente é duvidoso, porque não partilha desta inerência. Desde então, esta equivalência entre imanência real [*reell*] e evidência imediata será considerada, pela fenomenologia, um "erro fatal". (ibid., p. 28 [35]).

Apesar disso, Husserl afirma que neste estágio inicial da reflexão fenomenológica “qualquer outra forma de auto-dação que a auto-dação do que é realmente [*reell*] imanente não está ainda em vista” (ibid., p. 63 [5]). Isto significa que, neste ponto do argumento, o segundo sentido do conceito de imanência se reduz ao primeiro, isto é, apenas o conhecimento que está contido no ato cognitivo é verdadeiramente evidente. Se é o caso que o conhecimento que está contido no ato cognitivo não é o único verdadeiramente evidente, isto não está ainda em questão.

Por conseguinte, a constatação da evidência da imanência real [*reell*] consistirá no “primeiro passo para a claridade” - “o realmente [*reell*] imanente ou, o que aqui significa o mesmo, o que é dado em si mesmo adequadamente está além da questão. Eu posso fazer uso dele”. (ibid., p. 63[5]). Como consequência da realização da *epoché*, temos, portanto, a limitação do campo de investigação da fenomenologia à esfera da

imanência real [*reell*]. A redução a esta esfera de dados absolutos é chamada por Husserl de "primeiro nível da meditação fenomenológica".

Mesmo que os sentidos ontológico e epistemológico de imanência coincidam neste ponto do argumento, isto se justifica pelo caráter da imanência real [*reell*] de permanecer como um dado evidente mesmo após a execução da redução. Isto significa, para Husserl, que ela não visa um objeto transcendente e, portanto, que “o que é significado é também adequadamente dado em pessoa, plena e completamente”. (ibid., p. 63 [5]). De acordo com isso, também a segunda formulação do problema da transcendência deve significar o mesmo que a primeira neste ponto. Como afirma Husserl, aquele que levanta a primeira questão sobre a possibilidade do conhecimento objetivo, levanta também a segunda, sobre a possibilidade do conhecimento não-evidente. Como resultado, temos que “a questão sobre a objetividade se move em torno da justificação do conhecimento não-evidente”. (MICHALSKI, 1997, p. 42).

Por este motivo, Husserl considera o problema da transcendência, tanto num como noutro sentido, "o problema inicial e guia da crítica do conhecimento" (HUSSERL, 1999, p. 28 [36]). Seja compreendida como não inerente à consciência ou como algo que não é dado de modo evidente, a significação objetiva do conhecimento, aqui equivalente a conhecimento transcendente, permanece problemática. E isso imediatamente nos leva a reconhecer a primeira delimitação do projeto crítico: se o problema do conhecimento é o problema da transcendência, então sua tarefa consiste em prover uma solução a este problema.

2.2.2. As essências – imanência pura

Uma consequência da suspensão do conhecimento transcendente é que a crítica não poderá se utilizar da imanência interpretada em sentido psicológico, pois esta interpretação envolve a concepção de um eu inserido no espaço e no tempo objetivo. É a posição contra a interpretação psicológica de imanência que a redução deverá proteger. Deste modo, sua principal função será a de evitar a confusão entre a evidência epistemológica e a evidência psicológica. Em outras palavras, ela nos permitirá distinguir entre o fenômeno puro no sentido fenomenológico e o fenômeno psicológico, objeto de interesse da psicologia. A primeira maneira de demarcar a distância entre o fenômeno psicológico e o fenômeno puro no âmbito da crítica do conhecimento é a

referência ao eu. Após a descoberta das *cogitationes*, a redução deverá, portanto, eliminar todo caráter transcendente imiscuído na interpretação psicológica do eu.

Na orientação natural, costumamos apreender nossos vividos como fatos, interpretando-os sempre em relação ao nosso eu particular. Compreendemos nossos vividos como particulares, pertencentes a cada pessoa como seu estado e ato pessoais; o conteúdo sensorial se apresenta como conteúdo que é dado, sentido, e inserido num espaço e num tempo vividos por um sujeito particular. Esta interpretação da vivência, vinculada a um eu como pessoa real [*reale*] no mundo, inserido em determinações espaço-temporais, é um fenômeno psicológico.

Por conter tais características, o fenômeno psicológico esbarra na lei que a *epoché* estabelece acerca de todo conhecimento natural e, neste caso, não pode ser utilizado na crítica do conhecimento. Por isso, a condição para que estas transcendências escondidas na interpretação psicológica do eu sejam eliminadas será a execução da "redução fenomenológica". Com este procedimento metodológico, reduziremos a 'imanência real [*real*]' no sentido da psicologia, à 'imanência pura', sobre cuja base poderemos apreender o fenômeno puro.

Para tanto, a redução deve operar uma distinção entre objeto do ato de conhecimento e o próprio ato. Esta distinção parece mais simples do que realmente é. Se, por exemplo, percebo um objeto transcendente *x* e em seguida reflito sobre esta percepção, posso claramente distinguir entre a 'minha percepção de *x*' e o próprio *x*. No entanto, o fenômeno da percepção apreendido como minha vivência particular consiste numa reflexão psicológica. Como, então, podemos apreender realmente um fenômeno puro; como uma *cogitatio* pode ser dada puramente na imanência da consciência?

De acordo com Husserl, esta apreensão pode ser realizada mediante três possibilidades. Primeiramente, posso executar a *epoché* e colocar em questão o eu, o mundo e a vivência do eu como tal. A partir daí, por uma apreensão reflexiva das vivências referidas ao meu eu, obtenho, por assim dizer, o fenômeno da "percepção apreendida como minha percepção" (ibid., p. 34 [44]). Neste caso, o que se torna objeto da reflexão não é minha vivência particular, mas o fenômeno da apreensão desta vivência como particular.

Em segundo lugar, Husserl considera a possibilidade de que eu recaia novamente no modo de pensar natural e volte a vincular este fenômeno ao meu eu, de modo que venha a afirmar: “Eu tenho este fenômeno, ele é meu”. (ibid., p. 34[44]) Neste caso, o objeto da reflexão seria minha vivência particular e eu obteria, portanto, um fenômeno psicológico. Se eu pretendo captar o fenômeno puro, devo, então, recolocar em questão o eu, o tempo, o mundo e qualquer outro elemento transcendente envolvido nesta apercepção para que o fenômeno psicológico seja reduzido ao fenômeno puro.

Uma terceira possibilidade consiste em que eu considere uma percepção imediata num ato de puro ver e me atenha ao modo como ela se apresenta. Neste caso, se omito ou abstraio a relação desta percepção com o eu, obtenho uma percepção absoluta, desprovida de toda transcendência e, portanto, dada como um fenômeno puro no sentido da fenomenologia. Por conseguinte, ao menos uma característica do fenômeno puro pode ser dada: ele é desprovido de qualquer referência a um ‘eu’. Como bem ressalta Michalski (1997, p. 44): “Isto é o que distingue a psicologia, para a qual a experiência é sempre ‘minha experiência’, da fenomenologia, para a qual a experiência é essencialmente anônima”.

Diante destas três possibilidades em que a redução pode ser operada, Husserl pretende mostrar que há um fenômeno puro correspondente para cada fenômeno psicológico, que pode ser apreendido por meio da redução fenomenológica. (HUSSERL, 1999, p. 34 [45]). Como resultado, o fenômeno puro se revela em sua “essência imanente (considerada individualmente)” como um dado absoluto. Com o foco sobre a essência de cada fenômeno, considerado em sentido purificado, continua suspensa toda posição de uma existência que não é imanente, em ambos os sentidos do termo.

O fenômeno puro pode, assim, ser definido pela abstração do fenômeno psicológico e, por conseguinte, a imanência pura pela abstração da referência ao ‘eu’ empírico. Assim, se a psicologia define seu campo de investigação pelo fenômeno psicológico, com a redução ao fenômeno puro já não estamos mais no solo da psicologia, nem mesmo da psicologia descritiva, como enfatiza Husserl (HUSSERL, 1999, p. 64 [7]) -, ao menos, devemos ressaltar aqui, como esta era compreendida por Brentano. Com a redução, a existência da realidade efetiva continua suspensa, não fazemos quaisquer afirmações sobre ela.

Com a redução aos fenômenos puros, a fenomenologia delimita seu campo de investigação. Trata-se da imanência pura, que inclui a imanência real [*reell*] abstraída de toda interpretação psicológica a ela atribuída. Assegurado “o campo de fenômenos puros”, a fenomenologia se define como a ciência que estuda a essência destes fenômenos:

E, portanto, nós lançamos a âncora na costa da fenomenologia, cujos objetos são postos como existentes, como qualquer ciência põe a existência dos objetos que ela investiga, mas não como existindo num eu, num mundo temporal; antes como entidades absolutamente dadas e apreendidas num puro ver imanente [...] (ibid., p. 34 [45]).

Segue-se que os objetos que a fenomenologia investiga não estão localizados num eu empírico ou no mundo objetivo, mas concerne aos fenômenos que podem ser captados num puro ver imanente. E, apesar de não serem referidos a um ‘eu’, estes fenômenos são dados a “mim”, ‘eu’ os vejo, numa perspectiva de primeira pessoa.⁹ Como Husserl acrescenta, posso obter clareza sobre a essência do conhecimento “quando vejo por mim mesmo e quando ela é dada a mim, no ‘ver’”. (ibid., p. 35 [46]). Por conseguinte, a fenomenologia terá como objeto o conhecimento que se apresenta na imanência, na “consciência pura”; ela se dirigirá aos fenômenos puros, que existem e são válidos independentemente da asseveração da existência da realidade objetiva.

A esfera fenomenológica, portanto, se restringe a esfera da imanência compreendida em sentido purificado. De acordo com isso, toda transcendência permanece dubitável e, portanto, a existência da objetividade a que o conhecimento se refere não é dada a mim, na medida em que é transcendente. Husserl afirma, no entanto, que esta relação com o transcendente contém algo que pode ser apreendido no fenômeno puro. Esta apreensão concerne à própria referência do fenômeno ao transcendente, como escreve Husserl: “A referência a algo transcendente, se referir a ele de um modo ou de outro, é uma característica interna do fenômeno”. (ibid., p. 35 [46]).

Esta característica pode ser apontada como sendo o caráter da intenção, isto é, de se referir a algo, de estabelecer algum tipo de relação com uma objetividade, mesmo que esta não exista. Trata-se, portanto, do que Husserl, seguindo Brentano, denominou nas

⁹ Como observa David Carr, a adoção do ponto de vista em primeira pessoa é reconhecida por Husserl não apenas por sua introdução explícita no texto, mas também por sua constante referência a Descartes. (CARR, 1987, p. 75).

Investigações por ‘intencionalidade’. Husserl argumenta que a questão originada desta característica das vivências intencionais - compreendidas como fenômenos puros - não é a existência da realidade objetiva, “mas como esta objetividade pode, não obstante, ser posta, e qual sentido ela tem e pode ter, se esta posição deve ser possível.” (ibid., p. 35 [47]). Ela é, portanto, uma questão epistemológica, e não metafísica.

Por conseguinte, se compreendermos qual o sentido desta relação a uma objetividade e o que a própria objetividade é, poderemos, então, oferecer uma solução ao problema do conhecimento, como enfatiza Husserl:

Desde que eu tenho que derrubar a doação prévia de algo transcendente, a que eu devo me referir, onde mais eu poderia examinar não apenas o sentido desta referência que vai além de si mesma, mas também sua possível validade, ou o sentido desta validade, exceto onde este sentido é absolutamente dado e onde o sentido de validade vem à doação no fenômeno da relação, confirmação e justificação? (ibid., p. 35 [46-47]).

Sendo assim, também a referência a um objeto transcendente está incluída no escopo da investigação fenomenológica, na medida em que esta referência é um caráter inerente aos atos de conhecimento ou vivências intencionais. Desse modo, ainda que a fenomenologia nada possa afirmar sobre a realidade objetiva, ela sempre poderá investigar e fazer afirmações sobre o sentido e a validade destes fenômenos. Mas com isso, surge uma nova questão: a doação da validade de um conhecimento não pressupõe a doação do próprio objeto? Não obstante, se o objeto não é uma parte ou momento que está contido no ato de conhecimento, ele não pode ser dado ao modo de uma *cogitatio*.

Isto imediatamente nos conduz a uma dificuldade: se apenas a esfera de vivências singulares nos é absolutamente dada, como podemos fazer juízos universais e objetivamente válidos? Se nos restringirmos ao campo das *cogitationes*, os únicos juízos que seremos capazes de efetuar serão juízos subjetivos, tais como: "Isto aqui!", "Isto existe!". Se a subjetividade da consciência pode ser definida como um “perpétuo fluxo heraclítico de fenômenos” (ibid., p. 35[47]), então sequer podemos fazer quaisquer tipos de juízos sobre objetos transcendentais.

Enquanto efetuamos estes juízos, podemos assegurar que isto que é visto é deste ou daquele modo, podemos descrever este fenômeno como contendo estas e aquelas características. No entanto, estes juízos expressam apenas verdades subjetivas e estas

não são capazes de produzir um conhecimento objetivamente válido. Eles não têm, como escreve Husserl, “a alta dignidade da objetividade que os juízos da experiência natural promulgam e que os juízos válidos das ciências exatas trazem a um nível incomparavelmente alto de perfeição”. (ibid., p. 36 [47/48]). Neste caso, estaríamos condenados, como o solipsista, a negar o caráter de objetividade e de universalidade do conhecimento.

Como, então, a fenomenologia pode produzir enunciados universalmente válidos? A resposta a esta questão é dada com uma nova retomada de Descartes. Este tinha como regra geral para definir o valor de verdade de um juízo a *clara et distincta perceptio*: “tudo o que eu percebo clara e distintamente é verdadeiro”. Desse modo, o que assegura a veracidade de um juízo sobre as vivências singulares da *cogitatio* é a percepção clara e distinta que tenho deles, ou seja, sua evidência imediata. Se assumirmos isto como um critério, então Husserl assegura que não faz sentido nos limitarmos aos dados da imanência real [*reell*].

Que esta limitação não tenha sentido, é algo que se mostra no próprio percurso da redução aqui realizado. Após ter realizado a redução do fenômeno psicológico ao fenômeno puro, obtemos as *cogitationes* em sentido purificado, ou seja, desvinculada de interpretações transcendentais. No entanto, não reconhecemos os dados objetivos da percepção externa, mesmo que este dado pretenda apresentar o ser da coisa “em si”. Portanto, se a redução foi corretamente realizada, isto é, se nós efetuamos uma percepção reflexiva e puramente imanente, então nós compreendemos ao menos como os atos de consciência alcançam o que é imanente, apesar de não termos reconhecido o modo como eles alcançam o que é transcendente.

Todavia, Husserl argumenta que esta compreensão foi possível apenas porque vimos e apreendemos diretamente o que foi intentado pelo ato de consciência, apenas porque apreendemos intuitivamente estas vivências numa doação direta e imediatamente evidente. Uma vez que este dado foi plenamente intuído e, portanto, apreendido com evidência direta e imediata, não faz sentido duvidar de que ele realmente exista. Se isto é assim, se o que está em jogo é a apreensão direta e imediata do conhecimento, por que devemos considerar que a evidência se restringe apenas às vivências singulares?

Segue-se que se constatarmos que a “‘existência’ da *cogitatio* é garantida por sua absoluta auto-doação, por sua doação na evidência pura”, poderemos então reconhecer que em cada caso que tivermos “evidência pura, a visão pura e direta e a apreensão de uma própria objetividade, temos os mesmos direitos, as mesmas certezas”. (ibid., p. 65 [8]). Desta constatação, podemos então encontrar “uma nova objetividade que conta como dado absoluto, a objetividade de essências” e que, apesar de ultrapassar o domínio do que é realmente [*reellen*] imanente à consciência, nos oferece o “dado geral” ou “essencial” como dado absoluto, como esclarece Husserl:

Este passo nos fornece uma nova objetividade que conta como dado absoluto, a objetividade de essências; e assim como os atos lógicos que encontram sua expressão em enunciados fundados sobre o que é visto permanecem despercebidos no início, assim estamos ao mesmo tempo com o campo de enunciados sobre essências a respeito de estados de coisas gerais no puro ver, de início não diferenciada de casos particulares de dados gerais (ibid., p. 65[8]).

Por ‘dados gerais’(universais) ou ‘essências’ devemos compreender não características de individuação de determinado objeto, isto é, uma substância, mas caracteres gerais que podem ser compartilhadas por diversos objetos. (FOLLESDAL, 2006, p. 106). A apreensão evidente destes dados é exemplificada por Husserl mediante um processo que ele denomina “abstração ideadora”. Trata-se de constituir uma consciência puramente imanente de um universal sobre a base de intuições de fenômenos particulares. Husserl esclarece nas *Investigações* que este ato de abstração “não diz respeito ao salientar de um qualquer momento independente num objeto sensível”, mas antes, consiste na captação do próprio universal, tal como o intuímos. (HUSSERL, 2007, p. 163).

Do mesmo modo que frequentemente encontramos nas *Investigações*, esse processo de abstração é exemplificado aqui mediante o caso da intuição do vermelho. Assim, diz Husserl:

Tenho uma intuição particular de vermelho ou diversas intuições particulares de vermelho; me ateno apenas à imanência pura; realizo a redução fenomenológica. Eu a separo de tudo que o vermelho possa significar que possa me levar a apercebê-lo como transcendente, como, digamos, o vermelho de um pedaço de mata-borrão sobre minha escrivania e coisas semelhantes. E agora eu apreendo numa visão pura o sentido do vermelho pensado, o vermelho *in specie*, o *universal idêntico* que é visto nisto e naquilo; agora não é mais uma particularidade que é significada, mas antes o vermelho em geral. (HUSSERL, 1999, p. 42[56] – *grifo do autor*).

Neste tipo de apreensão do universal, portanto, o próprio universal é dado, e não meramente significado. É a própria identidade do universal, do vermelho em geral, que

é captado e ‘visto’ na abstração ideadora. Assim, se o visado é o universal ou idêntico e não o singular ou múltiplo e, neste ato de puro ver, o que é dado é justamente este universal, a espécie vermelho, não faz sentido, segundo Husserl, duvidar do que é o vermelho em geral, pois neste caso, o que é significado é exatamente o que é dado.

Do mesmo modo, podemos apreender intuitivamente outras universalidades. Se, por exemplo, nos são dadas duas espécies ou duas nuances de vermelho, nós poderíamos ainda julgá-las similares e esta relação de similaridade é ela também um universal que é absolutamente dado. Por conseguinte, em cada caso que haja adequação entre o dado e o significado ou, antes, entre o dado e o visado, então, de acordo com o critério de evidência que Husserl estabelece, podemos dizer que o universal é absolutamente dado à consciência, de tal modo que poderíamos questionar: “Poderia um ser divino, um intelecto infinito, fazer algo mais para captar a essência do vermelho que vê-lo como um universal?” (ibid., p. 42[57]).

A partir disso, podemos concluir que a doação dos universais é uma doação puramente imanente, mas não, diz Husserl, “imanente no falso sentido” (ibid., p.42[57]). Eles são imanentes no sentido de que podem ser apreendidos com plena evidência. Neste caso,

[...] não falamos de atos de abstração que ocorrem no sujeito psicológico e das condições sob as quais eles são realizados. Antes, nós falamos da essência universal do vermelho ou do sentido de vermelho e sua doação no ato de ver um universal. (ibid., p. 42[57]).

Neste sentido, se captarmos a essência do vermelho através de um ato puramente intuitivo, toda dúvida e questionamento a respeito da essência do vermelho ou do sentido do vermelho se tornam infundados. Pois, neste caso, o que significamos pela palavra ‘vermelho’ é exatamente o que foi captado e visto. (ibid., pp. 42-3[57]). Do mesmo modo, também não faz sentido duvidar do sentido do conhecimento, se o fenômeno do conhecimento e suas espécies nos são dados sobre base intuitiva, em atos de ideação na esfera da redução fenomenológica.

Que essências ou universalidades podem ser dadas é algo que se manifesta nos próprios enunciados fenomenológicos, que foram pressupostos ao longo de toda a análise fenomenológica aqui realizada. Ao afirmarmos, por exemplo, que “tudo o que é realmente imanente à consciência se oferece a nós numa doação absoluta e evidente”, já predicamos algo sobre esta imanência. Ao descrever os fenômenos da *cogitatio*, portanto, já predicamos algo sobre eles e a própria linguagem que utilizamos para isso

não é, obviamente, um componente real [*reelle*] da consciência. E mesmo que nossas asserções estejam em plena conformidade com os dados da *cogitatio*, as formas lógicas que se refletem na expressão linguística não estão constituídas na consciência ou no ato de conhecimento como algo inerente a ela.

Deste modo, já ultrapassamos o limite da imanência em sentido real [*reelle*] mesmo quando pretendíamos nos limitar a ela. Logo, se é possível predicar sobre estes fenômenos puros, então deve ser possível que estas universalidades pressupostas na expressão linguística sejam imediatamente dadas. Neste caso, se a condição de possibilidade de uma ciência fenomenológica remete à doação absoluta de dados gerais ou essenciais, então esta possibilidade é algo que se mostra nas próprias descrições aqui realizadas.

Como resultado desta compreensão, temos que o domínio da evidência não abarca apenas as vivências singulares. O conhecimento evidente – e, portanto, imediato, não se restringe ao conhecimento de um ser concreto e particular, a uma evidência instantânea do tipo ‘isto aqui!’. Torna-se claro que a imanência real [*reell*], característica das vivências e atos de consciência, é apenas um “caso especial” do amplo conceito de imanência. (ibid., p. 65, [9]). Desde então, a identificação entre imanência real [*reell*] e evidência é vista como um “prejuízo”. (ibid., p. 67, [11]).

Logo, o privilégio da imanência real [*reelle*] não está em seu caráter singular, mas, antes, em sua doação em pessoa [*Selbstgegebenheit*], em sua doação evidente. É este o critério que me assegura o direito de dispor dos conteúdos realmente imanentes à consciência como de algo indubitável. As essências ou universais intencionados pela consciência permanecem transcendentem à consciência enquanto não se confundem com o fluxo das vivências. Eles não são particularidades mutáveis no fluxo temporal de consciência, não podem ser, portanto, incluídos no domínio da imanência real [*reelle*]. Eles não mudam com o tempo, mas permanecem idênticos nas distintas fases da temporalidade imanente.

Este reconhecimento da doação evidente das essências ou universais consiste no segundo passo da redução. É ele o que revela a interpretação da transcendência em sentido real como sendo “um prejuízo que se origina a partir de uma compreensão inapropriada do conhecimento, que não o considera a partir de suas fontes”. (ibid.,

p.67[11]). Essências e universais são transcendentem em sentido ontológico – eles não se encontram na consciência como um componente de seu fluxo. Mas eles são imanentes em sentido epistemológico – eles podem ser captados e "vistos" e, como tal, o que é significado por um universal ou por uma essência é exatamente o que é dado. A partir disso, podemos concluir que a doação dos universais é uma doação puramente imanente, mas não – como escreve Husserl - “imanente no falso sentido” (ibid., p.42[57]).

Com isso, a ambiguidade dos conceitos de imanência/transcendência se desfaz: o único sentido legítimo para os dois termos é o epistemológico. O imanente designará, portanto, o que é direta e imediatamente evidente e, como contraparte, o transcendente significará conhecimento indireto e mediato. De acordo com este critério, também os universais, os objetos universais e os estados de coisas universais são imanentemente dados. Sob esta compreensão se funda a possibilidade da fenomenologia, já que ela se caracteriza por fazer análises e investigações de essências, mas que devem ser efetuadas mediante um puro ver no domínio da doação absolutamente evidente.

2.2.3. O *cogitatum* – imanência intencional

Com o reconhecimento da doação evidente das essências (ou universais), torna-se claro que o campo da imanência pura, escopo da investigação fenomenológica, se estende para além do campo da imanência real [*reell*]. As *cogitationes* são imediatamente dadas, uma vez que nela o objeto visado pode ser plenamente intuído. As essências (ou universais), apesar de não serem imanentes em sentido real [*reell*], podem também ser intuídas, de modo que nada que é significado falha em ser dado.

De acordo com isto, podemos dispor de uma definição mais precisa do que significa a redução fenomenológica: ela não significa a limitação à esfera da imanência real [*reell*], mas, antes, a limitação à esfera da imanência pura, compreendida em sentido fenomenológico. Nas palavras de Husserl:

Da mesma forma, a redução fenomenológica não significa a limitação da investigação à esfera da imanência real [*reelle*], à esfera do que está realmente [*reellen*] contido no "isto" absoluto da *cogitatio*, mas antes a limitação à esfera da pura doação em pessoa, à esfera do que não meramente se fala e se visa; mas também não à esfera do que é percebido, mas antes ao que é dado exatamente no mesmo sentido em que é significado – e dado em si mesmo no sentido estrito – de tal modo que nada que é significado falha em ser dado. (ibid., p. 45[61]).

Sendo assim, torna-se claro que a exclusão de todo transcendente, prescrita pela redução fenomenológica, não significa a exclusão de todo ser real, mas sim, de todo ser que não é evidente, que não é imediatamente dado. Em outras palavras, ela significa a exclusão do transcendente em sentido ontológico, o que resulta numa ampliação do domínio da imanência e uma conseqüente “redução” do domínio da transcendência. Definido o verdadeiro significado da redução à imanência, a questão epistemológica que permanece é a da extensão da doação absoluta: “o objeto intentado é também dado em sentido genuíno, visto e apreendido no sentido estrito, ou a intenção vai mais além?” (ibid., p. 47[62-3]) Em outras palavras, os objetos intencionais podem ser absolutamente dados? Com este questionamento, acedemos ao “terceiro nível da consideração fenomenológica”. (ibid., p. 66 [10]).

Se é o caso que o objeto intentado pode ser verdadeiramente dado, Husserl afirma que seria uma ficção supor que a investigação intuitiva da fenomenologia se move na esfera da ‘percepção interna’ da teoria do conhecimento tradicional. De acordo com isso, seria igualmente uma ficção acreditar que uma abstração puramente imanente, que capta as ideias, é edificada sobre a percepção interna.

Com estas afirmações, Husserl parece querer enfatizar a distância entre a reflexão fenomenológica, intuitiva, e a reflexão psicológica, o tipo de reflexão que ele atribui a Locke e à tradição empirista como um todo. Em sentido fenomenológico, a vivência fenomenológica se torna objeto para nós na reflexão. Então os conceitos se originam, isto é, são imediatamente dados a nós apenas sobre a base de um ato que estabelece algum particular correspondente diante de nossos olhos. É neste sentido que Husserl destaca:

Há diversos modos de objetividades e, com elas, diversos modos da tão chamada doação e talvez a doação de coisas existentes particulares no sentido da “percepção interna” e a doação de coisas na ciência positiva, objetificante, seja apenas um tipo de doação, enquanto os outros, embora caracterizados como entidades representantes não existentes, são ainda modos de doação e só porque o são podem se contrapor a outros modos e se distinguirem deles a respeito de suas formas de evidência. (ibid., 1999, p. 47 [63]).

Se há diversas formas de doação imediata e, portanto, de evidência, então não faz sentido vincular a evidência apenas aos dados imanentes particulares. Que a reflexão fenomenológica não coincide com a tradicional percepção interna é algo que se revelará com a descrição fenomenológica de nossa consciência de objetos temporais. Esta é

realizada na quinta lição, que tem início com a seguinte reflexão: se percepciono uma cor e realizo a redução sobre esta percepção, obtenho a cor como fenômeno puro. Se após a apreensão do fenômeno puro, realizo uma abstração puramente intuitiva através de uma abstração ideadora, então obtenho a essência “cor fenomenológica em geral”. Ao fantasiar claramente esta cor, obtenho a cor como dado geral ou essencial assim como na percepção? (ibid., p. 49 [67]).

Para responder a essa questão, Husserl deve explicar como as várias fases de um objeto temporal se tornam presentes para a consciência. Para tanto, ele analisa, primeiramente, a fantasia vinculada à sua posição memorativa. De acordo com ele, se considerarmos, por exemplo, a vivência de um som, veremos que a percepção do som envolve não apenas a vivência atual, mas também a memória primária¹⁰, “a retenção necessariamente interligada com cada percepção”, que já oferece diferentes formas de objetividades e de doação, entrelaçadas umas às outras. (ibid., p. 49[67]).

Ao efetuarmos a percepção de um som e realizarmos uma reflexão imediata sobre ela, a vivência atual se torna objetivo para nós. Nesta vivência, o objeto – o som percebido – se apresenta continuamente como idêntico, embora os conteúdos de nossa experiência mudem constantemente a cada instante: “o mesmo som, que ainda há pouco havia existido como um agora atual, permanece o mesmo som a partir deste ponto, apenas agora retrocedendo ao passado e constituindo nele o mesmo ponto objetivo do tempo”. (ibid., p. 49[67]).

¹⁰ As *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* apresentam uma descrição detalhada de cada uma das fases da retenção. A “memória primária” aqui mencionada é caracterizada metaforicamente como uma “cauda de cometa”, no sentido de uma presentificação que retém de imediato o conteúdo apreendido em cada percepção. Ela é uma retenção do presente, que estende a consciência do agora. Dela se distingue a recordação secundária ou iterativa, que são presentificações que ocorrem desvinculadas de percepções. Ela representa um agora que não é dado ele próprio, mas sim presentificado. Por conseguinte, teríamos que a percepção atual constitui-se como *presentação* [*Präsentation*] na base de sensações; a recordação [ou memória] primária, como *presentificação* [*Vergegenwärtigung*] ou *re-presentação* [*Repräsentation*], e os momentos de passado mais distantes constituem-se como recordação secundária ou rememoração [*Wiedererinnerung*], em que o objeto não nos é dado *presentemente*, mas *presentativamente*. A respeito dos termos “memória primária” e “retenção”, que Husserl frequentemente utiliza como sinônimos, vale ainda acrescentar o esclarecimento feito por J. Brough na introdução à versão inglesa da obra mencionada, que corresponde ao volume X da Husserliana (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins - 1893-1917*). De acordo com Brough, o termo “retenção” não aparece com seu significado “oficial” até 1909, quando sua introdução, juntamente com os termos “impressão primária” e “protenção”, assinala o início de uma nova interpretação da constituição da consciência do tempo, incluindo a constituição da “memória primária”. (In HUSSERL, 1991, p. XVI).

Supondo que o som se apresente como algo cujo conteúdo permanece o mesmo ou como algo que mude continuamente de conteúdo, não é possível, questiona Husserl, apreender com evidência que a duração ou a mudança são características do som enquanto vivência? (ibid., p. 49[67]). Se é possível, isto implica que a evidência ou, nos termos de Husserl, o puro ver ultrapassa o puro ponto do agora e que, assim, a evidência se estende a certa parte do passado, que diz respeito ao que é intencionalmente retido em cada novo agora. Noutros termos, isto implica que a percepção imanente não se restringe a um instante no tempo, ao ponto “agora”, mas abarca também a consciência imediata do agora, envolvendo, portanto, a ‘memória primária’ ou ‘retenção’. De outro modo, seria impossível afirmar qualquer coisa com objetividade sobre os objetos transcendentais.

Sendo assim, podemos destacar da análise acima dois modos de doação distintos: *i*) a doação da aparição [*Erscheinung*] – a vivência ou ato de consciência; e *ii*) a doação do que aparece - o objeto como intentado. Por conseguinte, temos, por um lado, a doação dos conteúdos de nossa experiência, separados temporalmente – os fenômenos do presente e do passado, da duração e da mudança, que são sempre um ponto agora no tempo, que se apresentam em perfilamentos [*Abschattungen*] e que estão submetidos a uma perpétua mudança, características através das quais estes fenômenos nos trazem à aparição ou à representação [*Darstellung*] o ser temporal. Por outro lado, temos a doação do próprio som, do que é objetivo (“objeto respectivo”) e que permanece idêntico - daquilo sobre o qual podemos afirmar que “é e era”, “que dura e muda”. (ibid., p. 49[67-8]).

Neste sentido, podemos concluir que mesmo no fenômeno da percepção temos um dado, e um dado evidente, que não é parte real [*reell*] do fluxo de consciência, que não é, portanto, uma *cogitatio*. Este dado é o objeto como intencionado no ato de conhecimento e que, apesar de não ser uma parte real do fenômeno de conhecimento, é nele constituído. Como escreve Husserl:

O objeto não é uma parte real do fenômeno [*des Phänomens*] – em sua temporalidade, ele tem algo que não pode ser encontrado ou resolvido no fenômeno, mas que se constitui no fenômeno. Ele se apresenta no fenômeno e no fenômeno ele é dado com evidência como “sendo”. (ibid, p. 49[68]).

Na descrição da consciência de um objeto temporal, portanto, o objeto se apresenta com uma duração específica, de acordo com a qual ele muda ou permanece constante. Além

disso, ele se apresenta como idêntico e esta identidade também nos é dada de modo evidente no fenômeno do conhecimento.

De acordo com isso, podemos estabelecer um ponto adiante em conexão com a doação de essências: se o dado evidente se estende a uma parte do passado, então a doação de essências não se constitui apenas sobre a base da percepção e da retenção vinculada a cada percepção, de tal modo que extrairia um universal do próprio fenômeno; antes, ela se autoconstitui através da universalização do objeto que aparece e que estabelece uma relação com a essência - “por exemplo, o conteúdo temporal em geral, a duração em geral, a mudança em geral”. (ibid.,p.49[68]).

O dado eidético, objeto dos enunciados fenomenológicos é um dado absoluto geral. Mas ele é também uma imanência intencional. Isto é assim, porque ele é um dado evidente que transcende em sentido real [*reell*] o âmbito do fluxo de vividos da consciência. A partir disso, Husserl conclui que a esfera da imanência pura abarca também a ‘imanência em sentido intencional’. Os objetos que a consciência intenciona, enquanto realidades naturais, permanecem realmente transcendentem à consciência. Mas eles são intencionalmente imanentes à consciência segundo seus modos de aparição.

Que um objeto de conhecimento não esteja realmente [*reellen*] contido no ato de conhecimento que o visa, não se segue que os objetos do conhecimento não seriam de nenhum modo envolvidos pelas vivências da *cogitatio*. Como escreve Husserl, "O que é objetivo pode aparecer, pode encontrar certa doação na aparição, mesmo que ele não exista nem no fenômeno de conhecimento, nem como uma *cogitatio*". (ibid., p. 41 [55]). Aqui a fenomenologia sofre sua segunda extensão de domínio, incluindo não apenas atos, mas também seus correlatos intencionais.

Desde então, torna-se central para o sentido fenomenológico de imanência a correlação entre os componentes real [*reell*] e intencional dos atos. A imanência em sentido fenomenológico designa, portanto, esta esfera mais ampla, que abarca a correlação entre os dois tipos de imanência – real [*reell*] e intencional. Como consequência, a explicação fenomenológica da essência do conhecimento envolverá não apenas a descrição das condições subjetivas em que se dão os fenômenos, mas também incluirá as condições objetivas pelas quais estes fenômenos se tornam presentes à consciência. Para utilizar a terminologia posterior de Husserl, a descrição fenomenológica se torna agora uma descrição da correlação noético-noemática em que determinado conhecimento é dado.

Tendo isso em vista, é possível concluir que também a fantasia [*Phantasie*] e a rememoração (recordação iterativa) [*Wiedererinnerung*] podem servir de base para a doação de essências, provendo a esta doação possibilidades que podem ser apreendidas de modo puro. “É neste mesmo sentido” - escreve Husserl - “que a doação de essências extrai destes atos universalidades, universais que, por outro lado, não estão realmente [*reellen*] contidos nestes atos”. (ibid., p. 41[55]). Neste contexto, Husserl chama a atenção para a diferença entre intuição singular e percepção singular: que uma apreensão plenamente evidente da essência se constitua sobre a base de uma intuição singular não significa que ela se constitua apenas sobre a base de uma percepção singular que apresenta o dado real no presente.¹¹

Desse modo, as essências fenomenológicas, por exemplo, da qualidade ou da intensidade do som, do tom da cor, da luminosidade, etc., podem ser dadas não apenas quando a abstração ideadora opera sobre a base de uma percepção, mas também quando ela opera sobre a base de uma representação na fantasia. Em ambos os casos, a posição efetiva [*wirklich*] ou modificada de existência é irrelevante, o mesmo valendo para a abstração que se opera sobre dados psíquicos, como afirma Husserl:

O mesmo vale para a apreensão de essências que se fundam sobre *species* de dados propriamente psíquicos, tais como o juízo, a afirmação, a negação, a percepção, a inferência, etc. E, é claro, vale também para estados de coisas gerais que pertencem a esses universais. A evidência de que, de dois diferentes sons, um é mais baixo e outro mais alto, e que esta relação não pode ser invertida, constitui-se no ato de ver [*Schauen*]. (ibid., p.41[55]).

Portanto, não apenas numa representação perceptiva, mas também numa representação de fantasia, é possível doação imediata. Pois as ocorrências constituem-se no ato de ver e devem, por assim dizer, estar diante de nossos olhos, mas não ao modo dos estados de coisas que se tornam presentes na percepção, ou seja, não do mesmo modo em que se apresentam diante de nós as coisas espaço-temporais. Para a consideração de essências, a representação na percepção e a representação na fantasia são totalmente equivalentes – em ambas, podemos abstrair a mesma essência. Na linguagem das *Investigações*, isto significa que em ambas as representações temos a mesma matéria e diferentes qualidades de ato. Ou seja, que uma representação na fantasia presentifica ou representa

¹¹ Esta observação de Husserl pode ser compreendida em relação ao seu lato conceito de intuição, apresentado nas *Investigações Lógicas*. Nesta obra, ele defende que há dois tipos de intuição, referente a dois tipos de objetos: a) intuição sensível – referente aos objetos sensíveis; e b) intuição categorial – referente a objetos categoriais. Vinculada a esta última encontra-se a intuição de essências.

o objeto no mesmo “sentido de apreensão” que o representado na percepção, embora de um modo diverso.

Portanto, para a apreensão de essências, é indiferente que, no caso da percepção, o som percebido em sua intensidade ou qualidade exista e que, no caso da fantasia, o som fantasiado não exista ou, ainda, que no caso da rememoração ele não esteja presente como um agora atual, mas seja apenas representado. Segundo Husserl, a menos que a consideração fenomenológica se dirija a tais distinções, que – escreve ele – “também têm sua doação que podem se tornar presentes e sobre a qual conhecimentos gerais podem ser estabelecidos”, elas não entram na consideração de essências. (ibid., p. 50 [69]).

Considerando agora a “mera fantasia”, sem posição que pertença à recordação, veremos em que sentido o dado da fantasia equivale ao dado perceptivo. Uma cor fantasiada não é um dado no mesmo sentido que uma sensação da cor. Devemos, por isso, distinguir entre a cor fantasiada e a vivência da fantasia desta cor. Em outros termos, devemos distinguir entre objeto e ato de conhecimento. Enquanto este último é um “agora”, uma vivência particular dada no instante, a cor em si mesma não é uma agora, uma vez que não é atualmente sentida. Mas mesmo que ela não seja um dado atual, podemos dizer que ela está dada de certo modo: ela está “diante dos meus olhos” na consideração puramente reflexiva.

Do mesmo modo que a sensação da cor, a cor fantasiada pode ser reduzida e, portanto, purificada de toda a sua apercepção transcendente. Fazendo isto, ela não significará mais a cor da casa, a cor do papel, etc., já que toda posição empírica de existência foi suspensa. Ela pode, assim, ser considerada apenas enquanto vivência. Mas, apesar disso, ela não é uma parte real [*reelle*] da vivência da fantasia. Ela não é uma cor apresentada [*gegenwärtige*], tal como a sensação de cor, mas re-presentada [*vergegenwärtige*]. Em ambos os casos, ela está, por assim dizer, “diante dos meus olhos”, mas não como presença real [*reelle*]. Não obstante, ela é vista e apreendida e, como tal, ela é dada, ao menos em certo sentido.

Podemos então nos perguntar aqui: em que sentido a cor fantasiada por ser dada? Sabemos que ela não dispõe do estatuto ontológico das vivências, nem das coisas transcendentais, objetos de percepção. Portanto, ao menos nos dois seguintes sentidos

ela não pode ser dada: *i*) como uma *cogitatio* – pois esta é um “agora” real [*reelle*], um dado que é caracterizado como dado evidente no “agora”, e a cor fantasiada não é uma objetividade realmente imanente tal como a vivência de fantasia; e *ii*) como uma existência física - pois ela não é nem um objeto transcendente em sentido real [*reale*] que possa ser apreendido pela percepção.

De acordo com Husserl, que a cor fantasiada não seja dada nem num nem noutro sentido não significa que ela não o seja em nenhum. Sob uma reflexão pura, a cor fantasiada aparece, ela se torna presente no ato de ver. Através de sua representação, é possível fazer juízos sobre ela, sobre os momentos que a constituem e sobre as conexões entre estes momentos, sem qualquer referência a uma posição de existência destes dados. De acordo com Husserl, portanto, todo o conteúdo disposto na fantasia não está realmente [*reellen*] presente, mas é “re-presentado” ou “presentificado”.

Neste sentido, apesar de ser a existência que caracteriza o dado na percepção, ela também contém essências e, por esta razão, o juízo sobre essências independe da distinção entre percepção e fantasia. Pois tanto no caso da percepção quanto no da fantasia, os juízos são feitos sobre o “conteúdo” da intenção. Ao efetuar um juízo puro de fantasia, que expressa a essência singular do que aparece, podemos afirmar: “Isto é deste tipo, contém estes momentos, modifica-se de tal e tal modo” (ibid., p. 51 [70]) e posso fazê-lo sem qualquer referência a uma existência objetiva localizada no espaço e no tempo. Considerando isso, podemos afirmar que um juízo é feito sobre a essência individual e não sobre a existência. Desta consideração, Husserl conclui que a fantasia não apenas funciona do mesmo modo que a percepção para a consideração de essências, como oferece dados singulares com a mesma evidência.

Desde então, o contraste entre existência e essência significa para a consideração fenomenológica a manifestação de dois modos de ser em dois modos de doação distintos. Podemos dizer, então, que “existência” e “essência” designam diferentes modos de intencionar o objeto: num caso, eu visio um objeto que existe; noutro, eu visio o objeto em sua essência. Quando meramente fantasio uma cor, não efetuo nenhum juízo sobre a existência da cor como realidade empírica, pois o conteúdo que é dado na fantasia diz respeito meramente à essência. No entanto, ela é claramente um objeto intencional: “a cor aparece, ela está aí, é um 'isto', pode se tornar o sujeito de um juízo e de um juízo evidente”. (ibid., p. 51 [70]). Sendo assim, as intuições de fantasia, bem

como os juízos evidentes fundados sobre elas, nos oferecem um modo de doação, a partir dos quais podemos construir juízos gerais de essência, os juízos necessários requeridos a toda objetividade científica.

Através destas análises constatamos, portanto, que a evidência imediata se estende para além da esfera da imanência real [*reell*]. Ela inclui também a imanência intencional. Isto é o que Husserl procura mostrar com a descrição de nossa consciência de objetos temporais transcendententes e com a redução de essências realizada através da consideração da fantasia. No capítulo seguinte, veremos a modificação que esta ampliação do conceito de imanência representa para o contexto das *Investigações Lógicas*, bem como de que modo ela se desdobra na ideia de constituição aqui desenvolvida.

CAPÍTULO III: INTENCIONALIDADE E CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA

A intencionalidade é definida por Husserl, nas *Investigações Lógicas*, como o caráter essencial comum de certas classes de vivências, a saber, aquelas em que estamos conscientes de objetos. Atos que possuem esta característica são identificados como tendo a propriedade da intenção, “que se refere (*Beziehen*) a um objeto (*ein Gegenständlich*) segundo o modo da representação (*Vorstellung*) ou segundo algum outro modo análogo. (HUSSERL, 2007, p. 413 [392], §13). Em relação ao termo intenção, Husserl afirma que pode ser distinguido um sentido estrito e um sentido lato. O primeiro concerne à ação de ter em vista algo, que corresponderia, como correlato, a ação de alcançar. Neste sentido, a 'intenção' corresponde a certos atos, que remetem sempre a um preenchimento correspondente. Este preenchimento é realizado por um caráter de ato, a apreensão, segundo o grau de intuitividade do conteúdo apreendido.

Assim, o ato de intenção pressupõe sempre um objeto intentado; o ato de apreensão, um conteúdo apreendido. Logo, a intenção estabelece uma relação entre um sujeito e um objeto. Daí que a grande questão levantada pela intencionalidade seja aquela da referência objetiva do conhecimento, a questão, portanto, que dá início ao texto sobre *A Ideia da Fenomenologia*. Esta pode ser interpretada como sendo a questão deixada pelas *Investigações Lógicas*, em virtude de sua limitação metodológica à esfera da imanência real [*reell*]. Como vimos no capítulo precedente, a solução de Husserl aqui é a ampliação do campo fenomenológico, mediante o método da redução. Como consequência da realização deste procedimento, temos a inclusão da imanência intencional na esfera da imanência autêntica em sentido fenomenológico.

Tendo em vista estes aspectos, meu objetivo no presente capítulo é elucidar o motivo pelo qual Husserl é levado a incorporar a imanência intencional (posteriormente, ‘noema’) no campo fenomenológico. Partirei da hipótese de que esta motivação reside em suas análises sobre o tempo, em especial aquelas desenvolvidas em 1905. Nestas análises, Husserl compreende que, de algum modo, há uma doação evidente dos objetos intencionais, compreendidos segundo seus modos de aparição. Para isso, o texto apresentará a seguinte estrutura: (1) uma breve apresentação da teoria da intencionalidade das *Investigações* em contraposição à teoria de Brentano; (2) O problema dos objetos intencionais nas *Lições para uma fenomenologia da consciência*

interna do tempo; e, por fim, (3) a análise intencional como se desenvolve na *Ideia da Fenomenologia*.

3. 1. A teoria da intencionalidade das *Investigações Lógicas*

Franz Brentano, em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874), distingue duas classes de fenômenos - os físicos e os psíquicos. Exemplos dos primeiros seriam os conteúdos sensíveis, tais como cor, figura, calor, frio e odor. Como exemplos dos segundos, temos 'o julgar e o julgado', 'o representar e o representado', portanto, atos e objetos destes atos. A distinção entre as duas classes de fenômenos é realizada com o objetivo de efetuar a delimitação dos objetos pertinentes ao domínio de investigação da psicologia. Levando adiante esta distinção, Brentano caracteriza os fenômenos psíquicos segundo seis propriedades distintivas, dentre as quais, a intencionalidade seria a mais importante. Neste sentido, ele afirma que os fenômenos psíquicos (ou mentais) podem ser definidos por seu caráter intencional: "Podemos, portanto, definir fenômeno mental afirmando que eles são aqueles fenômenos que contêm em si mesmos um objeto intencionalmente" (BRENTANO, 1995, p. 89).

A teoria brentaniana da intencionalidade é o ponto de partida de Husserl na Quinta das *Investigações Lógicas*, com a finalidade de demarcar sua própria posição frente a ela. Desde o início são necessárias algumas distinções entre ambas as teorias. A primeira delas pode ser feita quanto ao objetivo do conceito de intencionalidade. Como Husserl o expressa no §9 da referida investigação, seu propósito não é, como era para Brentano, introduzir a ideia de intencionalidade como solução ao problema da demarcação entre os domínios de investigação da Psicologia e da Ciência da natureza.

Apesar de reconhecer o valor da delimitação brentaniana, Husserl afirma que ela apresenta algumas confusões quanto à classificação dos objetos a que pertenceria uma e outra classe de fenômenos. De acordo com ele, nem todos os fenômenos psíquicos são no sentido de Brentano - ou seja, atos psíquicos - e, por outro lado, boa parte dos fenômenos psíquicos se encontram na denominação brentaniana de 'fenômenos físicos'. (HUSSERL, 2007, p. 400 [378]). Conectada a esta crítica podemos indicar desde já uma segunda diferença entre os dois autores. Para Brentano, a intencionalidade é uma característica necessária dos fenômenos psíquicos, que o definem enquanto tais. Por conseguinte, não há nenhum tipo de fenômeno psíquico que careça de intencionalidade.

Em oposição a esta concepção, Husserl argumenta que há certos tipos de conteúdos psíquicos não-intencionais, a saber: as sensações. Portanto, que nem todos os fenômenos psíquicos são no sentido de Brentano, seria algo evidenciado pelas sensações. Os conteúdos sensíveis não são percebidos por si mesmos, ao modo de um objeto transcendente, mas são caracteres imanentes, enquanto suportes sensíveis da apreensão. Assim, por exemplo, quando percebo uma bola vermelha, não percebo um tom de vermelho; ao invés disso, tenho uma sensação do vermelho. A coloração vermelha é sentida apenas na medida em que é vinculada ao objeto colorido. Ela não é, por si só, um objeto. Sendo assim, a sensação de cor, tal como a do vermelho sentido, seria um conteúdo dependente – isto é, incapaz de ser representado por si mesmo - e, portanto, sempre vinculado ao objeto percebido.

É em virtude deste caráter não intencional das sensações, que Husserl as considerará como "conteúdos verdadeiramente imanentes", uma vez que não ultrapassam o âmbito da consciência. Apesar disso, as sensações são identificadas como pertencentes à consistência real [*reell*] das vivências intencionais:

[...] eles edificam o acto, possibilitam a intenção, enquanto pontos de referência necessários, mas eles próprios não são intentados, não são os objetos que são representados nos atos. Não vejo sensações de cor, mas sim coisas coloridas; não oiço sensações de som, mas antes a canção da cantadeira, etc. (ibid., p. 409 [387]).

As sensações, portanto, se distinguem das vivências intencionais ou atos (terminologia que Husserl adota em detrimento do termo "fenômeno") por não apresentarem nenhuma modalidade de intenção. Por 'vivências intencionais', Husserl tem em vista aquelas que possuem caráter de intenção, isto é, que se referem de diferentes modos a objetos. Se, por exemplo, viso um objeto ao modo da representação - escreve Husserl - isto significa que está presente uma vivência que tem o caráter da intenção representativa. (*Idem*, p. 407 [386]). Neste aspecto, ao menos, Husserl está em concordância com Brentano: há diversos tipos de relações intencionais, segundo suas modalidades de intenção.

Há, todavia, uma terceira característica - e talvez esta seja a mais central - em que Husserl se distancia de Brentano quanto à concepção de intencionalidade. Ela é expressa em suas objeções à terminologia empregada por este último. A este propósito, ele cita a seguinte passagem da obra de Brentano:

Todo e qualquer fenómeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média denominavam como inexistência intencional (ou também

mental) de um objeto e que nós, se bem que com expressões não completamente inequívocas, poderíamos denominar como referência a um conteúdo, a direção para um objecto (pelo qual não se deve entender uma realidade) ou a objectividade imanente. Todo e qualquer fenômenos psíquico contém em si qualquer coisa como objecto, se bem que cada um a seu modo. (BRENTANO apud HUSSERL, p. 402 [380]).

A ênfase de Husserl na definição brentaniana da intencionalidade é colocada na terminologia empregada. De acordo com ele, expressões como "objetividade imanente" e "contém em si qualquer coisa como objeto" para a caracterização do objeto intencional pode conduzir a duas más interpretações: *i)* que se trataria de uma relação real [*reale*] entre a consciência e o objeto visado – isto é, que o objeto funcionaria numa consciência recipiente como um substituto para objetos de referência; e *ii)* que se trataria de uma relação real [*reelle*] entre duas coisas encontradas na consciência, o ato e o objeto intencional – isto é, que o objeto intencional se encontraria na consciência como um componente de seu fluxo.

Contra a segunda aceção, Husserl objeta que não há na consciência a vivência do objeto e sua vivência intencional dirigida ao objeto, mas que apenas esta última está presente. Ele afirma, em continuidade a este argumento, que a intenção ao objeto está presente na consciência, mas não o objeto intencional. Como consequência, apenas a vivência intencional está "imanentemente presente", enquanto o objeto visado "é apenas presumido e, na verdade, nada é". (HUSSERL, 2007, p. 408 [386]). Tal fato se mostraria, por exemplo, nos casos em que o objeto da intenção não existe, como o exemplifica:

"Eu represento o deus Júpiter" significa que eu tenho uma certa vivência de representação, que em mim (na minha consciência) se consuma um representar-o-deus-Júpiter. Por meio da análise descritiva, podemos decompor esta vivência intencional tanto quanto queiramos, mas não poderemos encontrar naturalmente aí qualquer coisa como o deus Júpiter [...]. (ibid., p. 408 [386]).

De acordo com Husserl, segue-se daí que o objeto intencional não é realmente [*reell*] imanente à consciência; ele não pertence à consistência real [*reell*] descritiva da vivência. Não por isso ele seria algo extramental. Ele é, na verdade, um objeto inexistente que, apesar disso, pode ser visado numa representação, num juízo, etc. Que o objeto intencional não seja imanente, mas apenas o caráter de ato que o visa, é algo válido para todos os tipos de objetos, quer sejam objetos existentes, fictícios ou contrassensos: "Não me represento *Júpiter* de uma maneira diferente de *Bismarck*, a *Torre de Babel* de uma maneira diferente da *Catedral de Colónia*, um *polígono regular*

de mil lados de um sólido regular de mil faces". Isto significa que, para o conhecimento, não importa se o objeto existe ou não, mas que sua existência indica apenas um grau de intuitividade maior.

Para Husserl, portanto, as expressões utilizadas por Brentano sugeririam ou que o objeto intencional fosse algo intramental ou que a consciência fosse algo subsistente que contivesse o objeto sem seu interior. De modo geral, Husserl vê na teoria brentaniana da intencionalidade o problema de preservar o dualismo entre imanência e transcendência. Mas, além disso, Husserl sustenta que haveria uma confusão entre as duas instâncias, uma vez que Brentano se utiliza do termo 'conteúdo' como designação para objetos de referência e, por outro lado, emprega o termo 'objeto' relacionado à ideia de imanência. Neste sentido, teríamos, na teoria de Brentano 'conteúdos transcendentais' e 'objetos imanentes'.

Husserl, ao contrário, insiste que o objeto intencional e o objeto de referência (o objeto efetivo) são um e o mesmo, em contraposição ao "mero" objeto, que é intencionado pelo ato, mas cuja intenção é vazia. A distinção entre objetos intencionais e efetivos é atribuída ao discurso sobre imanência e transcendência:

É um grave erro quando se faz, em geral, uma distinção real [*reell*] entre os objetos "simplesmente imanentes" ou "intencionais", de um lado, e, do outro, os objetos "transcendentes", "efetivos", que eventualmente lhe correspondem [...] Estes erros, que se arrastam ao longo dos séculos [...] têm seu ponto de apoio nos equívocos do discurso acerca da imanência e de outras coisas da mesma espécie. Basta, porém, expressá-lo para que qualquer um imediatamente o reconheça: que o objeto intencional da representação é o mesmo que o seu objeto efetivo e, se for o caso, exterior, e que é um contra-senso distinguir entre ambos. O objeto transcendente não seria justamente objeto desta representação se não fosse seu objeto intencional. Obviamente, isto é uma simples proposição analítica. Objeto da representação, da "intenção", é e quer dizer objeto visado. (ibid., p. 460 [439]).

Nas *Investigações*, esta oposição entre 'objetos imanentes', de um lado, e 'transcendentes', de outro, é vista por Husserl como orientada pela concepção tradicional de representação como a reprodução de uma imagem mental, uma cópia interna na mente de um objeto em-si exterior a ela. Daí que ele identifique 'objeto transcendente', 'objeto representado' e 'objeto intencional', na tentativa de escapar à noção clássica de representação, que ele então denomina 'teoria das imagens'. No entanto, esta identificação resulta na exclusão do objeto intencional da esfera imanente que, no

contexto de 1901, era concebida em sua significação única, como imanência real [*reell*]. O objeto intencional, enquanto objeto efetivo, é realmente transcendente à consciência.

Desde então, Husserl opõe o conteúdo real [*reell*] de um ato e o conteúdo intencional deste ato, sendo que apenas a imanência real [*reell*] da consciência poderia ter significação propriamente fenomenológica. Com efeito, os termos "conteúdo real [*reell*]", "conteúdo descritivo" e "conteúdo fenomenológico" são intercambiáveis na primeira edição da obra. Isto designa uma clara limitação do campo de investigação da fenomenologia à esfera da imanência real [*reell*]. Em oposição a estas acepções de conteúdo, Husserl explicita ainda, neste contexto, o que devemos entender pelo termo 'conteúdo intencional'. De acordo com ele, há conceitos que correspondem ao termo: (1) o objeto intencional do ato (o objeto tal como é intencionado); (2) sua matéria intencional e (3) sua essência intencional.

No primeiro caso, temos uma caracterização do conteúdo de acordo com a qualidade intencional do ato - isto é, o caráter geral do ato que caracteriza o tipo de vivência, ou seja, seu caráter formal que o designa como sendo uma representação, um juízo, etc. Nesta acepção, "o objeto *que* é intencionado é o mesmo", mas em cada representação "a intenção é diferente, cada uma visa o objeto de um outro modo". (ibid., p. 436[414]). No segundo sentido, 'conteúdo intencional' designa a matéria do ato - isto é, a característica em virtude da qual o ato alcança determinada referência. Por fim, o 'conteúdo intencional' como essência intencional do ato envolve tanto a matéria quanto a qualidade do ato (matéria+qualidade). Tais concepções parecem indicar um caminho para a posterior inclusão da imanência intencional no campo fenomenológico, na medida em que o sentido intencional (ou, posteriormente, noema) pode ser visto como uma reinterpretação da ideia de matéria do ato.

3.2. O objeto intencional nas análises de Husserl sobre a consciência do tempo

Embora a análise fenomenológica das *Investigações* não inclua os objetos intencionais, permanece ainda a questão de como podemos ter consciência de objetos. Esta é uma questão que nesta obra deriva da limitação metodológica da fenomenologia à esfera da vivências reais [*reell*]. Husserl leva adiante esta questão em suas análises fenomenológicas da consciência do tempo, que resultam no reconhecimento da doação

fenomenológica de objetos intencionais. Isto o leva ao vocabulário, anteriormente recusado, de que haveria algo como 'objetos imanentes'.

Brough (1972, p. 248) sintetiza as interpretações de Husserl sobre a consciência do tempo como a tentativa de responder à questão "como, num fluxo de consciência, a consciência de um objeto temporalmente estendido é constituído?" Para respondê-la, Husserl realizará uma série de descrições fenomenológicas de nossa consciência temporal dos objetos, todos estes contactados entre si. Elas se desdobram em três níveis de constituição temporal: (a) o tempo de objetos temporais "externos" ou "transcendentes"; (b) o tempo "interno" ou "imaneente" das sensações e atos de consciência (imanência real [*reell*]); e, a partir de 1908, esta análise incluirá também um terceiro nível, que é também o mais profundo, (c) o do fluxo de consciência absoluto constituinte do tempo.

Há nos textos de 1905 um primeiro esboço da redução fenomenológica - considerada em sua parte negativa, ou seja, como *epoché*. Isto é significativo para compreendermos o que Husserl considerava como objeto próprio da investigação fenomenológica nesta ocasião. Assim, ele deixa claro nesta época o que não concerne à análise fenomenológica: "Tal como a coisa real, o mundo real não é um dado fenomenológico, como também não o é o tempo do mundo, o tempo real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia [...]". (HUSSERL, 1994, 38 [5]).

Por um lado, esta exclusão da investigação empírica e psicológica está de acordo com as versões maduras de Husserl da *epoché* fenomenológica. Por outro, como indica Brough, ele apresenta nas lições alguns enunciados que do ponto de vista de sua concepção madura seriam equívocos. Entre eles se encontra a afirmação de que as análises fenomenológicas não podem descobrir a menor coisa sobre o tempo objetivo (HUSSERL, 1991, p. 6). Isto sugeriria que a fenomenologia está preocupada apenas com o lado noético das vivências intencionais, isto é, com sensações e atos. (BROUGH in: HUSSERL, 1991, p. XXI).

De fato, isto é o caso para a fenomenologia das *Investigações*: ela abarca apenas sensações, atos e seus componentes. Mas apesar desta afirmação de Husserl no contexto das lições de 1905, isto não é realizado aqui. Mesmo que ele atribua o foco da investigação aos dados sensíveis e que pense, neste ponto, que uma base indubitável para suas investigações deve ser realizada apenas sobre a base do que é imanente à

consciência, ele eventualmente admite o lado do objeto intentado e de seu tempo objetivo em suas análises. (ibid., p. XXII).

Mesmo centrando a análise fenomenológica no lado noético das vivências intencionais, Husserl é levado a reconhecer o lado objetivo da consciência temporal, que aparece de suas descrições temporais do fluxo de vivências. O problema pode ser posto assim: os fenômenos noéticos consistem de múltiplos processos psíquicos separados temporalmente entre si por uma individuação realizada pela temporalidade imanente. Da perspectiva temporal, cada um destes fenômenos comportam fases distintas. Na passagem de uma fase à outra, nenhuma de suas partes ou momentos reais permanece o mesmo, revelando-se, como Husserl o caracterizará, como “um perpétuo fluxo heraclítico de fenômenos”. (HUSSERL, 1999, p. 36 [47]). Como, então, o conhecimento é possível neste caso? Se o tempo flui, "temos apenas um ponto que, chegando, nos escapa novamente?" (HUSSERL, 1991, p. 360).

O fluxo temporal contínuo parece impedir a reflexão sobre o tempo, bem como de qualquer outro tipo. Se apenas o ponto agora é dado, se nenhuma consciência do passado é possível com evidência, o ceticismo parece algo inevitável. Mas Husserl encontra na consciência do tempo um modo de responder a este problema. Cada ponto 'agora' escoia imediatamente para o passado, mas podemos ter consciência deste passado como passado imediato. Esta consciência imediata do agora, que abarca uma parte do passado como ainda presente, é o que Husserl designa memória primária ou retenção, uma das direções da intencionalidade, sem a qual o presente seria limitado a um ponto, ao “agora”. Se não houvesse algo como a retenção do presente imediato, qualquer afirmação objetiva sobre a realidade transcendente seria impossível.

Portanto, afirma Husserl, "duração, sucessão e alterações *aparecem*. Numa sucessão, por exemplo, aparece um 'agora' e, em unidade com isso, um 'passado'. A unidade de consciência envolvendo intencionalmente presente e passado é um dado fenomenológico" (HUSSERL, 1994, p. 49 [16]). Assim, o presente, em sentido fenomenológico, abarca tanto o que é imediatamente presente (a retenção), quanto a expectativa (a protensão), caracterizadas por Husserl como uma dupla direção da intencionalidade.

Neste aspecto, Husserl se opõe a Brentano, que concebia que apenas o ponto-agora poderia ser verdadeiramente presente. A consciência do passado apareceria, para

Brentano, apenas ao modo da fantasia [*Phantasie*]. Ela seria algo como a representação da fantasia "semelhante ou quase semelhante, quanto ao conteúdo, e enriquecida pelo caráter representação". (ibid., p. 47 [13]). Esta representação teria, por outro lado, de despertar ainda uma nova, e assim infinitamente, cuja ligação entre elas é justificada por Brentano pela chamada "associação originária". Como resultado, temos que:

Em consequência de sua teoria, Brentano é levado a negar a percepção da sucessão e da alteração. Cremos ouvir uma melodia, por conseguinte, ouvir ainda também o mesmo agora passado; no entanto, isto é apenas uma aparência que provém da vivacidade da associação originária. (ibid., p. 47 [13]).

Por conseguinte, o campo fenomenológico é assegurado com a consciência do tempo, que revela a consciência de objetos temporais como unidades no tempo, constituintes de extensão temporal. Qualquer objeto temporal, se imanente ou transcendentemente percebido, é revelado como envolvendo contínuas alterações. Disso se segue a seguinte questão: "Como se constitui, ao lado dos "objetos temporais", imanentes e transcendentais, o próprio tempo, a duração e a sucessão de objetos?" (HUSSERL, p.56 [23]). Como uma resposta a isso, temos que, prescindida de todas as transcendências, "a própria temporalidade objetiva se constitui sempre fenomenologicamente e apenas através desta constituição ela está aí patente para nós como objetividade ou momento de uma objectividade". (ibid., p. 56 [23]).

Isto se deve a que, da descrição fenomenológica da consciência do tempo, se revela que no interior do "fluxo" de vivências em constante alteração há algo de idêntico, uma unidade que permanece inalterável, oposta à multiplicidade deste fluxo. Este elemento idêntico é a aparição do objeto enquanto polo idêntico no interior da imanência. Por conseguinte, Husserl percebe através de suas análises sobre a consciência interna do tempo o problema implicado na limitação das descrições fenomenológicas à esfera da imanência real. De acordo com a hipótese de trabalho aqui defendida é este o motivo que o teria levado a redefinir, na *Ideia da Fenomenologia*, a relação entre imanência e transcendência.

3.3. A análise intencional na *Ideia da Fenomenologia*

Tendo em vista estas breves considerações sobre a fenomenologia do tempo, estamos em condições de compreender o motivo pelo qual Husserl é levado a incorporar a

'imanência em sentido intencional' à esfera da imanência autêntica, campo de investigação da fenomenologia. Uma vez que em nossa consciência de objetos temporais se revela uma identidade na própria imanência do fluxo de consciência, Husserl é levado a admitir que a esfera da imanência se estende para além da imanência real [*reell*]. Mas se o objeto se revela como imanente à consciência, ele o faz apenas em 'sentido intencional'. Isto é evidenciado na análise intencional realizada na quinta lição, que visa responder a questão do alcance dos dados absolutos. Para isso, Husserl efetua uma breve descrição fenomenológica da nossa consciência temporal de objetos intencionais. É apenas neste contexto que a *Ideia da Fenomenologia* mencionará o problema fenomenológico da consciência do tempo. Claramente, esta análise supõe alguns resultados alcançados pelas lições de 1905 sobre o tempo, bem com o próprio trajeto efetuado no decorrer da obra em questão.

Como vimos no capítulo anterior, com a inclusão da imanência intencional na esfera da imanência autêntica, foi possível reconhecer a doação absoluta das essências e dos universais, que não se encontram no âmbito da imanência real [*reell*]. Mas permanece ainda a questão de se esta doação absoluta se estende a outros tipos de objetos, tais como objetividades sensíveis, símbolos ou contrassensos. Uma vez que se reconhece a doação absoluta do objeto intencional em seus modos de aparição, compreende-se o critério pelo qual se pode afirmar que universais são absolutamente dados – isto é assim, porque eles podem ser dados com evidência imediata.

A partir de então, nos encontramos numa consideração mais precisa que a que tínhamos inicialmente, quando a *cogitatio* nos parecia um fundamento firme e um assunto simples para a crítica do conhecimento. Sabemos agora que mesmo a esfera da *cogitatio* envolve uma série de complexidades, uma vez que já nesta esfera de doação se “constituem” diferentes objetividades. Do ponto de vista fenomenológico, “constituição” significa precisamente que as coisas que são dadas na imanência da consciência se tornam presentes como “aparições” [*Erscheinungen*], através de fenômenos que não são nem objetos externos à consciência, nem compõem os atos de consciência como objetividades realmente [*reellen*] imanentes.

Neste sentido, podemos dizer que a noção fenomenológica de constituição destitui o conceito de consciência de sua interpretação espacial em que se apresentava de início. Porque as objetividades são constituídas no conhecimento, torna-se sem sentido falar de

algo que esteja “dentro” ou “fora” da consciência – como a formulação inicial, cartesiana, exigia. Husserl assim define a ideia de constituição:

[...] o constituir significa que os dados imanentes não estão simplesmente na consciência como numa caixa – como de início se afigura -, mas que se exibem respectivamente em algo assim como “aparições” [*Erscheinungen*], em aparições que não são elas próprias os objetos nem contêm realmente [*reell*] os objetos, aparições que, na sua mutável e muito notável estrutura, criam de certo modo os objetos para o eu, na medida em que precisamente se requerem aparições de tal índole e tal formação para que exista o que se chama um “dado”. (HUSSERL, 1999, p. 52 [71]).

Se os dados imanentes se ‘constituem’ na consciência, então não faz sentido afirmar que uma objetividade imanente seja um objeto interno à consciência. De acordo com a ideia de constituição que Husserl sustenta aqui, as coisas são essencialmente inseparáveis dos modos pelos quais elas aparecem à consciência. A própria ideia de que estas aparições “criam”, em certo sentido, os objetos para o eu, se opõe à ideia de que os objetos são “em si”, independentes de suas aparições para a consciência. Apesar disso, sua existência e validade são destacáveis de suas aparições a uma consciência particular. Elas são plenamente dadas em suas aparições e apenas deste modo nos podem ser dadas.

Apenas numa tal consciência, Husserl argumenta, o tempo pode ser dado. (ibid., p. 52[71]). Isto significa que o objeto temporal apenas pode ser dado originariamente mediante uma consciência em que os objetos intencionais podem ser dados, ao menos quanto ao seu modo de doação à consciência. Isto implica por sua vez, numa consciência em que o dado absoluto ou imediato não significa o dado do instante. Husserl sustenta que o “objeto temporal originário se constitui na percepção com sua retenção”. Isto se torna claro com as análises anteriores acerca da própria *cogitatio*, isto é, de nossas vivências e atos subjetivos. Com ela, tornou-se claro que não apenas as *cogitationes* e suas essências são dadas, mas também seus correlatos intencionais. É apenas por este motivo que o universal pode se constituir na consciência da universalidade, prescindindo da posição de existência do conteúdo intuitivo no sentido da essência singular.

Do ponto de vista fenomenológico, portanto, não faz sentido afirmar que algo é ‘interno’ ou ‘externo’ à consciência. Pois esta não é um objeto específico onde outros objetos são colocados, ela não está ‘fora’ do mundo, nem o mundo está ‘fora’ da consciência. Com a redução, a interpretação metafísico-realista do conhecimento, que

estabelece uma relação [*real*] entre subjetividade e objetividade foi suspensa. Desde então, a fenomenologia não se voltará para seus objetos enquanto realidades naturais, mas apenas enquanto objetos intencionais. Do ponto de vista fenomenológico, os objetos se constituem na consciência através de suas aparições. E estas aparições não são ‘cópias’ intramentais de objetos externos de referência.

A constituição pode ser vista também nos atos categoriais, que são pressupostos nos enunciados evidentes. Aí vemos expressamente que a constituição de objetividades tem lugar em certas formações dos atos de pensamento. As formas categoriais que surgem nos enunciados evidentes, que são expressas em palavras como “é” e “não”, “o mesmo” e “o outro”, “um” e “vários”, “e” e “ou”, na forma da predicação e atribuição, indicam formas de pensamento, mediante as quais, quando são adequadamente construídas, vêm à consciência sobre a base dos objetos dados sinteticamente, conectados em atos elementares assim como os próprios estados de coisas presentes desta ou daquela forma ontológica.

Em conexão com a noção de constituição fenomenológica, torna-se claro que a consciência não é algo como uma “caixa”, onde coisas simplesmente são colocadas. Antes, o ‘ver consciente’, Husserl afirma, “são atos de pensamento formados de certos modos e as coisas, que não são os atos de pensamento, estão, no entanto, neles constituídas – e, como uma questão de princípio, se mostram como aquilo que elas são apenas quando elas são então constituídas”.

Sobre a constituição destas objetividades, cabe então as seguintes questões: “Onde começa esta constituição de objetividades e onde termina?”; “Há aí quaisquer limites efetivos?”; “Não se leva em certo sentido a cabo, em cada representação e juízo, uma doação?”; “Um dado não ocorre em toda representação, em todo juízo?”; “Toda objetividade, na medida em que é vista, imaginada ou pensada de tal e tal modo, não é um dado e ainda um dado evidente?” (ibid., p. 52 [71]). Se realizarmos uma descrição do modo como estas objetividades se constituem em diversos atos de conhecimento, poderemos então obter as respostas a estes questionamentos. Seguiremos, abaixo, os exemplos oferecidos por Husserl em cada um dos casos considerados: a percepção externa, a fantasia, o pensamento simbólico e os casos das representações sem objeto¹².

¹² O “paradoxo das representações sem objeto”, assim denominado por Bolzano, é discutido por Husserl em seu texto de 1894 sobre objetos intencionais (cf. “Objets Intentionnels” in: HUSSERL;

Descrevamos, primeiramente, a percepção de uma coisa externa. Husserl oferece como exemplo a percepção de uma casa. Quando percebemos uma casa, ela se encontra diante de nossos olhos e como tal é denominada como uma casa percebida. Esta casa é uma transcendência e tem, com a redução fenomenológica, sua existência suspensa. A partir daí, todo conteúdo dado no aparecer desta casa (a vivência da casa) emerge e flui no fluxo de consciência. No fenômeno da casa, encontramos uma série de outros fenômenos, que podem igualmente ser apreendidos com evidência: o fenômeno de vermelho (se é uma casa vermelha), o fenômeno de extensão, etc. Mas é igualmente evidente que o objeto que aparece no fenômeno da casa é justamente uma casa, em virtude do qual a chamamos “casa percebida”. Além disso, é uma determinada casa que aparece, de acordo com suas determinações próprias. A partir daí, posso julgar com evidência e afirmar: “Em conformidade com o fenômeno – ou no sentido desta percepção –, a casa é assim e assado, um edifício de tijolo, com telhado de ardósia, etc.” (ibid., p. 53[72]).

Se consideramos, agora, uma ficção levada a cabo na fantasia, obteremos igualmente um objeto que aparece e sobre o qual é possível efetuar juízos. Se imagino, por exemplo, o cavaleiro S. Jorge matando um dragão, é evidente que o fenômeno de fantasia representa precisamente S. Jorge, que pode ser descrito de determinados modos. É evidente, além disso, que o fenômeno de fantasia representa S. Jorge como algo transcendente, visto que é um conteúdo que permanece idêntico. Ainda sim, posso

TWARDOWSKI, 1993, pp.279-326). Nele se discute o problema do estatuto que se deve atribuir aos objetos intencionais, cuja dificuldade é engendrada pela distinção entre “conteúdo” e “objetos de representação”. Tal distinção conduz a admitir que é possível à subjetividade intencional se dar “representações” de “objetos” que na realidade não existem, estando desprovidos de toda garantia ôntica e ontológica transcendente. Como esclarece J. English: “O problema se situa sobre o lugar onde o funcionamento da intencionalidade atinge seu máximo grau de complexidade, aí onde se entrecruzam, por um lado, as três modalidades intencionais, para a qual concerne o meio subjetivo, aquelas que são o mais fortemente investidas de uma função fundadora de sentido, isto é, a modalidade imaginativa e a modalidade signitiva, se encontram colocadas fora de todo controle que poderia ainda exercer sobre elas a modalidade perceptiva e, por outro lado, as duas modalidades ontológicas transcendentais, para as quais concerne o meio objetivo, mas aquele que é teleologicamente o mais completo, o a priori analítico formal, não podem ser fundados senão como consequência de uma eliminação (ou “abstração”, para falar como a Filosofia da Aritmética) daquilo que é, no entanto, genealógicamente o mais poderosamente presente, o a priori sintético material [...]” (In: HUSSERL; TWARDOWSKI, 1993, pp. 9-10). Husserl retoma constantemente este problema ao longo do desenvolvimento da fenomenologia, mudando em alguns aspectos a posição que havia tomado nesta obra, o que, na *Ideia da Fenomenologia*, culmina numa aproximação com o ponto de vista de Twardowski.

julgar com evidência, não acerca do conteúdo real [*reelle*] do fenômeno de fantasia, mas sobre o objeto que aparece. E mesmo que o conteúdo de uma “autêntica apresentação” [*eingentlichen Vergegenwärtigung*] seja dado em perfilamentos – “é só um lado do objeto, ora este, ora aquele, que entra no âmbito de uma autêntica apresentação” (ibid., p. 53 [72]), é ainda evidente que este objeto – o cavaleiro S. Jorge, etc. – se encontra no sentido do fenômeno e se manifesta nele fenomenicamente como um “dado”. Portanto, é evidente, neste caso, que há um objeto intencional e que, apesar de não estar presente ao modo do dado perceptivo, está dado com sentido ou significação.

Consideremos, por fim, o pensamento simbólico. Suponhamos que eu pense, sem intuição alguma, a proposição aritmética “ $2 \times 2 = 4$ ”. Posso duvidar de que o pensado não diz respeito, por exemplo, ao tempo que hoje faz? É um dado evidente, neste caso, que eu penso uma proposição aritmética. E se podemos reconhecer neste caso algum sentido de doação evidente, então podemos ir um pouco adiante e reconhecer que, “de certo modo”, o contrassenso ou o plenamente absurdo também está “dado” (ibid., p. 53[73]).

Um exemplo muito recorrente do qual Husserl se utiliza para justificar esta última afirmação e que é também aqui empregado é o do pensamento sobre o “quadrado redondo”. Não represento um quadrado redondo na fantasia, tal como represento o cavaleiro que mata o dragão; também não o represento na percepção, como uma coisa externa qualquer. No entanto, na medida em que penso em algo como um quadrado redondo, há aí, de modo evidente, um objeto intencional. E este objeto intencional também não é um objeto imanente em sentido real [*reell*], como ressalta Husserl:

Posso descrever o fenômeno “pensamento de um quadrado redondo”, em termos de seus conteúdos reais [*reell*], mas o quadrado redondo não está nele e, no entanto, é evidente que está pensado neste pensamento e que ao pensado como tal [o pensamento] atribui justamente a redondez e a quadratura, ou que o objeto desse pensamento é redondo e ao mesmo tempo quadrado. (ibid., p. 53 [73]).

Por conseguinte, podemos dizer que a ausência de um objeto efetivo nada tem a ver com a ausência de um objeto intencional. Para a análise da essência do conhecimento, é irrelevante, como tanto enfatiza Husserl, a existência ou não existência do objeto.

Husserl acrescenta, no entanto, que estes dados acima mencionados – os dados da percepção externa, da fantasia e do pensamento simbólico - não devem ser considerados enquanto dados efetivos autênticos. De outro modo, isto implicaria que “tudo e qualquer

coisa que é percebida, imaginada, fingida, ou simbolicamente representada, toda ficção e absurdidade seria ‘dada com evidência’’. (ibid., p. 54 [73]). De acordo com ele, no entanto, evidência e doação são coextensivos, isto é, tudo o que é verdadeiramente dado é dado com evidência. Neste sentido, a fenomenologia se move em torno de estabelecer puramente o que é e o que não é verdadeiramente evidente.

Do ponto de vista fenomenológico, todo pensamento tem sua referência objetiva. E Husserl afirma aqui como uma primeira evidência essencial a de que todo fenômeno tem seu “conteúdo real” [*reellen*] e seu “objeto intencional”, enquanto um objeto visado como constituído de certo modo. Como escreve Husserl:

Seguramente, todo o fenômeno de pensamento tem sua referência objetiva, e um tal fenômeno – e isto é a primeira evidência em sua essência - tem seu conteúdo real [*reellen*], momentos que o tornam no sentido real [*reellen*] como uma convicção; e, por outro lado, ele também tem seu objeto intencional, um objeto que ele visa como constituído de um certo modo, de acordo com seu tipo essencial. (ibid., p. 54 [73]).

Por conseguinte, afirmar que a fenomenologia é uma ciência dos fenômenos puros significa afirmar que ela concerne não apenas aos conteúdos reais, mas também ao modo pelo qual os objetos intencionais se apresentam nestes fenômenos. Se compreendemos esta evidência, então somos capazes de compreender o que realmente significa “inexistência intencional” e de que modo ela se relaciona com o conteúdo real [*reellen*] do fenômeno de pensamento.

De acordo com isso, caberá ao fenomenólogo trazer à evidência a essência da doação destas objetividades e mostrar de que modo elas se constituem na consciência. Para tanto, ele deverá tanto analisar em que conexão o caráter intencional do fenômeno surge como evidência efetiva e autêntica e o que é autêntica e efetivamente dado nesta conexão, quanto exibir os diferentes modos em que este fenômeno pode ser autenticamente dado e como as diferentes objetividades se constituem nesta doação.

Desde então, a investigação fenomenológica deve abarcar em suas análises a doação da *cogitatio* na percepção, na recordação fresca, na fantasia, na rememoração; a doação da unidade de aparições que persiste no fluxo fenomênico, da mudança desta unidade, etc. Além disso, ela deve analisar a doação das formas lógicas, da universalidade, de estados-de-coisas, de predicados, etc., bem como o dado da absurdidade, da contradição e de um objeto inexistente. Em termos posteriores, a fenomenologia agora se torna uma investigação das condições noéticas e noemáticas em que o conhecimento é dado, uma

investigação sobre a essência da correlação entre os componentes real [reell] e intencional dos atos de consciência. Como esclarece Husserl:

Em geral, a doação – quer se manifeste em conexão com algo meramente representado ou verdadeiramente existente, real ou ideal, possível ou impossível – é uma doação do fenômeno do conhecimento, no fenômeno do pensamento no sentido mais vasto da palavra; e em cada caso, esta correlação inicialmente miraculosa será investigada em termos de sua essência. (ibid., p. 54 [74]).

De acordo com Husserl, portanto, há diferentes modos de doação e diferentes graus de doação, referentes aos diferentes tipos de objetos visados no conhecimento. Neste sentido, assume-se que vivências, bem como idealidades e outras tantas formas de conhecimento podem ser dadas com evidência imediata. De todo modo, é através da análise destas formas de conhecimento que podemos investigar a essência da doação, pois no conhecimento ela está dada e, portanto, pode ser apreendida num ato de puro ver.

Com estas considerações se torna claro, ainda, que são as próprias coisas que são dadas em aparições ou atos e não suas representações que são enviadas à consciência. Os objetos que nossa consciência visa, nem estão na consciência como num container, nem suas imagens estão. Eles não estão “na” consciência, em sentido estrito. Que o objeto seja constituído pela consciência significa que os objetos de nossa experiência devem ser trazidos à doação, à evidência. De acordo com Husserl:

[...] a objetividade não é algo que está no conhecimento como algo está num saco, como se o conhecimento fosse uma forma completamente vazia – um único e mesmo saco vazio – em que uma coisa é colocada e então outra. Antes, na doação nós vemos que o objeto se constitui no conhecimento, que se distingue entre as muitas formas básicas de atos de conhecimento, grupos e interconexões de atos de conhecimento, assim como se distinguem as formas básicas de objetividades. (ibid., p. 54 [74]).

Portanto, a concepção de uma consciência constituinte se opõe à concepção tradicional de consciência como caixa. Ela supõe um processo dinâmico, em que os objetos se tornam gradualmente presentes à consciência. Husserl fala ainda em “formas teleológicas de interconexões” entre atos. Isto significa que os atos de conhecimento não são particularidades isoladas, mas se relacionam uns com os outros. Por exemplo, a recordação é essencialmente conectada à percepção: o objeto de que me recordo é um objeto que foi percebido. Deste modo, são nestas conexões que o objeto espaço-temporal se constitui.

Se retomarmos o problema do conhecimento em sua formulação original, podemos evidenciar as principais modificações que alcançamos na esfera fenomenológica. De início, o problema era a correlação entre a subjetividade psicológica e uma realidade natural “em si” apreendida nesta experiência. Agora, no entanto, no terceiro nível da consideração fenomenológica, o problema se apresenta como a relação entre conhecimento e objeto, mas em sentido reduzido, isto é, como conhecimento em geral. O problema epistemológico, fenomenologicamente revisado, se torna aquele "do sentido último da apreensão (*bestowal*) do conhecimento e, portanto, da objetividade em geral, que é o que é apenas em sua correlação com o conhecimento possível". (ibid., p. 47 [63]).

CONCLUSÃO

No presente trabalho, procurei mostrar que o conceito de subjetividade, tal como se mostra nas lições sobre *A Ideia da Fenomenologia*, é desenvolvido mediante uma crítica à concepção clássica de representação, segundo a qual a imanência subjetiva seria uma designação para representações que funcionariam como substitutos intramentais para objetos de referência. Husserl argumenta que esta interpretação da subjetividade está vinculada a uma identificação infundada entre imanência real [*reell*] e evidência imediata.

Esta associação seria derivada, segundo Husserl, da comunidade entre reflexão filosófica e orientação natural. De acordo ele, é esta comunidade que determina a compreensão de subjetividade nas teorias filosóficas tradicionais como designando uma esfera psíquica separada de seus objetos. É em consequência desta compreensão que o problema do conhecimento se estabelece em termos dos problemas da transcendência e da correspondência, isto é, de como o conhecimento objetivo é possível e em que medida nosso conhecimento de objetos correspondem ao que eles são “em si”.

Por este motivo, Husserl sustentará que o problema do conhecimento permanecerá insolúvel caso a filosofia não efetue uma ruptura com a orientação natural. Daí deriva a necessidade do método fenomenológico, a partir do qual se realiza uma reinterpretação dos termos envolvidos no problema do conhecimento. Como um passo inicial deste método, temos a *epoché*, que consiste na suspensão de todos os conhecimentos dados previamente. Neste contexto, procurei argumentar que a *epoché* suspende não o mundo como tal, mas a interpretação de mundo compartilhada pelo realismo metafísico subjacente à orientação natural. Esta suspensão tem a função, para a fenomenologia, de reconduzir o problema do conhecimento à sua esfera epistêmica, na medida em que suspende toda interpretação de imanência (e, correlativamente, de transcendência) associada a condições espaço-temporais causais.

Em vista disso, todo o procedimento fenomenológico da redução à imanência se moverá em torno da dissociação entre imanência real [*reell*] e evidência imediata, a partir da qual se torna possível aceder ao sentido último de subjetividade, compreendida como a correlação entre imanência real [*reell*] e imanência intencional. Com a redução, a

fenomenologia se torna uma análise correlativa das estruturas reais [*reell*] e intencionais (posteriormente, noético-noemáticas) da subjetividade.

Isto representa, como vimos, uma ampliação da noção de subjetividade encontrada nas *Investigações Lógicas* (1900-1), limitada aos conteúdos noéticos do conhecimento ou imanência real [*reell*]. É possível afirmar que, ao manter excluídos da esfera da imanência os objetos intencionais, a fenomenologia das *Investigações* preserva uma oposição real entre imanência e transcendência. Daí que a questão da relação entre ambas seja retomada pela *Ideia da Fenomenologia* como seu fio condutor. Com o movimento aqui realizado, Husserl destitui a fenomenologia de seu pressuposto inicial, a saber, aquele da equivalência entre evidência imediata e imanência real [*reell*].

Era este o ‘preconceito’ que impossibilitava as análises fenomenológicas então realizadas de prover uma solução ao problema que de início se colocava: “como, então, o ‘em si’ da objetividade chega à representação e, portanto, se possa tornar, de certo modo, de novo subjetivo”? (HUSSERL, 2007, p. 32/33[12/13]). Assim, é possível afirmar que era a própria concepção de representação ali determinante que impedia a fenomenologia de reconhecer que o objeto é, enquanto constituído, imanente à consciência.

Embora o discurso sobre “objetividade imanente” e “constituição” possa conter certa conotação que remete a um idealismo subjetivo, Husserl deixa claro que os objetos a que a fenomenologia se dirige não são aqueles compartilhados pela orientação natural. Não se trata, portanto, dos objetos em suas determinações reais [*reale*], mas do objeto segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos, tais como se manifestam à subjetividade. Husserl é explícito em suas análises da consciência temporal de objetos quanto ao fato de que o mundo é constituído como transcendente. A partir disso, podemos concluir, com Overgaard (2007, p. 86-7), que:

A única razão pela qual a fenomenologia mostra qualquer interesse na subjetividade é porque esta subjetividade é o “lugar” onde [...] o mundo se torna manifesto. O ponto da fenomenologia, portanto, não é investigar alguma vida interna da consciência, uma abstração da coisa externa. [...] Antes, como Husserl estabelece, é em última instância o objetivo da fenomenologia entender a significação que o mundo (o único e mesmo mundo) tem para nós, na vida natural, antes de começarmos a refletir filosoficamente sobre ele.

Com isso, torna-se claro o sentido do idealismo husserliano. Ele pressupõe uma dupla orientação, dois modos de se dirigir aos objetos e ao mundo, que jamais devem ser

confundidos. Enquanto a orientação natural se dirige a estas realidades segundo suas determinações naturais, a orientação fenomenológica se dirige a elas enquanto manifestações e modos de doação à subjetividade. A redução fenomenológica representa uma transição entre estas duas orientações. Mas ela não significa uma redução do mundo natural à subjetividade ou uma negação da tese realista nele envolvida. Trata-se, antes, de tornar compreensível a significação do mundo e, com isso, o sentido último da subjetividade que se revela como sendo não uma localização espacial, mas uma estrutura complexa e dinâmica para a qual o mundo se constitui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Husserl:

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. *Die Idee der Phänomenologie*. 2. Auflage. The Hage: Martinus Nijhoff Publishers, 1973.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge: Lectures 1906/7*. Translated by Claire Ortiz Hill. Dordrecht; London: Springer, 2009.

_____. *Investigaciones Lógicas*. Volume I. Traducción de Manuel G. 3ª ed. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Investigações Lógicas*. Volume II. Parte I. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *Investigações Lógicas*. Volume II. Parte II. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *L'idée de la phénoménologie*. Traduit par Alexandre Lowit. 4ª ed. Paris: PUF, 2010.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Translated by John B. Brough. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher, 1991.

_____. “Psychological Studies of Elementary Logic (1894)”. In: *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*. Dallas Willard (Trad.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

_____. *The Idea of Phenomenology*. Translated by Lee Hardy. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

_____; TWARDOWSKI. *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*. Paris: Librairie Philosophique, 1993.

Outros autores:

BENOIST, Jocelyn. *Intentionnalité et Langage dans les Recherches Logiques de Husserl*. Paris: PUF, 2001.

BOEHM, Rudolf. “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’‘immanence’ and de ‘transcendance’”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* (1959) 149, pp. 481-526.

BOER, Theodore de. *The Development of Husserl’s Thought*. Translated by Theodore Platinga. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof, 1978.

BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. McAlister. London: Routledge, 1995.

BROUGH, John B. “Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology”. In: *Husserl Studies* (2008) 24:177-191.

_____. “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness”. In: *Man and World*, 5, 1972, pp. 298-326.

CARR, David. *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*. Dordrecht, Netherlands: Martinus Nijhof Publishers, 1987.

_____. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

COBB-STEVENSON, Richard. Husserl's Fifth Logical Investigation. In: DAHLSTROM, Daniel O. (Org.) *Husserl's Logical Investigations*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.

DRUMMOND, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990.

FARBER, Marvin. *The Foundations of Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1943.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. "O realismo metafísico de Merleau-Ponty". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 17, p. 7-30, 2007.

FOLLESDAL, Dagfinn. "Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology". In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A (eds.). *A Companion to Phenomenology and Existentialism..* Oxford, UK: Blackwell, 2006.

FRAGATA, Júlio S. J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga, Portugal: Livraria Cruz, p. 1959.

HINTIKKA, Jaakko. "The phenomenological dimension". In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 78-105.

LÜBCKE, Poul. "A Semantical Interpretation of Husserl's *Epoché*". In: *Syntese* 118: 1-12, 1999.

MENSCH, James. *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*. :Springer Netherlands, 1981.

MICHALSKI, Krzysztof. *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*. Translated from the Polish by Adam Czemiawski. Translation revised by James Dodd. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

MOHANTY, J. N. "The development of Husserl's Thought". In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 45-77.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade”. In: *Analytica*, volume 3, nº 1, 1998, págs. 195-218.

_____. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. “Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia”. In: *Manuscrito*, XXIII(2), 2000, págs. 207-250.

OVERGAARD, Soren, *Wittgenstein and Other Minds: rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas and Husserl*. New York, USA/London, UK: Routledge: 2007.

PATOCKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Traduit par Erika Abrams. Grenoble, France: Jérôme Million, 1995.

PHILIPSE, Herman. “Transcendental Idealism”. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, págs. 239-322.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: University Press, 1981.

SOSA, Ernst. SOSA, E. “Putnam’s Pragmatic Realism”. *The Journal of Philosophy*, v. 90, n.12, p. 605-626, 1993.

TAMINIAUX, Jacques. “Immanence, Transcendence, and Being in Husserl’s Idea of Phenomenology”. In: *The Collegium Phaenomenologicum*. Volume 105, 1988, pp. 47-75.

WILLARD, Dallas. “Knowledge”. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 138-167.