

JOSÉ LUIZ FURTADO

VERDADE NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL



VERDADE NA
FENOMENOLOGIA
DE HUSSERL



UFOP

Universidade Federal
de Ouro Preto

Reitora

Cláudia Aparecida Marlière de Lima

Vice-Reitor

Hermínio Arias Nalini Jr.



editora**UFOP**

Diretor Executivo

Prof. Frederico de Mello Brandão Tavares

Coordenador Editorial

Daniel Ribeiro Pires

Assessor da Editora

Alvimar Ambrósio

Diretoria

André Luís Carvalho (Coord. de Comunicação Institucional)

Marcos Eduardo Carvalho Gonçalves Knupp (PROEX)

Paulo de Tarso A. Castro (Presidente do Conselho Editorial)

Sérgio Francisco de Aquino (PROPP)

Tânia Rossi Garbin (PROGRAD)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Débora Cristina Lopez

Profa. Dra. Elisângela Martins Leal

Prof. Dr. José Luiz Vila Real Gonçalves

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino

Profa. Dra. Lisandra Brandino de Oliveira

Prof. Dr. Paulo de Tarso Amorim Castro

José Luiz Furtado

VERDADE NA
FENOMENOLOGIA
DE HUSSERL

1ª Edição

Ouro Preto
2019



© EDUFOP

Coordenação Editorial

Daniel Ribeiro Pires

Capa

Luciano Cortez. Pintura “O búfalo e o equilibrista” (Luciano Cortez, 2013).

Diagramação

Pollyanna Assis

Revisão

Ciro Mendes

Lívia Moreira

Ficha Catalográfica

(Elaborado por: Elton Ferreira de Mattos - CRB6-2824, SISBIN/UFOP)

F992v Furtado, José Luiz.
Verdade na fenomenologia de Husserl / José Luiz Furtado. – Ouro Preto : Editora UFOP, 2019.
272 p.

1. Verdade. 2. Fenomenologia. 3. Evidência. 4. Husserl, Edmund, 1859-1938. I. Título.

CDU: 111.83

ISBN 978-85-288-0369-3

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora UFOP, a partir do Edital nº 002/2017, após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

Todos os direitos reservados à Editora UFOP. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia permissão por escrito da Editora. A originalidade dos conteúdos e o uso de imagens são de responsabilidade dos autores da obra.

EDITORA UFOP

Campus Morro do Cruzeiro

Centro de Comunicação, 2º andar

Ouro Preto / MG, 35400-000

www.editora.ufop.br / editora@ufop.edu.br

(31) 3559-1463

SUMÁRIO

13 INTRODUÇÃO

PARTE 1 - A FENOMENOLOGIA EIDÉTICA

27 Introdução

28 1 A ideia moderna de ciência e o ideal fenomenológico de rigor

32 1.1 As críticas à concepção moderna de ciência como
paradigma do pensamento racional: “limitações” da ciência

38 1.2 Influência do desenvolvimento da ciência moderna na
filosofia

43 1.3 A ideia da fenomenologia como ciência

58 2 A crise da lógica e a crítica do psicologismo

62 2.1 Refutação do ceticismo

66 2.2 Distinção entre ato e conteúdo dos juízos

90 3 A transcendência do conhecimento

102 4 Redução eidética e intuição

102 4.1 O caráter apriórico das essências

112 4.2 Intuição eidética e evidência

119 5 A intuição da essência: redução eidética, variação imaginária

132 5.1 Exemplos de redução eidética

PARTE 2 - A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

149 Introdução

159 1 O retorno ao cartesianismo e os problemas da evidência

167 2 Os resultados da redução e da *epoké*

171 3 A redução fenomenológico-transcendental

180 4 Fenomenologia da percepção

194 5 Percepção, juízo e evidência

215 6 A verdade e o erro

232 7 Fenomenologia e criticismo

240 8 A constituição do mundo do espírito e o problema do outro

247	CONCLUSÃO
261	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
271	SOBRE O AUTOR

Para Julia, Luísa, Lucas e Sofia.

*Não é das filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas sim,
das coisas e dos problemas.*

Aprender a ver... o que está diante dos olhos...

HUSSERL

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O esforço filosófico de Husserl, afirma Merleau-Ponty (1973, p. 15), destinou-se a resolver um dos maiores problemas do nosso século: a *questão* da razão. A crise da razão a que assistimos no mundo de hoje assume um aspecto paradoxal porque deriva do desenvolvimento da própria ciência, que deveria ser sua representante máxima. Ciência e razão se apresentam comumente como se fossem sinônimos, e, por esse motivo, essa “crise” será frequentemente associada ao fracasso do racionalismo sob todos os seus matizes. Diante desse dilema, impõe-se investigar se a causa do fracasso dos ideais iluministas, que previam o surgimento de um mundo enfim justo e de uma humanidade eticamente mais avançada, resultantes do desenvolvimento das teorias científicas, da difusão da ideia de ciência através da educação, do domínio tecnológico das forças naturais tanto externas quanto internas ao homem, não seria, ao contrário, não uma fraqueza interna da razão considerada por si mesma, mas “unicamente o resultado da sua alienação, da sua absorção no ‘naturalismo’ e no ‘objetivismo’” (HUSSERL, 2007, p. 34). A crise seria decorrente, nesse caso, de um desvirtuamento da essência da própria racionalidade, de uma distorção da autêntica ideia de ciência, que não poderia ser atribuída senão, ainda que paradoxalmente, à própria razão, se é a ciência que se aliena. A crise seria derivada, então, do fato de as ciências da natureza, encarregadas de aprofundar a racionalidade do mundo moderno, estendendo seus métodos e suas teorias ilimitadamente a todos os âmbitos da existência humana e a todos os fenômenos sobre os quais lança sua luz, não estarem à altura de cumprir seu objetivo, porque não são – e isto de forma essencial – inteiramente capazes de levar a cabo a ideia de *autofundamentação absoluta do conhecimento e da verdade*, que, de acordo com Husserl, constitui o cerne da racionalidade. A fenomenologia “desautoriza” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. II) a ciência negando a ela a posse das evidências originárias a propósito das próprias operações cognitivas que efetua sobre os fenômenos.

Nesse sentido, a alienação da razão não repousaria sobre os usos da ciência no mundo moderno, na inserção prática das teorias na organização do mundo da produção industrial nas linhas de montagem, no uso das teorias científicas para legitimar posicionamentos políticos travestidos de atitudes inquestionáveis, subtraindo âmbitos cada vez mais abrangentes da vida social ao alcance de discussões democráticas etc. A alienação permeia a própria consciência moderna, incapaz de retroceder, como filosofia, aos fundamentos últimos da racionalidade e, por esta via, a uma autêntica compreensão de si do homem e da sua vida a partir da sua subjetividade transcendental.

Nesse sentido, a fenomenologia de Husserl apresenta-se, primeiramente, como uma *filosofia do sujeito*, em contraposição ao objetivismo característico do pensamento científico em geral. Ela o faz afirmando a dimensão da consciência, isto é, *o ser na primeira pessoa, o “eu sou”*, como fundamento de todo sentido de ser possível, inclusive o de “realidade”, contra a matéria fisicamente definida como uma espécie de ser “em si” no sentido de transcendente à subjetividade humana: o ser na terceira pessoa, o “isto”. A fenomenologia pretenderia, de fato, incluir, de qualquer forma, o ser na terceira pessoa no ser da primeira pessoa, o “isto é” no “eu sou” ou consciência de si. Nesse exato sentido Husserl afirma que *“não há lugar concebível onde a vida da consciência não esteja presente ou deveria estar, e onde teríamos acesso a uma transcendência que pudesse ter qualquer outro sentido que o de uma unidade intencional reveladora na e pela subjetividade mesma da consciência”* (1965, p. 316)¹, passagem em que a consciência é explicitamente afirmada como constituinte do mundo e do ente em sua totalidade, como fenômeno. A consciência é a origem do ser compreendido em sentido fenomenológico.

¹ Outras passagens repetem à exaustão, em obras e momentos diferentes, a mesma ideia: “o que quer que a mim se oponha enquanto objeto existente recebeu... todo o seu sentido de ser da minha intencionalidade efetuada” (HUSSERL, 1965, p. 207); “Todo objeto, por mais indeterminado ou mesmo vazio de conteúdo que seja a maneira de o pensar, como algo qualquer totalmente arbitrário, é unicamente pensável como correlato de uma constituição intencional inseparável deste objeto” (p. 220); “A subjetividade transcendental precede o ser do mundo, enquanto constitui em si o sentido de ser do mundo, e que por conseguinte, transporta em si de um modo absoluto a realidade natural do mundo a título de ideia nela constituída de uma maneira atual ou potencial” (p. 237). Aqui nos limitamos à *Lógica formal e transcendental* (1965, apud SARAIVA, 1994, p. 32).

co como essência da manifestação e de todo aparecer possível. Ela é a fonte originária do ato de aparecer, ato que se confunde imediatamente com a intencionalidade.

Por outro lado, as ciências recorrem comumente à ideia de uma racionalidade que, concebida em sentido instrumental, tornaria sem sentido as tentativas de estabelecer um critério de verdade situado além da pura eficácia das teorias, visando o que para Husserl seria o objetivo principal da fenomenologia: a busca da “autofundamentação” absoluta da razão e suas produções. A fenomenologia seria para Husserl a herdeira da pretensão antiga de realizar uma ciência rigorosa capaz de satisfazer às “supremas necessidades teóricas” (1966, p. 2) de justificar racionalmente todas as dimensões e questões da existência humana, éticas, religiosas, políticas e científicas (RENAULT, 1987, p. 45). Por isso Husserl compreende a atividade filosófica como “destinada a definir e a tornar conscientes as condições... da participação de todos numa verdade comum” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 18), isto é, as condições de existência de uma humanidade efetiva em termos da ideia – de origem kantiana – de uma comunidade autenticamente ética fundamentada na e pela razão. Assim, o objetivo da filosofia não é imediatamente a elucidação do conhecimento científico, dos seus métodos e da estrutura da sua linguagem e das suas teorias, mas as condições essenciais que tornam possível todo conhecimento em sentido racional e que se enraízam na subjetividade humana considerada segundo a consciência transcendental. Em último caso, trata-se de trazer à luz a atividade transcendental constituinte, enraizada na vida egológica da subjetividade humana, que torna possível toda racionalidade e verdade do conhecimento, incluindo-se aí o conhecimento científico. A ciência olha para o mundo, e assim voltada para fora de si mesma, para o ser transcendente dos fenômenos, se deixa capturar pela materialidade e positividade do que vê, nada enxergando da atividade subjetiva do pensamento que conhece e apreende conceitual e teoricamente a natureza.

O retorno da fenomenologia à análise da subjetividade considerada em sentido transcendental foi motivado justamente pela incapacidade

de fato, mas também de direito, das ciências explicitarem os pressupostos – não esclarecidos – da sua própria atividade teórica. A *confiança na experiência* e na intuição que caracterizam a atitude cotidiana, a certeza de vivermos em presença da realidade não são ainda o bastante para a teorização filosófica que almeja reconduzir a atitude natural à plena consciência de si. Por outro lado, o fato de as teorias científicas serem universalmente reconhecidas, seja pela objetividade dos seus conhecimentos ou pelo sucesso das aplicações tecnológicas das suas teorias (SANTOS, 1978, p. 264), não é suficiente, aos olhos da fenomenologia, para justificá-las. Pretendendo uma reflexão mais radical do que a ciência, a fenomenologia parte da experiência comum do mundo, vivido cotidianamente, a fim de revelar as *estruturas transcendentais de um processo universal de constituição*, ignorado pela ciência tanto quanto pela “atitude natural”. O conhecimento é uma atividade consciente que não poderia ser explicada se reduzirmos o sujeito ao indivíduo empírico, coisa entre as coisas do mundo, ou se permanecemos na alienação cotidiana do mundo da vida cuja fonte reside para Husserl no esquecimento de si da própria consciência.

A inspiração principal do pensamento de Husserl se consistiu, pois, em afirmar a existência de uma dimensão de origem absoluta de todo ser ou fenômeno, pré-conceitual e antepredicativa, encoberta pela alienação da vida cotidiana no mundo dos seus afazeres, tanto quanto pela auto-compreensão objetivista da ciência, que é apenas uma outra modalidade da mesma alienação. A *redução* pretendia afastar essa *alienação* suspendendo primeiramente toda referência do pensamento a qualquer forma de realidade concebida como situada na pura exterioridade do mundo. Pretendia, assim, tornar manifesto e elucidar o trabalho da subjetividade transcendental constituinte da fenomenalidade desse mesmo mundo, mas anteriormente a todo juízo, conceito ou teoria elaborados sobre e a partir dele, retendo-o em sua forma vivida por nós, imediatamente, em sua aparência sensível, de modo que *o processo originário da constituição do mundo como horizonte fenomenal restava correlacionado à consciência perceptiva e à experiência pré-predicativa, que, paradoxalmente, se revela-*

vam como sendo a própria consciência filosófica original enquanto atitude reclamada pela epoké e pela redução. Sem negar que o sentido mesmo da verdade reclama a posição da possibilidade de que as coisas sejam o que elas são “em si”, a fenomenologia planeja reconstituir as condições que tornam possível justamente nosso acesso a elas como tais, e que, de forma nenhuma, poderiam estar situadas no mesmo plano ontológico do mundo². A ciência, afinal, recusa o mundo fenomenal como um mundo de aparências irreais, de qualidades secundárias, e, afirmando como verdadeira realidade o mundo que suas teorias descortinam – uma vez que não se trata mais do mundo das aparências sensíveis produzidas na consciência afetada pelos impulsos provenientes da realidade física –, torna imediatamente problemática sua própria existência, já que a matéria, por definição, não pensa. Como as teorias científicas podem representar adequadamente o mundo exterior, existente em si, que elas não podem a qualquer título conter nelas mesmas? A lei da gravidade não sofre a atração gravitacional, as teorias não ocupam lugar no espaço e conceitos e conhecimentos não são fenômenos, eles próprios, de natureza física que possam ser tratados e abordados através dos métodos empregados pela ciência na investigação do mundo.

O retorno fenomenológico ao horizonte da experiência pré-predicativa do mundo (“mais velho do que todo pensamento”) antes de significar, como poderia parecer, uma renúncia à razão, não é senão um modo de recuperar sua ideia, subtraindo-a da autointerpretação objetivista ingênua a que as ciências a submeteram. A elucidação das formas primitivas e intuitivas de contato com o ser, anteriores a toda reflexão, a todo conceito e juízo, visava justamente reformular a ideia de razão, retomando-a em termos de contato da reflexão filosófica com a experiência sensível imediata (intuitiva) e universal do mundo, segundo um positivismo “autêntico”. Tratava-se, para a fenomenologia, de destronar a razão da sua sede na consciência pensante, reformulando o conceito de sujeito como sujeito perceptivo e sensível, e a racionalidade como acesso direto

² As coisas são o que são e devemos justificar essa crença. “O grande problema”, dirá Husserl, “é justamente compreender esta obviedade” (HUSSERL, 2012, p. 190).

ao ser, por uma via muito mais fundamental e originária do que o pensamento teórico, judicativo e discursivo. O homem é racional, por esta via, não por causa da sua capacidade de pensar e formular juízos, mas porque já se encontra enraizado, pela própria estrutura transcendental da sua consciência, junto às coisas mesmas. *Pois se o mundo que as teorias científicas explicam, o mundo “real”, é o mundo no qual vivemos, sem ser o mundo tal como nós o vivemos, não é menos verdade que a “adaptação” da existência ao mundo, seu comércio e sua familiaridade com ele, esta intimidade imediata do nosso ser-no-mundo, não poderiam ser compreendidas de modo nenhum como efeitos de estímulos sensoriais de origem física, pois as excitações cerebrais daí oriundas jamais se transformariam na compreensão cotidiana e imediatamente exercida do ser das coisas requeridas pelos nossos mais simples, mas não menos fundamentais, comportamentos de manejo dos utensílios (Vorhanden) (HEIDEGGER, 1987, p. 298).* De todo modo, a concepção científica tem em comum com a atitude cotidiana o fato de que nossa familiaridade originária com o mundo é irrefletida tanto quanto o são os conceitos científicos. A ciência não pode refletir sobre a natureza das teorias que desenvolve – de modo estritamente científico e em perfeita concordância com os limites pré-traçados pela objetividade dos seus métodos – porque elas não são, como já afirmamos, coisas naturais. E esta é uma limitação decisiva para o estabelecimento do estatuto da racionalidade pretendida pelos métodos da ciência.

Todo problema consiste em saber se, após o trabalho fenomenológico de elucidação da origem da fenomenalidade, toda obscuridade do horizonte irrefletido que cerca a experiência sensível do mundo seria enfim absorvida em um novo sistema transcendental da razão, determinando as condições aprióricas das significações antepredicativas, ou se veríamos aparecer de novo a vida constituinte da consciência concreta do mundo existente. No primeiro caso, veríamos aparecer um sistema transcendental de formas e princípios puros, no segundo, as estruturas de uma existência aberta ao mundo segundo condições cujas chaves ela mesma não detém. Dificilmente a fenomenologia distinguir-se-ia, assim,

no essencial, do criticismo, uma vez que Kant pretendia ter efetuado justamente uma metafísica da experiência sensível mostrando como esta não podia prescindir de condições aprióricas (espaço e tempo como formas puras da sensibilidade) e categorias do entendimento. No segundo caso, se o mundo ao qual retornamos não é senão o mesmo que já estava aí antes da reflexão, como a fenomenologia pretende ainda assim se definir como movimento de “autofundamentação absoluta da razão”? Tomada na condição de fundamento último, a existência nem é autônoma em relação à abertura do mundo nem, por isso mesmo, absoluta enquanto instância fundamentadora última. Afirmar que a verdade depende da possibilidade da revelação das coisas a nós tal como elas são, em seu ser propriamente falando, implica assumir que a consciência é tanto abertura para o mundo de onde os entes lhe vêm ao encontro quanto o próprio horizonte do mundo é já previamente aberto, anteriormente a qualquer atividade transcendental de constituição ou de fundamentação³. O movimento fenomenológico de elucidação teórica da essência da fenomenalidade não poderia, sem contrassenso, ser identificado a uma determinação essencial da própria racionalidade, ou melhor, do seu fundamento. Nesse caso, a essência do fundamento ficaria na dependência de uma elaboração filosófica e, portanto, de uma decisão da consciência. Isto prova apenas a dependência na qual se encontra a filosofia da razão de uma ontologia fenomenológica.

Pretendemos explorar aqui o caminho trilhado pela fenomenologia de Husserl na elucidação do sentido da verdade. O problema da verdade pode ser posto a partir de um dilema: ou ela é absoluta ou não é; mas não pode cessar um só momento que seja de ser temporal, pois se trata de obra humana. Mas, nesse sentido, submetida à potência devastadora do tempo, que a todos os seus filhos devora, não seria ela relativa? Relativa não apenas ao presente temporal e sua iminente passagem, mas ao momento histórico concreto no qual é enunciada, à conformação psíquica ou cerebral do indivíduo humano que a pronuncia, ao universo das

³ Esta é precisamente a tese de Heidegger, tal como enunciada em *Ser e tempo*: “O mundo há de estar aberto já ekstaticamente para que se possam confrontar entes desde dentro dele” (1987, p.395).

pré-compreensões culturais e ideológicas da consciência dos sujeitos? Como, então, atribuir-lhe um caráter absoluto? Mas, se ela é relativa, como ainda podemos falar de verdade propriamente, a não ser como essa espécie de convenção a que se referia Nietzsche, destinada a distinguir quem é digno de confiança no jogo de poderes a que se reduz a vida social?

Para a fenomenologia, a verdade resulta do movimento infinito da sua confirmação, de tal modo que somente suprimimos um juízo falso – logicamente coerente – a partir da verdade de outro juízo voltado para o mesmo objeto sobre o que se apoiaria então a invalidação do primeiro. Nesse sentido, sempre estamos na verdade, mas nunca definitivamente. Toda verdade possui intimamente um futuro, uma *vida* de confirmações ou refutações que não pode ser separada da sua essência efetiva.

Hegel tem razão ao afirmar simultaneamente a verdade como totalidade e o caráter dinâmico, histórico desse todo (1985, p. 5). O verdadeiro somente existe no interior de um sistema onde todos os juízos concordam entre si⁴, analogamente ao modo como as diferentes teorias científicas convivem umas com as outras sem que haja contradição entre elas. O simples enunciado de um juízo tal como “a rosa é vermelha” nos situa no interior de um horizonte infinito de visadas possíveis, sejam próprias ou alheias, que confirmariam antecipadamente – e eternamente – o que é ou foi dito. O caráter absoluto da verdade não nos conduz para fora da temporalidade vivida, pois não há outro lugar possível onde possa enraizar-se; mas constitui um aprofundamento da temporalidade, deslocando a coerência formal do pensamento consigo mesmo, na qual a lógica gostaria de tê-la encerrado, para a concordância virtual antecipada de todas as visões possíveis do seu conteúdo. O verdadeiro é o que nos escapa, o que está ao nosso alcance apenas na medida em que está simultaneamente ao alcance de todos os homens, o que a cada realização

⁴ “A filosofia efetiva em cada caso historicamente real é o intento, mais ou menos bem-sucedido, de realizar a ideia condutora da infinitude e, com isso, do *conjunto total das verdades*” (HUSSERL, 2009, p. 45). Seria esse, inclusive, o sentido profundo da lógica e da universalidade das suas leis. Enquanto os juízos verdadeiros concordam todos entre si, pelo menos quanto à forma, os juízos falsos não obedecem nenhuma regra comum. Há uma só forma de dizer a verdade, infinitas de errar, isto é, de afirmar de alguma coisa algo que não é.

pede a confirmação de outra, seja como iniciativa nossa, seja dos outros, é esse poder da visão de apreender o que não depende dela para ser, mas que não saberia se revelar como tal sem ser através dela. Numa palavra: a transcendência da verdade.

A retomada da questão da verdade a partir da fenomenologia se justifica, no entanto, por uma questão teórica intimamente ligada a outra, de ordem política, que diz respeito à alienação a que nossa época prima por estabelecer na totalidade da vida cotidiana. O “esquecimento do ser” característico do empenho com que nos dedicamos diariamente a cumprir nossos afazeres e obrigações familiares, profissionais e outras, enfim, esse corresponder quase sempre irrefletido e irresponsável aos chamados do mundo no qual vivemos, é ampliado por outra forma de “esquecimento” característico das ciências. Do primeiro, como Heidegger mostrou desde *Ser e tempo*, a angústia diante da morte nos redime com a pergunta que ela sempre inspira pelo sentido da existência em sua totalidade, pergunta à qual cada um tem necessariamente que responder, vivendo como própria ou imprópria, de fato, vive; sem qualquer recurso teórico ou filosófico. Mas a alienação a que nos conduzem as teorias científicas é bem mais importante, pois se caracteriza pela negação da dimensão transcendental da existência. Esta negação se efetua com intensidade maior principalmente nas teorias filosófica através das diversas correntes “naturalísticas” que Husserl tanto combateu, desde as *Investigações lógicas*. A redução do sentido da existência individual ao modo da sua inserção como mão de obra no mercado de trabalho capitalista, isto é, a redução da totalidade das potencialidades subjetivas da vida egológica àquelas estritamente necessárias ao que faz de cada homem um ser útil economicamente falando, é a contrapartida onde se apoia a tentativa de reabsorver o pensamento e seus princípios na estrutura material do cérebro. Mais bárbaro do que pode ser esta tentativa em curso nos mais diversos ramos da ciência (a neurolinguística à frente) é o fato de os próprios filósofos se renderem a essa legítima ideologia como se se tratasse da maneira mais rigorosa de reflexão. Daí o empenho visceral da fenomenologia de Husserl em desmontar as estruturas teóri-

cas erguidas pela psicologia e sua assimilação pela filosofia – o “psicologismo” –, empenhadas na tarefa de “explicar” – reduzindo a fenômenos cerebrais – o que até então a filosofia tratou no plano transcendental como sendo a verdade, os princípios lógicos, os juízos, a evidência etc. Tal situação acarreta o espanto do fundador da fenomenologia que pergunta, a propósito da psicologia dita científica, como ela pode deixar escapar a incongruência de atribuir a conceitos puramente empíricos, em relação aos fatos psicológicos, um conteúdo que jamais poderia ter sido retirado desses mesmos fatos, como por exemplo o próprio conceito de verdade. Como pode uma ciência pretendidamente rigorosa “esquecer que o psíquico, em vez de ser a representação de uma natureza, ter antes um ser próprio dele” (HUSSERL, 1955, p. 29)?

Mesmo a um lance superficial do olhar, a cultura cada vez mais “científica” que se desenvolve no mundo de hoje não parece capaz de aprofundar satisfatoriamente a compreensão de si da humanidade. Tudo se passa como se da definição do homem como “animal racional” as ciências retirassem a tarefa de reduzir a racionalidade à animalidade, tanto no sentido comportamental quanto biológico do termo, aliviando-nos do fardo da liberdade e da responsabilidade sobre o que somos. O homem, afirmou Sartre, não é bom nem ruim, porque não possui uma natureza que pudesse justificar sua odisseia na terra: “o homem será o que ele se fizer” (1978, p. 67). Mas a única esfera da cultura onde ainda permanece a possibilidade de uma reflexão rigorosa e radical, de um pensamento capaz de justificar inteiramente todas as suas posições e com isso preservar a liberdade como a dimensão essencial da humanidade é a filosofia. E na medida em que a própria filosofia se rende às ideologias naturalistas e, *a posteriori*, céticas, a fenomenologia surge como renovação metodológica necessária ao enfrentamento dessa alienação crucial que, paradoxalmente, é uma forma nova da barbárie resultante do próprio desenvolvimento científico da humanidade⁵. Assim, se podemos ainda esperar para o mundo de hoje alguma saída contrária ao direcionamento para a barbárie, vinda das forças humanas, ela não pode-

⁵ Cf. HENRY, 1984.

ria brotar senão de uma impulsão da razão, que a filosofia tem por tarefa despertar, apesar das incompatibilidades entre as diversas correntes do pensamento filosófico e o perigo da especialização que isola a filosofia do restante da sociedade ao mesmo tempo em que compartilha sua própria visão. A filosofia, afirma Husserl,

com todas as ciências particulares, constitui, por certo, um aspecto parcial da cultura europeia. Mas toda a minha interpretação implica que esta parte exerce, por assim dizer, o papel do cérebro, de cujo funcionamento normal depende a verdadeira saúde espiritual da Europa. *O humano da humanidade superior ou a razão exige, pois, uma filosofia autêntica.* E aqui reside o perigo. Ao dizer filosofia devemos distinguir entre a filosofia como fato histórico de uma respectiva época e a filosofia como ideia de uma tarefa infinita. A filosofia efetiva em cada caso historicamente real é o intento, mais ou menos bem sucedido, de realizar a ideia condutora da infinitude e, com isso, do conjunto total das verdades. Ideais práticos, intuídos como polos eternos, dos quais ninguém se pode afastar em toda a sua vida sem arrependimento, sem tornar-se infiel a si mesmo e, com isso, infeliz, *de maneira alguma na mera intuição já são claros e precisos, mas se antecipam numa generalidade vaga.* Sua determinação somente emerge no agir concreto e no êxito, ao menos relativo, do proceder. Por isso correm o constante perigo de serem atraídos por interpretações unilaterais que satisfazem prematuramente; mas a sanção vem em forma de contradições subsequentes (2009, p. 45)⁶.

⁶ Por isso o decisivo na fenomenologia de Husserl não reside em encontrar verdades absolutas que podem perfeitamente ser perdidas no meio do caminho. O que importa é a “tentativa de viver uma vida em uma absoluta responsabilidade por si, isto é, a tentativa de fundar os próprios pensamentos e atos sobre tanta intelecção quanto possível, conforme Zahavi (2015, p. 105). O mesmo autor cita, em ajuda da sua interpretação, uma passagem da *Filosofia primeira* que afirma: “A reforma ética da vida empreendida por Sócrates se caracteriza por sua interpretação da vida verdadeiramente satisfatória como uma vida a partir da pura razão... uma vida na qual o homem realiza uma crítica às suas metas vitais a partir de uma prestação de contas radical e em uma auto meditação incansável [...] que realizam-se como um processo de conhecimento” (Husserliana 07: Erste Philosophie, 1923-24. Primeira parte: História crítica das ideias. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956, p. 09 apud ZAHAVI, 2015, p.105).

Na primeira parte deste trabalho, dedicada à “fenomenologia eidética”, pretendemos mostrar como a fenomenologia renova a ideia de ciência retomando sua antiga orientação para a fundamentação absoluta do conhecimento. Para essa renovação é essencial a metodologia da redução, tanto no sentido da *epoké*, que suspende a consideração do mundo quanto à sua realidade, como da redução eidética que o toma segundo sua significação pura e ideal. Uma vez estabelecida a diferença crucial entre o domínio fatural e a “idealidade eidética”, torna-se necessário, seguindo o desenvolvimento da própria doutrina husserliana nas *Ideias*, a passagem à dimensão da análise fenomenológica dos processos transcendentais de constituição, com ênfase na percepção sensível. A partir daí, procuraremos elaborar o conceito de verdade em sua estreita correlação com os conceitos de evidência e intuição. *A evidência é a atualidade da visão imediata e originária da própria coisa visada, vivida na imanência da vida egológica.* Consciência intencional, evidência, intuição e verdade formam o conjunto dos conceitos mais fundamentais da fenomenologia husserliana cujo entrecruzamento pretendemos explorar ao longo do texto a seguir, a fim de esclarecer o fundamento temporal da verdade.

PARTE 1
A FENOMENOLOGIA EIDÉTICA

INTRODUÇÃO

A fenomenologia não renova a ideia de ciência da qual parte para se definir a si mesma. Ela retoma sua antiga orientação para a fundamentação absoluta do conhecimento, herdada notadamente de Platão. Tanto a redução quanto a *epoké*, principais artefatos da metodologia fenomenológica, têm por objetivo conferir à reflexão um cunho científico no sentido autêntico de um conhecimento que é também conhecimento *a priori* das suas condições de possibilidade. Suspendendo a consideração da realidade dos fenômenos na condição de um fundamento transcendente, obra da *epoké*, torna-se possível a explicitação dos processos transcendentais constituintes da consciência intencional, enquanto essência de todo fenômeno possível. A ciência é conhecimento do essencial. O essencial não é ele próprio imediatamente visível. “A fenomenologia”, afirma Husserl, “é a ciência das essências nas quais se inclui a essência do conhecimento” (1986, p. 23). Sendo assim, é mais do que lícito indagar, em um sentido absolutamente primeiro, como uma ciência da essência da fenomenalidade – condição de todo conhecimento, visto que o objeto deve poder necessariamente ser dado sob forma de fenômeno – pode ter acesso ao seu objeto, ou seja, como seria possível a intuição eidética.

Mas, se é verdade que a fenomenologia reaviva a antiga ideia da filosofia como ciência primeira, é também certo que ela se afirma criticamente frente à ideia moderna de ciência como teoria matematizada da natureza e, não menos criticamente, frente à redução galileniana do mundo sensível à condição de simples epifenômeno, produzido na e pela subjetividade humana, das qualidades primárias. Para compreender esta dimensão crítica da fenomenologia, será esclarecedor remontar às origens da ideia moderna de ciência.

1 A ideia moderna de ciência e o ideal fenomenológico de rigor

Desde sua primeira obra, *Filosofia da aritmética*, publicada em 1891, até sua morte, em 1937, Husserl manifestou permanente insatisfação com o resultado das suas investigações. Sua frustração era oriunda do desejo de alcançar o rigor e a radicalidade absolutos, que pensava serem as mais puras características do espírito filosófico e da ideia de ciência em geral. A paixão pelo rigor o levou a trabalhar febrilmente, refundindo sem cessar suas ideias em textos estenografados que, em sua maioria, permaneceram inéditos durante toda sua vida. Mesmo em relação aos textos editados, Husserl sempre que possível os corrigia para novas edições, buscando precisar melhor suas próprias ideias, ao ponto de, no final da vida, por ocasião da sua última e definitiva doença, ainda achar necessário começar tudo de novo e pedir para si a “idade de Matusalém” (FRAGATA, 1989, p. 16).

Essa ânsia de radicalidade foi a responsável pela condução do fundador da fenomenologia ao caminho da filosofia. As evidências sobre as quais se apoiam os princípios, normas e leis das matemáticas, e mesmo da lógica, mostram-se plenamente satisfatórias quando se trata de efetuar cálculos e de garantir resultados exatos. Se sabemos com evidência que duas proposições são contraditórias e que uma delas é verdadeira, podemos imediatamente calcular – no sentido de deduzir – a falsidade da outra independentemente do que quer que seja afirmado em cada uma. Por seu formalismo, essa regra se estende à totalidade de todas as proposições e juízos possíveis, já enunciados ou ainda por enunciar, por qualquer ser racional que seja, sendo absolutamente universal, nesse sentido, e necessária. Então, se desejamos exemplificar a posse de conhecimentos rigorosos, nada melhor do que nos apoiarmos na lógica que se apresenta como ciência por excelência, ciência em sentido primeiro, dos primeiros princípios que regem soberanamente toda produção de conhecimento a que a humanidade possa aspirar. Na lógica, o pensamento pisa a terra

firme da evidência de conceitos transparentes e certezas absolutas, de leis universais e necessárias.

Porém, por sob esta aparência de rigor, Husserl pressentia já a confusão dos conceitos e a insuficiência das justificativas que só se mostravam como tais à intuição filosófica e a um apetite pela evidência capaz de ultrapassar a necessidade de exatidão característica da matemática e das ciências físico-matemáticas em geral. As matemáticas encontravam-se, sem dúvida, bem fundamentadas do ponto de vista estritamente metodológico, operacionalmente falando; mas lhes faltava uma fundamentação puramente teórica dos conceitos e axiomas mediante a explicitação do seu sentido ontológico, isto é, da possibilidade da sua concordância com o próprio ser⁷. Diante das teorias científicas, dos seus métodos, demonstrações e evidências, Husserl assume uma atitude crítica, percebendo *a necessidade de elaborar uma teoria universal do conhecimento que tornasse possível realizar o ideal filosófico clássico de fundamentação absoluta da razão*. Ideal que, na verdade, orienta já a prática da investigação científica em geral, mas de modo confuso e frequentemente ingênuo.

O homem de hoje, ao contrário do iluminista, não vê na ciência a *função universal criada pela humanidade para assegurar-se de uma vida na qual obtenha uma verdadeira satisfação*, vida na qual se realize, no plano individual e social, uma prática racional [elevando-se, por esta via] acima do *esquecimento de si* característico do teórico que se abandona à produção das suas teorias, métodos e objetos sem nada saber da interioridade dessas produções, da vida criadora da qual resultam (HUSSERL, s/d, p. 34, grifo nosso)⁸.

Mas o que vem a ser a ciência no sentido moderno do termo, essa ciência que alia rigor a exatidão e objetividade, herdeira de Galileu e Newton, para referendar a acusação de “esquecimento” da genealogia

⁷ Que em Husserl se confunde com a intuição clara do sentido dos princípios lógicos, que nem residem na consciência empírica nem são “verdades em si”.

⁸ A filosofia de Husserl se opõe frontalmente, assim, ao pensamento de um Nietzsche ou de um pensador contemporâneo como Rorty. Para ambos, de fato, “é necessário substituir a verdade como finalidade (tanto) do pensamento como do progresso social, pela liberdade” (RORTY, 1989, p. 2); mas a liberdade exercida sem a verdade torna-se arbítrio injustificado.

das próprias teorias que desenvolve? Onde residem a limitação e a insuficiência desse ideal de racionalidade responsável pelas mais formidáveis descobertas no domínio dos fenômenos naturais, bem como das mais decisivas explicações desses mesmos fenômenos?

Vejamos mais de perto as características fundamentais da ciência moderna.

a) **Sistematicidade:** De acordo com este conceito, as teorias científicas deverão ser logicamente coerentes, o que significa não apenas a ausência de contradições internas, mas também a adoção de uma *sintaxe explícita* capaz de permitir deduções no interior do sistema teórico em questão, passando de uma lei ou princípio a outra, como é o caso ideal da geometria. Por sistematicidade, Husserl entende o conceito mesmo de ciência, em sua especificidade, contraposto ao saber em geral:

Quando vivemos percepções internas, exemplifica, isoladas ou agrupadas, e as reconhecemos como existentes, possuímos conhecimento, mas estamos longe de possuir ciência [...] A ciência aspira a dar-nos a multiplicidade de saber: conexão sistemática em sentido teórico; e isto implica a fundamentação do saber e o enlace e ordem pertinentes na sucessão das fundamentações[...] sendo esta forma sistemática a mais pura encarnação da ideia de saber (HUSSERL, 2000, § 06, p. 42).

Além da coerência sistemática, o desenvolvimento da ciência implica a exibição das relações necessárias entre os elementos do próprio sistema, por exemplo, entre duas teorias como a corpuscular e ondular, na física. Por fim, a ciência é regida por um ideal de sistematicidade mais abrangente ainda, que diz respeito *ao conjunto total dos conhecimentos racionais adquiridos pelo homem*. Nenhuma teoria científica deve, nesse sentido, contradizer outra, seja no interior de uma mesma ciência ou em relação a uma ciência diferente. Assim como existe um único mundo, deve existir também uma só ciência, o que implica, como mostrou Ber-ten (2004, p. 45), uma certa forma de reducionismo, assim exemplifica-

da: “enraizar a sociologia na psicologia, esta na biologia, depois na química e enfim na física”. Tal projeto implica em fazer com que o sujeito de conhecimento seja, no limite, absorvido pelo sistema teórico por ele próprio desenvolvido como mais um dos objetos desse sistema ontologicamente homogêneo, a englobar o ente em sua totalidade. Em outros termos, nega-se radicalmente a existência de uma dimensão transcendental na qual estaria enraizada a essência de todo conhecimento possível, constituída justamente pela intencionalidade da consciência, que de forma nenhuma pode ser considerada um conteúdo faticamente assinalável de qualquer processo mental ou ato empiricamente considerado da consciência.

b) Determinismo: O determinismo característico da ciência moderna implica dois pontos principais, a saber, a previsibilidade através da qual a partir de um instante dado de um sistema físico se poderá prever seu desenvolvimento ulterior, e a causalidade, exemplificada pelo princípio metafísico da razão suficiente, segundo o qual nada ocorre no universo sem uma causa cognoscível. Poincaré é claro nesse ponto: “a Ciência é determinista, ela o é *a priori*; ela postula o determinismo, porque sem ele ela não poderia existir. Ela o é também *a posteriori* [...] e cada uma das suas conquistas é uma vitória do determinismo” (1930, p. 244).

Causalidade e previsibilidade se interpenetram na ideia fundamentalmente metafísica, e que está na base da ciência moderna, da inexistência de qualquer obstáculo ontológico à ampliação da ciência além da ignorância humana, quer referente a uma incapacidade momentânea ou a uma limitação essencial do conhecimento. Na ausência de obstáculos intrínsecos à própria natureza, “livro escrito em linguagem matemática” e “aberto diante dos nossos próprios olhos” (GALILEU), nossos conhecimentos científicos podem ser estendidos, em princípio, infinitamente, tanto em profundidade como em amplitude.

c) Experimentação: O caráter experimental das teorias científicas modernas não repousa sobre o imperativo da simples observação empíri-

ca de fatos indutivamente coletados. A arte experimental dos clássicos “consiste em escolher um problema para formular uma hipótese teórica e em reconhecer na natureza um fenômeno suscetível de encarnar as consequências deste decreto geral” (PRIGOGINE, 1984, p. 31). A ciência moderna concebe a natureza a partir da ideia da existência de uma estrutura subjacente aos fenômenos onde impera o mais absoluto determinismo e a mais extrema legalidade. Ela procede por idealização experimental, preparando o fenômeno que vai estudar quantificando-o a fim de transformá-lo em variáveis de equações matemáticas. Ela constrói para suas teorias um modelo, um campo de interpretação empírico que define a própria experimentação, excluindo, através da sua redução a qualidades primárias, tudo o que não puder ser traduzido em uma linguagem matemática rigorosa e exata.

A ciência moderna se caracteriza, então, pela sistematicidade, experimentação matematicamente controlada e determinismo. Mas esse paradigma de conhecimento não passou totalmente incólume pela reflexão filosófica, recebendo críticas vindas de vários costados que assinaremos a seguir.

1.1 As críticas à concepção moderna de ciência como paradigma do pensamento racional: “limitações” da ciência

A ciência apresenta-se principalmente como um tipo de conhecimento contraposto às outras formas de sabedoria existentes nas sociedades humanas, tais como a arte, religião, filosofia (metafísica, ética, estética etc.), ou mesmo o senso comum, que ela pretende excluir como formas ilegítimas ou inautênticas de consciência do mundo e da realidade. Por isso, a ciência apresenta-se como norma corretiva do pensamento em geral, que deve sempre que possível assumir uma atitude “científica” diante dos fenômenos, como realização por excelência das ideias mesmas de razão e verdade, como paradigma de um comportamento e

de uma atitude perante os outros e o mundo pautados plenamente pela racionalidade dos seus fins, meios e modos de exercício.

Nesse sentido, vale indagar se

a marcha triunfal da Ciência a que nada se oporá, a universalidade dos seus fins legítimos, e o fato da Ciência ser pensada na perfeição ideal, pelo que pode considerar-se expressão da própria Razão, que não poderia ter outra autoridade igual ou superior, não tornam, porventura, desnecessária a tarefa que se proponha a fundamentação absolutamente radical da Filosofia como ciência de rigor? (CARVALHO, 1967, p. XXI).

Como tal, em sua pretensão exclusivista a ocupar o lugar por excelência da razão, a ciência suscitou variadas críticas de origem filosófica, externas e mesmo internas. As críticas externas baseiam-se comumente na constatação da inserção política e social das teorias científicas e das tecnologias delas derivadas. Elas apoiam-se, na maior parte dos casos, na avaliação do uso e das aplicações, ainda que imprevistas, das descobertas científicas. Critica-se, por este prisma, o emprego da tecnologia na construção de artefatos bélicos, ou de máquinas que, ao contrário de libertar os homens das formas estafantes e mecânicas de trabalho, utilizam os trabalhadores como seus apêndices vivos. “O conjunto do processo de produção não é mais subordinado à habilidade do trabalhador; ele torna-se uma aplicação tecnológica da ciência”, escreve Marx (1986, p. 593). Ao lado desse processo tendencial de dessubjetivação da produção situa-se o da degradação da atividade do trabalhador à condição de elemento de um sistema objetivo. Na manufatura moderna, escreve ainda o autor de *O Capital*, “o próprio autômato é o sujeito e os trabalhadores apenas órgãos conscientes, coordenados com órgãos inconscientes e, juntamente com eles, subordinados à força motriz central” (MARX, 1985, p. 448).

Estas críticas admitem a racionalidade das teorias científicas consideradas “em si”, atribuindo às circunstâncias históricas, por exemplo, ao capitalismo, a culpa pelo “mau” uso da ciência; enquanto teorias são válidas por sua universalidade, por serem aquisições definitivas da huma-

nidade e tornarem possível o domínio das forças naturais, situando-as a serviço dos desígnios humanos.

Já as críticas internas são mais radicais, incidindo sobre o próprio estatuto teórico da ciência como tal, isto é, sobre sua pretensão de erigir-se em saber racional por excelência. São elas:

a) Crítica do *irracionalismo da ciência*: Segundo esse tipo de crítica, as teorias científicas não podem pretender nenhuma validade efetivamente universal e necessária ou, então, segundo a versão menos cética, não seriam capazes de revelar as verdades efetivamente fundamentais da natureza em geral. A uma limitação horizontal da capacidade de aplicação da ciência a todos os fenômenos ainda não abrangidos por ela, sobrepõe-se uma limitação vertical, que interdita o alcance da essência última da realidade. Não podemos conhecer todas as coisas nem tudo o que as coisas são, no sentido das suas determinações mais “profundas”.

O primeiro caso é ilustrado pelo “anarquismo epistemológico” de Paul Feyerabend (1976). Segundo o autor, todo procedimento científico é considerado válido desde que se mostre adaptado às expectativas geradas pelas circunstâncias sociais, históricas e culturais do momento.

A segunda posição pode ser exemplificada pela filosofia de Heidegger. Para ele, a ciência é um prolongamento do esquecimento metafísico da questão fundamental acerca do ser enquanto tal, que teve início na Grécia a partir de Sócrates. Na perspectiva da técnica moderna, a natureza como um todo, e inclusive o próprio homem, tornam-se o objeto de uma vontade de poder e domínio disfarçada em vontade de saber. Em última instância, o desenvolvimento da tecnociência a serviço da acumulação ilimitada do capital funcionaria como verdadeiro sujeito impulsionador da história. Dada a possibilidade de realização tecnológica de um objetivo ou de um artefato, ele será efetivamente construído sem a necessidade de qualquer outra forma de consideração, política, ética, filosófica etc., ou

mesmo contrariando-a. O mundo que a ciência torna possível seria, no limite, um mundo de coisas boas em si. A ciência moderna, sob a forma de tecnologia, representaria o estágio supremo em que o desenvolvimento de uma sabedoria afastada das suas próprias origens passa a depender, em seu próprio desenvolvimento, do prolongamento desse mesmo afastamento, tal é a essência da técnica. “O que mais me inquieta no mundo da técnica é que tudo funciona, e que o funcionamento arrasta sempre um novo funcionamento, sem que mais nada venha quebrar o jogo deste funcionamento e fazer com que se interrogue o ser da técnica” (HEIDEGGER apud RENAULT; FERRY, 1989, p. 94)⁹. Seria necessário, do ponto de vista de Heidegger, ao homem moderno, que se tornou, mais do que um objeto de uso e de manipulação da própria técnica, *um produto seu*, que seja capaz de “entrar suficientemente em relação com ser da técnica” (HEIDEGGER apud RENAULT; FERRY, 1989, p. 94). Para tanto, seria necessário ao homem retomar sua liberdade reenviando a técnica à sua origem como simples meio.

b) Crítica à *delimitação* da racionalidade científica: as críticas que tomam essa direção trilham um caminho iniciado por Aristóteles, cuja obra pode ser compreendida, no seu todo, como esforço para delimitar os diversos campos de racionalidade abrangidos pela ação e pensamento humanos, desde a técnica, passando pela ética, até a metafísica (virtudes dianoéticas). Trata-se de salvaguardar as outras formas de racionalidade possíveis no mundo da vida, igualmente necessárias e legítimas, ao lado da atividade teórica, com sua exatidão e rigor. Tal é, por exemplo, o caso da filosofia de um Habermas e mesmo do Heidegger de *Ser e tempo* (SCUDERO, 2010). “A ciência consiste atualmente em um instrumento de produzir e difundir conhecimentos. Dela assim entendida não podemos esperar nenhum

⁹ “A própria vontade deixa de ser a tributária de qualquer fim: o domínio do mundo já não visa, como em Descartes ou na época das luzes, emancipar os homens e proporcionar-lhes a felicidade, tornando-se procura do domínio pelo domínio, ou, se se preferir, da força bruta pela força bruta” (HEIDEGGER apud RENAULT; FERRY, 1989, p. 72).

despertar do espírito”. A ciência necessita, nesse sentido, ela própria “despertar-se” (HEIDEGGER, 1969, p. 56).

Quanto a Habermas, a crítica toma como ponto de partida a desintegração das estruturas dialógicas e simbólicas do mundo da vida que absorve aquelas esferas deixadas à liberdade de escolha e decisão dos indivíduos, orientadas pelos saberes tradicionais. Quanto mais questões surgem no interior de uma vida em crescente processo de complexificação, menos fácil é respondê-las, já que os critérios orientadores preestabelecidos pela tradição perdem sua validade e sua eficácia. A esfera do direito avança juntamente com a ciência racionalizando progressivamente as diversas esferas da vida cotidiana. Os indivíduos vêm-se confrontados com problemas para os quais perderam as orientações tradicionais, sem ter desenvolvido, compensatoriamente, a capacidade de decidir com autonomia o que fazer, tornando-se dependentes de especialistas “cientificamente” formados para lhes indicar que escolhas fazer nas circunstâncias diversas da vida (HABERMAS, 1990).

c) *Estreiteza do paradigma* clássico de investigação científica: Finalmente, a crítica interna da ciência pode assumir a forma de uma denúncia, vinda dos próprios cientistas, da estreiteza do ponto de vista metodológico adotado. Prigogine e Stengers, para citar apenas um exemplo, falam da necessidade de um “novo paradigma” que torne a ciência capaz de explorar fenômenos não determinísticos, caóticos, distantes das condições de equilíbrio fisicamente definidas, ou que tendem a se distanciar delas etc. Fenômenos que nem sempre podem ser traduzidos em equações matemáticas, dada sua complexidade, mas que não perdem por isso sua inteligibilidade (PRIGOGINE, 1984).

A fenomenologia de Husserl poderia ser classificada, sem dúvida, no primeiro tipo de crítica. Segundo ele, a ciência não atende ao ideal

clássico conforme o qual o discurso verdadeiramente racional deveria ser capaz de “autofundamentação absoluta”.

Citando Husserl, Japiassu afirma que, “face à desolação de nossa vida, a ciência nada tem a nos dizer” e que “seu projeto de conquistar a natureza não se preocupa com o que se furta à sua conquista” (2009, p. 51). O cientista empenhado na produção das suas teorias e em desvendar os secretos dos fenômenos naturais não dá conta da atividade transcendental da consciência de onde resultam essas teorias, porque não pode haver uma explicação biológica das teorias construídas pela biologia, e a lei da gravitação não se confunde em nada com a força gravitacional da qual a física, através da primeira, interpreta a essência. Aparelhada legítima e eficazmente para conhecer os fenômenos naturais, a ciência se mostra, por princípio, incapaz de compreender-se a si mesma e, em geral, a essência do próprio conhecimento da qual é um caso particular.

Mas a fenomenologia não entra em confronto apenas com os ideais orientadores das ciências fáticas da natureza, contra seu objetivismo e pragmatismo. Ela reivindica para si o título de ciência em oposição à concepção da filosofia como sabedoria prática. Ao interesse prático que orientou variadas correntes filosóficas ao longo da história no desenvolvimento de doutrinas destinadas a assegurar o bem viver dos indivíduos, quando não o destino das nações, de cunho moral e ético-religioso, a fenomenologia contrapõe o desinteresse teórico da ciência, no horizonte de “ideais infinitos” e “tarefas infinitas” da razão. Por essa via, persegue a “autofundamentação absoluta” da ciência, como veremos a seguir, pois a norma prática, tomada em seu sentido autêntico, não poderia ser considerada “racional” se derivada de uma teoria incapaz de fundamentar-se a si mesma. Escreve Husserl (1960, p.3):

A filosofia pelas suas intenções históricas, a mais alta e mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto (e intrinsecamente para a valorização e vlição puras e absolutas) não sabe constituir-se em verda-

deira ciência [...] não digo que a filosofia seja uma ciência imperfeita. Digo que ela ainda não é ciência, que não chegou a sê-lo¹⁰.

1.2. Influência do desenvolvimento da ciência moderna na filosofia

A partir da modernidade a ciência adquire, como vimos, cada vez mais autonomia em relação à filosofia. As especulações metafísicas são banidas da investigação dos fenômenos naturais, a dedução é substituída pela experimentação e a matemática impõe-se como método universal de análise, a partir da redução galileniana dos fenômenos às qualidades primárias e suas relações quantificáveis. Essa nova situação conduziu a uma reavaliação do sentido da investigação filosófica em geral. A concepção da filosofia como ciência rigorosa e radical foi, por essa via, equivocadamente compreendida como implicando uma relação de dependência (de variadas formas) da reflexão filosófica em relação ao inexorável progresso da ciência, onde a ideia de razão parecia se estabelecer mais confortavelmente, seja pelo fato do desenvolvimento evolutivo das teorias, quando as teorias filosóficas parecem se mover em círculos e retrocessos, seja pelo consenso universal que logram alcançar, quando não pelas aplicações práticas imediatas das tecnologias na organização da produção industrial e no domínio dos fenômenos naturais em geral. Na filosofia, ao contrário, os sistemas são conflitantes e jamais objetos de qualquer consenso estável.

São três os modos equivocados de se compreender a realização da ideia de filosofia como ciência rigorosa, reduzindo-a ao modelo de coerência matemática e lógica das ciências da natureza:

¹⁰ Segundo Heidegger, aqui crítico de Husserl inclusive quanto a sua concepção da filosofia como ciência rigorosa, a fenomenologia teria aderido sem mais delongas ao cartesianismo e suas implicações: “concepção da filosofia como saber absolutamente certo e auto fundamentado, que busca obsessivamente a segura fundamentação da totalidade da realidade e do conjunto do conhecimento em um ente absoluto [o ego puro]; extensão privilegiada da presença plena, através da intuição evidente ao grau máximo de ser estabelecendo por isso a primazia do ego *cogito* e portanto da auto-consciência ou consciência reflexiva ensimesmada” (SCUDERO, 2015, p. 60-82.).

a) Segundo Comte (1977, p. 16) a filosofia deveria se restringir a promover uma síntese do saber científico acumulado pelas ciências. Caberia a ela analisar as diversas ciências existentes, sintetizando todos os seus princípios no menor número possível de princípios comuns. Assim, o progresso da ciência subordina a si a pesquisa filosófica, uma mudança de sentido no desenvolvimento científico, acarretando, imediatamente, igual resultado na filosofia. Desse ponto de vista, as ciências forneceriam à filosofia o modelo metodológico e, ao mesmo tempo, o objeto privilegiado de estudo. Não possuindo por si mesma nenhuma racionalidade, a investigação filosófica deveria busca-la por empréstimo nas ciências da natureza. Estas teriam sido capazes de realizar todas as ambições deixadas pela filosofia pelo meio do caminho da sua história. O pensamento científico possibilitou o domínio e a explicação dos fenômenos naturais e ao mesmo tempo cunhou teorias que podem perfeitamente ser aplicadas para incrementar a produtividade do trabalho humano no interior da organização fabril; além disso, podem servir à reorganização da sociedade visando à racionalização da vida como um todo e, por fim, por meio da educação, a ciência pode contribuir para erradicar definitivamente da cultura humana toda sorte de preconceitos e superstições.

b) Ao positivismo de Comte se sucedem as concepções neopositivistas exemplificadas aqui pela obra de Carnap, segundo a qual “a filosofia deve ser *substituída* pela lógica da ciência” (1937, p. 4). Ela deverá ser reduzida à análise lógica das formas válidas de pensamento, e a validade ou sentido de uma proposição torna-se, como nas ciências exatas, o método da sua verificação, a garantia da sua verificabilidade intersubjetiva. Esta tendência prolonga-se na obra do primeiro Wittgenstein, onde a filosofia é definida como crítica da linguagem, esclarecendo a estrutura lógica das proposições, embora, ao contrário de Carnap, o filósofo vienense enfatize a crítica da linguagem cotidiana em detrimento da científica como objetivo da filosofia.

Todavia, à filosofia, ou mais exatamente à metafísica, não importa simplesmente o método das ciências positivas a fim de tornar-se ela própria rigorosa. Ao contrário, cede seu lugar à investigação teórico-científica que visa tornar mais claros os conceitos fundamentais e procedimentos das ciências particulares. De fato, os dois procedimentos verificativos praticados pelas ciências, a experiência e a observação (ciências empírico-experimentais), de um lado, e as demonstrações lógico dedutivas (matemáticas, geometria), de outro, são inaplicáveis no caso das sentenças filosóficas, notadamente no campo da ética, estética e metafísica¹¹. Por essa via impõe-se a conclusão, que ressoa ao modo de uma sentença mortífera: “não é possível, em filosofia, distinguir entre produtos fantasiosos e conhecimento verdadeiro” (STEGMÜLLER, 1987, p.275).

c) O êxito dos métodos empregados na física, na matemática e na geometria inspirou vários pensadores a empregá-los no campo dos problemas metafísicos e mesmo éticos. Procederam assim Descartes, com a ideia da *mathesis universalis*, ou Espinoza pela pretensão de construir uma ética ao modo da geometria. No plano da filosofia política, Hobbes compartilha da mesma atitude:

o que a observação dos astros, a descrição das terras, o registro dos tempos, as navegações de longo curso podem dar como contribuição ao bem-estar da vida humana, o que há de belo nas edificações, de sólido nas fortificações, de maravilhoso nas máquinas – enfim, o que distingue o nosso tempo da primitiva barbárie – quase tudo é benefício da geometria (HOBBS, 1993, p.7).

Trata-se, pois, de obter os mesmos resultados na filosofia política aprendendo “a conhecer a natureza dos homens com o mesmo

¹¹ “Se perguntarmos [à corrente naturalista] qual seria filosofia exata, embora ainda rudimentar, análoga à mecânica exata, indicam-nos a psicologia experimental, indiscutivelmente ciência de rigor. Esta, afirmam ser a psicologia científica e exata, procurada desde tanto tempo e finalmente tornada realidade. Com ela a lógica e a teoria do conhecimento, a estética, a ética e a pedagogia teriam acabado por encontrar o seu fundamento científico” (HUSSERL, 1960, p. 14).

rigor com que conhecemos a natureza das figuras geométricas” (HOBBES, 1993, p.7).

Essas três concepções acima expostas têm em comum o fato de considerarem a ciência a forma acabada do pensamento racional e, portanto, a norma geral que deveriam assumir os modos legítimos do saber. Saber ao mesmo tempo cumulativo, sistemático e objetivo. Assim, o progresso da ciência deveria medir a evolução da própria humanidade guiada enfim pela razão. Ora, como a ideia moderna de ciência nasceu na Europa, estendendo-se em seguida para todo o mundo Ocidental, o processo de racionalização das instituições desse mundo (sociais, econômicas, culturais e políticas), inspirado pela ciência, aparece como indício da possibilidade de um progresso da humanidade como um todo para melhor. É então a própria ideia de homem que está em questão no debate entre a filosofia e as ciências.

d) Husserl concebe a filosofia como “ciência” segundo a acepção mais alta da ideia de rigor, opondo-se, em princípio, à sua definição como teoria das formas de vida boa. Nem teoria dos fins, nem teoria dos meios, a fenomenologia é ciência dos fundamentos da consciência dos meios e dos fins segundo a ideia de um conhecimento absoluto, no duplo sentido de pautado em toda sua extensão por evidências apodíticas, no plano metodológico, e apontado para a elucidação do fundamento absoluto de todo conhecimento possível, no plano do objeto. Assim, nenhuma das ciências da natureza, e mesmo a psicologia, pode se impor como norma à filosofia, pois toda ciência fática realiza de modo particular e inadequadamente a ideia de ciência como tal¹². Segundo o princípio que rege implicita-

¹² A novidade introduzida por Husserl no debate do início do século XX em torno da possibilidade de a filosofia se constituir como ciência reside no fato de pôr em questão a ideia mesma de ciência. Nessa medida, Husserl nomeará filosofia ao ideal de um conhecimento absoluto que se encontraria implicitamente contido em cada ciência particular, e que poderia ser derivado de uma análise eidética da ciência como tal (Cf. MURAUULT, p. 13). A fenomenologia pretende lançar as bases sobre as quais se ergueriam não tanto as diversas ciências, atuais e possíveis, pois o desenvolvimento histórico do conhecimento é um fato independente da clarividência absoluta dos seus princípios e fundamentos. A fenomenologia pretende ser a consciência da ciência em sentido último.

mente a investigação científica, a saber, a realização das finalidades impostas pela razão, ela deve ser capaz de efetuar a autofundamentação absoluta da sua própria ideia, tarefa que caberia propriamente à fenomenologia. Nos *Prolegômenos* Husserl já apontava para a necessidade implícita na ideia de ciência do desenvolvimento, não apenas da fundamentação lógica das próprias construções teóricas que fazem parte das ciências particulares, mas, para além disso, de uma teoria da própria atividade de fundamentação como tal, pois o “fundamentar e descobrir tem também ‘formas’ teóricas específicas submetidas a ‘leis’” (HUSSERL, 2000, p. 46). Em última instância, a filosofia deve ser capaz de pôr a descoberto os princípios segundo os quais possamos encontrar os fundamentos universais de toda ciência possível e atual.

Quanto à opinião de Husserl sobre a história da filosofia, pode ser resumida numa frase: “literatura filosófica crescente até o infinito, compreendendo pseudo exposições e pseudo críticas [...] mera aparência de filosofar” (1960, p. 9). Por essa via, a fenomenologia apresenta-se como verdadeira reforma da filosofia, retomando a ideia originária de ciência rigorosa, ou seja, investigação metódica tendo em vista a elaboração de um conhecimento teórico, desinteressado e puro, necessário e universalmente válido, relativo à essência de todo pensamento racional ou ciência em geral, incluindo-se aí, sobretudo, uma ciência eidética puramente *a priori*, na qual se incluiria também a essência do conhecimento. “A fenomenologia”, afirma Husserl, “é a ciência das essências nas quais se inclui a essência do conhecimento” (1986, p. 23).

Na conclusão do seu livro sobre as *Investigações lógicas*, Schérer afirma que a fenomenologia deve ser vista como a consumação da tarefa legada pelos gregos de construção de uma ciência radical, isto é, que vá até a raiz mesma do conhecimento, de todo conhecimento possível, portanto. O conhecimento filosófico é o conhecimento das origens de todo conhecimento, o que inclui, evidentemente a própria filosofia. Essa

antiga reivindicação culminará, na modernidade, na construção de um modelo matemático de conhecimento cujo ideal de inteligibilidade se liga à quantificação dos fenômenos, estabelecimento de leis matematizadas e previsibilidade, como princípios aprióricos da totalidade do real. Ao conhecimento objetivo deve corresponder um universo determinístico e previsível. A filosofia moderna nasceria, assim,

da dupla tomada de consciência do valor exemplar desse ideal de objetividade e da ingenuidade da vida científica que se desenvolve no quadro da objetivação do ser. O sujeito que intenciona assumir esta objetivação nada mais é do que sua contrapartida, porque nasce precisamente da interiorização dessa ideia de saber, dispersa de fato e rechaçada na especialização das ciências. De sorte que as flutuações da filosofia podem ser compreendidas a partir da contradição entre um projeto de fundamento radical na subjetividade e uma coisificação que se estende universalmente à vida teórica e prática (SCHÉRER, 1969, p. 333).

1.3. A ideia da fenomenologia como ciência

Se o lema da fenomenologia consiste em proclamar o retorno às coisas mesmas, contra as especulações teóricas que terminam hipostasiando suas próprias construções e conferindo assim existência aos conceitos que produz livremente, parece paradoxal que ela tenha começado como “investigação lógica”. O que uma “ciência dos fenômenos” teria a ver com a lógica, com o fato, por exemplo, de que em geral de duas proposições contraditórias somente uma pode ser verdadeira, ou que $A=A$? O que uma ciência da essência dos fenômenos, do modo como as coisas surgem e vêm ao encontro do homem a partir do horizonte do mundo, teria a ver com princípios dos modos de pensar coerentemente à revelia da consideração dos conteúdos de qualquer experiência possível?

Será esse laço entre lógica e fenomenologia, estabelecido pelas Investigações, que devemos compreender primeiramente. E, sem dúvida,

esse vínculo deve ser procurado do lado da relação entre o sentido dos conceitos e leis ideais da lógica e “a evidência que diz respeito à essência dos conceitos” (HUSSERL, 2000, p. 244), isto é, ao modo como eles aparecem na consciência. As leis lógicas e matemáticas, de fato, não dizem respeito senão a objetos ideais, inexistentes, portanto, porque são elas próprias de natureza ideal, pertencendo à forma universal e pura do conhecimento. Desse postulado fundamental podemos inferir, sem mais delongas, contra o psicologismo – uma vez que interpreta os princípios lógicos como se fossem fórmulas capazes de reger os atos do pensamento –, que “nenhum ser ideal poderia ser pensado de tal modo que as leis lógicas venham a ser leis do funcionamento do cérebro” (HUSSERL, 2000, p. 74). A psicologia é uma ciência experimental, e a indução pode demonstrar e justificar a probabilidade da validade, jamais a necessidade de um princípio que se demonstra com evidência apodítica.

A verdade da afirmação lógica de que A e não A se excluem, que não se pode, portanto conforme esse princípio universal, afirmar que o homem é e não é ao mesmo tempo mortal, não faz referência a qualquer forma de ato mental de um “homem”. Ainda que ao afirmar que “a é e não é b” possa experimentar uma dolorosa impotência em justificar o que está sendo dito, e que a impossibilidade, de ordem lógica, que duas proposições contraditórias sejam verdadeiras simultaneamente, venha conferir um sentido transcendental a esse sentimento de impotência, a necessidade ou impossibilidade (o que dá no mesmo) do princípio nada tem a ver com esse estado subjetivo individual e contingente do eu que o pensa. Há uma incompatibilidade objetivamente determinada entre juízos contraditórios que justifica, por sua vez, tanto a impotência psicológica quanto a impossibilidade ideal de atribuir verdade a ambos, por sua transcendência mesma, calcada no seu ser ideal.

Na esfera da lógica trata-se, pois, de reconhecer, primeiramente, a objetividade do conhecimento. Conforme sua significação ideal, o conhecimento deve ser universal e necessário, como são as leis, conceitos e teorias lógicas e científicas. Mas as leis científicas são válidas para o conhecimento. A universalidade e necessidade apontam para a trans-

condição do conhecimento e das leis que o regem em relação ao sujeito psicológico. “Há uma relação indissociável entre a verdade e o conhecimento desta verdade, desde um ponto de vista objetivo podemos e devemos falar, sem dúvida, da verdade em si, mas ela não encontra sua justificativa a não ser no conhecimento evidente. A evidência é o caráter do conhecimento como tal” (SCHÉRER, 1969, p. 33). Em outros termos, a evidência é o critério subjetivo da verdade do conhecimento objetivo, e todo sentido da universalidade e necessidade do conhecimento, isto é, da sua transcendência, deve ser buscado nas suas condições, nas condições de uma evidência possível.

A questão de como a consciência poderia alcançar o conhecimento de uma realidade efetiva definida previamente como independente dela, isto é, como sendo “em si”, é, como dissemos, insolúvel¹³. Para Husserl, trata-se, antes, de indagar sobre a via originária de acesso do pensamento ao ser do objeto por ele visado, tal como este se dá efetivamente, deixando de lado a questão do seu estatuto ontológico (se existe ou não, se é ou não real), pois a verdade se refere imediatamente ao fenômeno da coisa: é a ele que a fenomenologia atribui a responsabilidade de confirmar ou não os juízos. Esse acesso originário ao ser é constituído primeiramente pela intencionalidade da consciência, uma vez que antes disso não faz sentido a referência a qualquer ente. O ente somente interessa à fenomenologia ao aparecer como fenômeno e dentro dos limites traçados pelo seu aparecer na esfera dos atos intencionais possíveis que sobre ele se dirigem. De modo que qualquer questão a propósito da modalidade de ser do ente, se existente ou não, se possível, necessário ou contingente, pressupõe o aparecer e somente pode ser resolvida como reduzida a uma modalidade do aparecer. A fenomenologia tem como ponto de partida a identidade entre ser e aparência; a compreensão da essência do fenômeno é idêntica à compreensão do ser daquilo que é, o sentido

¹³ “Partindo do ideal de um conhecimento absoluto da objetividade, Husserl se vê imediatamente diante de um paradoxo; este conhecimento, para ser absoluto, não deve implicar nenhum elemento que o sujeito não possa controlar, isto é, deve ser completamente interior ao sujeito; enquanto, para ser objetivo, deve de qualquer maneira transcender a subjetividade – no duplo sentido de se postar ‘tendo em vista de’ (*se tenir vis-a-vis de*), [atitude do] sujeito e de ultrapassar o que é puramente subjetivo” (LAUER, 1955, p. 9).

de ser do ente se encontra incluído no seu aparecer, de modo que o ser verdadeiro da realidade se encontra exclusivamente no seu sentido para a consciência¹⁴.

A máxima proclamada por Husserl desde as *Investigações lógicas*, “voltar às próprias coisas” (“*Wir wollen auf die sachen selbst zuruck gehen*”) (HUSSERL, 2000, p. 218), deverá ser entendida nesse sentido. Ela define a fenomenologia como impulso filosófico dirigido para o “ver as coisas simplesmente”, em contraposição às especulações teóricas efetuadas a partir de intuições “remotas, confusas ou impróprias” ou, ainda, fundamentadas em inferências distantes da fonte originária da manifestação – *aqui e agora* – do objeto em questão. Anteriormente à reflexão filosófica encontra-se, pois, como condição mesma do seu rigor, a possibilidade da doação do ente que, sendo intuitiva, imediata e originária, deverá ser conclamada como realização da presença das coisas mesmas. Antes do pensar e do julgar está já o ver, antes do apreender haverá o dado, antes da sua representação conceitual o objeto será previamente recebido por uma intuição na qual ele próprio se oferece a nós. Enfim, anteriormente a todo voltar-se do espírito para as coisas, a toda errância do pensamento em representações meramente significativas, está a doação dessas mesmas coisas, como fenômenos, a uma pura e intuitiva visão que atua como esfera originária à qual sempre se pode retornar como a um fundamento absoluto. Portanto, retornar às coisas mesmas significa abandonar as especulações teóricas, voltando ao solo originário da experiência enquanto intencionalidade preenchida, onde tudo o que é ou foi pensado, imaginado, dito ou recordado, enfim, tudo o que é visado pela consciência em qualquer um dos seus múltiplos modos de exercício, se dá em “carne e osso”. Essa doação se efetua mediante a modalidade de consciência originária, pressuposta por toda outra forma, derivada dela, de visar a mesma coisa. Para além da consciência originária, erguem-se, segundo uma relação de fundamentação de constituição, os modos secundários da consciência; para aquém dela, nada que não puras in-

14 Cf. LAUER, 1955, p. 1.

tuições vazias, sem preenchimento, para as quais a linguagem fornece o substrato de signos indigentes¹⁵.

A fenomenologia prescreve, portanto, o afastamento de toda suposição, preconceito ou princípio que não possam ser fenomenologicamente preenchidos mediante uma visada direta na qual a própria coisa em questão seria dada em uma intuição originária, posta como fundamento de toda verdade possível. “*O modo intuitivo é um modo de viver o sentido no qual o objeto visado como tal é trazido intuitivamente à consciência, e um caso especialmente iminente dele é aquele em que o modo intuitivo é justamente doador originário*” (HUSSERL, 1950, p. 304). O retorno à in-

¹⁵ A doação precede a intuição e abole os limites kantianos impostos a esta última, porque o fato de ser dada à consciência, de que ela possa se dirigir ao objeto, de qualquer maneira que seja e não apenas sob forma da intuição empírica (enquanto intuição efetivamente fundamentadora de atos de conhecimento em Kant), atesta seu direito a ser tomada como fenômeno, tal como se encontra dado na correlação intencional. O objeto é assim liberado de toda e qualquer outra exigência de inteligibilidade, distinta da sua simples doação imediata. O princípio dos princípios, como nota Jean Luc-Marion, suspende o consagrado princípio da razão suficiente (MARION, 2005, p. 18). A intuição é uma fonte de direito, como diz o “princípio dos princípios”, porque ela consiste em “receber o que se oferece” a partir disso que constitui a fonte originária de todo direito possível, a saber, a própria doação. Não há nenhuma outra razão ou causa qualquer que possa ser exigida para conferir legitimidade a qualquer fenômeno, enquanto seja dado e tomado nos exatos limites do que se mostra nessa e por essa doação. “Todo fenômeno – e não apenas a rosa – é sem porque” (MARION, 2005, p. 19). Que a doação seja imanente não interdita que ela, conformando o dado como fenômeno, estabeleça sua efetividade, a despeito da sua não objetividade, da impossibilidade de reduzi-lo, seja à atualidade de uma existência, seja à causalidade que o determinaria no prolongamento da possibilidade da experiência. A intencionalidade pode visar um objeto sem que a intuição que a porta se realize no sentido de um preenchimento adequado, e nem por isso será desprovida de sentido. A consciência vive em presença da doação. Ela é isso pelo qual “há ser”. Não há consciência de nada. Em Kant, a fenomenalidade se vê condicionada pela sua possibilidade, isto é, pelas formas puras da experiência que, nesse sentido, a antecedem. “O acesso do fenômeno à sua própria manifestação deve se submeter à exigência da sua possibilidade” (MARION, 2005, p. 37), que nesse caso atua como uma espécie de norma da sua atualização. A fenomenalidade dos fenômenos não é uma doação, mas justamente uma possibilidade formal, isto é, a relação limitadora dos fenômenos ao poder de conhecimento através das categorias. “A intuição e o conceito determinam previamente a possibilidade” e, acrescentamos nós, a impossibilidade, “para todo fenômeno, de aparecer” (MARION, 2005, p. 37) como objeto de um conhecimento ou conteúdo de um juízo. O aparecer do que aparece se encontra previamente condicionado pela possibilidade de vir a integrar-se a um juízo de conhecimento como objeto, a possibilidade da experiência significa as condições formais da representação intuitiva dos objetos de conhecimento, segundo as leis da sua finitude imanente. Nenhum fenômeno, de direito, sem relação com um conhecimento possível, pode ser pensado conforme o emprego de uma categoria modal, nada aparece sem exibir sua razão, porque o entendimento acrescenta a toda intuição a razão sem a qual ela não poderia doar nenhum fenômeno como objeto, justamente, de uma *experiência possível*. A intuição em Kant não pode pretender de forma nenhuma ser uma doação incondicionada, como é o caso na fenomenologia de Husserl. Para ele, a intuição somente poder ser um fundamento de direito para todo conhecimento possível se e somente se através dela temos acesso ao ser verdadeiro do objeto, às coisas mesmas, na ausência de qualquer outra condição prévia. A intuição evidente é um princípio de razão suficiente. Uma razão suficiente sem a representação de nenhum conceito, inclusive o de causa.

tuição originária implica que as coisas podem nos ser dadas no mesmo sentido do “ser em si” visado anteriormente pela tradição filosófica no conceito de “coisa em si”. As coisas podem ser e são efetivamente dadas, tais como são “em si”, em uma intuição evidente, anteriormente a toda conceituação, reflexão ou pensamento, onde são simplesmente visadas sem preenchimento intuitivo. Essa doação originária à qual a fenomenologia pretende retornar, e que em última instância compreende o mundo primitivamente vivido, é justamente o fenômeno, sendo sua essência o que deve ser prioritariamente elucidado¹⁶. A intuição é um modo de a consciência se referir ao objeto diretamente, de tal forma que qualquer outra experiência possível desse mesmo objeto, em termos fenomenológicos, qualquer outra modalidade de visá-lo, seja através do pensamento, recordação ou imaginação, ou, ainda, a simples referência através da linguagem (falar dele), pressuponha necessariamente a efetuação pelo menos uma vez da intuição ou visão diretas.

Desse modo, retroceder às próprias coisas significa retornar intuitivamente à origem do seu sentido de ser. Falar de origem significa apontar para o desvelamento ou manifestação da coisa como tal, em seu ser,

¹⁶ Não podemos desenvolver aqui a problemática da noção de doação em Husserl. No entanto, algumas notas devem ser acrescentadas. A atitude natural caracteriza-se pela crença na realidade do mundo tal como se encontra dado na percepção cotidiana e comum. Nesse caso, a doação em sentido fenomenológico deveria se apresentar como superação da crença ingênua na realidade das coisas percebidas sem mais considerações, característica da primeira, mas parece não ser esse o caso. Segundo Mohanty, Husserl teria se utilizado de pelo menos cinco características essenciais da “doação” no sentido da atitude natural. O dado é analiticamente o mais simples: é o conteúdo de uma experiência imediata, é um fenômeno autossuficiente, é recebido passivamente e, por fim, é indubitável. Resumindo, a doação intuitiva em sentido fenomenológico se caracteriza pela *simplicidade, imediatividade, autossuficiência, passividade e indubitabilidade*. O fenômeno não é parte de um todo maior, não resulta de uma condição anterior, sendo dado por si e em si mesmo, é recebido pela consciência, e por causa da sua evidência não pode ser posto legitimamente em dúvida, tendo que ser aceito tal como se dá a ver. A noção de “originário” em “intuição originária” congrega e sintetiza todas essas condições.

Todas essas características se reúnem com perfeição exemplar no modo de doação das vivências à sua consciência reflexiva. A doação da percepção imanente se caracteriza como absoluta pelo fato de que nela “um ato e seu objeto são unificados em um mesmo fluxo da experiência vivida” (GENIUSAS, 2009, p. 5). Esse dado absoluto da vivência a outra visada que é ela também uma vivência intencional não contém absolutamente nada em sua essência mesma que não esteja presente e seja clara e imediatamente vista. “A emergência dessa doação absoluta é concebida por Husserl como o estabelecimento mesmo do espaço fenomenológico” (GENIUSAS, 2009, p.5) ou seja, como a gênese da própria fenomenologia. A doação que torna possível à fenomenologia acercar-se do seu próprio objeto é o ser desse objeto ele mesmo. O objeto da fenomenologia se confunde, portanto, também nesse sentido, com seu método.

imediate e originariamente dada. Quer dizer, a própria coisa se acha, geralmente, encoberta e obscurecida por nossas próprias conceituações já institucionalizadas e difundidas sem novos questionamentos. Seu velamento pode se dar, assim, de formas diversas, por deformações ou distorções – em relação a uma experiência primeiríssima – ou, ainda, através da formidável autonomia que as coisas adquirem quando são nomeadas e se tornam objeto de uma rede infinitamente aberta de discursos e suas referências internas. A máxima fenomenológica pretende retroceder à origem das distorções que surgiram e continuaram muitas vezes a guiar a reflexão, principalmente a partir das próprias opiniões e teorias filosóficas tradicionais ou dos hábitos cotidianos profundamente enraizados de ver antes de julgar (XOLOCOTZI, 2009, p. 13). Desse ponto de vista, o imperativo de retornar às próprias coisas parece, de fato, “a coisa mais banal e evidente do mundo”. Mas “o fato [...] de que tenha sido necessário lançá-la programaticamente mostra até que ponto a filosofia do seu tempo, na opinião de Husserl e também de Heidegger, perdera o contato com os fenômenos originais, presa a ideias feitas, apenas aparentemente comprovadas, e a problemas mal colocados e estéreis” (MAC DOWELL, 1993, p. 118).

Da argumentação anterior surge inevitavelmente uma primeira objeção ao ideal de um conhecimento sem preconceitos de qualquer ordem, fundamentada no fato de que dificilmente nos acercamos das coisas sem que o olhar esteja previamente dirigido por tudo que já “ouvimos dizer” sobre elas, por todas as sedimentações já depositadas pelas experiências passadas e pelas expectativas mais diversas possíveis do que representam para nós. De fato, ver desinteressadamente, adotar uma atitude puramente contemplativa diante das coisas, deixando que elas surjam diante de nós tais como são, sem nada projetar antecipadamente no modo como aparecem, é muito difícil. Mas a maior dificuldade em nada se identifica a uma impossibilidade, pois, em princípio, toda dificuldade pode ser superada (senão não seria, justamente, dificuldade), do mesmo modo como, inversamente, uma impossibilidade jamais pode ser realizada. Em termos fenomenológicos, toda intenção sensata pode

ser devidamente preenchida em conformidade com uma intuição evidente, a ideia de uma visão desinteressada é um intenção sensata desse tipo, baseada na possibilidade eideticamente estabelecida de distinguir em toda percepção o que se encontra evidentemente visto, como a face presentemente dada da coisa visada, e os perfis virtuais que supõe outras percepções possíveis do mesmo objeto.

Por isso o ver puro que apreende claramente o objeto deve anteceder e dirigir o *logos* que o visa em um juízo: “*Importa permanecer fiel ao princípio dos princípios, a saber, que a claridade perfeita é a medida de toda verdade e que os enunciados que conferem aos seus dados uma expressão fiel não precisam se preocupar com argumentos, por mais refinados que sejam*” (HUSSERL, 1950, p. 257). Assim, a rejeição dos pressupostos preconizada pela fenomenologia deve ser ainda mais radical do que a praticada por Descartes e Kant¹⁷. Descartes aceita sem mais delongas o ideal científico praticado pela geometria e as matemáticas em geral. Kant parte do reconhecimento da existência de juízos sintéticos *a priori* nas ciências puras da natureza. Para Husserl, mesmo esses pressupostos não devem ser aceitos, porque a própria ideia de ciência deve ser também fenomenologicamente justificada. O ponto de partida da fenomenologia é única e exclusivamente a doação originária da própria coisa em uma intuição evidente, sobre o que se fundamenta, em último caso, toda certeza legítima e conhecimento verdadeiro. A questão da legitimidade do conhecimento, ou seja, “dos atos de intelecção” em geral, entre os quais se incluem as teorizações da ciência, remete à clarificação da própria consciência mediante a elucidação prévia da sua essência intencional. A ideia de um conhecimento universal, necessário e rigoroso como base e fundamento de todo pensar e refletir racionais, mas também de todo agir humano, deve ser esclarecida mediante sua referência à estrutura da consciência intencional e a explicitação do processo transcendental da sua gênese. Enfim, a questão é: qual é a essência da transcendência da consciência sobre a qual se apoia necessariamente a pretensão do conhecimento à objetividade? Qual é a estrutura, em sentido transcendental,

¹⁷ Cf. HUSSERL, 2000, p. 263.

da subjetividade para que se possa legitimar a pretensão do conhecimento à validade objetiva sobre o que se apoia sua racionalidade?

A verdade do *logos* não repousa, então, sobre uma possível eficácia argumentativa qualquer, ou sobre quaisquer princípios lógicos da sua coerência interna, ou, ainda, sobre uma metafisicamente misteriosa adequação do pensamento ao “ser em si” das coisas, mas sobre a evidência intuitiva da presença originária da coisa em questão: uma visão imediata e plenamente dada, impossível de ser questionada fora do campo dessa mesma visibilidade intuitiva¹⁸. Ou, ainda, dito novamente, nenhuma teoria imaginável tem o direito, e isto pode ser conhecido *a priori*, de nos fazer duvidar do que se doa originariamente, de modo intuitivo, pelo menos enquanto uma nova evidência imediata e efetiva não vier refutar o que foi estabelecido mediante a primeira.

Assim, a tese da **rejeição de pressupostos** assume em Husserl a dupla face metodológica de uma recusa da análise da história da filosofia e do desenvolvimento dos seus conceitos e do imperativo de frequentar as coisas mesmas. No primeiro sentido, segundo Lauer, para Husserl – acostumado a pensar como matemático –, “a essência do pensamento e do ser não exigia uma história para se revelar” (LAUER, 1965, p. 5). Ao final do seu artigo intitulado “A Filosofia como ciência rigorosa”, Husserl afirma a necessidade de o “impulso da investigação filosófica” partir, “não dos filósofos” e das filosofias, e sim “das coisas e dos problemas”. Em segundo lugar, a frequentação das coisas mesmas impõe aceitar apenas o que é dado de forma absolutamente irrecusável, anteriormente a toda argumentação ou conceituação. “Tudo o que se oferece a nós na intuição de modo originário (em sua realidade corporal, por assim dizer) deve ser simplesmente recebido por aquele ao qual ela se

¹⁸ Basta seguirmos o sentido etimológico da palavra para encontrarmos nela os vestígios da intuição fundamental da lógica como ciência em sentido originário, descoberta pelos gregos. O termo *logos*, de fato, significa palavra, discurso, pensamento, razão no sentido de manifestação da verdade conforme a elucidativa passagem da Política na qual Aristóteles declara que “o homem fala para dizer a verdade”. Como tal, se a lógica tem por objeto o pensamento e o discurso, preocupando-se com a sua correção, há que se chamar atenção para o fato de a correção do pensamento repousar em última instância na verdade, isto é, na possibilidade, antepredicativa, do desvelamento do ente em seu ser. O *telos*, a finalidade última do pensar, de acordo com sua própria ideia racional, é a adequação plena ao ser.

doa” (1950, p. 78). Desse modo, a atitude fenomenológica se mostra de início radicalmente antiteórica. Voltada para o caminho da verdade, a consciência deve adotar uma atitude puramente receptiva e contemplativa em relação ao objeto que ela visa conhecer ou compreender, deve permitir que ele exerça por si a obra da sua doação como a coisa mesma que ele já era. O fenômeno é a forma originária do aparecer universal mediante o qual tudo o que é e pode ser se doa a nós mediante a atitude intuitiva da consciência. Se é verdade que todo argumento pode ser refutado por outro, não é menos verdade que nenhum argumento, por mais lógica e retoricamente elaborado que seja, pode impugnar a visão direta do objeto ao qual se refere. *Em última instância, o critério é a referência intencional da consciência ao ser no fenômeno.*

Por isso Husserl, numa passagem celebrada das *Idées*, crê poder atribuir à fenomenologia o estatuto do verdadeiro positivismo. Depois de afirmar que os empiristas, apesar de reivindicarem para si o título de campeões na luta contra os preconceitos, partem de concepções frequentemente confusas e sem fundamento – por exemplo, o conceito de sensações –, ele acrescenta que o ponto de partida da fenomenologia repousa exatamente “sobre isto que é *anterior a todo ponto de vista*, a saber, todo o campo dos dados intuitivos anteriores inclusive a todo pensamento que elabora teoricamente esses dados que podem ser vistos e apreendidos imediatamente” (1950, p. 69). A intuição originária é assim a atitude que todo aquele que deseja se situar em um ponto de vista em relação ao objeto visado deve necessariamente adotar, porque não podemos ver qualquer coisa segundo uma perspectiva qualquer senão nos situando em relação a ela, nos voltando sobre ela e deixando assim que ela como que “venha até nós”. A perspectiva particular mediante a qual a coisa nos é dada em carne e osso é a realização intuitiva, o preenchimento de uma intenção de “ver” que orienta o olhar para a totalidade da coisa ela mesma, antecipadamente.

Assim, ou bem há um dado intuitivo que se impõe à consciência de qualquer objeto anteriormente a toda divergência, sob o fundo de um horizonte de visibilidade comum, mas também a toda pesquisa e investi-

gação, ou então não há sequer conhecimento possível. “Toda espécie de objetos”, escreve Husserl, “que pode ser objeto de um discurso racional, de um conhecimento, portanto, na própria consciência e de acordo com o sentido de todo conhecimento, há de poder transformar-se em dado” (1960, p. 59). Em outros termos: toda intencionalidade significativa ou meramente discursiva deve poder se transformar em intuição preenchida, todo visar abstratamente deve terminar em apreensão originária e imediata do seu objeto *in concretum* (HUSSERL, 1950, p. 69). Mas se a fenomenologia se apresenta como um positivismo, ela não é um empirismo. Contra Hume, afirma Husserl que “substituímos a experiência por algo mais geral, a intuição e, com isso, recusamos a identificação da ciência em geral com ciência empírica” (1950, p. 69). Porque, de fato, se experiência significa sensações, intuição diz respeito ao modo como estas se manifestam, ao modo como uma sensação afeta a consciência sendo por ela recebida imediatamente. Onde o empirismo vê a imediatividade de um dado, a fenomenologia vê uma doação imediata, onde há uma consciência sendo afetada, a fenomenologia interroga uma intencionalidade receptivamente voltada para o objeto por ela visado, em busca de uma apreensão intuitiva.

Desse modo, não se deve interpretar empiricamente o “princípio dos princípios”, segundo o qual “toda intuição na qual algo se dá originariamente é um fundamento de direito para o conhecimento” e que deve ser tomado “tal como se dá” (HUSSERL, 1950, p. 79). Na verdade, “a intuição quer dizer a *congruência entre a intenção de coisa e sua doação real* [atual]”. Ela “*estabelece a norma ideal para todas as empreitadas justificadoras*”, já que *justificar é justificar uma intenção realizando-a*. Uma vez chegados a tal ponto, “está justificada, para além de toda dúvida razoável, minha crença acerca da sua situação” (AGUIRRE-GARCIA, 2014, p. 55).

Portanto, a exigência de retornar as próprias coisas não se deixa confundir com a exigência empirista de fundamentar todo e qualquer conhecimento na experiência sensível. Para Husserl, o conceito de intuição não se restringe à experiência, muito menos à experiência sensí-

vel. A visão direta não é meramente visão sensível, mas visão em geral enquanto forma de consciência na qual se dá algo originária e imediatamente, qualquer que seja sua forma (HUSSERL, 1950, p. 64). Para Kant, os objetos da experiência eram fenômenos, isto é, objetos dados mediante as intuições puras do espaço e do tempo e referidos a uma diversidade de sensações empíricas. Husserl admite que objetos ideais – não referidos a nenhuma forma de sensação empírica – são também fenômenos suscetíveis de serem intuídos, e não pensados apenas discursivamente ou conceitualmente, como acontece nas intuições categoriais.

Sendo assim, não há conhecimento de objetos meramente visados ou simplesmente possíveis, quaisquer que sejam, se não podem ser, mediante uma intuição adequada, *transformados em dados* e oferecidos assim à apreensão imediata de um ver clara e efetivamente vivido. A fórmula que poderia descrever a postura fenomenológica seria então “o menos possível de entendimento, e o mais possível de intuição pura”, pois “toda arte [fenomenológica] consiste em deixar a palavra puramente ao olho que vê” (HUSSERL, 1986, p. 92). O método fenomenológico, inicialmente, “não teoriza, não matematiza, não explica”. Trata-se de um procedimento “intuitivo”, de uma redução do objeto ao seu “puro ver” (HUSSERL, 1986, p. 87), a uma visão efetiva sobre a base da qual se elevará, posteriormente, um processo propriamente teórico de idealização através da redução eidética, base para todo desenvolvimento das intelecções discursivas posteriores.

A ausência de pressupostos cessa de ser, pois, na fenomenologia, definida a partir da substituição de conceitos duvidosos por outros mais claros, como a sequência do texto acima citado deixa entrever com precisão. Continua Husserl: “Se por positivismo entendemos o esforço, absolutamente livre de preconceitos, em fundamentar todas as ciências sobre o que é positivo, isto é, **suscetível de ser apreendido de modo originário**, somos nós os verdadeiros positivistas” (1950, p. 64, grifo nosso). Portanto, a redução fenomenológica das abstrações teóricas não vai do preconceito não refletido ao conceito, e sim do conceito e todas as formas de representação significativa à doação evidente e originária do objeto, cuja

essência permanece muitas vezes irrefletida mesmo no seio da investigação científica pretendidamente mais rigorosa¹⁹. Em *Lógica formal e transcendental* Husserl define o que ele entende por preconceito em sentido fenomenológico, ou seja, de um modo não pejorativo. *O radicalismo fenomenológico vê em tudo que se encontra dado como existente a partir da experiência comum o índice de um sistema oculto de atos intencionais constituintes da subjetividade transcendental que deve ser explicitado*²⁰. Todo existente já dado, juntamente com sua evidência imediata, vale para a fenomenologia como se fora um preconceito²¹. Um mundo considerado em sua doação imediata, como o mundo da vida, e um domínio ideal de seres (princípios, regras, axiomas), como na lógica ou na linguagem, podem ser considerados preconceitos no sentido em que são tomados como naturalmente evidentes quanto ao seu ser, e não em sentido pejorativo como representações sem nexos do que representam. São preconceitos porque são tomados como evidentes tais como são imediatamente dados, sem qualquer tipo de consideração sobre a genealogia dessa doação e dessa evidência na consciência que os apreende em sentido transcendental. Ou seja, como se fossem dados, tal como são, previa-

¹⁹ Segundo Husserl (1950, I, § 62), “todas as outras ciências hão de medir-se através do modo como a própria filosofia alcança sua clarificação como ciência [...] a fenomenologia é a nostalgia secreta de toda filosofia moderna”. Cf. MORAN, D. *Introduction à la fenomenologia*. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 135.

²⁰ Segundo Alejandro Scudero Pérez, Husserl adere completamente ao cartesianismo quando concebe a filosofia como “saber inteiramente certo e auto fundamentado que busca abusivamente a fundamentação segura da totalidade da realidade e do conjunto do conhecimento em um ente absoluto” (2015, p. 66.).

²¹ A atitude natural toma como imediatamente evidente e verdadeira a percepção dos objetos tais como eles são. Assim, dizemos que vemos “uma mesa”; mas se “voltamos às coisas mesmas”, compreendemos que vemos “de fato” um dos lados do objeto percebido. Mediante a redução, podemos compreender o processo transcendental de constituição do objeto percebido “mesa”, ou seja, o sistema oculto de atos intencionais constituintes da subjetividade transcendental que nos permite afastar como preconceituosas ambas as opiniões, a saber, de que vemos um dos lados de uma mesa e de que vemos “a” mesa. Na verdade, vemos a mesa por um dos seus lados, vale dizer, por um dos seus infinitos “lados” possíveis. A antecipação da concordância está implícita na experiência perceptiva como atitude constituinte da consciência que somente se revela a uma análise fenomenológica. Veja-se, por exemplo, esta passagem: “As determinações objetivas que impropriamente aparecem são concomitantemente apreendidas, mas não ‘sensibilizadas’, não apresentadas por meio de algo sensível, isto é, por meio de um material sensorial. O fato de elas serem concomitantemente apreendidas é evidente, pois de outro modo não teríamos diante dos olhos nenhum objeto, nem mesmo um aspecto, uma vez que aspectos só podem ser por meio do objeto” (Husserliana 16. Ding und Raum. Vorlesungen, 1907. Coisa e espaço. Org. Isso Kern. Den Haag: Ulrich Claesges, 1973, p. 55 apud ZAHVI, 2015, p. 143).

mente à consciência que se limitaria, nesse caso, a constatarlos como fatos brutos. Afirma Husserl: “Estes preconceitos têm necessidade de uma crítica e de uma fundamentação transcendentais, se queremos satisfazer a ideia de um conhecimento fundamentado absolutamente que possa ser definido como científico em sentido estrito” (1965, p. 367). Para dizer de outra forma, esses dados necessitam da explicitação teórica da sua origem transcendental para satisfazer a ideia de uma reflexão verdadeiramente filosófica onde eles possam finalmente encontrar um lugar legítimo. E essa explicitação mostra que os dados imediatos de onde o empirismo pretende partir são, na verdade, preconceitos não esclarecidos, tal como, por exemplo, a noção de sensação.

De fato, para Husserl a intuição é o elemento fundador do sentido ontológico da consciência. A relação originária da consciência enquanto relação com o ser é a intuição, e entre todas as suas formas prevalece a percepção sensível, na qual o ser se faz imediatamente presente. Mas a intuição admite graus que vão da mais vaga intencionalidade – recordação confusa, fantasia, pensamento – até a mais inultrapassável clari-vidência da intuição originária. O ideal de conhecimento intuitivo encontra sua máxima perfeição e realização na percepção sensível, porque nela a presença do objeto é efetivamente vivida como aquilo mesmo que a coisa é e como “realidade”. No entanto, a experiência perceptiva não se resume à receptividade de uma rapsódia de sensações na imanência da “*mind*”. O ser fenomenológico, ao contrário do empirismo, não se esgota no conteúdo sensível da aparência. A percepção é mais do que nos é oferecido do objeto através da sua perspectiva atual, destacada de uma infinidade de outras possíveis; e vemos mais do que poderíamos constituir a partir dos dados empíricos da experiência sensível. A visada intencional que atravessa os dados imanentes das sensações é a única capaz de estruturar objetivamente a multiplicidade empírica, convertendo-a em conteúdos materiais da visão de um objeto propriamente falando. Por isso, uma nota da *Lógica formal e transcendental* esclarece que o esforço de conhecimento é apenas uma ideia reguladora em sentido kantiano. Esforço esse que foi identificado por Husserl à procura de

preenchimento intuitivo do objeto visado no juízo, segundo uma doação perfeita quanto à sua “claridade”. Essa ideia reguladora permanece todo o tempo um *telos* inatingível. “A experiência externa”, isto é a percepção das coisas sensíveis, “*jamais é, a priori, experiência doadora das coisas mesmas de forma perfeita*, mas traz no seu bojo por todo tempo quanto se desenrola segundo um fluxo concordante, como uma implicação intencional, a ideia de um sistema infinito de experiências possíveis”. A coisa “em si mesma” nada mais é do que o correlato dessa “antecipação infinita”, que tem, por sua vez, um papel fundamental nas ciências da natureza justamente como ideia reguladora (HUSSERL, 1965, p. 55, grifo nosso). Assim, a coisa mesma à qual a fenomenologia retorna é um processo: o processo infinito da sua doação originária segundo sucessivas intuições evidentes jamais definitivamente concludentes. A “coisa em si” não é jamais dada juntamente com a “coisa mesma”, mas, ao contrário, o “em si” é constituído intencionalmente a partir da doação originária da coisa como a “coisa mesma”. Através da coisa mesma, a consciência intencional visa a coisa em si e a constitui como unidade perfeita de um sistema infinito de visadas concordantes e antecipadas aqui e agora como ingredientes – vividos de forma transcendente – da percepção atual (HUSSERL, 1986, p. 311).

A evidência perceptiva que nos dá presença da coisa mesma visada pela consciência será a base sobre a qual a fenomenologia fará repousar toda sua teoria da verdade, funcionando como paradigma primitivo de toda forma possível de evidência. Mas como esse modelo elementar, que remete à experiência sensível, poderia ser aplicado na revisão e fundamentação crítica dos conceitos e categorias da lógica?

2 A crise da lógica e a crítica do psicologismo

O final do século XIX foi marcado por uma forte rejeição da metafísica filosófica, não somente de um ou outro dos seus postulados, mas quanto ao seu princípio mesmo. No fundo dessa rejeição estava a negação da possibilidade de se alcançar as fontes últimas de qualquer certeza que pudesse fundamentar a objetividade do conhecimento no sentido da validade universal e necessária requerida pela ideia de ciência²². Sem poupar nenhum ramo do conhecimento, o relativismo pretendia impugnar a pretensão de se obter conhecimentos objetivos universalmente válidos – não apenas conhecimentos empíricos, mas incluindo também a matemática e a lógica – que pareciam representar um arsenal de conhecimentos intocáveis pela dúvida cética. O conhecimento, mesmo o mais científico e rigoroso, nada nos diria sobre o que efetivamente o mundo é. A ciência se reduziria a meros artifícios teóricos que utilizamos como instruções práticas para agir sobre o mundo, dominando os fenômenos naturais. A comprovada eficácia e utilidade das ciências seria suficiente para garantir sua validade, restando, para além disso, apenas a vacuidade das especulações metafísicas sobre a realidade em si.

Inicialmente, o problema que monopolizou o interesse teórico de Husserl não foi o ceticismo relativamente à possibilidade do conhecimento e seu alcance ontológico, mas o dos fundamentos lógicos da aritmética. Seriam as leis aritméticas redutíveis às da lógica e estas, por sua vez, redutíveis ao estatuto de leis ontológicas? A lógica da época de Husserl, que deveria se desenvolver como uma ciência de todas as ciências possíveis, encontrava-se fartamente influenciada pela psicologia elevada, por essa via, ao estatuto de ciência filosófica fundamental. Esperava-se que, apoiando-se na psicologia, a filosofia pudesse esclarecer o fundamento lógico das matemáticas enquanto regras universais do modo de pensar racionalmente. Matemática e lógica pretendem definir leis aprióricas e verdades universais e necessárias, a primeira relativa-

²² Cf. FREULER, T. *La crise de la philosophie au XIXème siècle*. Paris: Vrin, 1997.

mente às quantidades e suas relações, a segunda, aos atos da consciência que a psicologia reduz, por sua vez, à simples organização particular e contingente da mente humana²³.

Sendo assim, a lógica deveria primeiramente descrever os dados da experiência interna dos juízos (e não os próprios juízos), analisando os atos psíquicos concretos da consciência. De início, a psicologia deveria nos dizer como pensamos e, partindo daí, extrair as regras que caracterizam nossa maneira de pensar, de constituir uma “lógica”. Caso ocorresse qualquer alteração na constituição psicológica dos homens, também se alteraria o conceito de verdade – e as verdades que consideramos válidas hoje – e de juízo, proposição etc. *O que está posto radicalmente em questão, portanto, é a transcendência do conhecimento*, a sua capacidade de ir além da base psicológica da consciência individual, atingindo verdades universais – válidas para todo homem e não apenas para o sujeito que enuncia o juízo – e necessárias – não podendo ser modificadas sob nenhuma circunstância imaginável, o que não seria o caso se a verdade dependesse da organização mental dos indivíduos humanos. De um ponto de vista ontológico, o psicologismo engloba, em uma só região de ser, o homem e o mundo, a consciência e as coisas por ela visadas e, por fim, os atos de conhecimento e seus objetos. *As condições de possibilidade do conhecimento pertenceriam à mesma estrutura ontológica do mundo conhecido*²⁴. Como tudo que ela conhece e explica, a ciência seria

²³ Cf. KELKEL, A. *Husserl*. Porto: Edições 70, 1986, p. 25. “A ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral ou, o que é a mesma coisa, da *simples forma* do pensamento em geral, designamo-la de Lógica” (KANT, 2003, p. 7). Esta definição parte dos seguintes pressupostos: que a racionalidade e a inteligência não têm necessariamente que se estender ao objeto visado pelo pensamento, dizendo respeito apenas à forma imanente dos atos, e que as leis do pensar, definitórias da sua autenticidade, não se alargam até o ponto de abrangerem a relação efetiva do pensamento ao seu objeto, deixando, portanto, a intuição de fora da lógica. Para Husserl, mesmo os conceitos mais abstratos da lógica pura devem poder ser dados mediante uma intuição evidente, em sua essência mesma.

²⁴ As pesquisas que pretendem explicar a consciência ou os estados conscientes a partir da fisiologia do cérebro esbarram numa questão de princípio. De fato, o cérebro não pensa, assim como o estômago não sente fome e o coração não se apaixona. Autores como Searle (2010, p. 11) afirmam que a consciência deve ser concebida “junto com a digestão, a mitose, a meiose, o crescimento” etc. Porém, os processos digestivos são um objeto para a consciência, por exemplo, científica, mas a consciência não pode ser um objeto da digestão como um alimento. Se a consciência é um fenômeno cerebral, em que medida a consciência de si (ser para si) poderia ser também incluída no fenômeno cerebral? Como o ato da consciência enquanto descreve os fenômenos cerebrais (e que nele e por ele são descritos) poderia descrever-se a si mesmo neles? Como a consciência poderia estar

também, ela própria, um objeto, e as leis do conhecimento, incluindo-se as normas lógicas, não teriam outro estatuto que o das leis da física e de outras ciências.

Por outro lado, o **formalismo lógico** pretendia opor-se ao psicologismo elaborando uma lógica puramente simbólica sem nenhuma referência aos fenômenos psíquicos e mesmo aos objetos da experiência possível. A lógica simbólica apenas admite o critério de validade formal resultante da submissão de suas fórmulas e operações às próprias leis, ou axiomas, por ela estabelecidas como princípios²⁵. Manejando símbolos (tais como letras, por exemplo) considerados idênticos quando aparecem repetidamente nas fórmulas, a lógica simbólica toma essa identidade como simples condição de possibilidade do cálculo das proposições, e não como norma lógica segundo o princípio da identidade. Partindo de determinadas condições iniciais – por exemplo, um conjunto de símbolos – trata-se de estabelecer quais resultados podem ser validamente obtidos mediante operações predefinidas. Ao contrário, o princípio da identidade, para citar apenas um exemplo da lógica clássica, era tomado como condição de possibilidade da existência mesma das coisas, pois nada pode ser real se não é idêntico a si mesmo; já ser diferente de si significa ser e não ser ao mesmo tempo. A lógica formalista recusa-se,

contida nos fenômenos cerebrais, sendo também regida por suas leis biológicas de funcionamento? (Ver, por exemplo, SOUZA, C. E. B. Modelos neurais de consciência. *Trans/Form/Ação*. Marília, n. 2, 2015, p. 101) Quando buscamos transpor a consciência para os fenômenos cerebrais, deixamos de lado o fato de que ela é essencialmente a dimensão ontológica do *ser para si*, e que nenhum fenômeno fisiológico contém na sua própria estrutura natural essa capacidade de ver-se a si mesmo e expressar-se, como a consciência. Nenhum fenômeno cerebral pode descrever-se a si mesmo.

Toda questão reside no fato de o psicólogo pressupor a possibilidade de compreender adequadamente o que é a qualidade que ele pretende explicar referindo-a a um processo mental ontologicamente distinto dela, ao qual, no entanto, se atribui o poder de criá-la a partir de um estímulo físico. Quaisquer que sejam as formas possíveis de observação do cérebro, nenhuma nos revela a qualidade lá onde a observação se faz. Nem explica como esta cor vermelha que percebo na maçã a minha frente pode se formar no interior do cérebro como qualidade objetiva, e não mera sensação em sentido psicológico do termo. Como experimento essa cor enquanto sensação vivida, como dimensão objetiva do ser da maçã diante do meu olhar e não dentro, precisamente, do cérebro? Como nasce, se este é o caso, essa ilusão de ver?

²⁵ Axioma significava, segundo o sentido tradicional do termo, a norma ideal de validade incondicional, apreendida com evidência pelo pensamento geométrico ou aritmético. Hoje, segundo Husserl, o termo significa as “formas de proposições consideradas elementos da definição de uma multiplicidade que se trata de construir formalmente na ausência de contradições internas” (*Krisis*, § 9, p. 65). Isto é, os axiomas tornaram-se princípios convencionais e arbitrários.

pois, a admitir qualquer validade para suas operações fundamentada em evidências não verificáveis logicamente²⁶.

Assim, o problema da relação entre lógica e verdade, e da passagem da validade formal das proposições ou juízos à lógica da verdade, no sentido da conformidade dos juízos ao próprio ser, não se coloca para a lógica. Para ela, a verdade, residindo simplesmente na forma dos atos de raciocínio, na coerência interna do pensamento ou do sistema lógico em questão, reduz-se a uma questão de validade. E uma operação ou cálculo é válido quando está de acordo com as normas previamente traçadas. O problema da concordância do pensamento com o ser torna-se, pois, insolúvel para a lógica formal que pretende definir a validade partindo dos seus puros princípios imanentes. Assim, é impossível atribuir a transcendência, tomada em sentido ontológico, às leis lógicas em qualquer das posições descritas acima, no que concerne tanto ao psicologismo quanto ao logicismo. No primeiro caso, porque elas se restringem aos fenômenos psíquicos da consciência de onde se formam nossos pensamentos, não podendo reivindicar validade universal e necessária em sentido radical (para todos os mundos possíveis); no segundo, porque, sendo simplesmente formais, as leis lógicas não poderiam determinar o conteúdo efetivamente objetivo dos juízos, isto é, em termos clássicos, a adequação ou correspondência entre o que o juízo afirma – em conformidade com a lógica – e o objeto ao qual se refere – em conformidade com o ser. Em ambos os casos a lógica seria inviável como tentativa de fundamentação da validade do conhecimento efetivo enquanto conhecimento “daquilo que é enquanto é o que é”, ou seja, enquanto conhecimento do ser ou da realidade.

Husserl aceita, em princípio, as teses da teoria clássica do conhecimento e da lógica. “A sedução da fenomenologia origina-se em grande parte pelo frescor com que restaura a ideia antiga de verdade e o sentido desacreditado da ontologia”, afirma Shérer (1969, p. 13). Verdade significa validade universal e necessária atribuída aos juízos. Segundo Hus-

²⁶ Cf. MARTIN, R. *Logique contemporaine et formalisation*. Paris: PUF, 1964. e SHÉRER, R. *La Fenomenologia de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl*. Madrid: Greidos, 1969, p. 21-22.

serl (2000, p. 117), “O que é verdadeiro é absolutamente verdadeiro, é em si verdadeiro, a verdade é identicamente uma e a mesma, quer sejam homens ou não homens, anjos ou deuses que a apreendam em juízos”. Um juízo verdadeiro é necessariamente válido para todo ser racional imaginável, o que implica em estabelecer a sua radical independência dos atos mentais do indivíduo humano mediante os quais é pensado, isto é, a sua transcendência. Deve ser possível ao sujeito transcender a sua condição individual e psicológica, acedendo à verdade no sentido mesmo da concordância com o próprio ser daquilo que é. Concebida fenomenologicamente, a verdade repousa, acima de tudo, sobre a possibilidade da manifestação originária das coisas tal como elas são e da sua apreensão imediata como tal nos atos de juízo cuja síntese predicativa deve expressar um conteúdo lastreado pelo que se encontra efetivamente visto e dado. O ser do ente fenomenologicamente compreendido é o fundamento da sua manifestação na condição de fenômeno para nós, anteriormente aos atos de juízo e conhecimento que se dirigem sobre ele. Os fenômenos revelam os entes em seu ser e as normas da lógica, assim como todos os atos de conhecimento devem se conformar a essa lei ontológica fundamental e universal.

2.1 Refutação do ceticismo

A tese da conformidade necessária do juízo ao seu objeto, isto é, da consciência em geral ao ser, enquanto realização efetiva das intencionalidades primordiais, encontra-se, de fato, implicada mesmo na atitude mais radical do cético. É o que ocorre quando ele afirma a impossibilidade da verdade, pois, nesse caso, se vê obrigado a admitir a validade universal e o caráter necessário da sua própria afirmação. Mais do que isso, afirmando que “toda verdade é relativa”, o cético deve concordar que se trata para ele próprio de um juízo de qualquer modo evidente, que ele vê claramente o objeto do seu julgamento. Ora, de fato, a certeza do caráter questionável, relativo e provisório de toda verdade não pode

ser dissociada da objetividade do ser. Em *A Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. 429) afirma que,

de duas coisas uma: ou eu não tenho certeza alguma no que se refere às próprias coisas, mas então não posso estar seguro da minha percepção, mesmo tomada como simples pensamento, visto que ainda assim ela inclui a afirmação de uma coisa; ou eu apreendo com certeza o meu pensamento, mas isso supõe que eu assumo ao mesmo tempo as existências que ele visa.²⁷

Ora, de fato, todo *cogito* implica seu *cogitatum*. O cético não pode permanecer encerrado nas incertezas do seu pensamento sem pensar alguma coisa que enquanto dada aos seus pensamentos, mesmo incertos, é certamente indubitável. O objeto pensado como sendo “incerto” ou duvidoso, é objeto de um ato certamente duvidoso, para a reflexão. O caráter noético da consciência intencional, isto é, o ato intencional (vivências), não deve ser confundido com as determinações do seu *no-ema* (fenômeno ou modo como ele aparece para a consciência): a visão de um objeto espacial não precisa ser e não é efetivamente espacial, e o ato de duvidar não tem necessariamente a característica do objeto que se constitui através dele como duvidoso. Como no *cogito* não tem sentido por em questão a própria dúvida em exercício, como tal.

Retomando a questão de um outro ângulo, para o cético parece que a verdade, entendida em sentido clássico como um em si absoluto, é impossível. Ele tem, pois, a consciência dessa impossibilidade, se é que sabe o que diz, e de que ela própria vem a ser o objeto do seu juízo: “a verdade é *impossível*”. Essa impossibilidade é considerada em sua uni-

²⁷ Merleau-Ponty dá aqui uma demonstração do exercício da redução fenomenológica. De fato, se nos abstermos de julgar a existência do objeto do juízo, resta ainda o objeto imanente, ou seja, visado intencionalmente. Em toda visão alguma coisa deve ser vista, do contrário, ela não seria visão, pois não visão de nada. Ver é ver alguma coisa. Nesse caso, a certeza de ver inclui a coisa vista como tal, de modo que, se duvidamos da coisa vista, essa dúvida deveria ser coextensiva ao próprio ato de percepção, e retornaríamos às objeções de Descartes quanto à impossibilidade de duvidar do próprio ato de pôr em dúvida. Por outro lado, se nos isolamos no ato de pensar e em sua certeza imanente, visto que se trata de um ato de visar um objeto que não está realmente contido nele como um conteúdo imanente, somos de novo remetidos ao objeto como do interior de uma estrutura inultrapassável.

versalidade e necessidade: “**toda** verdade é relativa e assim é necessariamente”. Isso é o que o cético, de uma maneira ou de outra, vê: a essência da verdade, tal como ela é compreendida, em sua impossibilidade, como uma intuição não suscetível de ser preenchida. Ora, essa visão ou evidência é a essência mesma da verdade, a sua forma originária e fenomenológica. Verdadeiro é o ser que pode ser apreendido diretamente por uma visão “clara e distinta” na qual se revela tal como é originariamente. A evidência torna possível a verdade dos juízos cuja transcendência se impõe, mesmo inadvertidamente, ao próprio cético, independentemente das circunstâncias contingentes que cercam sua realização pelos indivíduos reais, incluindo ele próprio. Irrecusável quando significa abstenção total de quaisquer crenças e afirmações injustificadas, *o ceticismo é pura e simplesmente absurdo enquanto consequência de uma intenção de conhecimento voltada para a própria essência do conhecimento*, pois tal intenção contraria *a priori* o fim a que se quer chegar, a saber, a demonstração ou pelo menos exposição da impossibilidade do conhecimento verdadeiro, no caso, do conhecimento da verdadeira essência da própria verdade. Ao atribuir caráter relativo à verdade cuja essência pretende conhecer, o ceticismo se contradiz, pois o resultado dessa intenção de conhecimento é um juízo universal e necessário.

De fato, afirmando a impossibilidade da verdade, o cético não se apoia em fatos, não procede através de uma simples verificação empírica dos diversos tipos de juízo, que, de direito, seria infinita. Ele pressupõe, pois, a possibilidade de uma intuição puramente intelectual da verdade considerada em sua **essência** tal como ela é. Sem a pressuposição da revelação da essência da verdade, o cético não seria apenas um sujeito que se engana sobre o que diz, às custas do seu despreparo para pensar filosoficamente. Seria um autêntico cínico e, com esse tipo de atitude, a filosofia nada tem a fazer.

Do ponto de vista ontológico o realismo não é, no entanto, menos inconsistente do que o ceticismo epistemológico. A tese da existência de um mundo em si, incondicional, *anterior* à consciência que dele temos no tempo, é simplesmente absurda, porque “a temporalidade vem ao ser

pelo para si” (SARTRE, 1982, p. 715). Assim, não há qualquer sentido em perguntar o que seria do mundo e do ser em geral *antes* do aparecimento do próprio tempo, pois a anterioridade já é um pressuposto dessa tese, uma vez que se trata de uma determinação temporal. Assim como o tempo, também o mundo percebido não pode ser pensado como antecedendo a percepção. A suposição de um mundo existente em si anterior à presença humana implica a possibilidade da existência do mundo percebido, tal como percebido, com suas árvores verdes, seus mares, suas paisagens etc., sem a percepção, o que é um patente contrassenso. Seria projetar anteriormente à percepção um mundo concebido a partir do que ela nos revela do seu ser. Mais absurdo ainda seria considerar esse mundo existente em si como simplesmente pensado através dos conceitos científicos, como matéria em movimento no espaço físico, pois essa ideia de mundo somente se tornou possível a partir da ciência de Galileu e Newton. A ideia de um mundo existente “em si” é, de qualquer forma que se queira, justamente por ser uma ideia, a de *um ser que é em si para nós*, afirmando, ao contrário do que se visa, a tese da transcendência do conhecimento. Não há dúvida de que o mundo antecede o homem no tempo, mas o sentido dessa precedência e independência é constituído para e pela consciência. É próprio da consciência apagar-se da obra que ela constitui, deixando ver à nossa frente o que é tal como é. O mundo existente anteriormente ao homem não pode ser sem o homem, mas o mundo *concebido* como sendo em si o que ele é. Heidegger (2015, p. 224) afirma a propósito da questão dessa transcendência que, “com o fato dos entes estarem descobertos, eles se mostram precisamente como o que já eram antes desse descobrimento. Esta forma de descobrimento é o modo de ser da verdade”²⁸.

²⁸ Assim como na vida cotidiana, também na prática da ciência a experiência é a consciência de ser junto das próprias coisas apreendendo-as diretamente. Mas a experiência não é uma espécie de brecha no espaço de uma consciência na qual aparece um mundo existente antes de toda experiência; ela não é a simples intrusão no interior da consciência de um conteúdo estranho. Se é verdadeiro que a experiência que faz aparecer o objeto, considerado como existente em si, unicamente sob um ponto de vista é imperfeita, é também verdade que somente mediante novas efetuações concordantes da consciência da mesma coisa é possível verificar e compreender em um sentido autêntico a transcendência do objeto em relação às suas experiências possíveis – verdadeiro sentido “ser em si”. O objeto é, em cada caso, mais do que aquilo que apreendemos dele efetivamente através da experiência atual. Há sempre qualquer coisa a mais a ser apreendida por outras múltiplas experiências

2.2 Distinção entre ato e conteúdo dos juízos

O cerne da análise psicologizante da consciência reside na consideração das leis lógicas como se fossem normas dependentes do funcionamento do aparelho psíquico do indivíduo, isto é, do seu cérebro. Uma lei lógica seria uma norma derivada do modo como o cérebro atua nos atos de pensamento. No entanto, uma lei no sentido lógico do termo é uma norma ideal. Ela nos diz como devemos pensar, enquanto uma lei em sentido físico é a expressão de uma impossibilidade factual. É impossível pensar e não pensar ao mesmo tempo, assim como abrir e fechar simultaneamente a mesma porta, por uma questão física, mas podemos perfeitamente *afirmar*, contraditoriamente, que pensamos e ao mesmo tempo não pensamos, mesmo que isso não tenha sentido nenhum, porque a mera afirmação de um fato não o torna possível. Uma lei lógica define uma impossibilidade ideal, e não real.

O conceito de lei possui, de fato, um duplo sentido. Primeiramente, em sentido ontológico, enquanto “leis do ser”, se referem ao que acontece necessariamente, assim como a dilatação dos corpos quando aquecidos, constituindo um “mecanismo de regras” inerentes a um determinado decurso dos fenômenos. Em segundo lugar, as leis que se referem ao “dever-ser” nada descrevem, mas apenas prescrevem; nada dizendo sobre o que é, apenas postulando um dever de ser em conformidade com a razão. “*O trabalho lógico acontece no psíquico, mas é um produto normativo do psíquico e não lei natural de um processo psíquico*” (SAFRANSKI,

possíveis (HUSSERL,1965, p. 313). E essa multiplicidade característica essencial de toda experiência possível inclui em si também a ideia, não menos essencial e apriorica, de uma concordância unitária das experiências que se estende ao infinito e também a ideia de um ser definitivamente apreendido na totalidade das suas manifestações possíveis. Essa é a única ideia fenomenologicamente válida de um ser transcendente como tal. Porque, como afirma o próprio Husserl, “*não há lugar concebível onde a vida da consciência não esteja presente ou deveria estar*, e onde teríamos acesso a uma transcendência que pudesse ter qualquer outro sentido que o de uma unidade intencional reveladora na e pela subjetividade mesma da consciência” (HUSSERL,1965, p. 316). Onde não há consciência de..., de tal forma que possa ser, por sua vez, elevada pela reflexão à consciência de si, não há ser. O ser em si é em si para a consciência que o constitui como sendo em si e que é em si consciente do seu próprio ato. Esta estrutura fenomenológica é, para Husserl, absolutamente fundamental. A consciência não tem necessidade da existência do seu objeto para ser ela própria a consciência que ela é. Ela é o único ser existente de forma absoluta, já que anteriormente a ela não existe nada, no sentido radical em que nada poderia surgir jamais à luz do ser.

2000, p. 203). É, pois, errônea a tentativa de reduzir a validade das leis lógicas a um princípio meramente pragmático, natural, biológico ou sociológico. Uma operação de cálculo é um ato psíquico como quando somamos $2 + 2 = 4$; mas a validade do resultado é independente de quaisquer atos psíquicos de soma, como é mesmo o caso aqui e agora. Não se trata também de nenhuma coincidência pragmática, como se o resultado da soma de $2 + 2$ fosse uma combinação ou uma declaração. $2 + 2 = 4$ é correto não porque assim o declaramos. Se o fazemos com $2 + 2 = 5$, isso é incorreto, quer estejamos ou não de acordo, e mesmo que se trate de um acordo universal.

A distinção capital entre ato e conteúdo dos juízos, introduzida por Husserl já no primeiro tomo das *Investigações lógicas*, permitirá superar o caráter comprometedor do psicologismo em relação à possibilidade da verdade e dissipar a confusão entre normas ideais dos juízos – “de duas proposições contraditórias somente uma pode ser verdadeira” –, regras de eficácia do raciocínio e leis físicas²⁹. Ou melhor, a distinção entre ato e conteúdo, sendo este de natureza ideal, substitui a distinção psicológica entre os fenômenos físicos e psíquicos através das quais o psicologismo pretendia reduzir, ingênua e confusamente, a relação cognitiva. O ato de conhecimento repousa sobre a relação entre a realidade compreendida a partir da natureza das vivências intencionais da consciência e a idealidade das significações que tornava possível o conhecimento objetivo. Nem os atos intencionais são fenômenos psicológicos, nem seus objetos são coisas no sentido “físico” do termo.

A ausência de distinção entre atos e conteúdos da consciência é o fundamento da confusão das leis lógicas com os processos mentais de

²⁹ Contra o psicologismo o próprio Kant já se insurgia nos seus cursos de lógica: “Alguns lógicos pressupõem, decerto, na lógica, princípios psicológicos. Mas introduzir tais princípios na lógica é tão disparatado como derivar a moral a partir da vida. Se formos buscar os princípios à psicologia, isto é, às observações do nosso entendimento, descobriremos simplesmente como o pensar para si se desenrola e como ele existe sob os muitos obstáculos e condicionamentos subjetivos – o que levará, então, ao conhecimento de leis meramente contingentes. Na lógica, porém, não se trata de regras contingentes, antes necessárias; não de como pensamos, mas de como devemos pensar. Por conseguinte, as regras da lógica não se devem ir buscar ao uso contingente, mas necessário do entendimento, que encontramos em nós, sem qualquer psicologia. Na lógica não pretendemos saber como é e pensa o entendimento, e como até aqui ele procedeu no pensar, mas como no pensar teve de proceder. Deve ela, pois, ensinar-nos o uso legítimo do entendimento, ou seja, o que com ele próprio é consonante” (KANT, 2009, p. 7).

juízo, ou, mais precisamente, entre o modo de ser dos objetos lógicos – como o princípio da não contradição, por exemplo – e o modo de ser dos atos (psíquicos) dos juízos em que são pensados³⁰. De fato, as leis lógicas são normas ideais; os atos de juízo, factuais, assim como são ideais as significações, de um lado, e factuais as palavras que pronunciamos para dizê-las, de outro. No primeiro caso, o conteúdo do juízo difere do que pensamos através dele ou nele, do mesmo modo como as palavras por meio das quais dizemos algo podem variar de uma para outra língua, por exemplo, sem que o sentido visado seja outro.

As leis lógicas não são normas que regem o desenrolar subjetivo dos juízos, ainda que verdadeiros, mas o resultado da análise da sua forma pura, como *expressões (ideais) da visão intencional de um conteúdo objetivo*. A contradição é a forma da relação entre juízos que expressa a impossibilidade de que ambos sejam simultaneamente verdadeiros, ou que, no caso de um só juízo contraditório – “o círculo é quadrado” –, ele corresponda à intuição possível de um objeto.

Como método, a lógica diz respeito ao resultado do ato de pensar. Resultado que constitui seu *telos* orientador, nada afirmando originariamente sobre os meios necessários para que o pensamento chegue ao resultado pretendido, do mesmo modo como as regras gramaticais de concordância, em relação à linguagem, regem o modo de combinar certas palavras tendo em vista a expressão do sentido, e não os atos efetivos de fala. As leis lógicas são normas ideais reguladoras que todo pensamento deve alcançar quando almeja pensar a verdade. No caso da linguagem, a regra gramatical afirma apenas que o verbo deve concordar com o sujeito da oração, mas não explica como efetuar essa concordância em cada caso. Uma regra lógica possui a mesma natureza, não nos dizendo como pensar ou produzir verdades no campo da vida concreta. Isso seria propriamente a tarefa de uma teoria da evidência, visto que toda verdade deve ser sustentada pela visão imediata na qual seu objeto é dado “em pessoa”. As leis lógicas apenas dizem a que resultado deverá

³⁰ O desenvolvimento atual da filosofia acrescenta a essa confusão um elemento a mais: os processos cerebrais observados através de aparelhos eletrônicos.

chegar o pensamento, tomado em sua forma geral, para ser verdadeiro. O princípio da não contradição jamais poderia ser a característica de um ato psíquico, porque o ato, considerado factualmente, não é nem verdadeiro nem falso, enquanto o princípio diz respeito à possibilidade da verdade do conteúdo do juízo. “A verdade ou falsidade são predicados que não pertencem ao caráter *constituente* dos juízos enquanto juízos” (HUSSERL, 1965, p. 176). Em outros termos, a verdade não pertence ao processo interno de constituição dos juízos enquanto atos efetivos de pensamento, sendo antes referida ao modo de doação dos objetos pensados por eles, da articulação que cada juízo põe em jogo entre o sujeito e o predicado cuja unidade, identidade ou conformidade é dada, ou pode sê-lo, numa visão direta prévia. Um juízo, enfim, não cessa de ser juízo (em sentido factual), em toda plenitude do seu sentido de ser, por ser falso. A verdade ou falsidade pertencem, no entanto, à essência dos juízos no sentido em que todos eles podem ser falsos ou verdadeiros. Como diz Husserl, “todo juízo é decidível em si” (1965, p. 176), ainda que para nós permaneça sem uma necessária conclusão explícita a propósito da sua validade. Isso, inclusive, não impede em nada seu emprego, ainda que inadvertido, nas situações da vida cotidiana.

Por isso é perfeitamente possível efetuar juízos ou raciocínios contraditórios ou, mais geralmente, ilógicos, não apenas por erro na articulação verbal dos pensamentos, por uma expressão equivocada, mas diretamente, pela efetuação contraditória do ato de pensar e mesmo através da experiência de sentimentos contraditórios ou ambíguos, como a simultaneidade dos afetos de ódio e amor pela mesma pessoa³¹. Porém, os *juízos contraditórios serão falsos se através deles nenhum objeto puder ser efetivamente apresentado, ou seja, intuitivamente dado*. Não há nenhuma evidência capaz de legitimar a verdade do juízo “todos os homens são

³¹ É perfeitamente possível a ocorrência de um entrecruzamento de intencionalidades distintas dirigidas ao mesmo objeto. Descartes já apontava para o fato de que a vontade é mais extensa do que o conhecimento e frequentemente julgamos mais de acordo com ela do que com as evidências da razão. Muitas vezes as propriedades que atribuímos às coisas provêm mais do que desejaríamos que elas fossem do que daquilo que sabemos que são. E também frequentemente as duas intencionalidades, cognitiva e volitiva, podem se entrecruzar, ocasionando uma consciência conflitiva e podendo até ser vivida dolorosamente como conflito interior.

imortais”. Em princípio, só pode haver evidência em relação ao objeto de um de dois juízos contraditórios. Se for evidente que “todo homem é mortal”, não será de forma nenhuma evidente que “todo homem é imortal”³². Ao contrário, o segundo juízo é evidentemente falso, assim como o primeiro é evidentemente verdadeiro. Do ponto de vista puramente lógico ou formal, porém, ambos são juízos válidos: são juízos apofânticos, universais e afirmativos, sendo que o primeiro afirma ou tem por conteúdo uma verdade e o segundo, uma falsidade. Assim, é evidente que o primeiro juízo é verdadeiro, do mesmo modo como é verdadeira a falsidade do segundo. Verdade e falsidade são resultados diferentes a que chegam os dois juízos de modo igualmente independente dos atos mentais do sujeito que os efetua. *A transcendência pertence, como característica essencial do juízo, tanto às afirmações verdadeiras quanto falsas, porque pertencem ao objeto do juízo como o que se encontra visado, intencionalmente falando, por ele*³³.

³² Se vejo a mesma mesa que ontem observei como sendo agora retangular, e que anteriormente tinha percebido como quadrada, uma das duas percepções será falsa, independentemente de qualquer juízo formulado sobre essa experiência. Mas a percepção atual, da mesa retangular, tem direitos absolutos sobre as percepções passadas e as que imagino como sendo possíveis, de modo que a percepção passada deverá ser considerada, normalmente, falsa. O princípio da não contradição exprime, no plano ideal e apriórico onde se move a lógica, exatamente esse fato da impossibilidade de que a evidência de duas percepções sucessivas e distintas no tempo possam ter igual validade quando não se limitam a confirmar perfeitamente uma a outra, em um fluxo normal de concordância. A lógica não nos diz qual entre duas percepções tem o direito de ser considerada verdadeira quando se opõem entre si. Ela apenas indica, como uma lei, que devemos escolher entre os juízos que formulam as experiências referidas no plano teórico. Não há qualquer problema em ver uma coisa e *depois* o seu oposto ou contrário.

³³ Se pronuncio o juízo “todos os homens são imortais”, a sua falsidade não depende de nenhum dos estados mentais que possam ocorrer em mim, do mesmo modo como ocorreria se se tratasse de um juízo verdadeiro. Meus desejos, por exemplo, podem influenciar meus juízos, sendo muitas vezes causa de falsas afirmações, e posso inadvertidamente, tendo a intenção de mentir, pronunciar, por causa de um procedimento errado do raciocínio, um juízo verdadeiro. Assim, a verdade, tanto quanto a falsidade, são predicados dos juízos – como tantas vezes Aristóteles já havia anteriormente assinalado com propriedade – e nunca do processo concreto da sua enunciação. Isso nos leva a afirmar que o sujeito do juízo e, portanto, da verdade, é o sujeito do enunciado, e não da enunciação. A referência ao sujeito é sempre ao polo de uma vida egológica idealizada para a qual cada um de nós tende quando nos situamos no lugar da verdade. A enunciação de qualquer verdade implica a pretensão de me constituir internamente como um puro ego em total comunhão com o pensamento de todos os homens possíveis, isto é, de todos os seres racionais. Pois, de fato, o que afirmo como verdadeiro deve poder valer para todo sujeito possível como uma evidência inquestionável e uma intuição originária efetivamente possível da coisa mesma em questão. Assim, a afirmação de que “todos os homens são mortais” deve poder valer para todos os homens possíveis, independentemente de tudo o que eu sou faticamente e de tudo o que penso a respeito particularmente, isto é, o fato de que vou morrer.

O exemplo da máquina de calcular – fornecido pelo próprio Husserl – ajuda a compreender, numa primeira aproximação, a diferença fundamental entre ato e conteúdo dos juízos, embora somente com o conceito de intencionalidade ela possa ser apreendida em toda sua radicalidade. As leis aritméticas não explicam o funcionamento da máquina de calcular, uma vez que ele é regido pelas leis físicas da mecânica. Analogamente, as leis da aritmética regem o ato de calcular considerado em sua objetividade ideal, independentemente dos modos subjetivos de pensá-lo empregados por quem calcula ou, em se tratando da máquina, do seu modo de funcionamento mecânico ou mesmo eletrônico³⁴. Enquanto as leis psicológicas regem as associações entre os diversos estados psíquicos de quem calcula, “os números, as somas, os produtos, distinguem-se dos atos de contar, somar [...] o número cinco não é o ato de contar cinco” (HUSSERL, 2000, p. 232). Essa multiplicidade não está incluída de nenhuma forma na atividade mental de quem conta ou obtém cinco como resultado de qualquer operação. Contar é uma técnica de quantificação visando à obtenção de um número significante da quantidade obtida. O ato de quantificar não se identifica à quantidade obtida através dele, expressando, antes, um conjunto ideal de objetos correspondentes.³⁵

Nos *Prolegômenos à lógica pura* (2014, p. 34), Husserl afirmava que a fenomenologia devia procurar determinar a “origem” dos conceitos filosóficos. Ora, o termo designava comumente, na filosofia da época, a análise dos atos psicológicos através dos quais os conceitos eram engendrados. Ao contrário, afirma Husserl, a origem ou gênese dos conceitos procurada pela fenomenologia é antes de tudo o tipo de “evidência” que

³⁴ Podemos calcular o resultado de 7×6 somando 7 seis vezes ou, de modo distinto, se sabemos que $7 \times 7 = 49$, subtraindo 7 de 49. Nos dois casos, as operações mentais são distintas, embora as leis aritméticas mais gerais estejam presentes nos dois tipos de cálculo e o resultado seja igualmente satisfatório ou verdadeiro. As leis aritméticas dizem por que $7 \times 6 = 42$ é verdadeiro, mas não diz como fazer para obter o resultado.

³⁵ De acordo com a teoria dos conjuntos, uma quantidade é um conjunto de elementos aos quais podemos fazer corresponder um conjunto equivalente de símbolos numéricos; mas essa “consciência” não precisa estar presente explicitamente na atividade “mecânica” de quem conta objetos. Os algoritmos funcionam em geral assim. Não há diferença entre as operações da máquina de calcular e os procedimentos que adotamos para resolver um problema, como, por exemplo, a “regra de três”. Uma regra não é necessariamente acompanhada da consciência dos fundamentos sobre os quais se apoia, afirma Husserl nos *Prolegômenos* (2000, p. 49). Isso é o que permite fazer da eficácia o critério da verdade.

diz respeito à “essência” dos conceitos. Em outros termos, trata-se de elucidar o modo de constituição da objetividade dos conceitos, da sua validade não condicionada pelos atos psicológicos que o engendraram, enfim, da sua idealidade.

Evidentemente, os números não podem ser separados do ato de contar, mas do lado da sua validade objetiva o número dez inclui, *a priori* (idealmente), todos os conjuntos de objetos numéricos aos quais se aplica. Tal propriedade não implica em nada os modos possíveis de juízos enumerativos ou atos de contar. Para dar mais um exemplo, é claro que as proposições do discurso dependem dos atos judicativos nos quais são formuladas. Por outro lado, todas as proposições válidas devem poder formar um conjunto coerente de raciocínios ou ligações entre elas, em geral, conforme leis *a priori*, como é o caso das leis lógicas em relação aos juízos. Leis que não dizem respeito à efetuação dos atos, no primeiro exemplo, de contar, e, no segundo, de julgar, mas ao conteúdo próprio visado por esses atos. O aspecto ou dimensão propriamente lógicos do juízo diz respeito ao que se encontra julgado por ele, não ao ato de julgar. O caráter contraditório do juízo pertence ao conteúdo como resultado no qual a contradição é objetivamente visível, independentemente de qualquer análise dos atos de raciocínio que conduziram até ele.

Segue-se daí uma conclusão válida em sentido ontológico. Se as leis do pensamento em geral são de natureza ideal, não poderiam jamais determinar senão objetividades ideais. Elas não poderiam ser normas intrínsecas aos atos concretos de pensamento, sejam elas pensadas ao modo de leis naturais (processos cerebrais) ou de normas metodológicas, pois uma ciência jamais se reduz a uma simples técnica de pensamento ou conceituação. Ela é, acima de tudo, um saber objetivo, ou seja, uma teoria que versa, como tal, sobre o ser ele próprio, sobre aquilo que é verdadeiramente (HUSSERL, 2000, p. 13). Toda disciplina normativa implica uma disciplina teórica que a antecede e justifica no próprio âmbito do ser. Assim, se sabemos, pela geometria, que os triângulos são figuras planas cuja soma dos ângulos internos é igual a dois retos, então, se uma figura é um triângulo, a soma dos seus ângulos internos *deve ser* 180 graus – o

que vale para toda intenção prática de construir uma figura triangular – como regra da medida dos ângulos internos. Haveria assim, em geral e de modo totalmente ideal e apriórico, leis universais que traçam as condições de possibilidade de toda ciência possível, para o todo campo possível de objetividades, e que constituiriam uma “lógica universal” (HUSSERL, 2000, p. 13). Portanto, Husserl pretende nos *Prolegômenos* demonstrar – contra o psicologismo que pretende fazer da lógica uma ciência das leis do modo de funcionamento, psicologicamente falando, dos atos de pensamento racional – que, em princípio, as leis psicológicas são confusas e vagas, não podendo por isso elucidar o caráter das leis lógicas e teóricas com seu caráter de certeza indubitável e validade universal. Enquanto é possível conhecer *a priori* a validade das leis lógicas, toda lei natural implica a generalização de constatações factuais, sendo, portanto, leis probabilísticas. Elas podem ser convertidas em objeto de uma evidência independentemente dos fatos aos quais se aplicam.

No entanto, a *evidência* da validade do princípio da não contradição não depende de uma lei lógica da qual seria “deduzida”. Sua validade deve-se ao seu próprio modo de doação como tal, ou seja, a doação evidente do seu conteúdo ideal, justamente como norma universal e necessária, porque a evidência não é, e não pode ser, uma regra da verdade ou mesmo para a obtenção de verdades, uma vez que a validade de toda regra depende das evidências nas quais é dada em sua própria verdade. Ora, a evidência é a experiência efetiva e imediata da verdade.

O exemplo da máquina de calcular, cujo funcionamento se baseia nas leis da mecânica, mas que calcula segundo as leis da aritmética, ao qual já nos referimos anteriormente, pretende demonstrar que o fato de um ser pensante qualquer (não necessariamente humano) estar impedido de efetuar juízos contraditórios ou transgredir qualquer princípio lógico em geral (válido universalmente) não significa que tais princípios agem sobre a consciência ao modo de leis naturais da sua constituição subjetiva particular. Em uma máquina (mecânica) de calcular, a disposição e o encadeamento das cifras que são nela “digitadas” (como se diz hoje) estão regulados por leis naturais. Se apertado a tecla “4” seguida da

tecla “+”, “3” e “=”, obterei o resultado 7. O mesmo resultado será obtido caso efetuássemos a operação apenas mentalmente. Analisando o mecanismo da máquina, constatamos um simples encadeamento mecânico de causas e efeitos entre suas peças móveis que não contêm em si nenhuma significação aritmética tal como presente no resultado da soma = 7. Ao introduzir na máquina os signos indicados, sob a forma de movimentos mecânicos, faço com que um evento mundano corresponda a uma intenção da consciência e obtenho através de meios mecânicos o resultado de uma operação aritmética, que justamente por ser ideal pode ser efetuada tanto através de uma máquina, cegamente, quanto de um cérebro com consciência do que está fazendo.

Ninguém lançará mão das leis da aritmética, em lugar das mecânicas, para explicar o funcionamento físico da máquina. Não se trata certamente de uma máquina pensante, não se compreende a si mesma, como tampouco compreende o significado das funções [aritméticas que ela efetua]. Mas nossa máquina pensante não poderia funcionar de maneira análoga como se precisasse sempre de maneira necessária que o processo real de um dos seus pensamentos fosse reconhecido como exato pela evidência das leis lógicas que aparecem em outro pensamento. Este segundo pensamento poderia ser fornecido tanto pela própria máquina de pensar como por outra, mas a validade ideal e a explicação causal permaneceriam [em ambos os casos] heterogênicas” (HUSSERL, 2000, p. 238)³⁶.

Comentando essa passagem dos *Prolegômenos*, Shérer (1969, p. 31) chama a atenção para o fato de que o mais importante não são as limitações inerentes à máquina, impotente para ir além das operações para os quais foi programada ou para pensar a si própria. Mesmo que se tratasse de um mecanismo dotado de uma potência teórica ilimitada, “ela não poderia jamais interpretar-se logicamente a si mesma”, conferindo a validade lógica dos seus procedimentos, pois as leis lógicas, possuindo um caráter ideal, não poderiam reger o funcionamento de um mecanismo e

³⁶ O paradoxo da máquina pensante foi claramente descrito por André Gorz: “a máquina não funciona como espírito”, o que jamais seria possível, “mas como o espírito que aprendeu a funcionar como uma máquina” (2007, p. 125).

a máquina não poderia encontrá-las, por assim dizer, “em si”. O mesmo dar-se-ia em relação ao pensamento e à consciência humana. O princípio de não contradição não determina a impossibilidade da coexistência de dois juízos em uma só consciência – como a lei física impede dois corpos de ocupar o mesmo lugar no espaço –, ou seja, não se trata de uma consciência impossível de ser realizada. Ao contrário, a validade do princípio da não contradição como lei do pensamento incide sobre o conteúdo dos juízos ou sobre a evidência da incompatibilidade objetiva, que nada tem a ver com qualquer “afirmação empírica” sobre o caráter dos próprios atos da consciência. Trata-se da consciência de uma incompatibilidade, e não de consciências ou atos de consciência incompatíveis ou impossíveis. O possível e o impossível possuem uma consistência própria, de ordem eidética, constituída de forma absolutamente independente da estrutura psicológica dos atos da consciência que, suficiente para determinar uma ordem de fato, é perfeitamente impotente para legislar sobre o campo ideal dos pensamentos verdadeiros e coerentes.

Evidentemente, na experiência efetiva de juízos contraditórios encontra-se presente a incapacidade subjetivamente vivida de conciliar duas afirmações opostas mediante, por exemplo, a intuição de um objeto ao qual pudéssemos referir a verdade de ambas – não é possível “visualizar” nem em sentido amplo um “círculo quadrado”. Daí a importância da redução eidética. Se partíssemos das dificuldades postas pela representação de juízos ilógicos, seríamos levados a tentar formular as leis lógicas a partir da impotência da consciência em conciliar, por exemplo, dois juízos contraditórios. Não é porque não podemos pensar contraditoriamente que o princípio da não contradição seria uma lei lógica³⁷. Ao contrário, as leis da lógica se impõem ao pensamento “*a priori*”, antes e independentemente da sua efetuação como determinação *a priori* das suas condições de validade como atitude racional.

³⁷ Daí provém a fonte de um dos mais fundamentais erros da lógica tradicional: “ter estabelecido as formas fundamentais dos juízos sem ter esclarecido o sentido no qual elas poderiam estar em questão” (1970, p. 355). Por exemplo, ao considerar que os juízos afirmativos e negativos têm, formalmente considerados, o mesmo sentido de ser, apenas acrescidos do sinal + ou -.

A atitude crítica da fenomenologia em relação à lógica surpreendia ao questionar leis e princípios considerados os mais claros, simples e evidentes da história da filosofia. Mas essa clareza aparente resultava, de fato, de uma concepção inadvertidamente “mental” da lógica como método de pensar corretamente. “O psicologismo descarta a distinção fundamental entre as normas puramente lógicas e as regras técnicas do modo de pensar especificamente humano”, afirma Husserl (2000, § 41), entre o pensamento tal como deve ser e o pensamento tal como efetivamente ocorre. As normas lógicas dizem como deve ser um juízo verdadeiro, enquanto as regras, por exemplo, do raciocínio silogístico indicam o caminho a ser seguido para alcançar o objetivo em cada caso particular, obtendo uma conclusão válida de premissas previamente dadas. Assim, as normas puras da lógica são de natureza ontológica, devendo ser respeitadas por todo ser pensante possível, enquanto as regras de pensamento remeteriam à antropologia e à psicologia, pois tratam não do ser, mas, como diz Husserl (citado acima), “do modo de pensar especificamente humano”. No primeiro sentido, o princípio da não contradição expressaria uma impossibilidade ontológica; no segundo, uma regra para impedir um pensamento confuso, dado que a afirmação de que o homem é simultaneamente mortal e imortal, por exemplo, seria incompreensível.

Ora, normas adequadas para permitir eficientemente certas operações de cálculo podem apoiar-se perfeitamente sobre conceitos que se mostram confusos, vistos a partir de uma perspectiva filosófica. A fórmula $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ pode expressar tanto uma lei teórica quanto uma norma técnica de caráter meramente psicológico. Se afirmamos que o produto da soma pela diferença entre dois termos de uma equação, seja qual forem esses termos, é igual à diferença do quadrado de ambos, enunciaremos uma lei teórica. Porém, se afirmamos que para encontrar a diferença dos quadrados de duas quantidades basta multiplicar sua soma pela diferença, enunciaremos uma regra prática. No primeiro caso trata-se de uma lei ideal, no segundo, de um fato contingente, pois uma máquina pode obter o mesmo resultado através de procedimentos puramente mecânicos. E nada impede a descoberta, no futuro, de um outro

modo qualquer de obter a diferença dos quadrados de duas quantidades, como de fato ocorreu após a invenção das calculadoras eletrônicas, cujo funcionamento obedece a leis físicas distintas das primeiras máquinas de calcular, já que não possuem peças móveis.³⁸

Segundo Lauer (1955, p. 227), o programa traçado por Husserl consistia em “justificar a ciência que justifica toda ciência”, a saber, a lógica transcendental, “instaurando assim uma nova universalidade, uma nova ciência última”. O projeto de Husserl consistiu, pois, em *desenvolver uma ciência superior à própria lógica, capacitada a justificá-la em um grau último*, assim justificando também, radicalmente, a teoria do conhecimento, em um sentido no qual a lógica se mostra incapaz porque se satisfaz com o caráter operatório dos seus conceitos e com a eficácia das suas técnicas formais de cálculo, sem se dar conta da ausência de uma fundamentação absoluta dos conceitos fundamentais – como o de evidência –, requerida pelas exigências racionais originárias da ideia mesma de lógica como ciência última (ciência da possibilidade de toda ciência).

Acreditamos, afirma Husserl comentando a situação da filosofia da lógica no seu tempo,

saber o que significa evidência ou que é possível avaliar todo conhecimento tendo em vista o ideal do conhecimento absoluto, apoditicamente certo, sem suspeitarmos que este ideal, e juntamente com ele os conhecimentos do próprio lógico, que também reivindicam a mesma apoditicidade, possam ter necessidade desde o princípio de uma justificação e uma fundamentação originárias. As laboriosas análises psicológicas não poderiam ser validadas senão pela própria evidência: nem pela evidência do sujeito que julga efetivamente, nem pelas do lógico, que é uma evidência apodítica relativa às leis fundamentais do juízo; elas

³⁸ Husserl dá, ainda, um outro exemplo para o mesmo caso: “Para cada par de notas características AB é válido o princípio: se todo objeto que tem a nota característica A, tem também a nota característica B, e se um dado objeto determinado S tem a nota característica A, então tem também a nota característica B. Não podemos deixar de contestar decididamente que um princípio assim contenha qualquer indício de um pensamento normativo. Podemos certamente aplica-lo para a normatização, mas ele não se torna só por isso uma norma. Podemos fundar sobre ele um preceito explícito, por exemplo, `sempre que alguém julga que toda A é também B, e que um certo S é A, deve igualmente julgar também que este S é B. Mas qualquer um vê que este não é mais o princípio lógico original, mas que apenas derivou dele por intermédio do acréscimo do pensamento normativo” (HUSSERL, 2000, p. 155).

não põem a evidência em questão, não concernindo senão às ocasiões de evidência, aos meios de evitar o erro através da clareza e da distinção do pensamento, etc., tudo o que determina de todas as maneiras possíveis a lógica como uma tecnologia da correção do pensamento (1970, p. 20).

Em *Lógica formal e lógica transcendental* Husserl afirma pretender desenvolver uma “explicação intencional da lógica”. De fato, sendo a lógica uma ciência das normas universais do conhecimento, deve ser, por sua vez, ela própria, fundamentada por uma ciência capaz de se autojustificar absolutamente. *A lógica deve ser referida à vida transcendental da consciência intencional e à consciência de si desta vida através de uma reflexão radical*. Radical, tal reflexão será também última, pois, alguém ou além da vida transcendental da consciência e do processo do seu auto-esclarecimento fenomenológico, nada mais pode servir de fundamento para a lógica ou qualquer outra ciência. Se a lógica é uma ciência formal, se é a norma sob a guarda de que a ciência tomba necessária e efetivamente, ela não é, no entanto, a norma de toda ciência possível como tal, porque não inclui a si mesma no processo de justificação e validação ao qual pretende submeter as outras ciências. *A fundamentação da lógica seria uma tarefa metalógica destinada a uma ciência do ser elaborada ao modo de uma ontologia formal, abrangendo todas as formas possíveis de teorias, inclusive lógicas*. Uma tal “ciência de toda ciência possível” não poderia ser reduzida à análise formal das teorias, da linguagem lógica ou das categorias do entendimento humano e das suas combinações possíveis em juízos válidos. As teorias científicas resultam das atividades teóricas intencionais da consciência, de modo que uma fundamentação última deveria ser necessariamente reconduzida à dimensão da consciência de si da atividade constituinte de onde brotam todas as formulações possíveis do conhecimento. Ela seria, como tal, a fonte absoluta da verdade.

Por essa via, Husserl considera que a questão da validade lógica dos juízos não pode ser separada da análise da subjetividade – em sentido transcendental – que efetua intencionalmente os atos de julgamento. Se as leis da lógica são leis do próprio do ser e não apenas normas dos atos

de pensamento psicologicamente considerados, então sua validade dependerá da estrutura transcendental da consciência, isto é, da transcendência da intencionalidade. E esta se encontra originariamente voltada para o campo das experiências possíveis de onde brota, em última instância, toda evidência e a partir de onde se constitui o acesso originário ao ser enquanto tal, dado como fenômeno. Da análise da lógica e suas leis formais, somos conduzidos até a reflexão sobre a estrutura subjetiva dos atos intencionais da consciência que julga e desta ao seu contato imediato com o ser dado sob a forma de fenômenos para as intuições sensíveis. O caminho de volta deveria conduzir à explicitação genética da lógica e das categorias do conhecimento possível em geral.

Ainda nas “Considerações preliminares” de *Lógica formal e transcendental* Husserl escreve:

A lógica em sentido usual é definida enquanto ciência das formações lógicas da razão judicativa em geral. Mas, de outra parte, é também ciência da razão “considerada em si mesma”, independentemente das suas produções, dos seus juízos, proposições, raciocínios, teorias etc. Trata-se, neste último caso, da faculdade subjetiva de julgar em geral, enquanto subjetividade transcendental, isto é, subjetividade constituinte originária, ou seja, capaz de engendrar tais formações (HUSSERL, 1965, p. 39).

Do lado das formas puras dos juízos, há as produções mesmas da razão que julga em ato a sua constituição interna transcendental enquanto fonte das evidências últimas sobre as quais as teorias lógicas deverão também se apoiar. Em uma palavra: o que precisa ser esclarecido como fundamento último é o próprio poder da razão de conhecer, julgar e pensar a verdade: a via de acesso imediata da razão à verdade, em e por si mesma, que constitui o fundamento de toda validade *a posteriori* do entendimento.

Tomemos como exemplo as expressões “ $A = A$ ” (1) ou “ A é igual a A ” (2). Evidentemente, os dois “ A ” figurados na expressão de igualdade são, por ocuparem lugares diferentes na expressão, signos diferentes (há

o “A” da esquerda e o “A” da direita) de uma mesma identidade ideal visada para além deles, no caso, a expressão formal ou linguística da igualdade, respectivamente “=” e “igual a”. Se escrevêssemos $A = B$, a identidade visada seria a mesma que em $A = A$, se o símbolo “=” significa em ambos os casos “idêntico a”, igualdade que pode ser indicada por dois signos materialmente idênticos ou diferentes entre si. *A diferença ou a igualdade entre os signos (A e B) em nada altera a igualdade visada da relação entre eles. Não se deve, pois, de forma nenhuma, confundir a relação ideal de igualdade com os signos que a representam ou expressam, com a forma e as propriedades físicas dos componentes da expressão.* A e A, ou A e B, são materialmente diferentes, do mesmo modo como são distintas as expressões “ $A = A$ ” e “ $B = B$ ”, embora o conteúdo visado seja o mesmo em ambos os casos³⁹. Tomada em sentido lógico, a relação de igualdade não pode ser “visualizada” de nenhuma forma porque se trata de uma pura idealidade.

Portanto, que uma coisa seja idêntica a ela própria significa, em sentido fenomenológico: ou que o seu sentido de ser permanece o mesmo ao longo das experiências e perspectivas variáveis que vamos obtendo dela efetivamente no tempo, a cada mirada do olhar, ou que a cada percepção, por exemplo quando digo “vejo esta mesa”, minha visão constitui sua unidade antecipando a concordância das perspectivas futuras e virtuais com o sentido de ser desvelado pela perspectiva atualmente vivida. Não se trata, de forma nenhuma, de uma semelhança de qualquer ordem entre seres efetivamente existentes, quer nos refrirmos às perspectivas futuras na percepção atual, quer à síntese normal e concordante do fluxo das percepções. A igualdade de uma coisa a ela mesma significa originariamente a permanência de um mesmo sentido de ser ao

³⁹ Em *Experiência e juízo* (1970, § 8, p. 392) Husserl desenvolve a questão da genealogia da categoria da semelhança notando que não se trata de forma nenhuma de uma síntese passiva. Quando dizemos que A é o mesmo que B, essa identidade é afirmada sempre a partir de uma propriedade comum, que pode ser enunciada tanto particularmente, “A é p”, quanto genericamente. Quando afirmamos que “A é idêntico a B” queremos dizer que “A é p” e “B é p” são a mesma coisa. “Mas os semelhantes são dois objetos distintos, e não um objeto idêntico. Entretanto, há realmente em uma tal dualidade, e em que multiplicidade qualquer de objetos semelhantes, uma unidade e uma ipseidade em sentido mais estrito”.

longo das experiências que o revelam e o constituem como tal. Nem a formalização lógica ($A = A$) nem a suposição metafísica de um repouso e permanência da coisa em seu ser essencial, para além de toda experiência possível (substância), podem dar conta da constituição do processo de identidade em sentido propriamente lógico.

O psicologismo em lógica resulta, na verdade, de uma dupla motivação. De um lado, se a lógica pretende ser a ciência das normas de validade objetiva do pensamento, ela se encontra obrigada a desenvolver uma teoria da verdade e da evidência, sem as quais não se pode falar efetivamente de objetividade, pois tratar-se-ia de uma objetividade vazia. Na ausência de uma metodologia adequada de abordagem da subjetividade enquanto sujeito transcendental, a análise termina recaindo sobre as estruturas formais do pensamento, negligenciando o fato de a lógica pretender ser originariamente um conjunto de normas universais dos atos efetivamente válidos de pensamento e não apenas da forma vazia dos juízos verdadeiros. Se de dois juízos contraditórios somente um pode ser verdadeiro, seria preciso dizer ainda por que somente juízos verdadeiros são válidos e em que consiste, afinal, a verdade. De um ponto de vista psicológico, todos os juízos são válidos, quer sejam verdadeiros ou falsos, porque são fatos psíquicos observáveis e, assim, válidos para a investigação psicológica. Os critérios da distinção entre juízos verdadeiros e falsos não podem ser, sem contrassenso, identificados a atos da consciência psicologicamente considerados, porque o caráter de verdadeiro ou falso não está neles como fenômeno psíquico. Se o psicólogo deseja investigar juízos falsos e verdadeiros, deverá antes conhecer o que seja verdade e falsidade, a fim de poder, em seguida, reconhecer nos atos mentais os que pertencem a uma ou outra espécie de juízo, pressupondo-se, evidentemente, que o psicólogo tenha um interesse também lógico. Mas, independentemente disso, é perfeitamente possível estabelecer no plano formal dos juízos uma “morfologia pura das significações”, no sentido da análise da simples possibilidade de juízos considerados enquanto tais sem levar em consideração se são verdadeiros ou falsos, analisando, por exemplo, suas implicações múltiplas, como na tábua clássica dos juízos.

O formalismo lógico é, na verdade, a expressão teórica do interesse normativo por um conjunto de regras capazes de garantir a correção do pensamento reduzido ao domínio dos juízos apofânticos e das relações válidas entre eles⁴⁰. A abstração do conteúdo dos juízos, a preocupação em classificar e estabelecer todas as conexões válidas de inferência, dedutivas e indutivas, o abandono de qualquer teoria da verdade em sentido ontológico – enquanto exigência de adequação entre o juízo e seu objeto –, juntamente com a autonomia estabelecida pela análise entre os juízos e a subjetividade concreta que os enuncia e com a ausência de um adequado método de análise das vivências intencionais da consciência em sentido transcendental, termina abrindo o caminho para a intervenção da psicologia dos atos mentais, em termos de uma fundamentação última da própria lógica. Por essa via assistimos ao malogro da tentativa da lógica se tornar uma ciência da validade objetiva do juízo e, assim, a norma do pensamento verdadeiro, pois só uma análise fenomenológica intencional pode “conciliar” a formalidade ou idealidade inerente à validade objetiva dos juízos – universalidade e necessidade – com a vida da subjetividade tomada em sentido transcendental, fonte de toda evidência⁴¹. O motivo pelo qual a análise fenomenológica da lógica parece conduzir sempre a “extraordinárias dificuldades”, afirma Husserl, deve-se ao fato de ela apresentar “uma dupla faceta” (1965, p. 49), a saber, subjetiva e objetiva. Caminhando na direção subjetivo/transcendental, ela vai ao encontro das “formas subjetivas profundamente recônditas nas quais a razão teórica realiza suas efetuações” (HUSSERL, 1965, p. 48), ou seja, da vida da subjetividade transcendental e das operações da

⁴⁰ “Os antipsicologistas erraram considerando a regulação do conhecimento como essência das leis lógicas. Por isso não prevalecia entre eles o puro caráter teorético da lógica formal nem, por conseguinte, sua identificação com a matemática formal. Via-se bem que o grupo de princípios tratados na silogística tradicional é estranho à psicologia. Reconhecia-se de todo modo a vocação natural destes princípios para servirem como normas do conhecimento, motivo pelo qual constituem necessariamente o núcleo de toda lógica prática. Mas não se notava a diferença entre o conteúdo próprio dos princípios e sua função, sua aplicação prática. Não se chegava a ver que os princípios lógicos não são em si mesmos normas, embora possam servir de normas. Visando à normatividade, adquiriu-se o hábito de falar das leis do pensamento; e assim pareceu como se também estas leis tivessem um conteúdo psicológico e como se sua diferença com respeito às leis denominadas habitualmente psicológicas só consistisse em que aquelas seriam normativas, enquanto as demais leis psicológicas não seriam” (HUSSERL, 2000, p. 141).

⁴¹ Cf. HUSSERL, 1965, § 07, 08 e 09.

consciência intencional referidas, em última instância, à mesmidade do ego (em Kant a apercepção transcendental). Objetivamente, no entanto, a lógica nada mais contém do que um conjunto de normas suscetíveis de serem empregadas em todo procedimento de raciocínio para garantir uma conclusão formalmente válida, independentemente do conteúdo dos juízos e proposições em questão.

É, de fato, um postulado essencial, característico do pensamento de Husserl, submeter toda técnica operativa a uma disciplina normativa, subordinada, por sua vez, a uma ciência teórica *a priori*, de ordem superior. No caso da lógica, devem ser estabelecidas, antes de mais nada, por uma ciência (lógica pura) absolutamente *apriórica e apodítica* (teórica), as proposições baseadas nos conceitos puros de juízo, definição, verdade etc. para, em seguida, delas fazer derivar princípios lógicos *normativos*. Por exemplo, o princípio da não contradição vale normativamente para os juízos de conhecimento porque não é possível que as pretendidas verdades de duas afirmações contraditórias sejam igualmente evidentes. “Enquanto um julgamento, que tem sua evidência calcada em sua referência às coisas de forma positiva, pode ser conduzido à adequação, seu oposto contraditório é não somente excluído *a priori* enquanto julgamento, mas não pode ser conduzido, também, *a priori*, a uma tal adequação” (HUSSERL, 1965, p. 260). Isso significa também que todo juízo, no sentido do ato de julgar efetivo, pode ser conduzido à experiência da sua adequação mediante a claridade de uma intuição onde seu conteúdo se evidencia enquanto dado. Husserl chama a atenção para as enormes dificuldades que todo homem encontra na tentativa de clarear para si mesmo e para os outros os seus pensamentos, conduzindo-os sempre na maior proximidade possível das intuições doadoras dos seus objetos. Mas, por maior que seja essa dificuldade, não altera em nada a possibilidade de efetuação da adequação. Não há juízo, corretamente formulado, sobre o qual não seja *a priori* possível decidir sobre seu sentido, se falso ou verdadeiro, através da intuição correspondente do seu objeto. Tal determinação pertence à essência mesma de todo juízo como tal.

O incognoscível é o verdadeiro que, visado intencionalmente por um ato efetivamente vivido da consciência, ou seja, presentemente vivido, revela-se impossível de conhecer. O incognoscível é, inicialmente, nesse sentido, uma intencionalidade intuitiva não realizada que pode ser transformada, mediante a reflexão, na intuição do caráter essencialmente incognoscível do que é visado. O incognoscível existe, portanto, em ato, por parte do sujeito que o visa mediante um conhecimento. De fato, nada é potencialmente incognoscível se é ou pode ser dado em uma intuição evidente, originariamente. O unicórnio pode ser conhecido como o objeto imaginário que ele é, adequadamente, em sua irrealidade mesma, que é a modalidade originária da sua doação, como unicórnio “em carne e osso”, mas não podemos sequer na imaginação conceber um triângulo redondo.

Portanto, as leis lógicas, em geral, não dizem respeito a qualquer impossibilidade de efetuação da consciência ou do pensamento. Sendo necessariamente intencional, toda consciência é consciência de um objeto correlativo, e mesmo através do juízo contraditório algo se encontra visado, ainda que não intuído propriamente. Ao contrário, no caso de um juízo ilógico trata-se da consciência evidente de uma impossibilidade, como já afirmamos, que o acompanha necessariamente. Um juízo contraditório, ao ser julgado ele mesmo como contraditório, passa a ser um caso exemplar, entre tantos outros possíveis, do conceito de contradição. O fato de o juízo ser contraditório nada tem a ver, então, com a efetuação psicológica do ato de julgar, mas com o resultado desse ato analisado de acordo com a forma ideal de juízos verdadeiros possíveis, enquanto se referem a objetos que podem ser dados mediante evidências adequadas, em intuições originárias. A consciência da impossibilidade de que juízos contraditórios possam ser verdadeiros funciona como *telos* do pensamento racional que almeja estabelecer a coerência em todos os momentos da sua efetuação, não como lei natural dos processos mentais envolvidos.

Assim, depois de obtida uma lógica pura e dela derivados os princípios lógicos normativos dos juízos e raciocínios, surgem as condições para a investigação das regras técnicas e práticas que tornam possível

a produção de juízos evidentes e raciocínios coerentes⁴². Temos, assim, uma hierarquia que vai da lógica pura, ciência teórica suprema, passando pela lógica convencional das formas de raciocínio válidas, até as técnicas silogísticas, por exemplo, de cálculo proposicional, garantidoras da sua eficácia.

Evidentemente interessa à investigação lógica do conhecimento o modo como os atos de juízo apreendem efetivamente, mediante a experiência vivida, as suas verdades, e o psicologismo tem aí sua razão de ser. A verdade tem, por assim dizer, um aspecto subjetivo, inerente à certeza cartesiana do eu que pensa fundamentada na sua absoluta indubitabilidade, e outro objetivo, a saber, a validade necessária e universal dos juízos, *remetendo a análise, simultaneamente, ao conteúdo pensado no juízo e à essência do sujeito que o formula, ou seja, à atividade de pensar*. Orientada originalmente para a elucidação das estruturas objetivas do pensamento, seu interesse pela verdade e evidência exigirá que a fenomenologia proceda também à elucidação das estruturas psíquicas subjetivas em sentido transcendental. Mas, sem dispor do conceito de intencionalidade, como é o caso da psicologia, instrumento teórico que permitirá, justamente, a conciliação e, por fim, a superação do dualismo sujeito/objeto e subjetivo/objetivo, a análise torna-se confusa, misturando leis lógicas a aspectos psicológicos da subjetividade, sem levar a nenhum progresso efetivo⁴³.

⁴² “Se tenho a proposição teórica ‘só juízos evidentes são conhecimentos’, quando o conhecimento é apresentado como valor lógico surge a proposição normativa ‘os juízos devem ser apodíticos (evidentes)’; e só então serão dadas as condições que permitirão examinar as pressuposições psicológicas que, no sentido da técnica, precisam ser cumpridas para que sejam possíveis juízos evidentes” (STEGMULLER, 1977, p. 59). Por isso a lógica, uma vez que se constrói como ciência puramente apriorica, é chamada a exercer funções normativas no campo de toda ciência autêntica. “Através dos conhecimentos formais da lógica podemos mensurar até que ponto uma determinada ciência encontra-se em conformidade com a ideia de ciência autêntica” (HUSSLERL, 1965, p. 44).

⁴³ Kolakowski (1987, p. 28) argumenta que a teoria psicogenética de Piaget seria uma interpretação psicológica das leis lógicas que permanece incólume às críticas fenomenológicas de Husserl. Piaget elabora uma teoria da formação psicológica das leis lógicas a partir da comunicação social, “que proporciona a necessidade de provar algo, de fundamentar a própria posição”, as manipulações práticas de objetos na primeira infância e a linguagem, que torna possível a articulação e expressão dos esquemas lógicos. “O princípio da contradição”, conclui Kolakowski, “é uma condição necessária de toda solidariedade e comunicação humanas, e é isto o que faz dele uma norma universal do pensamento. As regras lógicas não possuem uma validade anterior à sua constituição efetiva na vida social e no pensamento”.

Um exemplo a mais nos permitirá esclarecer melhor o problema das relações entre normas lógicas e leis psicológicas. Se afirmamos que “um círculo é quadrado” notamos logo que se trata de um juízo ao qual podemos aplicar a propriedade lógica da contradição. Trata-se, portanto, de um juízo que pode ser logicamente avaliado, ainda que absurdo. Ao contrário, a afirmação de que “a letra y é quadrada” não possui imediatamente nenhum sentido lógico⁴⁴, porque não pode ser declarada verdadeira nem falsa, uma vez que, admitindo-se que fosse falsa, sua negativa seria, de acordo com as leis da própria lógica, verdadeira (“a letra y não é quadrada”), ou vice-versa, pois o conteúdo da proposição não importa aqui. *Isso significa que a lógica é um domínio fundado originariamente sobre a intuição de proposições que se referem a objetos*⁴⁵ dos quais ela extrai, por abstração formalizante, suas leis universais. A proposição “a soma dos ângulos de um triângulo é roxa” é correta, gramaticalmente considerada, mas não tem sentido aplicar-lhe as leis da lógica, pois não remete a nenhum estado de coisas intuível⁴⁶. Assim, *a contradição não é uma lei que impede a consciência de pensar de determinado modo, mas um sentido que se constitui na consciência evidente da impossibilidade de fazer corresponder o que é enunciado na proposição a uma experiência efetiva mediante uma intuição preenchida*. Por essa via, o não sentido do enunciado não é gramatical nem logicamente determinado, e sim “materialmente” determinado⁴⁷. Sem esta referência o próprio sentido da formalização em lógica se perderia⁴⁸.

A forma pura e vazia que assumem os juízos analisados pelo lógico é derivada, por abstração, dos juízos concretos referidos sempre à doação

⁴⁴ Evidentemente, sem passarmos para a formalização.

⁴⁵ Ou sobre a intuição das condições que tornam possível em geral a referência das proposições a objetos. É o caso da expressão “A é B”.

⁴⁶ Ela possui uma significação, precisamente, falsa.

⁴⁷ Os princípios da lógica não são imperativos, mas indicativos; não dizem como devemos pensar, se quisermos pensar bem, e sim quais são os princípios invioláveis da verdade. Se afirmo que “se A é B e B é C; A é C”, não faço nenhuma referência às atividades do meu pensamento nem lhe ordeno nada. Nesse caso a referência do pensamento possui um caráter teórico puro às leis que regem as próprias coisas em geral.

⁴⁸ A esse propósito, Lauer (1955) resume com total clareza o pensamento de Husserl: “é absolutamente evidente que não são as formas lógicas dos juízos mas suas raízes na experiência que dão conta do fato de que um juízo tenha um sentido, de modo que uma teoria intencional do juízo é uma necessidade” (p. 265).

pré-predicativa de um objeto. Por essa via a análise formalista exclui o problema de determinação da essência do conhecimento e da verdade ao invés de resolvê-lo. Por exemplo, se consideramos “a letra y” igual a S e “quadrada” igual a P, obteremos o juízo “S é P”, a cuja relação, com seu contrário, “S não é P”, podemos aplicar a lei do terceiro excluído e o princípio da não contradição. A análise gramatical mostra que nada impede S de figurar como sujeito da proposição, nem P como predicado. Assim, se o mundo da experiência contém o mundo da lógica, a recíproca não é verdadeira. As formalidades lógicas, ou mesmo gramaticais, só têm sentido como formas através das quais o ser nos é dado como fenômeno e pensado nos juízos. *A tese da fenomenologia é a de que a lógica só tem sentido como momento constitutivo do próprio ser e da verdade* (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 167). Os juízos contraditórios possuem um sentido que, quando afirmado, se autodestrói porque não pode encontrar seu lugar, em última instância, em um *cosmos* perceptível. O sentido verdadeiro é o que pode ser efetivamente submetido à prova de um preenchimento intuitivo na atualidade da vida de uma consciência.

A análise lógica completa e satisfatória dos juízos deve então levar em conta as seguintes dimensões distintas: a) o sujeito que pensa, ou seja, o ego transcendental, sede de todos os atos possíveis da consciência; b) o ato de pensar considerado como um fenômeno psicológico, pois é um fato que nos sentimos, de qualquer forma, pensando; c) os pensamentos pensados ou conteúdos intencionais imanentes da consciência em geral; d) o objeto transcendente a que os juízos ou o pensamento se referem, visto que se trata de atos intencionais de julgamento; e) a expressão do juízo, a proposição com sua estrutura e leis gramaticais próprias⁴⁹. Deste modo, constituem objetos da lógica os pensamentos pensados considerados em sua atemporalidade e validade universais, e não a atividade psicológica temporal do sujeito que os produz. Portanto, é somente o pensamento pensado, eventualmente expresso em um juízo, e não o ato de pensar psicologicamente considerado como fenômeno subjetivo, que pode ser logicamente refutado, demonstrado ou filosoficamente

⁴⁹ De acordo com Santos (1978, p. 85), que cita a *Logik* de Pfaender (1963, p. 1-30).

avaliado. A lógica apresenta-se, pois, primeiramente, enquanto lógica transcendental, como disciplina puramente teórica, que constituiria o domínio originário a partir do qual seriam deduzidas as formas de todas as teorias possíveis, inclusive as da própria ciência da lógica, de modo totalmente apriórico, seguindo o rigor exigido pela fenomenologia. Tal projeto deveria vigorar para o campo inteiro do saber, científico ou não. A cada disciplina empírica corresponderia uma outra pura e apriórica, que seria possível desenvolver separadamente. À física corresponderia a geometria pura; à linguística, uma gramática geral e racional; à psicologia, a análise eidética do eu transcendental etc. Segundo Merleau-Ponty, Husserl pretendia, no início das suas pesquisas, “englobar todos os fatos num universo de pensamento que determinaria todo o possível” (1973, p. 58), elaborando o repertório exaustivo de todas as possibilidades de sentido e significação do pensamento, do conhecimento e inclusive dos próprios fenômenos. Por essa via Husserl nada mais seria do que um discípulo tardio de Platão.

No entanto, esse que era o projeto inicial do tomo I das *Investigações lógicas*, a construção apriórica de todas as formas imagináveis de teoria, de uma teoria de toda ciência possível em geral, sofrerá, posteriormente, uma transformação decisiva. A evidência que caracteriza o lógico, embora suficiente para constituir uma teoria geral dos domínios formais, não satisfaz os anseios radicais que conduzirão o filósofo ao caminho da ontologia (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 48). Ontologia entendida não apenas como ciência dos domínios formais de objetos, mas, sobretudo, como teoria do ser, ou, mais precisamente ainda, do ser do ente tal como se impõe a nós, independentemente das circunstâncias contingentes da sua aparição na experiência efetiva. O projeto de elaboração de uma lógica pura, opondo ao psicologismo a estrutura formal do pensamento objetivo, termina, seguindo essa via, abandonando o mundo vivido à indeterminação “sublógica” da experiência pré-predicativa à qual a fenomenologia deveria necessariamente retornar.

Na verdade, nem a evidência de caráter lógico nem a experiência factual satisfazem o ideal de radicalidade projetado pela fenomenologia.

A primeira é rigorosa, mas vazia, incidindo apenas sobre formas e relações puras de juízos; a segunda é fecundada pela experiência, mas carece de efetiva validade filosófica, porque lhe falta necessidade e universalidade. Desde já fica claro o papel decisivo desempenhado pelas intuições eidéticas, pois somente as essências se impõem a nós com universalidade e necessidade, por sua idealidade, sem deixarem de ser, no entanto, presentificáveis, de acordo com a intuição eidética, imediatamente, tal como os objetos da experiência sensível, por uma visão direta. E isso porque para Husserl a necessidade lógica significa, em última instância, a adequação do juízo à ordem mesma da realidade (fenomenologicamente compreendida), e não a coerência interior do pensamento reflexivo. O fato de ser aquilo que é significa ser dado segundo uma experiência originária, efetivamente vivida, tal como foi antecipadamente intencionada e expressa em um juízo necessário, a propósito de que, neste caso, duvidar careceria de qualquer sentido.

Por dever ser capaz, enquanto ciência rigorosa, de se autofundamentar, a evidência requerida pela fenomenologia deverá ser, no entanto, de caráter absoluto ou apodítico. *Ora, a intuição apoditicamente evidente só pode ser efetuada na imanência da relação da consciência com seus próprios vividos.* Toda evidência de objetividades permanece essencialmente inadequada, isto é, mesmo sendo absoluta na ausência de outra evidência do mesmo tipo que venha lhe corrigir – isto é, uma espécie de absoluto em trânsito –, não é ainda apodítica, sendo possível imaginar sua invalidação. As evidências desse tipo, são, *a priori*, de direito, absolutamente irrefutáveis. O objeto da experiência é, nesse sentido, sempre dubitável (o que eu vejo), mas sua consciência, a “consciência de”, não (o próprio ato de ver como tal). Foi este o principal resultado da dúvida cartesiana: reconduzir a investigação sobre a essência da verdade, da objetividade ideal dos conceitos ao movimento interior, através do qual o sujeito concreto atinge uma certeza absolutamente indubitável e que não pode ser separado da temporalidade.

A solução do problema dependerá da resposta que se possa dar à questão da transcendência do conhecimento. **A noção de intenciona-**

lidade refere-se diretamente à possibilidade da elucidação fenomenológica da essência da transcendência do conhecimento, a partir da análise da subjetividade concreta apreendida em sua vida temporal. O conhecimento, em sua objetividade, universalidade, necessidade e verdade, significa e pressupõe a efetiva apreensão do “ente enquanto ente”. O conhecimento é uma via de acesso à realidade ela própria.

3 A transcendência do conhecimento

Segundo sua ideia clássica, o conhecimento é o principal modo de relação do homem com a verdade, sendo esta, por sua vez, compreendida como adequação ao que as próprias coisas são nelas e por elas mesmas, ou, em outros termos, ao que elas são “em si”. O conhecimento verdadeiro é conhecimento das coisas em seu ser. A relação do homem com a verdade residiria, nesse sentido, na relação da consciência ao ser, através do conhecimento, e caracterizada essencialmente pela transcendência. *No conhecimento se realiza a relação da consciência ao ser como transcendência de si do sujeito cognoscente.* Tomada como um princípio, a transcendência esboça a exigência essencial da própria ideia de razão. O conhecimento deve ser conduzido por aquilo que de fato é, e, no caso da abordagem fenomenológica, pelo que de fato é dado originariamente, não se deixando levar por nossas expectativas em relação às coisas, sejam elas teoricamente orientadas ou advindas de preconceitos comuns. O conhecimento é a consciência da presença da coisa mesma, da coisa em seu ser, tal como ele é, mas enquanto dado para nós, de modo que a intuição originariamente doadora é a fonte de validade de todo conhecimento efetivo e é para ela que a análise fenomenológica deve então se voltar, a fim de esclarecer seus fundamentos.

O erro da atitude cotidiana, ao considerar a existência do mundo como uma realidade efetiva no sentido da sua independência da consciência, consiste principalmente em excluir o aparecer desse mesmo mundo ao qual se atribui, em seguida, a característica de uma existência em

si. Se a realidade é algo que pode ser posto em dúvida, se o que aparece à consciência pode ou não ser o que é verdadeiramente, então ela não pode ser considerada, sem mais, a característica das coisas em si. A determinação da realidade fica, nesse caso, na dependência de uma modalidade fundamental de aparecer – que se constitui através da consciência intuitiva –, que diz respeito à manifestação originária na qual as coisas se dão em “carne e osso”. Se a realidade está, por assim dizer, situada por detrás dos fenômenos, são ainda os próprios fenômenos que nos conduzem até ela.

A coisa em si ou transcendente não pode ser nada situado além, fora do alcance da consciência, mas apenas um objeto constituído no horizonte aberto pela transcendência. A intencionalidade da consciência torna possível a transcendência no sentido da manifestação das próprias coisas tais como ela são. Há, assim, um duplo sentido da noção de transcendência. Primeiramente, como “sair de si”, negação de si, distanciamento de si e alienação de si da consciência. De uma consciência que produz vazio em si própria, despossuída de qualquer forma de interioridade, que desaparece e se desvanece no que promove à condição de fenômeno. Assim como o olhar não pode ver-se a si próprio vendo, ou o pensamento pensar-se enquanto pensante ou pensamento em ato, também não percebemos as formas que constituem, no entanto, as condições transcendentais de possibilidade de toda percepção, como por exemplo, em Kant, o espaço e o tempo (“intuições puras”). Após a redução fenomenológica, que exclui a referência dos fenômenos a qualquer ordem de “realidades” situadas para além deles, somente há espaço para uma transcendência constituída, conforme o segundo sentido da noção. Não mais esse estar voltada para fora de si mesma relativo à condição originária da consciência intencional, mas o sentido ontológico do que assim se constitui como objeto para ela com o sentido de ser de uma coisa que por si mesma é o que é, independentemente da consciência que a visa. Essa condição não possui meramente um estatuto teórico, relativo à objetividade do conhecimento e da verdade, mas constitui também uma condição prática. Confiar no sentido de ser do que percebemos

imediatamente é um requisito de toda operação cotidiana, na medida em que devemos poder a todo instante contar com as próprias coisas (HEIDEGGER), o que impõe uma adequada compreensão do seu ser (nunca fechamos uma cadeira nem sentamos sobre uma porta). Evidentemente, isso não implica o conhecimento objetivo propriamente dito, tal e qual as ciências nos fornecem por meio das suas teorias, mas uma compreensão prévia que não poderia, sem um legítimo contrassenso, ser desvinculado do ser. O martelo é o que ele é para a mão que o maneja, não menos do que considerado com coisa puramente física, com suas propriedades materiais objetivas e mensuráveis de forma, dureza, peso, resistência material etc. Por isso, duvidar da realidade do mundo e das coisas somente tem sentido na atitude filosófica, nunca quando atravessamos uma rua por onde trafegam automóveis de cuja existência, em termos práticos, não podemos duvidar, sob pena de correr risco de vida; o que, aliás, não ocorre a ninguém, mesmo aos filósofos mais radicalmente céticos.

No entanto, o problema da fundamentação da possibilidade do conhecimento é clássico, se confundindo com a própria origem da filosofia e do sentido da “razão”. Se nos instalamos, logo de início, na experiência empírica imediata, jamais encontraremos qualquer garantia da necessidade e universalidade do juízo formulado a partir daí. Os fatos são sempre contingentes e a partir da experiência jamais se chega ao conhecimento de que “todos os cisnes são brancos”, como nos juízos “todos os homens são mortais” ou “a soma dos ângulos de um triângulo é 180 graus”. O que fica estabelecido a partir de fatos pode, em princípio, ser contestado por outros fatos, porque pertence à essência dos fatos poder ser diferente do que são, sendo que a própria ideia de razão exige a realização da consciência da necessidade, do que não pode ser diferente do que é. Fundamentar é, pois, validar necessariamente. Ao contrário, pertence à essência da contingência, característica essencial dos fatos, como uma determinação necessária, que o ente (contingente) possa ser ou não ser, isto é, a sua não necessidade é necessária, porque essencial.

Quando afirmamos que “todos” os cisnes são brancos, queremos dizer que assim se passa com os cisnes que já existiram, existem agora e existirão no futuro, em todas as configurações possíveis de um mundo, ou seja, que é o que é em todas as considerações possíveis de modos de ser (presente, passado, futuro)⁵⁰. O juízo “todo S é P” é, nesse sentido, a afirmação de uma necessidade, isto é, de um ser absoluto, indiferente ao tempo. Assim, o predicado deve poder ser obtido por uma análise eidética direta (intuitiva) do sujeito para poder figurar como predicado universal e necessário do juízo que afirma seu ser. A atividade predicativa depende de outra consciência, de ordem não predicativa, que possa servir como referência para a atividade dos juízos, pois não se pode julgar sobre nada, e o juízo não é por si mesmo uma manifestação do seu objeto⁵¹. Cabe ao entendimento se ater ao que aparece, ao que é visto, ao que o espírito que julga tem diante do seu olhar, como objeto de uma pura visão que fica “retida”, orientando o pensamento, por assim dizer, dos bastidores. É isso que queremos dizer com as expressões “ter em vista o que se fala” ou, ao contrário, “falar do que nunca se viu” como modo apropriado, no primeiro caso, e inapropriado, no segundo, de julgar e pensar.

No entanto, se optamos pela análise da significação inteligível dos conceitos dados, ganhamos em clareza e certeza, mas perdemos contato com a realidade, e o conhecimento é, antes de tudo, apreensão do ser verdadeiro em sua efetividade mesma, e não apenas em sua forma

⁵⁰ “É preciso distinguir antes de tudo”, afirma Platão, “as coisas seguintes: o que é sendo sempre o que já vinha sendo, e não tem por isso geração; e o que tendo sido gerado no tempo nunca é propriamente o que está sendo” (*República*, VI, 18, 507, tradução nossa). Tomei a liberdade de traduzir esta passagem “interpretando-a”.

⁵¹ Interpretando Aristóteles a partir da leitura de Heidegger, Gadamer afirmará que “Aristóteles vê a essência do *logos* no fenômeno, ele tem em vista com isso a ação de mostrar e de colocar diante dos olhos, de modo que algo está (já) aí quando se fala sobre ele” (GADAMER, 2007, p. 122). A função do *logos* seria a de tornar manifesto algo. Falamos para mostrar. Dizer algo é mostrar algo através das palavras, fazer ver a significação do ente em questão. “Enquanto discurso, *logos* é o pôr de manifesto que reúne no dizer, é a enunciação que desvela, dizendo algo sobre algo” (HEIDEGGER, 2014, p. 13). Se afirmo que “a rosa é vermelha”, digo, acerca da rosa, que ela é algo, que é como sendo vermelha que a conheço ou percebo. Mesmo que, como afirma, como Gertrud Stein, que “*a rose is a rose*”, é ainda algo como algo que é dito. Heidegger revela, a partir da sua leitura de Aristóteles, o caráter originariamente jurídico da noção de “categoria”. “Em todo e qualquer enunciado de algo sobre algo encontra-se aquele dizer eminente no qual o ente, de certo modo, e quiçá com justiça, é acusado de ser aquilo que ele (efetivamente) é” (HEIDEGGER, 2014, p. 13).

idealizada. Saber que todos os homens são mortais é conhecer com necessidade, previamente, a morte de todo indivíduo humano, incluindo o próprio sujeito concreto que, neste caso, afirma o juízo como acontecimento real⁵². Em termos kantianos, os juízos analíticos, por serem aprióricos (por exemplo, “o círculo é redondo”), são necessários, evidentes (ainda que se trate aqui de uma evidência dedutiva ou discursiva) e universais, mas através deles nos distanciamos da experiência sem a qual não haveria verdadeiro progresso do conhecimento enquanto apreensão dos fenômenos ou da natureza. Ao contrário, nos juízos sintéticos os conceitos expressam a experiência, mas perdemos toda necessidade e universalidade essenciais à construção do conhecimento exigido pela ideia de razão e definido pelo kantismo em termos de juízos sintéticos *a priori*.⁵³

Em conclusão, sendo a verdade válida objetivamente⁵⁴ o conhecimento deve poder transcender os pontos de vista do sujeito considerado empiricamente, mas não pode ser separada dos processos efetivamente vividos pelo sujeito concreto no tempo. O sujeito transcendental não pode ser separado absolutamente do sujeito concreto, a idealidade do objeto dos juízos não pode ser apartada da temporalidade vivida da consciência etc. *Assim, a verdade deve ser universal e necessária, quer dizer, absoluta, pois, caso contrário, não seria propriamente verdadeira e, concomitantemente, temporal, pois então não seria plenamente humana, como é de fato. A essência da verdade consiste em ser simultaneamente absoluta e temporal, indubitável e sempre retificável, difícil, relativamente às circunstâncias mais ou menos propícias da sua realização, mas sempre possível.*

⁵² Evidentemente não se trata de prever a morte de alguém, conhecendo o dia e o modo como morrerá, por exemplo. Basta saber que a morte acontecerá necessariamente de uma ou de outra forma. Tal conhecimento é superior ao do modo como o indivíduo irá morrer e da ocasião, pois estes últimos são contingentes, enquanto o fato de morrer é essencial. Mais vale saber que morreremos necessariamente, do que conhecer como morreremos.

⁵³ “Há duas fontes fundamentais de conhecimento: a experiência graças à qual formamos nossos próprios pensamentos e a linguagem graças à qual comunicamos nossos pensamentos aos outros. A primeira, em sua acepção mais alargada, significa um contato com as coisas mesmas; a segunda, um contato com as coisas por meio de conceitos, julgamentos etc. nos quais elas são expressas. Há duas vias de acesso ao conhecimento: seja através de uma análise da experiência, seja através de uma análise da linguagem ou dos conceitos” (LAUER, 1965, p. 52).

⁵⁴ A verdade, de acordo com sua ideia, deve ser necessária, incondicional e universal.

Sendo provisória, a verdade não se confunde, entretanto, com o erro ou a ilusão, que são também, em princípio e por definição, superáveis, porque o conhecimento verdadeiro do caráter ilusório de um juízo também será provisório. A propósito, Husserl afirma: “o que se apresenta ao sujeito como sendo válido tem a característica de uma *validade definitiva e permanente*”, para acrescentar, logo em seguida, que se trata da validade “no seio do horizonte temporal aberto de um eu consciente” (HUSSERL, 1970, p. 352). Ou seja, o caráter definitivo e permanente da verdade não cessa, por isso, de ser temporal e imanente às vivências da consciência de um eu concreto, vale dizer, individual.

A fenomenologia se vê, por essa via, inicialmente tributária da ideia cartesiana de evidência referida à indubitabilidade com que as *cogitationes* (*atos de pensamento*) impõem-se a nós numa intuição reflexiva e efetivamente vivida. A imanência do *cogito*, isto é, a consciência de si, e a certeza de pensar dela derivada, definem, pois, as condições subjetivas de possibilidade da certeza sem as quais a verdade não seria uma verdade para mim, isto é, para um sujeito efetivamente humano. **Segundo a tradição cartesiana, a verdade mais certa de todas não seria mais pensável como um em si independente da consciência concreta**, garantida por Deus e revelada ao homem. Ela é a verdade do pensamento exibida imediatamente para o sujeito que a pensa como o que constitui propriamente sua existência de ser pensante. A essência da verdade, em Descartes, repousará na certeza subjetiva do eu que a pensa, sem nenhuma outra forma possível de garantia, perdendo-se de vez toda ideia de uma fundamentação transcendente do conhecimento. E mesmo Deus somente interfere na problemática cartesiana quando se trata de provar a existência real do mundo externo, não de garantir a posse da verdade que se faz na mais completa autonomia do sujeito pensante.

De fato, a tematização de um domínio qualquer da realidade implica, primeiramente, a apreensão apriórica da essência dos fatos ou objetos pertencentes ao seu campo de abrangência, mesmo que tal apreensão permaneça implícita. “*A antiga doutrina ontológica segundo a qual o conhecimento das possibilidades tem de preceder o conhecimento das efetivi-*

dades é uma grande verdade”, afirma Husserl (1950, p. 182). Tais essencialidades aprióricas não são, no entanto, constituídas teoricamente, isto é, deduzidas de quaisquer princípios gerais. Ao contrário, todo existente pressupõe seu sentido de ser ou essência cuja apreensão, explícita ou não, orienta o conhecimento empírico, assim como a prática da linguagem e o comportamento cotidiano. “A essência constitui um traço universal da vida pré-científica”, o fato, por exemplo, “de que toda coisa possa ser designada e nomeada”⁵⁵, na medida em que sua significação é de natureza ideal⁵⁶. Sem isso não saberíamos sequer que tipo de ser as teorias explicam e a que elas se aplicam, nem sequer nomearíamos as coisas. A distinção entre seres vivos e coisas, entre a matéria pura e a vida, precede a biologia e a física e constituem orientações ontológicas prévias sem as quais essas duas ciências não teriam se constituído como tais. O mundo da ciência parte, assim, de distinções eidéticas já efetuadas no horizonte do mundo da vida e da atitude natural, sem nenhuma conceituação prévia em sentido teórico.

A linguagem, por exemplo, constitui um *a priori* histórico absoluto através do qual apreendemos a significação que as coisas têm para nós. Falar uma língua é já instalar-se num mundo significativo e deparar-se com o ser segundo uma certa fisionomia própria de nomes e sentidos. A linguagem é, por isso, “a morte das coisas” sensíveis, possibilitando nos relacionarmos com elas na sua ausência. Correlativamente, a ciência pressupõe um conjunto apriórico de leis eidéticas (no sentido husserliano do termo) relativas ao domínio material dos seus objetos. A psicologia, por exemplo, depende da apreensão da essência do fato psíquico, sem a qual este se confundiria com os fatos físicos⁵⁷ e, por isso, “a fenomenologia atua como instância suprema para questões metodológicas fundamentais da psicologia”, pois aquilo que ela constatou tem de ser exigido pelo psicólogo “como condição de possibilidade do seu

⁵⁵ Cf. TRAN-DUC-TAO, 1971, p. 41. Ver também, SHÉRER, 1969, p. 244.

⁵⁶ Podemos mesmo afirmar que foi justamente essa relação heterogênea entre as significações e as diferentes formas de linguagem nas quais se exprimem que motivou inicialmente as análises da intencionalidade nas Investigações.

⁵⁷ No que se refere a um som, por exemplo, a nota dó é um fato psíquico, mas uma onda sonora de 1450 Hz é um fato físico.

método posterior”, de tal modo que “o que conflita com isso caracteriza o contrassenso psicológico de princípio” (HUSSERL, 1950, p. 259). A física, na medida em que os corpos físicos se caracterizam essencialmente pela extensão, teria na geometria – ciência da espacialidade pura como tal – a sua determinação *a priori*, de tal modo que todo conflito com as leis da geometria seria, em princípio, um legítimo contrassenso. Acima de todas as ciências eidéticas regionais haveria, por fim, uma ciência da essência do objeto em geral a constituir a **ontologia formal** identificada à lógica pura, ou seja, no limite, à ideia de ciência como tal. Tal teoria, como já afirmamos, deveria definir todas as formas de teoria possíveis, qualquer que seja a região de ser à qual elas se referem. Assim, a cada ciência empírica corresponderia uma ciência eidética relativa ao domínio particular de objetos que ela investiga, de tal modo que esse conhecimento apriórico constitui uma introdução absolutamente necessária ao conhecimento do mundo material: “Não há nenhuma ciência que, tendo atingindo seu pleno desenvolvimento (teórico), não dependa de alguma ciência eidética, formal ou material”⁵⁸, escreve Husserl (1950, p. 34).

Mas permanece ainda sem solução justamente o problema da realização do conhecimento objetivo. Como a verdade, considerada válida em si mesma, pode ainda ser dada e revelada a um sujeito concreto? Por outro lado, os domínios aprióricos remetem a um processo transcendental de constituição dos seus *eidós* respectivos numa subjetividade purificada. De fato, os diversos domínios formais particulares não podem ser simplesmente deduzidos da lógica ou ontologia formal, como se a física pudesse ser deduzida da geometria e esta da ontologia do espaço. O pro-

⁵⁸ Em Marx, a produção e o consumo, por exemplo, constituem o domínio apriórico da essência da história. Sua ciência, enquanto ciência do domínio eidético formal da historiografia, é o materialismo histórico. Em *O que é uma coisa* Heidegger chama a atenção para a precedência do domínio eidético em relação ao campo factual dos objetos investigados pelas diversas ciências. “A prioridade do *a priori* é a prioridade da essência da coisa. O que possibilita a uma coisa ser aquilo que ela é precede esta coisa”. (HEIDEGGER, 1992, p. 177). As coisas vêm ao nosso encontro a partir do horizonte aberto por uma compreensão essencial do seu ser próprio. Há, pois, uma determinação antecipada ou prévia, numa palavra, transcendental, da objetividade do objeto: “como pode um juízo científico concordar com o objeto, por exemplo, como pode um juízo de história da arte, acerca de uma obra de arte, ser efetivamente um juízo de história de arte se, precisamente, o objeto não for determinado [previamente] como obra de arte?” (HEIDEGGER, 1992, p. 175). Evidentemente a atividade de constituição desse domínio previamente projetado passa despercebida, sendo tarefa da fenomenologia elucidá-la.

blema exige um retorno à análise das vivências concretas da consciência como instância constituinte. A análise conceitual da essência das diversas regiões de ser traça os quadros formais para a investigação dos atos da subjetividade que as constituem numa experiência efetivamente vivida⁵⁹.

Tomemos como exemplo a região ontológica “coisas sensíveis”. Os objetos da percepção sensível se caracterizam pelo fato de serem sempre dados por uma das suas infinitas fisionomias possíveis, de acordo com o ponto de vista do sujeito que percebe. A exploração dessa diversidade potencial de modos de doação do objeto percebido está essencial e diretamente relacionada com as possibilidades efetivas de mudança de pontos de vista do sujeito concreto. Além disso, a análise da percepção indica que o ver apreende o próprio objeto em “carne e osso”, na plenitude do seu ser, mesmo que por uma das suas múltiplas facetas virtuais, e mesmo que a possibilidade das suas diferentes aparições se estenda ao infinito. Isso não constitui um fato contingente, uma imperfeição ou deficiência da percepção em relação, por exemplo, ao pensamento conceitual – jamais vemos ao mesmo tempo os seis lados que *sabemos* ter um cubo. Ver é apreender um objeto, como um todo, por um dos seus perfis sempre atuais, é ver mais do que nos é dado ver (MERLEAU-PONTY), porque em todo ver está implícita uma “interpretação para além de”⁶⁰. O objeto está presente inteiramente em cada um dos seus aspectos ou aparências⁶¹, ou seja, em cada um dos seus *noemas*. Porque, de fato, é ele mesmo que aparece, e não o perfil particular através do qual é dado e se faz presença⁶². “Nós não começamos por conhecer os aspectos perspecti-

⁵⁹ Cf. HUSSERL, 1950, p. 260.

⁶⁰ Cf. Husserliana 11. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs – und Forschungsmanskripten 1918-1926. Análises sobre a síntese passiva. A partir de manuscritos de preleções e pesquisas. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 19. apud ZHAVI, 2002, p. 214.

⁶¹ Consulte-se, a propósito: FERRÁZ, M. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, Rio: Papirus, 1999, p. 190.

⁶² Veja-se, por exemplo, esta distinção claramente formulada por Murault (1998, p. 116) entre *noesis* e *noema* e a relação dela como a definição da epoké. De fato, como o próprio autor afirma, Husserl frequentemente emprega o termo *noema* como sendo o fenômeno e vice-versa. “O *noema* é o modo objetivo que o real tem de aparecer para a consciência: é no *noema* que o objeto se dá à consciência. O *noema* é, pois, o fenômeno do ser, quer dizer, o ser mesmo aparecendo para a consciência. Portanto, é próprio da epoké aqui separar o ser de seu aparecer para a consciência, assim como ela separa o *noema* do objeto, ou seja, o pensado do objeto pensado”. Mas essa separação é apenas provisória e metodológica, porque para Husserl não há, na verdade, diferença entre ser e fenômeno, objeto e *noema*, o que é pensado no sentido de visado pela consciência e o objeto desse pensamento.

vos da coisa; ela não é mediatizada por nossos sentidos, por nossas sensações, por nossas perspectivas, nós vamos diretamente a ela e é secundariamente que nos apercebemos dos limites de nosso conhecimento e de nós mesmos como cognoscente” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 374). A percepção efetiva somente se descobre como perspectiva particular quando se faz duvidosa ou incerta. É então que, buscando realizar outra evidência mediante outro ponto de vista, ela desvela sua própria finitude e provisoriedade.

Primeiramente trata-se de apreender o objeto visto, porque, sendo percebido, entra de alguma forma no fluxo da experiência vivida. Enquanto percebido, está contido nela sem estar *realmente* incluso. A mesa percebida não está “na” aparência sensível sob a qual se apresenta para mim, mas é através da perspectiva atualmente vivida que a apreendo. Sobre esse ponto, faz-se mister assinalar o sentido *sui generis* que os conceitos de “imanência” e “transcendência” assumem em Husserl, porque ele se refere ao “objeto imanente” enquanto visado intencionalmente, isto é, trata-se de uma presença intencional. O objeto é imanente à consciência no sentido em que é intencionalmente visado por ela lá onde ele é. Mas nesse visar intuitivo ela o capta em si mesma, sem integrá-lo, no entanto, ao seu fluxo efetivo de vivências como um ingrediente “real”. As vivências somente possuem a título de ingredientes materiais ou “hiléticos” as sensações intencionalmente referidas ao objeto. Não há sentido na fenomenologia de Husserl e, dentro da atitude fenomenológica reduzida, em falar de um objeto existente fora da consciência, ou melhor, da relação intencional pela qual ele se encontra presente não propriamente “na” mas “à” consciência. A mesa percebida por mim me é dada lá onde a vejo como objeto. Ela não está, portanto, na consciência, mas não poderia ser dada se não fosse objeto *da* consciência.

Mas tampouco tem sentido afirmar a existência real do objeto: o objeto intencional é imanente porque é simplesmente aquilo de que a consciência é consciente, e é transcendente porque sua consciência – isto é, sua inclusão imanente – consiste em reportar-se a ele através do conteúdo imanente das vivências que a ele se dirige. Há uma diferença

claramente compreensível por qualquer um entre o objeto visado, por exemplo, a cor verde, e o objeto *enquanto* visado por tal ou tal tipo de ato intencional. A mesma cor verde pode ser objeto de uma recordação, imaginação, percepção etc. Esse fato esclarece por si só o que significa a transcendência e a imanência do objeto intencional. O objeto visado na imanência de cada um dos atos da consciência é o mesmo: a cor verde. Os conteúdos imanes da consciência variam conforme se trate de uma recordação, imaginação ou percepção, mas cada um deles, sendo conteúdos de uma vivência intencionalmente orientada para a apreensão da cor “verde”, esboça seu objeto diferentemente. Assim, o objeto tal como é visado na recordação será a consciência perceptiva passada da experiência da cor verde que já não é mais⁶³. A intenção recordante, nesse caso, faz nascer na consciência o esboço do objeto que ela visa e do qual constitui o sentido de ser, como o que já não é mais. Ao contrário, se percebo o objeto aqui e agora, a percepção o apresenta em “carne e osso”. Ora como não ser, no passado, ora como presença em carne e osso, o mesmo verde se apresenta à consciência que o visa, sendo captado diferentemente conforme sua representação imanente varia em cada caso. Um objeto é tal ou tal porque e enquanto é visado, seu ser consiste em ser visado é seu *ser-visado* por uma consciência.

A presença do objeto é efetivamente vivida sem que ele “entre” de qualquer forma que seja na consciência, porque, de fato, a consciência não possui nenhum dentro onde algo assim como um objeto possa se abrigar. Desse modo, há em toda experiência concreta necessariamente dois momentos: o ato subjetivo de perceber, experimentado como meu ato, como ato de um eu posso, como um certo esforço de visar, e a coisa percebida que, embora seja constituída enquanto fenômeno pela consciência, é essencialmente distinta dela em seu sentido de ser mais próprio: o modo como vejo as coisas não se confunde com o que elas são e como elas são, objetivamente falando. O ato de perceber da consciência que vê uma figura circular não é ele próprio circular⁶⁴ e, de acordo com

⁶³ Ver, a propósito, LAUER, Q. *Phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1955, p. 90-96 e MACANN, C. *Deux concepts de transcendance. Revue de métaphysique et morale*, Bruxelles, vol.1, jan-mar. 1986.

⁶⁴ Ver XIRAU, J. *Introdução a Husserl*. Rio: Contraponto, 20015, p. 161.

um exemplo tradicionalmente citado em filosofia, o conceito de cão não ladra. *Evidentemente, o objeto visado pela consciência se distingue inteiramente das vivências da consciência através das quais se revela, de modo que em uma primeira aproximação a fenomenologia deve distinguir o que só pode existir sob a forma irreduzível da correlação intencional consciência/objeto e o que não pode ser reduzido a ela. O que está em jogo é sempre a transcendência dos atos intencionais da consciência em relação ao conteúdo desses mesmos atos enquanto são visados e apreendidos enquanto são visados.*

Assim, a análise fenomenológica revela que a consciência perceptiva antecipa a concordância do sentido de ser do objeto percebido na perspectiva atual com o ser revelado pelas suas outras perspectivas possíveis. Afirmar que vemos agora “uma cadeira” é, implicitamente, adiantar a concordância do sentido de ser do objeto a ser revelado pelas outras perspectivas possíveis, visando o mesmo fenômeno com o que nos revela o fenômeno atual, segundo a perspectiva presente na qual está dado. A consciência constitui, assim, o objeto por antecipação da concordância das perspectivas futuras ainda não atualizadas, com a perspectiva e eventualmente com as perspectivas passadas que revelaram a mesma coisa. Não se trata de suposição, juízo ou mesmo imaginação. O pensamento não exerce aí nenhuma função, porque perceber é um ato distinto de pensar, tendo como tal sua esfera autônoma própria. O próprio ver contém um momento idealizante. O objeto como um todo, ou seja, a “coisa em si”, não referida a nenhuma visada ou conjunto de visadas, nada mais seria, de um ponto de vista fenomenológico, que o esgotamento de todas as perspectivas possíveis, a síntese absoluta de todas elas, correspondente à objetividade plena por que todo “trabalho” de constituição já se teria esgotado.

Nesse sentido estrito, o objeto como um todo equivale à noção clássica de coisa em si, não por não conter mais nenhuma referência à subjetividade, mas por tê-las esgotado todas. De modo que o objetivo pleno resultaria de uma espécie de saturação da subjetividade e não da sua independência absoluta em relação a ela. A coisa considerada em si, independente da consciência para a qual se dá, se reduz à ideia do conjun-

to exaustivo de todas as fisionomias que ela poderia apresentar. Assim, para a constituição imanente dos atos de conhecimento, a evidência é essencial, a realidade do objeto não, pois se trata de uma posição transcendente, sendo um contrassenso pautar a validade do conhecimento sobre aquilo que em princípio é declarado inalcançável por qualquer modalidade de consciência.

Assim, sem abandonarmos a experiência e o sujeito concreto que cada um de nós é e a forma como cada um vê e percebe as coisas, seria possível efetuar uma análise eidética dos atos constituintes da subjetividade no sentido da consciência perceptiva, tendo em vista a região ontológica “ser sensível”. O ser sensível é isso que se doa a nós originariamente sempre mediante uma intuição inadequada, e no entanto evidente, podendo ser sempre corrigida por outra intuição evidente e atual, isto é, do mesmo tipo que a primeira. Sua essência se confundindo, como tudo o mais, com o modo inultrapassável da sua doação originária, em pessoa, a cada nova efetuação.

4 Redução eidética e intuição

4.1 O caráter apriórico das essências

“A fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (HUSSERL, 1986, p. 22). Essa afirmação esclarece já, exemplarmente, mesmo em sua simplicidade, uma dimensão fundamental da fenomenologia. O problema fundamental da fenomenologia não é o de Kant, a saber, “como é possível o conhecimento”, mas como podemos conhecer a possibilidade do conhecimento, o fundamento de todo conhecimento e de toda ciência possíveis. “Na fenomenologia estão contidos todos os conhecimentos eidéticos [cuja validade, portanto, é geral e incondicionada] com os quais se dá resposta aos problemas radicais acerca da possibilidade de quaisquer presumíveis conhecimentos e ciências”, afirma Husserl (1950, p. 141). A fenomenologia

logia abrange “na amplitude da sua generalidade eidética, *tudo o que é imediatamente evidente em todos os conhecimentos e ciências*, ou ao menos teriam de sê-lo caso [estes] fossem autênticos” (p. 140, grifo nosso).

Nesse sentido, os conhecimentos fenomenológicos essenciais têm como objetos não apenas a essência do conhecimento, mas a evidência com que a essência de toda doação possível de um objeto se doa ela própria a nós em uma apreensão que, como vimos, não poderia ser senão intuitiva.

Em Kant a resposta para a questão da possibilidade do conhecimento era: o conhecimento é possível, de direito, como síntese da intuição através da qual o objeto é dado como fenômeno e do conceito através do qual é pensado em um juízo. Ora, o acesso à essência do conhecimento é requerido enquanto condição de possibilidade de todo exame da sua validade, anteriormente a toda reflexão: a questão “como é possível o conhecimento?” remete a “qual é sua essência?”, e esta a “qual é o modo de acesso ao essencial ele próprio em todas as esferas possíveis de ser?”. Ou, ainda: “qual é a essência do método de acesso às essências em geral?”

Como doutrina universal das essências, a fenomenologia não poderia senão recorrer ao caminho da *intuição imediata e originária*, já que a possibilidade do conhecimento não poderia, sem contrassenso, depender de qualquer atividade constituinte da consciência humana, tal como, por exemplo, a possibilidade de traçar uma figura circular depende de uma adequada formulação do conceito de círculo. Deve necessariamente haver uma forma de doação imediata do *eidós* mediante a qual as essências seriam dadas e apreendidas em pessoa. A intuição eidética (*Wesensschau*), conduzida pela variação ou imaginação eidéticas, cumpre, em Husserl, esse papel absolutamente fundamental. As essências podem ser percebidas e, nessa percepção, porque se trata de um conteúdo não referido a qualquer tipo de “sensação”, o sujeito se liberta já de sua própria esfera psicológica⁶⁵. As essências são entidades transcendentemente intuitivamente

⁶⁵ A percepção eidética difere das percepções sensíveis porque não provém da animação intencional de conteúdos eles próprios sensíveis, embora pressuponha a realização de uma primeira intuição originária. Husserl admite que a variação eidética pode ser levada a cabo mesmo imaginariamente.

apreensíveis, diante das quais cessa toda liberdade da imaginação e do pensamento. A “*intuição eidética*” presentifica apreendendo diretamente, e não mais meramente representando através de signos vazios, as essências. A fenomenologia pode, assim, dispensar os atos judicativos do entendimento e os processos abstratos de dedução e inferência, para se acercar do domínio eidético diretamente, segundo uma visão imediata conduzida pela variação imaginária.

O caráter intuitivo do domínio eidético põe de novo no centro da problemática a natureza da intuição. Intuição significa, de fato, como define Michel Henry, “a realidade intuicionada ela própria”, isto é, o conteúdo particular que se exhibe na intuição, segundo sua dupla oposição, primeiramente à visada da consciência intuitiva, isto é, ao ato ou vivência intencional, e, em segundo lugar, “ao conteúdo meramente visado sem ser ainda dado em pessoa nem apreendido de maneira originária” (HENRY, 1976, p. 19). Em outros termos, a essência da intuição – ela própria apreendida através de uma intuição eidética – é o *estar dado* imediatamente do objeto visado, em sua transcendência aos atos que o apreendem como tal, em pessoa. Isso não é algo que devemos deduzir, provar ou confirmar através de quaisquer fenômenos corroboradores, porque a intuição evidente é o fundamento absoluto de todo provar e validar possíveis. Na intuição, o intuir capta o objeto visado efetivamente, sem, no entanto, apreender a si mesmo em ato juntamente com o conteúdo trazido por ele à luminosidade do ver, que exhibe, assim, aquele conteúdo, na exata transcendência do seu ser (e estar) dado.

A intuição ressurgue na cena fenomenológica com a redução eidética, introduzida na análise primeiramente para resolver os problemas fundamentais da teoria do conhecimento ou da razão em sentido puramente teórico. A elucidação das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento exigia a restituição dos direitos da filosofia da idealidade, isto é, da teoria das essências ou ciência eidética, em oposição à facticidade característica do modo de ser que o psicologismo atribuía à subjetividade, conduzindo, por essa via, inevitavelmente, ao relativismo e ceticismo. Analisar o conhecimento, portanto, é esclarecer sua possibilidade

como conhecimento do ser, daquilo que é, enquanto é o que é. Mesmo o cético, quando afirma o caráter relativo do conhecimento refere-se à ideia de conhecimento enquanto juízo objetivamente válido, cuja possibilidade justamente ele nega, ainda que paradoxalmente. Deve, pois, haver uma dimensão própria onde se moveria o conhecimento, distinta da factualidade dos fenômenos psicológicos, capaz de garantir sua transcendência sem o que não haveria como falar de razão e verdade.

A distinção entre conteúdo e ato dos juízos, desde as *Investigações lógicas* permitia já opor às múltiplas efetuações da consciência vivida, em sentido psicológico, a unidade do conteúdo visado demonstrando sua objetividade ideal. O número 5, por exemplo, se distingue das variadas formas de contar ou de somar que o tem como resultado, e uma mesma significação pode ser expressa através de palavras diferentes de uma mesma língua ou traduzida em outras. Em ambos os casos os processos ou atos mentais diferem entre si, mas os conteúdos visados são os mesmos; situação fática tão banal quanto fundamental, mas frequentemente deixada de lado pelas análises lógicas do conhecimento na filosofia contemporânea. O ser transcende a variabilidade dos modos de efetuação da sua doação a cada momento da experiência vivida dos homens, e por isso toda experiência humana pode ser adequadamente compartilhada, em que pese todas as dificuldades efetivas de realização dessa possibilidade ideal. O que permite a dois indivíduos distintos verem a mesma coisa por olhares distintos, de perspectivas diferentes, é justamente o fato ontologicamente determinante de que nenhuma perspectiva esgota o objeto nem é perfeitamente adequada, sendo por isso que toda percepção se encontra originariamente aberta a outras efetuações que não têm necessariamente de ser referidas a um mesmo ego. Desse modo, a transcendência da consciência repousa, em última instância, sobre a infinita abertura do horizonte do mundo para o qual se encontra voltada. A indeterminação originária dessa abertura é o que permite, por sua vez, que todo olhar se abra sobre sua luminosidade, desde sua perspectiva particular, a fim de receber o ente que aparece a partir dela.

A essência será, então, primeiramente, *a determinação da unidade ideal do conteúdo visado de diferentes pontos de vista ou modos da consciência, na medida em que intencionam sempre o mesmo sentido de ser ou objeto*. O fato de as diversas percepções de uma mesa efetuadas de pontos de vista distintos visarem e apreenderem sempre – no caso das experiências concordantes – o mesmo objeto, ainda que as vivências da consciência subjetivamente apreendidas sejam consideravelmente variáveis, demonstra a transcendência da consciência intencional em relação ao conteúdo imamente dos seus próprios atos; ou seja, sua capacidade de apreender a coisa mesma *por ela visada para além da variedade das perspectivas e vivências – o que inclui os conteúdos hiléticos – mediante as quais é dada*. Assim como podemos dizer a mesma coisa de variadas formas, também o mesmo objeto pode ser percebido por infinitos e distintos ângulos de visão sem deixar de ser *essencialmente* o mesmo. Assim, as essências serão definidas por Husserl como puras *possibilidades independentes da realidade*, isto é, no caso, independentes dos atos mentais através dos quais se constituem e dos fatos que a ela se referem em geral. São puras significações visadas e apreendidas em sua intemporalidade ideal pela consciência intencional⁶⁶.

⁶⁶ A inspiração originária do intuicionismo fenomenológico é de ordem ontológica. Em relação a todos os modos possíveis de efetuação da consciência, a intuição caracteriza a doação das próprias coisas tais e quais ou, em outros termos, o ente em seu ser. Nesse sentido, a intuição é considerada como modo originário da consciência. A consciência realiza plenamente sua destinação ontológica quando o ente se apresenta a ela conforme uma intenção preenchida que se dá de um modo absoluto, não podendo ser corrigida ou substituída por nenhuma outra forma de visada intencional distinta. A intuição se dá, então, mediante a correspondência ou adequação entre a intencionalidade da consciência e o que se encontra visado por ela na condição de *cogitatum*. Ora, o objeto intuído é apreendido pela consciência que o visa na exterioridade a si, que constitui a condição de toda doação intencional. A intuição revela o poder abissal do qual dispõe a consciência de sair para fora de si mesma, de exteriorizar-se na direção do objeto da sua intencionalidade e de alcançá-lo positivamente. Nesse sentido preciso, a intuição consiste em um modo de revelação dependente do poder de exteriorização de si sobre o que repousa a própria essência da intencionalidade. Ora, a consciência intuitiva não pode ser elevada efetivamente ao posto de um absoluto se a intuição é uma modalidade possível da realização da sua vida intencional. A consciência ou pode efetuar-se mediante intenções preenchidas dos seus objetos ou visá-los mediante signos e símbolos vazios, como quando falamos sem saber o que estamos dizendo ou quando olhamos simplesmente as coisas, sem, entretanto, vê-las propriamente. Ora, a elucidação do sentido último do ser deve ser confiada a uma ontologia verdadeiramente universal. A intuição se encontra anexada à finitude do poder de captação da consciência intencional, aos seus limites e na dependência da liberdade do sujeito diante do ser, de assumir ou não como *telos* da sua consciência a busca de viver na presença das coisas mesmas às quais devemos sempre, justamente, “voltar”. Desse modo, a universalidade característica de uma autêntica ontologia fenomenológica não deve ser definida a partir do universal da esfera ideal dos seres irrealis, características do pensamento, dos raciocínios, conceitos e juízos. O universal designa o incondicionado e o absoluto. Para Michel Henry, esse lugar não pode

“O sentido de um objeto irreal”, escreve Husserl, não é jamais “individualizado por uma temporalidade que lhe pertença originalmente” (1965, p. 212). A temporalidade à qual as essências se referem deve-se à

ser ocupado pela consciência intencional, nem mesmo por um dos seus modos privilegiados, como a intuição preenchida, por tornar possível a manifestação do ente em seu ser. “A ontologia fenomenológica deve primeiramente liberar-se do intuicionismo racionalista cujo modo de doação é a transcendência” (BAASSIRI, 2015, p. 18). O poder da visão, apreendido eideticamente – na medida em que o ver originário é presença do ser, que consiste em ver o que as coisas são em seu (ser) em si –, radica necessariamente na alienação de si constituída pela transcendência de si. Segundo uma formulação precisa, a partir do ser no exterior de si, o ser em si devém outro, se alienando de tal modo que nessa alienação se realizam as condições da sua manifestação própria. “A alienação é a essência da manifestação”, conclui Henry (1986, p. 87). O vir a ser outro no exterior de si é a característica mais essencial da subjetividade em sentido transcendental, pois corresponde ao movimento pelo qual ela se atualiza vindo a ser o que ela é: a essência da manifestação.

Para ser a visão efetiva das coisas em seu ser, a consciência deve ser em si mesma um nada, deve poder negativizar sua própria obra não deixando na aparência do ente que ela promove na condição da presença nenhum resíduo de si mesma que possa ser caracterizado como qualquer coisa “real”, de modo que é impossível a ela assumir a condição do ser. Como Sartre já havia compreendido em profundidade, a consciência não é o ser absoluto senão na medida em que se constitui como nada, isto é, como poder absoluto de negação e nadificação de si. A distância intransponível que separa o aparecer daquilo que aparece – o ser do ente, a essência da manifestação do ente e a manifestação de si dessa essência – torna-se a condição universal do ser fenomenologicamente compreendido como visão das coisas mesmas. A intencionalidade na qual reside o poder de fazer ver e, então, de fazer aparecer tudo o que pode ser dado como objeto não pode se exercer senão na medida em que se relaciona a outra coisa, permanecendo assim cega à própria efetuação da sua visão. Mas essa visão não pode permanecer no esquecimento de si se ela é de fato um poder, um eu posso.

Afastando o elemento óptico do campo da visão, a redução traz à luminosidade do olhar sua essência purificada. Sem aperceber, no entanto, que seu próprio poder de ver se enraíza, anteriormente a toda intuição e a toda abertura de um horizonte ekstático de visibilidade, na afetividade da vida imanente e egológica.

Há certa não coincidência entre o ser e ele próprio. O sentido mais prosaico da existência reside no eu posso. Um ente existe na medida em que está ao alcance dos poderes imanes da vida de um ego. Uma coisa existente é algo que pode ser o objeto do exercício de um poder determinado de ver, de fazer, de tocar, pensar etc. Se mostrar consiste em revestir a condição de objeto, ser projetado diante de si a partir da abertura do horizonte do mundo. Desse modo, há, em toda condição ontológica, a dualidade de um poder efetivo que se exerce sobre algo que não se encontra originariamente contido na essência imanente desse poder. Mas nesse sair de si a essência da manifestação se dissimula em prol do que ela deixa ver, na claridade da visão que ela instaura em seu ser. A manifestação da essência da manifestação não pertence à estrutura do horizonte de visibilidade, na luminosidade do qual todo ente se manifesta. A dissimulação “se encontra incluída na estrutura (desse horizonte) no ato pelo qual a essência se retém originalmente em si”, de modo que ela não apenas pertence à essência, como, ainda mais fundamentalmente, é obra sua. Por essa razão sua dissimulação possui um caráter ontológico. Ela não pode ser jamais superada como a face oculta das coisas pode ser trazida ao alcance da visão mediante uma mudança de perspectiva. “A ideia mesma de uma manifestação da essência no mundo é absurda por princípio. A dissimulação encontra-se inscrita na essência como aquilo mesmo que lhe advém por vontade própria” (Henry, 1976, p. 479-480). Essa estrutura ontológica fundamental caracteriza o esquecimento ao qual a história da filosofia condenou a essência patética da vida monádica. A vida em sua dimensão essencial “se impõe constantemente a todos os homens, sendo apenas aos filósofos que ela se impõe apenas raramente” (Débat autor de l’oeuvre de Michel Henry, In: *Phénoménologie de la vie*, IV. Paris: PUF, 2004, p. 210).

É nesse sentido que poderíamos atribuir o platonismo à teoria da redução eidética e, em contrapartida, chamar cartesiana a redução fenomenológica. Cf. BUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades, 1976, p. 234.

sua encarnação nos atos e signos sensíveis das palavras, dos juízos e das percepções mediante os quais são pensadas e expressadas. O objeto percebido, por exemplo, se constitui através do fluxo temporal das vivências que o visam, como uma idealidade fixa, por exemplo, essa mesa aí presente mesmo que eu dê voltas ao seu redor. Há, portanto, uma temporalidade da atividade transcendental constituinte da consciência ao lado da temporalidade do objeto. A mesa que vejo como sendo a mesma através da mudança dos pontos de vista que sobre ela vou adquirindo enquanto dou voltas ao seu redor transcende em certa medida o fluxo da temporalidade concreta das vivências a ela referidas como um polo ideal. De certa forma ela persiste para além das mudanças, como se estivesse sempre aí fora do tempo onde se desenrolam e se sucedem suas experiências. Todo objeto, sensível ou não, existente ou não, pode ser dado intuitivamente por uma infinidade de modos da consciência que o visam, e nessa apreensão sua essência está já implicada.

A primeira fenomenologia de Husserl, nas *Investigações lógicas*, já se orienta, no fundo, por uma intenção ontológica. A ontologia como ciência que se refere às condições que tornam possíveis os objetos como um todo precede e fundamenta a “lógica formal” na medida em que “a plena significação do julgar” não reside primeiramente na coerência interior do pensamento, e sim na referência ou relação dos juízos aos seus objetos. De fato, a significação originária do juízo consiste em exibir a verdade sobre algo, dizer sobre ou a partir de algo exterior ao próprio ato de julgar (HUSSERL, 1965, p. 108). Nesse sentido, o objeto da lógica transcendental não é o próprio juízo ou sua forma, mas, de fato, a relação entre o juízo e seu objeto, entre a linguagem e o ser, o enunciado e o ente visado por ele e, em termos mais gerais, a essência dessa relação que se reduz em última instância à intencionalidade da consciência judicativa.

O problema último das *Investigações lógicas* reside na determinação da essência de toda teoria possível, que é o objeto da lógica pura (como vimos). Por esse motivo, as essências que serão primeiramente investigadas pela fenomenologia serão aquelas relacionadas às *leis aprióricas*

do conhecimento em geral ou da verdade. Portanto, nesse primeiro momento a prioridade do *eidós* significa, para Husserl, que os princípios do conhecimento não só são necessariamente ideais, justamente por serem universais em sentido radical – por exemplo, a não contradição –, como também a sua elucidação deve se dar através de uma intuição ela própria eidética, conforme a ideia de autofundamentação absoluta do saber racional. “É somente através da intuição eidética que a essência da intuição eidética pode ser clarificada” (HUSSERL, 1965, p. 334). Isto é, a possibilidade do conhecimento da essência do conhecimento deve ser ela própria uma essência que não poderia, como tal, ser o conteúdo de um conhecimento objetivo que a pressupõe como condição da sua realização (SANTOS, 1978, p. 75). Por isso, “a fenomenologia termina onde começa a ciência objetivante” (HUSSERL, 1986, p. 87), visto que o apriorismo – por exemplo, da matemática – designa apenas o caráter dedutivo do seu método, ou seja, o fato de ela não partir de nenhum fato, ao passo que a fenomenologia parte das essências que se constituem numa intuição eidética imediata, não sendo, como no caso das matemáticas, objeto de conhecimento discursivo⁶⁷. A afirmação de que o método da intuição eidética deve ser objeto de uma elucidação ela própria intuitiva, que visa exibir sua essência, a saber, a essência de toda doação intuitiva possível de uma essência, nada mais significa do que a retrorreferência da fenomenologia que faz dela uma ciência da sua própria condição de possibilidade.

Porém, a definição das essências como puras possibilidades, a fim de preservá-las de toda contaminação pela concepção empirista do ser, não as reduz a simples significações pressupostas pela experiência de cada existente na medida em que são nomeáveis. O *eidós* pertence, de fato, à forma de doação de todo fato empírico, “mesmo em sua individu-

⁶⁷ “A filosofia é o conhecimento racional a partir de simples conceitos; a matemática, pelo contrário, é o conhecimento racional a partir da *construção dos conceitos*. Construímos conceitos quando os representamos na intuição *a priori* sem o concurso da experiência, ou quando na intuição representamos o objeto que corresponde ao nosso conceito do mesmo. O matemático nunca pode se servir da sua razão segundo simples conceitos, o filósofo nunca se serve da sua mediante a construção dos conceitos. Na matemática, necessita-se da razão in concreto, mas a intuição não é empírica, antes se faz aqui de algo *a priori* um objeto da intuição. E aqui, como vemos, a matemática tem uma vantagem frente à filosofia, porque os conhecimentos da primeira são intuitivos, ao passo que os conhecimentos da última são, ao invés, discursivos” (KANT, 2003, p. 34).

alidade imediata”, pois constitui “a estrutura ontológica típica ao qual ele pertence”, escreve Muralt (1998, p. 34). Ao contrário de simples significações da linguagem consideradas em sua pureza, as essências representam o sentido mesmo de ser da coisa enquanto existente verdadeira e efetivamente⁶⁸. *Não se deve confundir, então, o eidos com a significação das palavras através das quais nomeamos as coisas*⁶⁹, porque o discurso pode apoiar-se sobre uma intuição preenchida ou assumir a forma vazia de uma fala sem nenhuma evidência de ordem eidética, sem comprometer sua inteligibilidade⁷⁰. Ou seja, a significação da palavra ou do enunciado pode ser claramente compreendida sem que a ela corresponda qualquer intuição preenchida correspondente. A expressão corriqueira dirigida a alguém que supomos “falar sem saber o que está dizendo”, nada mais indica do que justamente um discurso compreensível, porém carente de validade e verdade na ausência da apreensão de um efetivo conteúdo intuitivo do objeto ao qual o sujeito se refere. Além do mais, a própria significação demanda um esclarecimento de ordem eidético, pois toda palavra possui também sua essência, necessariamente distinta da sua significação, que pode variar de acordo com o contexto do seu uso⁷¹.

⁶⁸ Cf. TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 39. É o que permitirá a Muralt (1955, p. 56) afirmar que a teoria fenomenológica da essência se apoia sobre uma “mútua exemplaridade do fato e do eidos” e que existe “uma transcendência ideal”, a da própria essência, “numa imanência real”, a saber, a imediatez do dado intuitivo e uma imanência ideal numa transcendência real.

⁶⁹ Já Platão notava que se as palavras coincidissem com as ideias que elas nomeiam não haveria juízos errôneos, mas, por outro lado, se fossem simples signos convencionais o discurso seria supérfluo como meio de conhecimento. Cf. *Crátilo*, 438 b e ss.

⁷⁰ É perfeitamente possível entender plenamente o que os outros dizem sem que quem fala tenha uma consciência clara do que diz. Do mesmo modo, uma pessoa qualquer convocada por engano como testemunha de um crime, pode, sem nunca ter estado na cena da ocorrência, dar um testemunho verdadeiro, ainda que fale sobre o que nada viu e sobre o que nada sabe. Ou seja, podemos dizer a verdade inadvertidamente ou repetindo mecanicamente o que ouvimos dizer sem compreender, no entanto, do que se trata.

⁷¹ Os juízos são originariamente orientados para a doação na qual se cumpre a presença dos objetos visados de modo intuitivo e imediato. Assim, considerá-los em sua forma pura, de acordo com as relações internas que seus elementos guardam entre si, é uma decisão arbitrária. “A é B”, não é mais um juízo propriamente falando, porque a cópula aí nada mais significa que uma conexão lógica vazia, radicalmente distinta da significação assumida pelo verbo ser na cópula do juízo “o homem é mortal”. Não se pode ver em lugar nenhum como “B” é essencial a “A”, tal como podemos vê-lo no juízo que atribui a mortalidade ao homem. Sendo assim, qual seria o sentido da análise lógica do juízo se ela faz justamente abstração do conteúdo, ou seja, do objeto? Por outro lado, Husserl afirma claramente que uma adequada tematização formal da referência essencial dos juízos ao objetos – enquanto objetos de uma experiência possível – só pode ser compreendida enquanto referência a uma coisa qualquer, ou seja, ao objeto indeterminado em geral. Mas todo juízo concreto refere-se, em última instância, a uma coisa determinada. “A lógica formal determina os objetos como generalidades

O caráter apriórico e ideal das essências nos leva então a indagar como seria possível à fenomenologia defini-las ainda como um conteúdo efetivamente apreensível sem ser por intermédio da discursividade dos conceitos. Vimos que, de acordo com os termos nos quais se move a problemática fenomenológica, a essência deve poder ser *dada* como fun-

puras” graças à “forma sintática” (HUSSERL, 2000, § 41, p. 150) apropriada, através da qual eles são visados. “A é B” se refere a uma coisa “A” dotada de propriedades que podem ser predicadas dela verdadeiramente ou não. Não se trata de uma pura relação lógica, no caso, de conjunção entre duas variáveis arbitrárias, mas da forma pura como os juízos apofânticos universais visam seus objetos. *Há uma diferença capital, do ponto de vista fenomenológico, entre o objeto visado pelos juízos e a forma assumida por estes enquanto objetos de uma análise lógica formal.* O juízo “a rosa é vermelha” pode ser analisado segundo sua forma pura: “A é B”. No primeiro caso, o objeto é a “rosa”, no segundo, o próprio juízo, como a asserção “A é B é um juízo apofântico universal afirmativo”. A confusão que se estabelece entre uma lógica apofântica – teoria das formas de juízo e raciocínio – e uma ontologia formal – teoria do objeto em geral – ocorre porque a lógica, sem se dar conta, ao tematizar a estrutura da proposição onde se exprime o ato de julgar, confunde seu objeto com o próprio ato de julgar. Nesse julgar em “segundo grau” característico da reflexão lógica, a proposição “A é B”, tornando-se objeto intencional para o lógico, aparece como constituindo o próprio campo de validade do juízo. Mas na verdade a validade do juízo encontra-se na sua relação originária ao próprio objeto julgado e nas condições transcendentais da sua própria doação como fenômeno. A coerência formal dos raciocínios logicamente legitimados somente tem sentido se tomada a partir da sua relação ao objeto do qual ela é um momento isolado da expressão total.

A análise lógica procede, por nominalização, transformando o juízo em objeto temático, pois, de fato, o objeto não cessa de ser objeto do juízo por ser uma mera forma vazia que pode também, evidentemente, ser julgada, da qual podemos também negar ou afirmar propriedades, etc. Ao mesmo tempo, a lógica explicita as formas sintáticas presentes nos juízos tornando obscura a relação originária do juízo ao objeto, na medida em que reduz essa relação como sendo inessencial à elucidação do próprio sentido originário do julgar. A análise da relação entre A e B no juízo “A é B” obscurece a relação sobre a qual se apoia todo sentido dos juízos, a saber, a relação entre “A é B” e a doação de “A” em uma experiência originária pré-predicativa. *Isso ocorre porque nos juízos efetivos as suas propriedades formais não são percebidas juntamente com o objeto visado e julgado.* Quem efetua o julgamento “esta rosa é vermelha”, nada vê da relação genérica entre um sujeito e um predicado contida aí nem da função “copulativa” do verbo “ser”. Mas, por outro lado, a análise lógica e apofântica nada cria de novo nem desvenda a essência efetiva do juízo. A análise formal depende de uma ontologia formal, de uma ontologia de todo objeto possível e, de certo modo, já é uma, porque é próprio de todo juízo efetivo, de onde ela deriva por abstração, referir-se intencionalmente a um objeto. “A doutrina formal da ciência possui um direcionamento ôntico e graças a sua generalidade apriórica, uma direção ontológica. Ela é ontologia formal” (HUSSERL, 2000, p. 163). Assim, a lógica não é, propriamente falando, a “ciência do pensamento correto”, mas ciência da objetividade do pensamento em sua relação apriórica à forma do objeto em geral. A relação do pensamento enquanto intencionalidade primordial que o caracteriza como ato da consciência é relação objetiva, relação àquilo que ele próprio não é, não contém como ingrediente imanente de si como ato. Desse modo, a lógica deve ser o instrumento da construção e validação da ciência autêntica, conforme seu espírito inicial, dirá Husserl. Sendo assim, não se restringe, como a lógica clássica ou apofântica, à análise formal do juízo pura e simplesmente. *“Ela tem por tema as formas dos juízos que são condições da adequação possível ao existente em si mesmo”* (§. 47, p. 177). A orientação intencional primeira dos juízos para as coisas mesmas fundamenta a ideia de que a apofântica (ciência não da forma dos juízos cognitivos, mas da relação dos juízos e das proposições do discurso aos objetos) tem uma orientação não apenas lógica, mas epistemológica. Como essa orientação é dirigida para a investigação de uma região vazia, ou seja, as condições de doação efetiva do objeto em geral, ela prescinde da ideia de ciência, sempre ligada à investigação de setores ou domínios particulares de ser (HUSSERL, p. 199).

damento do conhecimento e mesmo da percepção sensível mais corriqueira, isto é, não pode ser originariamente objeto de conhecimento. Por outro lado, ela exerce um papel efetivo na constituição de todo conhecimento, já que, como afirmou Aristóteles, a intuição é “a fonte criadora [última] do conhecimento científico”⁷².

O *eidos* não é originariamente o objeto ao qual chegamos através de um conhecimento, mas um *telos* embutido previamente (*a priori*) na realização efetiva de todo julgar e de todo ato de conhecimento em geral, o que nos remete à análise do sentido e do significado da intuição eidética.

4.2 Intuição eidética e evidência

As essências são objetos de uma forma específica de intuição ou percepção: “a intuição eidética”, como viemos afirmando. Kant definia a intuição como modo de conhecimento “imediatu” ou “receptivo” dos objetos”, isto é, sem a representação de conceitos, juízos ou pensamentos, considerados modos da “espontaneidade” do espírito. Sendo o entendimento definido como “faculdade dos juízos”⁷³, ou simplesmente de pensar, será a sensibilidade, que se caracteriza pela receptividade, a responsável pela intuição. Intuição significa, afirma Heidegger⁷⁴ a propósito de Kant, “receber o que se oferece”. O que se oferece à sensibilidade,

⁷² “Dado que dos hábitos racionais com os quais captamos a verdade, alguns são sempre verdadeiros, enquanto outros admitem o falso, como a opinião e o cálculo, enquanto o *conhecimento científico e a intuição são sempre verdadeiros*, e dado que nenhum outro gênero de conhecimento é mais exato que o conhecimento científico, exceto a intuição, e, por outro lado, os princípios são mais conhecidos que as demonstrações, e dado que todo conhecimento científico constitui-se de maneira argumentativa, não pode haver conhecimento científico dos princípios, e dado que não pode haver nada mais verdadeiro que o conhecimento científico, exceto a intuição, a intuição deve ter por objeto os princípios” (ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*, B 19, 100 b 5-17 apud REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994).

⁷³ Em Kant há um certo paradoxo na sua definição de intuição, ao mesmo tempo concebida como “conhecimento imediato” e, portanto, como acesso imediato ao objeto sob a forma de fenômeno, e como sendo “vinculada a um certo princípio de forma”. Ainda assim, a intuição, afirma a primeira *Crítica*, “é relação imediata com objetos, ocorrendo somente na medida em que o objeto nos é dado” (1989, A 20, B 34). Mas para que essa doação possa ser recebida serão necessárias essas formas de abertura humanas que são o espaço e o tempo: mediações da finitude. Ela é relação com o conteúdo de uma doação.

⁷⁴ HEIDEGGER, 1986, p. 229 apud HENRY, 1987, p. 239. Segundo o livro mais recente de Éric Alliez, *Da Impossibilidade da fenomenologia*, a redução (*re-ductio*) pressupõe uma doação à qual ela *reconduz* necessariamente se a fenomenologia deve poder legitimar fenomenologicamente a sua própria possibilidade.

isso a que ela se encontra aberta por sua receptividade e que se doa a ela originariamente, são os fenômenos, ou melhor, os objetos sob a forma de fenômenos⁷⁵. Portanto, em Kant a intuição designa a receptividade do espírito humano finito (limitado) em relação aos objetos do conhecimento, primeira e necessariamente dados enquanto fenômenos da experiência sensível. O conhecimento se constitui assim como elaboração conceitual dos dados sensíveis da experiência ou das formas puras da sensibilidade que a torna possível. Sendo assim, é impossível falar de intuição eidética em Kant, já que essência quer dizer uma categoria ou conceito puro do entendimento. Algo, portanto, juntamente com a causalidade ou a substância – e todas as outras categorias dos juízos obtidas por dedução transcendental –, que pode ser pensado e aplicado a um conteúdo sensível previamente dado em intuições. Mas em Husserl a intuição adquire uma extensão bem superior à do criticismo, tanto em termos de abrangência como quanto ao seu caráter absolutamente originário e fundamental: ela é o edifício sobre o qual se apoiam todas as construções da razão em sentido autêntico. *A intuição fenomenológica é o modo originário, fundamental e imediato da doação do ente como fenômeno, ou, mais precisa e amplamente, de autodoação do ser, e não como uma decorrência necessária da finitude do conhecimento humano*⁷⁶. A intuição vem a ser, por isso, a forma superior da consciência, na medida em que vive a presença da coisa mesma, de modo imediato, em oposição à consciência meramente significativa que visa o objeto no vazio ou mediatamente através de signos, conceitos, imagens etc⁷⁷. Todo objeto da consciência, tomado em sua correlação intencional, pode ser analisado eideticamente e possui um caráter intuitivo desde que seja apreendido diretamente a partir da sua doação

⁷⁵ Para Kant o objeto é tudo aquilo que pode ser conhecido por meio da experiência, ou seja, que tem que ser inicialmente dado sob a forma de fenômeno, no espaço e no tempo, para ser pensado ou representado num juízo.

⁷⁶ Uma forma de analisar a intuição superada pela redução fenomenológica consiste em considerá-la como um afeto resultante da impressão causada por um objeto nos sentidos. Para Husserl, a intuição é simplesmente o modo fundamental de doação do ente em seu ser como fenômeno, considerada em sua forma purificada, sem referência ao sujeito ou ao objeto. Quando Heidegger a define como ato de “receber o que se oferece”, nada mais faz do que repetir uma postura teórica herdada de Husserl. A necessidade de que o ente seja ofertado para que possa ser intuído significa que o homem é um ser sensível não porque tenha olhos, mas *a priori*.

⁷⁷ Cf. HUSSERL, 2000, p. 311.

originária. “A intuição, afirma Husserl, é o momento ante predicativo fundamental do conhecimento” (HUSSERL, 1950, p. 52). Todo objeto de uma representação conceitual, ideação ou consciência de essência reenvia, em última instância, à sua origem uma intuição preenchida onde é dado em “carne e osso” a uma consciência efetivamente vivida⁷⁸. O ente é sempre doado previamente à consciência dos atos de juízo, seja porque se encontra intuitivamente presente, seja no sentido em que é visado pelo juízo enquanto apreensão que se põe como condição prévia da sua verdade e validade. “Tudo o que pode ser objeto, ou, para falar como lógico, todo sujeito possível de juízos predicativos verdadeiros, tem uma maneira própria de se submeter à intuição que o atinge eventualmente na sua ipseidade corporal, antes de qualquer juízo” (HUSSERL, 2000, p. 24). Sendo também objetos, ainda que de tipo especial, as essências podem ser visualizadas intuitivamente como tais. *Nesse sentido, a fenomenalidade precede e determina o logos apofântico, e as condições de possibilidade do aparecer tornam possível a verdade dos juízos*⁷⁹.

Seguindo essa trilha, a evidência será definida fenomenologicamente como consciência reflexiva ou “posicional” da adequação entre o conteúdo

⁷⁸ A compreensão de um juízo implica que ele seja enunciado como uma proposição gramatical e sintaticamente bem construída (HUSSERL, 1965, p. 202). Mas um juízo não contraditório e gramaticalmente correto pode não ter nenhum sentido: por exemplo, “o vermelho + 1 = 3”. Assim, *a unidade de sentido se constitui anteriormente à concordância (sintática) e à regra da contradição lógica* (p. 291) Trata-se aqui da matéria sintática, ou seja, a significação dos termos. “O modo de julgamento geneticamente mais original é o julgamento evidente e, no nível de base, o julgamento que se fundamenta na experiência. Anteriormente a todo juízo existe uma base universal de experiência; ela é constantemente “pressuposta como unidade concordante da experiência possível” (p. 294). A coesão de todo juízo – inclusive em sentido lógico – repousa sobre essa unidade sintética originária da experiência, que é a essência das percepções concordantes, ou seja, do curso normal da experiência.

⁷⁹ A lógica tradicional entende como juízo o julgamento predicativo tal como se dá exemplarmente na proposição declarativa. Husserl estende a definição de juízo inclusive aos atos cotidianos de nomenclatura. Nesses casos, afirma, “não ocorre penas uma apreensão ante predicativa”, mas também, e sobretudo, “um ato de juízo” no sentido de “operação significante acabada”. Em sentido amplo, juízo significa o conjunto dos “atos objetivantes do eu”, que nas *Ideias* foram denominados “atos dóxicos do eu” (1970, p. 71), quer se trate da percepção sensível ou do juízo predicativo. Idênticos sob esse aspecto, se diferenciam na medida em que os “juízos” antepredicativos se caracterizam pela receptividade e os juízos predicativos pela espontaneidade. Enfim, no julgar antepredicativo, a significação é apreendida ([isto é uma] flor), no juízo discursivo, é dita (a flor é vermelha). Poderíamos dizer então que a significação é diretamente apreendida na percepção da coisa, antes do encontro da palavra que se encarrega de expressá-la. A palavra servirá não apenas para comunicá-la, mas sobretudo para “guardá-la” de tal modo que podemos recorrer a ela sempre na ausência da experiência direta que a originou. Lembrando de um acontecimento passado, afirmamos: “naquela senti uma dor enorme”.

originalmente visado e o dado efetivamente obtido pela intuição, isto é, o objeto tal como se apresenta em sua presença atualmente vivida. Se vejo uma mesa por um dos seus lados, refletindo sobre sua percepção constato que se trata de uma perspectiva adequadamente reveladora do objeto visado através dela e que neste caso não há espaço para a introdução de qualquer dúvida com sentido. O mesmo se dá quando recorro e as imagens que me vêm à lembrança correspondem adequadamente – ou não – aos acontecimentos que foram vividos como tais no passado e dos quais visio justamente me lembrar. Através das lembranças que vêm à consciência visio, para além delas, um acontecimento convenientemente recordado, estabelecendo entre o dado e o visado uma relação de evidência que funciona como critério da verdade. De certo modo, toda recordação é um visar o acontecimento original através da sua lembrança, o que implica a presença do acontecimento tal como foi vivido, ao modo de *telos* sem o qual nenhuma recordação ou lembrança poderia ser validada como consciência onde se mostra, mais ou menos adequadamente, aquilo mesmo que é visado⁸⁰.

⁸⁰ A percepção é a modalidade de efetuação da consciência segundo a qual o objeto é visto e possuído em “carne e osso”, ao contrário da lembrança que não nos oferece senão um passado, mas um passado em “carne e osso”. Desse modo, a oposição entre percepção e recordação se faz a partir da presença e do passado característicos dos dois objetos. A recordação não deixa de ser a posse intuitiva do objeto, mas sua posse como passado. Ela é um retorno feito diretamente ao passado, e não, como no caso da imaginação ou mediatizada pelos signos que representam, sem presentificar jamais as coisas mesmas. O passado que se descortina diretamente na recordação para mim é “meu passado”, tal como foi efetivamente vivido por mim (embora não esteja realmente presente), e não de acordo com quaisquer formas de testemunhos. A recordação é, assim, uma espécie de retorno a uma experiência já efetuada da coisa mesma que a torna novamente disponível para a consciência, diretamente sem ser presentificada. Enquanto a percepção nos dá o objeto em carne e osso, na atualidade da sua presença originária, a lembrança nos dá o passado em carne e osso. “A recordação não é jamais uma percepção do objeto passado, mas uma presentificação do percebido passado” (VERMERSCH, 2004, p. 3).

A investigação do fenômeno da memória nos conduz então à oposição entre os atos originariamente intuitivos de presentificação da recordação e de apresentação da percepção. Essa oposição constitui uma condição de possibilidade da recordação. Em seguida, a investigação do fenômeno da memória nos conduz à análise das diferenças em geral entre os atos intuitivos “doadores do si” e os que não satisfazem essa condição como a consciência por imagens, significativa etc. Somente os primeiros podem visar um preenchimento cada vez maior, através de verificação por concordância de outras efetuações da mesma consciência, e a confirmação e o reforço da evidência. É esse, sem dúvida nenhuma, o caso da recordação que pode sempre ser mais ou menos fiel ao que relembra, e essa fidelidade é ela própria uma experiência. Sabemos certamente quando a recordação intencionada chega a bom termo e quando falha.

Para Husserl, a percepção atual não pode ser posta em dúvida ou suprimida por nenhuma forma de consciência secundária dirigida sobre ela. Mesmo supondo que o que vemos não existe, não

Desse ponto de vista, a evidência intuitiva define-se como o ato próprio do conhecimento enquanto apreensão do ser, em oposição às intencionalidades vazias do simples discurso ou conceito, mesmo que internamente coerentes. Essas intenções também denominadas “significativas” (HUSSERL, 2000, p. 87) se caracterizam pela não semelhança do conteúdo intuitivo que lhes serve de embasamento com o objeto da sua visada. Exemplo típico dessa inadequação essencial é a existente entre o nome e o que ele nomeia; embora não recubra a inadequação entre os aspectos do objeto percebido atualmente e o próprio objeto que permanece transcendente ao conjunto das suas aparições efetivas, como realização sempre adiada de uma intuitividade plena. O nome e o nomeado são distintos mesmo na unidade que realizam no ato da nomeação, enquanto a realização perceptiva, pelo menos em princípio, admite o caso limite da percepção adequada, como a percepção imanente das vivências na reflexão. A finalidade última de todo conhecimento consiste na “apresentação intuitiva adequada” (HUSSERL, 2000, p. 86) da coisa mesma em questão. Ora, somente a consciência imanente pode ser conhecida desta forma, na reflexão. Quando objetos de uma apreensão reflexiva, as vivências se mostram sem nenhuma perspectiva, ao contrário das coisas. Enquanto uma coisa pode não ser tal como aparece, de tal modo que é sempre possível a correção do seu sentido de ser por uma nova experiência tão evidente como a primeira, os fenômenos da pura consciência imanente não admitem essa distinção. Uma vivência é o que parece ser quando refletimos sobre ela, ou seja, ela não permanece indeterminada para além das suas manifestações concretas, como a coisa percebida, justamente porque se trata de uma apreensão direta. Somente na reflexão voltada puramente para os atos da consciência é possível uma certeza

suprimimos, por isso, seu caráter de dado, pois nesse caso a suposição perderia imediatamente seu objeto e seu sentido de ser. Toda questão consiste em indagar o valor dessa evidência calcada na atualidade vivida da percepção da coisa em seu “em si” para a efetuação de outros atos da consciência, inclusive a elucidação e apreensão do fluxo das vivências da consciência. Enfim, como ultrapassar a evidência presentemente vivida, que vale apenas agora enquanto vivida por mim, rumo à efetuação de outros atos que dependem do acesso da memória àquela primeira evidência que, no entanto, já não é mais atual? Como dispor de uma evidência sobre a base da lembrança de ter tido uma evidência? Não sendo esse o caso, “eu não posso então estar absolutamente certo do fato de que este vivido que flutua diante do meu espírito como vivido passado existiu efetivamente”.

plena, resultante de um preenchimento perfeitamente adequado da intencionalidade significativa, isto é, uma certeza apodítica. Pois de fato não faz o menor sentido considerar que uma nova experiência possa vir corrigir o sentido da primeira apreensão reflexiva de uma vivência, já que não se trata de um objeto resultante de uma síntese de vivências. O que está em questão é a vivência mesma.

Podemos, assim, enunciar como axioma da fenomenologia que *toda verdade meramente representativa, tomada na imanência do cogito que a expressa, remete a uma evidência antepredicativa enquanto fundamento da sua própria racionalidade*⁸¹. Assim, por exemplo, o sentido último dos conceitos da geografia remete à experiência vivida do mundo como paisagem. “O mundo é mais velho do que todo pensamento”, escreve Merleau-Ponty (1945, p. XI). Todo problema consiste em reconstituir a gênese antepredicativa das representações conceituais dos diversos saberes. Porque se é verdade que toda ciência elabora a teoria do seu domínio próprio, ou seja, que a racionalidade científica cria seus próprios resultados, esse “domínio” é constituído anteriormente à própria ciência por uma razão calcada na experiência direta do mundo vivido cotidianamente como mundo sensível. A ciência e suas teorias são tardias em relação à vida e ao ser-no-mundo originário, de modo que “toda a fenomenologia transcendental se encontra submetida a esta dupla possibilidade: afirmar, de um lado, o primado da intuição sobre toda construção e, de outra parte, fazer triunfar o ponto de vista da constituição transcendental sobre a ingenuidade do homem natural” (RICOEUR, 1950 apud HUSSERL, 1950 , p. XXV).

O mundo da vida opõe-se, assim, decisivamente ao mundo desprovido de sensibilidade e de todas as características sensíveis da sua experiência vivida, tal como representado pelas teorias científicas. Ao mesmo tempo, a compreensão em sentido último das criações da ciência depende de uma correta explicitação dos processos transcendentais de constituição do mundo originariamente vivido de onde aquelas criações teóricas despontam por um processo de derivação sempre motivado, de

⁸¹ Cf. TRAN-DUC-THAO, 1971, p.35.

ponta a ponta, por intuições. Se para Kant a intuição era o começo do conhecimento, seu necessário fundamento na experiência até seu coroamento segundo uma síntese conceitual, para Husserl – aqui mais próximo do ideal cartesiano –, a todo momento do processo da sua constituição, por mais distante que esteja da sua origem sensível, o conhecimento pode e deve se pautar de ponta a ponta por intuições adequadamente preenchidas dos seus objetos a todo momento do seu exercício, submetendo seus juízos ao critério supremo da visão direta do que neles é pensado. A intuição não fornece aos atos de conhecimentos apenas seu conteúdo, sendo antes seu “telos”, visto que os atos de conhecimento são regidos essencialmente pelo ideal de evidência, que nada mais é do que a clarividência perfeita da doação intuitiva do seu objeto em “pessoa”.

Husserl classifica os **atos intuitivos** de acordo com três modalidades correspondentes da consciência: real (percepção sensível), imaginado e recordado. Na intuição real ou “realizante”, o objeto será dado em pessoa, constituindo por isso uma modalidade absolutamente originária de apreensão. Husserl denomina a intuição real em geral, “percepção” – o que não significa exclusivamente a percepção sensível, porque, sendo a percepção intuitiva, toda intuição sendo de alguma forma um “ver” será também denominada “percepção”.

As outras modalidades de intuição são derivadas da primeira, da qual dependem, sendo modalidades secundárias, portanto. Tanto a recordação quanto a imaginação implicam a doação originária do objeto visado numa percepção vivida ou real, a ela remetendo. Os objetos recordados e imaginados foram ou são efetivamente percebidos anteriormente à recordação e à imaginação. O objeto, uma vez percebido e retido na corrente temporal da consciência, poderá ser recordado ou imaginado e essas duas formas de intencionalidade implicam a experiência anterior de que são, respectivamente, do ponto de vista da qualidade dos atos da consciência, modalidades recordativas e imaginativas.

5 A intuição da essência: redução eidética, variação imaginária

Na introdução às *Idées*, escreve Husserl que “a fenomenologia pura ou transcendental não é uma ciência de fatos e sim das essências (ciência eidética); uma tal ciência visa estabelecer unicamente conhecimentos de essências, nunca de fatos”⁸². Esse princípio poderia ser estendido à ideia de toda ciência em sentido autêntico, uma vez que, de acordo com a sua essência, todo fato pode ser, e isto de direito, diferente do que é. Por essa via, toda ciência digna do nome deve, antes de tudo, ser capaz de apreender adequadamente as propriedades que caracterizam essencialmente o universo dos fatos que pretende conhecer, como uma determinação apriórica do sentido científico das suas investigações⁸³.

⁸² A fenomenologia tem por objetivo desde o início ser uma ciência das essências, isto é, procurar nos fenômenos a essência do que neles aparece e, ao lado dessa investigação, a elucidação da essência do aparecer ele mesmo. Ver Muralt, 1955, p. 55.

⁸³ Classicamente, “essência” é contraposta a “ousia” (substância), porque a primeira diz o que a segunda é, sem, no entanto, dizer que ela é. O essencial é assim o que permanece necessariamente em toda mudança da substância e constitui sua individualidade da substância. As coisas individuais podem ter várias qualidades ou predicados diferentes, mas serão a mesma coisa caso possuam uma essência comum. A essência não depende da existência, no sentido em que, por exemplo, a definição essencial de triângulo como figura plana contendo três lados cuja soma dos ângulos internos é igual a 180° não indica qualquer triângulo efetivo entre os infinitos triângulos que se pode traçar a partir dessa definição. Ela diz o que é o triângulo sem nos dizer que triângulo é. Para nos dizer não apenas o que é o triângulo mas também que alguma coisa é triangular, é necessária uma percepção sensível ou pelo menos uma intuição direta. No entanto, ou bem a figura concreta satisfaz a ideia de triângulo *a priori*, isto é, contém os seus predicados essenciais ou não será justamente um triângulo. No mesmo sentido, para Kant “essência” designa o “princípio interno primordial de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa” oposta ao “princípio interno primordial de tudo que pertence à existência de uma coisa” (*Prolegômenos a toda metafísica futura*, p. 467, citado por CAYGILL, 2000, p. 128). Há em Kant confusão entre o conceito de essência em sentido formal, por exemplo, o conceito de matéria, que inclui necessariamente a *extensão e impenetrabilidade*, e o que ele designa como sendo “a matéria em sentido real”, estando esta última, como a coisa em si, fora do alcance do conhecimento humano. Com isso, Kant quer dizer que a essência não é uma espécie de força atuante junto às coisas, que as faria existir. O exemplo clássico é o do artesão que antecipa idealmente na sua cabeça o que pretende produzir objetivamente, fazendo-o existir na exterioridade do mundo, materialmente falando. Nesse caso, a essência da obra preexiste e é “causa” em sentido formal da existência ou da realidade do objeto. Mas por “possibilidade de uma coisa”, em Kant, convém entender o objeto de conhecimento e, portanto, a possibilidade do próprio conhecimento. E um conhecimento é possível quando ao conceito do seu objeto há uma experiência que lhe corresponda mediante a intuição. A possibilidade do objeto é sua doação como fenômeno, e então essência quer dizer, nesse sentido, as determinações necessárias do processo de fenomenalização do objeto. No entanto, a tese central da teoria husserliana das essências reside justamente no modo com elas atuam na condição de regras prescritivas do curso das intuições possíveis. A região ontológica apriórica “coisa”, por exemplo, mesmo sendo dada de maneira nunca suficientemente adequada,

A senda que conduz a análise das condições do conhecimento dos fenômenos psicológicos à essência pura é a “redução eidética”. A doutrina da redução eidética tem por objetivo restabelecer a validade da noção de essência fundamentando-a sobre uma evidência do tipo particular: a intuição eidética, ou ideação (*Wesens-Schauung*). A intuição não é apenas o fundamento originário de todo conhecimento válido, mas também da reflexão que visa elucidar a própria essência do conhecimento, apreendendo na imanência da consciência de si o fluxo interior dos vividos intencionais constituintes de todo objeto possível.

Em princípio, toda intuição, mesmo sensível, e independentemente da suspensão dos juízos sobre a existência ou não do seu objeto, pode ser convertida numa intuição eidética correspondente. A própria significação da noção de fato não reenvia apenas a um acontecimento singular aqui e agora. Os fatos possuem sua essência de fatos, de modo que, quando afirmamos que todo fato pode ser diferente do que é, exprimimos justamente a determinação essencial sem a qual ele não teria precisamente o sentido de ser um acontecimento contingente. A compreensão da contingência mesma da factualidade em geral implica a “possessão de uma essência”, escreve Husserl (1950, p. 56). Essa posseção não pode ser também contingente, já que se trata de uma idealidade coextensiva a todo objeto. Todo fato é essencialmente contingente, pode ser e pode não ser, e, portanto, nada o prova ou valida, sendo assim universal e necessariamente determinado por uma lei eidética, *a priori*. Validar, provar ou fundamentar significam mostrar a necessidade de que algo seja ou não seja assim, e um fato, na medida da sua contingência, não pode ser nunca o fundamento da necessidade de outra coisa⁸⁴. A necessidade

prescreve regras que *comandam* o curso das suas intuições (HUSSERL, 1950, p. 311) e se impõem ao “diverso das aparências” (1950, §150, p. 314). A essência *rege* os atos intencionais dos bastidores da consciência, por assim dizer, e é ela que se encontra presente na constituição da impossibilidade de, por exemplo, efetivar o preenchimento intuitivo da intencionalidade característica de um juízo contraditório, que nos impede de pensar ou mesmo imaginar uma cor inextensa. A experiência vivida pela consciência na intuição eidética é a de um esforço derrotado, de um obstáculo que lhe é oferecido pelo ser do objeto visado ele próprio, como se o pensamento encontrasse uma forma de materialidade inultrapassável no âmago mesmo da consciência constituída, no entanto, paradoxalmente, pela idealidade da essência. Evidentemente não se trata propriamente de uma constituição, mas de um dado.

⁸⁴ É o que ocorre, por exemplo, não somente no caso das leis psicológicas do pensamento, às quais

eidética pertence à dimensão transcendental na qual o fato é constituído em sua significação originária de acontecimento contingente.

Reencontramos então, pelo caminho da fenomenologia, a caracterização originária do campo eidético como domínio da *irrealidade*, que não pode, no entanto, ser meramente oposta ao real. Se é verdade que um fato se opõe à universalidade do *eidos*, enquanto remete a um acontecimento real e singular do mundo, que pode suceder ou não, ou seja, que é contingente, ele também possui a sua essência de “fato”, a qual “não implica em nenhum grau a posição de uma existência individual qualquer” (HUSSERL, 1950, § 4)⁸⁵. A essência não se opõe ao fato porque os fatos também possuem sua essência. Ela exprime a simples e pura possibilidade de que algo seja, na qual se incluem os fatos, quer aconteçam efetivamente ou não. A impossibilidade de deduzir da essência de um determinado gênero de indivíduos a existência de qualquer um dos seus membros nada tem a ver com a impossibilidade de prever seu acontecimento no quadro da experiência. A regra da causalidade, considerada formalmente, nada afirma sobre a existência de relações irreversíveis entre fenômenos na natureza nem nos permite prever qualquer efeito. Husserl (2000, p. 139) afirma que “Toda tentativa de *interpretar a existência do ser ideal como a existência possível de um ser real*”, toda “*metéxis*” em sentido platônico, por exemplo, está fadada a fracassar, porque “as possibilidades são elas próprias objetos ideais”, o que equivale, no fundo, à afirmação tautológica de que o ser real não é, por isso mesmo, uma possibilidade. O sentido de ser do essencial não é dado por nenhum objeto real que dele possa ser derivado, mas lhe é imanente. Husserl atribui à idealidade um sentido positivo, e pode fazê-lo uma vez que a toma na correlação intencional como objeto visado em sua idealidade mesma, como pura possibilidade à qual não pertence a determinação da possi-

já nos referimos no § 03, mas também no das tradições históricas. Por mais tradicional que possa ser um fato, como a escravidão, por exemplo, por mais que se estenda ao longo de quase toda a história do homem, isso não impede que sua interdição seja hoje um princípio universal. Um fato jamais é qualquer coisa mais do que uma mera “razão de fato”.

⁸⁵ Repare-se aqui que a essência em Aristóteles pertence à definição da substância, sempre individual, e que a definição é o começo da ciência. Husserl suprime a dificuldade aristotélica da passagem da substância individual ao ser irreal e universal do *eidos*, porque este pode ser diretamente intuído mediante uma intencionalidade que o visa diretamente.

bilidade da sua realização. O conceito de possibilidade não contém, no sentido que através dele visamos, senão objetos que tenham, eles mesmos, a característica comum da possibilidade. Interpretar a idealidade como representação da possibilidade de existência de um ser real equivaleria a afirmar que ao roxo deveríamos acrescentar a sua possibilidade, a saber, a “cor”, para que ele seja a “cor roxa” que ele é. Ao contrário, “a cor não é nada no roxo” (SHÉRER, 1969, p. 208). O possível não pertence ao real, assim como o algo não pertence à coisa, a cor não pertence ao objeto e o roxo, à cor (SHÉRER, 1969, p. 210). Quando pensamos o roxo, não pensamos a cor, e, quando pensamos a cor, não pensamos nenhuma cor particular. A relação entre o conceito ideal de cor e a cor roxa não é analítica. Assim, também a contingência não é nada que possa ser intuída na percepção de qualquer fato, pertencendo à esfera eidética da constituição do seu sentido de ser ou significação.

Do mesmo modo, podemos perfeitamente pensar e compreender a essência da cor (a extensão) sem sermos remetidos à representação de nenhuma cor existente. “A ideiação é a concepção do Ser como Ser de um ser, e não é de maneira alguma a posição de uma existência” (HUSSERL, 1960, p. 38)⁸⁶. A extensão pertence à modalidade essencial de ser da cor, mas essa característica não é visível diretamente na percepção dos objetos coloridos da experiência sensível, a não ser que essa experiência seja submetida à variação eidética. A intuição eidética cria um objeto de um tipo novo, referido intencionalmente ao sentido de ser de onde partiu inicialmente⁸⁷. Todo problema evidentemente reside no conceito de ser. Para Husserl, a consciência, por sua intencionalidade, visando sempre algo, visa justamente, em cada caso, “um ser”. Aquilo de que toda consciência é manifestação, aquilo para que ela se encontra originariamente voltada em todas as suas manifestações como consciência de, o sentido

⁸⁶ Se o problema da existência se encontra implicado aqui, será remetido imediatamente para aquilo de que a essência é a condição apriorica de possibilidade.

⁸⁷ “Ideação é a ação de compreender as formas essenciais da estrutura do universo sobre cada exemplar da região de essências correspondentes, prescindindo por completo do número das observações que façamos e das inferências indutivas”. E mais: “esta faculdade de separar a existência e a essência constitui a nota fundamental do espírito humano, na qual se baseiam todas as demais” (SCHELER, 1957, p. 80).

de “ser”. Se a consciência é, o que se encontra visado intencionalmente por ela é também, ainda que não no mesmo sentido. Ser é ser objeto para uma consciência, excluindo-se tudo o que não se encontra dado no interior de uma tal relação intencional, com as determinações que lhe competem enquanto elemento dessa mesma relação subjetiva, tal é inicialmente o sentido da *epoké*. E, de fato, a eliminação da relação com a natureza priva o psíquico do caráter de fato natural de determinação objetiva e temporal, numa palavra, de fato psicológico. “Fixemos pois, que todos os juízos psicológicos incluem – explicitamente ou não – a posição existencial da natureza” (HUSSERL, 1960, p. 15).

Surge aqui um ponto extremamente importante para o desenvolvimento proposto desde o início da tese da inserção temporal da verdade enquanto processo de evidenciação do sentido referido à intuição originária da “coisa mesma”. Ela aparece quando, no § 149 das *Ideias* (1950), Husserl deixa claro como as intuições eidéticas não têm necessariamente uma forma definitiva, de modo análogo à inadequação das percepções sensíveis, sempre retificáveis, de um mesmo objeto. As essências, elas também, são retificáveis, e isso de modo essencial, o que Husserl ressalta privilegiando a elucidação fenomenológica da essência da coisa em geral, ou melhor, da sua constituição transcendental. É possível ver com clareza absoluta que a essência do *noema* da “coisa” em geral implica a “possibilidade ideal”, e, então, independentemente de qualquer circunstância ou ocasião onde se realiza a intuição efetiva de uma “coisa”, que o fluxo consecutivo das intuições concordantes tem um “desenvolvimento ilimitado”. “Não existe percepção de nenhuma coisa que tenha um ponto final”; permanecendo sempre aberto o horizonte para novas percepções “susceptíveis de determinar ainda mais estreitamente, no caso da sua convergência, as indeterminações iniciais, preenchendo com precisão maior eventuais lacunas” (HUSSERL, 1950, p. 312).

A coisa fenomenologicamente compreendida, isto é, apreendida segundo o modo ou “como” do seu aparecer, e referida ao seu “*quid*” será então definida – segundo uma fórmula que condensa e aprofunda a noção aristotélica de substância, juntamente com a tese heideggeriana de

que uma certa compreensão prévia da temporalidade atravessa toda concepção de ser⁸⁸ – como “extensão sem fim de duração” (HUSSERL, 1950, p. 312), como presença constante no interior de um processo infinito de presentificação. A coisa, aristotelicamente compreendida como substrato permanente de predicados contingentes (*ousia*), será reinterpretada temporalmente, na perspectiva fenomenológica, como confluência de sentidos concordantes na constituição de um mesmo sentido de ser dado no fluxo das intencionalidades vividas da consciência. Ela não é mais o núcleo permanente que, resistindo às mudanças acidentais da coisa no tempo, dá sustentação à sua realidade essencial, mas unidade temporal de sentido e significação que se desprende ao longo das suas sucessivas e infindáveis manifestações concordantes. Na perspectiva Aristotélica, a realidade é uma precondição da mudança, o suporte fixo das transformações possíveis, sem que cada coisa deixe de ser o que ela é; na perspectiva fenomenológica, ela é o *telos* para onde convergem as mutações infinitas das formas do aparecer de cada coisa.

Entretanto, Husserl não pretende afirmar, enfatizando a irrealidade da essência, a sua independência e oposição absolutas em relação aos fatos, o que faria da fenomenologia uma espécie nova de platonismo. Husserl afirma apenas que as essências podem ser, devido ao seu caráter ideal e simultaneamente intuitivo, tematizadas e investigadas em e por si mesmas. Os geômetras estudam as propriedades de figuras geométricas inexistentes. O teorema de Pitágoras não se refere a nenhum triângulo realmente existente, uma vez que não determina o tamanho dos lados. E, para não nos restringirmos apenas ao domínio da geometria, dado que a essência da escola reside na relação entre professores e alunos, condição necessária e suficiente para que exista como tal, como relação de ensino e aprendizagem, ela pode ser fenomenologicamente abordada a partir da sua redução eidética, sem maiores considerações acerca da estrutura concreta, social e histórica da instituição “escola”. A essência da escola é o contrato pedagógico que entre si fazem professores e alunos, pressupondo a diferença quanto à posse do conjunto dos conhecimentos e a neces-

⁸⁸ Ver DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2014.

sária supressão dessa diferença, que caracteriza o término do processo de aprendizagem e, conseqüentemente, o sucesso do contrato etc.

Porém, tal processo investigativo demanda a passagem por uma primeira etapa, na qual as essências são explicitadas a partir da experiência, justamente através de um método ideativo e intuitivo denominado, como já vimos, *variação imaginária*, que parte da intuição de um fato tomado em sentido exemplar, seja sob a forma de uma vivência efetiva ou da mera imaginação⁸⁹. Assim, se as essências são independentes dos fatos dos quais representam as determinações necessárias, *a priori*, não são, no entanto, *a posteriori*. Uma vez constituídas, desprendem-se através da transcendência da sua significação ideal, das coisas e dos atos de onde partiu a sua intuição originária⁹⁰.

De fato, com a redução eidética, não abandonamos o mundo real em prol de outra esfera de realidade. Para elucidar os fundamentos transcendentais do conhecimento, ou seja, a sua essência, não é necessário pousá-la em outro mundo, como o faz Platão. Ao contrário, a redução permite justamente constituir um “conhecimento por essência do real”, que nada mais é do que a explicitação do sentido de ser do objeto dado originariamente na intuição efetivamente preenchida. A intuição eidética é um ato fundado ou secundário, ao contrário, por exemplo, do caráter imediato da percepção sensível, que nos apresenta a coisa mesma. *A intuição da essência supõe, assim, a realização primeira da apreensão de um fenômeno individual.* De outra parte, toda intuição empírica admite

⁸⁹ Husserl chama a atenção para o fato de a apreensão de essências não implicar a percepção singular de algo atualmente presente. A essência, afirma, “está dada tanto quando a abstração ideadora se realiza com base numa percepção como quando se efetua com base numa representação da fantasia e, em ambos os casos, é irrelevante a posição (real e modificada) de existência”. Ou seja, a variação eidética pode efetuar-se na presença da coisa mesma ou mediante a simples imaginação da sua percepção. Por essa via, “a evidência de que, de duas espécies de sons, uma é mais baixa e outra mais alta”, por exemplo as notas dó e fá, “e que esta relação é irreversível, constitui-se numa visão direta” (HUSSERL, 1986, p. 99), prescindindo da audição efetiva das duas notas. Vemos, pois, que a variação eidética é mais “redução” do que variação propriamente falando. Trata-se de subtrair da coisa visada tudo o que nela não é necessário para sua imaginação ou percepção, tudo o que não torna impossível sua intuição. De todo modo, e esta é uma observação absolutamente decisiva, não é possível qualquer variação eidética na ausência da efetuação, pelo menos uma vez, da intuição originária devidamente preenchida. Podemos chegar ao conhecimento da essência da cor partindo da simples variação eidética efetuada na imaginação da cor, mas isso pressupõe que a imaginação esteja fundamentada em uma percepção efetivamente vivida como experiência autêntica da cor.

⁹⁰ Do mesmo modo, as coisas, quando nomeadas, adquirem independência em relação ao mundo real no qual se inserem, podendo, através do seu signo, entrar no universo simbólico da linguagem.

ser submetida a um processo de ideação, podendo ser visada a partir da sua essência como *exemplar* de uma espécie ideal (HUSSERL, 1950, p. 21), mas jamais derivada desta. De todo modo, quer partamos do individual ou do universal, “à visão da essência é essencial saber-se ela própria posterior às coisas de onde parte” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 44), de tal modo que esse saber retrospectivo impeça a autonomização do *eidos* e sua conseqüente hipóstase. A análise eidética repousa sobre uma clarificação intuitiva do sentido sobre a qual a reflexão filosófica não pode pretender repousar, ainda que não saiba exercer-se sem ela. O *eidos* permite ao pensamento refletir sobre o que vemos, mas não tornar o contato perceptivo primordial com o mundo supérfluo, e é sempre da estrutura da percepção que deve partir a ontologia.

A **variação eidética, ou variação imaginária**, é, portanto, o método que efetua a redução do fenômeno ao seu *eidos*, permitindo sua intuição direta. Ela consiste em variar livremente, através da imaginação idealizadora, a representação do objeto singular tomado como exemplo, visando outros do mesmo tipo, sem que varie o seu sentido de ser. Comprova-se, então, que a variação não pode ser arbitrária, que há condições sem as quais o objeto seria impensável como aquilo mesmo que ele é. A representação da cor, por exemplo, pode ser modificada em todos os seus aspectos – matizes, brilho, tonalidades etc. –, menos no que tange à extensão. Assim, dizemos que a extensão é própria da essência da cor, uma vez que sem ela nenhuma cor poderia ser pensada como tal⁹¹. Cor significa a percepção de uma qualidade referida à extensão de uma superfície visível, em princípio, com tal e tal coloração. Ver uma cor é percebê-la sempre como extensão colorida, de modo que o espaço é intuído juntamente com toda cor, como condição da sua apresentação em carne e osso e da sua existência, ainda que a consciência na qual o objeto se constitui espacialmente não seja ela própria nada de espacial.

⁹¹ Notemos que neste momento estamos deliberadamente fazendo abstração dos vividos da consciência que se referem à percepção da cor. Evidentemente, a existência da cor não é pensável sem a percepção. Assim, a extensão refere-se ao conhecimento por essência da cor considerada em sua realidade objetiva, enquanto a análise eidética e subjetiva dos atos da percepção sensível – que constituem a doação originária do fenômeno “cor” – refere-se a um conhecimento essencial da região consciência, que, como tal, constitui uma esfera irreal do ser.

Não se trata, como seria o caso da interpretação empirista da cor como sensação, de atribuir a impossibilidade de separar cor e extensão, visualizada na variação eidética imaginária, à impossibilidade de realizar separadamente os estados psíquicos respectivamente referidos à “cor” e à “extensão”, que, de acordo com os pressupostos do empirismo, seriam duas sensações internas distintas. Na linguagem de Hume, ambos, cor e extensão, estariam comumente associados na experiência humana da percepção de tal modo que o hábito profundamente arraigado nos impediria de separá-los. Ao contrário, afirmará Husserl, o que nos impede de pensar separadamente a cor e a extensão é o que *não pode ser suprimido sem destruir o objeto, pois pertence à sua essência como uma lei interna do processo da sua constituição ontológica*. Não se trata de uma consciência impossível, e sim da consciência da impossibilidade de que possa ser de outra forma, ou seja, que uma cor possa ser inextensa. Podemos, como vimos no exemplo da escola, já oferecido atrás, pensá-la sem alunos ou professores, mas a uma tal consciência não corresponde nenhum objeto de uma intuição possível, ou de uma intuição adequadamente preenchida de um fenômeno que possa ser denominado ainda “escola”, mesmo que o prédio, as carteiras, bibliotecas e funcionários etc. ainda lá estejam, vazios. Porque, de fato, na atitude eidética, a coisa percebida em sua individualidade serve apenas como ponto de apoio de uma intenção segunda que visa destacar, através da reflexão, as características essenciais que no fenômeno formam, juntamente com todas as outras características do objeto, uma síntese empírica. Todo fenômeno possui, assim, um duplo aspecto: eventual, factual ou histórico e essencial. Um triângulo traçado sobre o papel é do tipo “retângulo” e, *ao mesmo tempo*, essencialmente considerado, figura plana; uma cor é vermelha e, ao mesmo tempo, “é” extensão colorida, no sentido de uma referência essencial. O que pertence à essência de uma coisa pertence, então, em razão da sua significação ideal.

A essência é, então, o invariante que, se suprimido, tornaria a existência da coisa impensável como fenômeno ou objeto de uma intuição evidente

possível⁹², sem, no entanto, tornar possível essa mesma intuição, seja no sentido de que a definição do eidos não garante por si mesma a sua intuição, ou porque seu conhecimento não implica o domínio da totalidade das determinações do objeto e da sua experiência. Em outros termos, a essência não dirige previamente a consciência daquilo de que ela é a essência; ao contrário, ao visar o objeto, a consciência o faz de certa forma antecipando, na antecipação da concordância do curso das vivências a ele referidas, o núcleo eidético do objeto, o invariante que dá sentido à antecipação do fluxo de uma multiplicidade de vivências possíveis ou reais, enquanto vivências de uma mesma coisa.

Não resta dúvida que a impossibilidade de que uma coisa seja não conforme suas próprias determinações essenciais continuaria sendo uma impossibilidade para a consciência, porém, fundamentada na presença ou captação intencional da coisa mesma numa evidência originária, sendo, como tal, perfeitamente objetiva. Todas as percepções de objetos coloridos concordantes remetem à ideia comum de extensões coloridas.

Por outro lado, as essências não são simples generalizações ou meros universais vazios. A variação eidética faz surgir *objetos* de um outro tipo, dotados não de uma simples generalidade, mas verdadeiramente universais. A descoberta da intencionalidade da consciência permite resolver a antiga querela dos universais⁹³. As universalidades não são coisas existentes de fato, a elas não corresponde nenhum objeto da experiência sensível possível, mas a intuição se estende a todas as modalidades da consciência que buscam sua realização em um preenchimento adequado no qual seu objeto é dado. Por esse motivo pode-se falar genuinamente de “percepção”, em relação, inclusive, às categorias. Assim, o universal não é um “*flatus vocis*”, mas uma realização legítima do conhecimento, que encontra na intuição eidética adequada sua matéria. Nem coisa existente nem forma vazia, os universais são casos particulares dos atos intencionais da consciência, que apresentam a mesma estrutura funda-

⁹² Evidentemente, o conhecimento da essência não implica a existência do objeto do qual ela é a essência, mas ela determina, *a priori*, a possibilidade ou não da sua existência.

⁹³ Ver a terceira parte das *Investigações lógicas*, § 01.

mental de intenções que buscam e podem atingir – e isso *a priori* – seu adequado preenchimento. Tanto a percepção do indivíduo Pedro como a sua recordação ou imaginação, e mesmo a representação do conceito de “homem”, podem ser adequadamente dados segundo uma intenção preenchida intuitivamente. E isso vale mesmo que de fato os atos intuitivos não sejam em todos os casos realizadores da intenção de conhecimento por serem “ilustrações intuitivas inautênticas”. A propósito, René Shérer (1969, p. 305) afirma que Husserl atribui legitimamente a objetos suprasensíveis, tais como conjuntos, pluralidades, números etc., o caráter de percepções, na medida em que levamos em conta “o único caráter fenomenológico essencial da percepção: nela algo se doa em pessoa”. De fato, “que este algo seja individual ou não, temporal ou não, não muda nada este caráter. Ao contrário, a idealidade do formal e do geral torna isto manifesto”. Evidentemente, não apreendemos um conteúdo intuitivo, sem o qual não haveria qualquer conhecimento, apenas na intuição sensível. O geral, o universal, o categórico podem ser objetos de intuição.

De fato, as variações a que o material exemplar pode ser submetido são infinitas, e Husserl afirma que a análise eidética não depende do número de casos imaginados. Além disso – e principalmente –, a generalização jamais elimina a contingência ou atinge um resultado capaz de se impor necessariamente, permanecendo relativa apenas ao elemento comum a todos os casos efetivamente imaginados e estendida por avaliação de probabilidade ao restante dos casos. Ao contrário, a necessidade eidética estende-se a todos os casos possíveis, passados, presentes e futuros, ou, mais ainda, indiferentes à determinação do tempo. Por exemplo: “todos os homens são mortais”⁹⁴, os que já existiram, os que existem agora e os que ainda existirão no futuro. A indeterminação do caráter temporal do domínio eidético não significa, porém, de nenhuma forma, que as essências estariam “fora” do tempo. Significa, ao contrário, a sua

⁹⁴ Na verdade, um homem imortal não poderia nem mesmo ser imaginado. Pois esse ser cuja existência seria infinita no tempo não estaria constringido a efetuar nenhuma escolha na vida, não sendo, como tal, livre e nem mesmo responsável. Para ele, viver ou não viver seria indiferente.

hipertemporalidade, a sua extensão à totalidade do tempo ou, ainda, o fato de que são coextensivas à imaginação de toda experiência temporal efetiva do seu objeto.

Em resumo, segundo Husserl, *as essências nos são dadas direta e corporalmente*. Não se trata de simples abstrações destinadas a representar as características comuns a muitos casos particulares, contrapondo-se, por isso, ao empirismo. As essências se opõem ao realismo platônico na medida em que este aceita a existência das essências em si, quando está claro que o *eidos* é ainda o modo de ser, para nós, dos objetos mediante a intuição eidética que os constitui como fenômenos. Distinguem-se também da teoria medieval dos universais *in re*, porque esta faz da essência a qualidade de um objeto transcendente, a saber, a substância. Negando que as essências sejam meras propriedades do pensamento, a fenomenologia opõe-se, ainda, à interpretação conceptualista e, por fim, ao nominalismo que faz dos universais uma simples propriedade da linguagem (*modus loquendi*), *já que podem ser vistas e são visíveis, direta e originariamente, por uma intuição eidética devidamente preenchida pela variação imaginária*.

A essência é a significação que a experiência nos impõe no momento mesmo em que é vivida, no curso temporal da existência, como o que é irrecusável atualmente, sem que isso signifique jamais subtrair-lhe a possibilidade de futuras retificações. Estas duas características, a saber, a **irrecusabilidade** do sentido essencial do dado intuitivo – necessidade e universalidade ideais – e sua **retificabilidade** em relação às experiências futuras, constituem o próprio núcleo racional dos fenômenos e da verdade. *Elas definem a dupla tarefa da razão que deve, ao mesmo tempo, retificar permanentemente seus conceitos já elaborados à luz da experiência viva e compreender a experiência elevando os fenômenos à sua significação essencial inerente*.

Agora que a análise evidenciou o modo de ser próprio das leis lógicas e dos objetos pensados nos atos de juízo e que o domínio eidético foi enfim evidenciado, surge uma nova tarefa: “transformar em tema da investigação esta correlação entre os objetos ideais da esfera lógica pura e a vivência subjetiva entendida como atividade constituinte” (Husserliana 09, p. 26, apud SHÉRER, 1969, p. 61). Do plano noemático, a análise nos remete ao plano noético.

Passamos, assim,

da descrição da essência das estruturas ideais [...] à descrição das espécies de atos que permitem a estruturação destas mesmas essências. Esta é, propriamente falando, a fenomenologia da consciência; se o momento eidético já traz em si a superação do mundo físico (redução eidética), o momento constitutivo, por sua vez, significa uma nova extensão do eidético (redução fenomenológica) que deve abarcar agora a estrutura total da consciência (SANTOS, 1978, p. 67).

A fenomenologia tem por objetivo, afirma Husserl, primeiramente, o reconhecimento da idealidade pura das leis lógicas, desvinculando-as das concepções psicologizantes. Ora, a este primeiro passo segue-se um segundo, através do qual aquelas idealidades serão “enraizadas, como toda outra objetividade ideal [...] no conjunto concreto da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 1965, p. 351). Através desse caminho, a fenomenologia pretende ter situado a reflexão diante de uma “dolorosa questão”: “*como a subjetividade pode criar em si mesma, a partir das fontes da sua pura espontaneidade, as formações que podem valer como objetos ideais de um mundo ideal*”? (HUSSERL, 1965, p. 348). Em outros termos, como pode a objetividade do conhecimento, definida a partir da necessidade e universalidade que lhe confere validade racional, ser engendrada a partir da subjetividade considerada efetivamente em cada individualidade concreta na qual se realiza?

Antes de prosseguir nessa direção, esclarecendo a transcendência do conhecimento, exploraremos, através de alguns exemplos, a redução

eidética, a fim de demonstrar “*in re*” como ela já se encontra presente na reflexão filosófica, ainda que não se faça tema de uma reflexão explícita.

5.1 Exemplos de redução eidética

O apriorismo das essências significa, como vimos, transcendência em relação aos fatos, visto que apontam para possibilidades puras aprióricas, que atuam na qualidade de condições transcendentais desses mesmos fatos; o que não significa independência ou antecedência do *eidós* em relação à experiência, pois a ele chegamos partindo justamente da intuição exemplar. As essências estão implicadas na experiência à qual conferem sua significação fundamental e sua racionalidade em sentido último, como os exemplos que apontaremos a seguir buscarão demonstrar. Assim, a redução eidética apenas explicita a dimensão ideal imanente a todos os objetos da consciência intencional, comumente desapercibida pela consciência natural. Tal explicitação não é privilégio da fenomenologia, não começa com ela, não é praticada apenas por ela ou mesmo pela filosofia. Todo conhecimento e toda ciência, incluindo a filosofia, repousa, mesmo que o mais das vezes inadvertidamente, sobre a intuição do essencial.

Como primeiro objeto exemplar, partiremos da análise da essência da consciência. Essencialmente, consciência significa a possibilidade de apreender um objeto que não é parte integrante da atividade subjetiva do próprio ato da consciência e do ser consciente. A corrente dos atos de consciência, na medida em que toda consciência visa alguma coisa que não ela mesma, encontra-se banhada por um horizonte de inatualidades, representado, no caso da percepção sensível, pela estrutura figura/fundo. Toda consciência é relação intencional com um objeto visado por ela e que, nesse visar, é dado em pessoa, sob a forma de “figura” destacada de um “fundo”. Essa é uma estrutura apriórica determinante de toda consciência possível enquanto consciência efetiva. Não é possível a realização de nenhuma experiência de algo que não seja dado como

correlato de um visar intencional que o capta como objeto a partir de um horizonte de visibilidade que o entorna e sustenta sua aparição.

Um outro exemplo, bem distante do primeiro, nos remete a *A Ideologia alemã*, em que Marx afirma que *a produção e o consumo* constituem a essência da história, de toda história possível, passada, presente e futura. Como o principal filósofo dito “materialista” da nossa época chega à conclusão de que a história possui um fundamento metafísico, isto é, supra histórico, ainda que coextensivo a toda história? Examinando os diversos períodos da história e procedendo por generalização indutiva? Uma conclusão desse tipo é obtida por Marx quando afirma que “a história, até agora, é a história da luta de classes”, em *O Manifesto Comunista*. Nesse caso, trata-se da afirmação de um historiador que constata, por uma visão retrospectiva sobre a história humana como um todo, uma constante factualmente comprovável, um fato generalizado. Mas a luta de classes é um fato histórico como outros, não uma lei da história, não a sua essência. Ao contrário, é a história que deve explicá-la e, eventualmente, suprimi-la através da revolução comunista e proletária. Já a primeira afirmação, retirada de *A Ideologia alemã*, refere-se à intuição eidética da história em sentido material. Nesse caso não é preciso examinar todos os períodos da história, passados, presentes ou futuros. Basta constatar que, se os homens em determinado momento qualquer da história cessarem de produzir e consumir (mesmo que apenas alguns produzam o que todos consomem) os meios materiais necessários à existência, seja qual for a forma particular assumida por essa produção e esse consumo, não haveria mais história. É impossível imaginar a possibilidade efetiva da história sem, ao mesmo tempo, imaginar a existência de algum modo de produção e consumo efetivos, factíveis e concretamente eficazes⁹⁵. Por isso toda experiência possível da história, em qualquer um dos seus períodos de tempo, implica a apreensão de um modo determinado de produção que constitui eideticamente a realidade do seu objeto. Como produzir e como consumir são problemas univer-

⁹⁵ A produção no sentido de produzir coisas efetivamente úteis e seu consumo satisfazer minimamente as necessidades ligadas à preservação da vida em sentido biológico.

sais que de qualquer forma sempre tiveram uma solução eficaz, independentemente de qualquer um dos modos de interpretação aos quais o homem sempre submeteu suas modalidades de vida e organização social. O *eidós*, nesse caso, não significa apenas a impossibilidade de pensar a história, mas a impossibilidade no plano prático de existência efetiva da humanidade sem a produção – ainda que esta possa idealmente fazer-se sem o trabalho, dado o desenvolvimento inexorável da automatização das forças produtivas – e sem o consumo – ainda que este seja cada vez mais “manipulado” e que a relação com as mercadorias seja cada vez mais “simbólica”.

Nesta passagem das *Ideias* a propósito da psicologia, Husserl demonstra ele mesmo a existência de um domínio eidético operante originariamente no horizonte do conhecimento científico:

Toda descrição eidética referente a espécies de vivido exprime normas incondicionalmente válidas para toda existência empírica possível [...], ou seja, a fenomenologia é a instância suprema para as questões metodológicas fundamentais da psicologia. Aquilo que ela constatou de maneira geral tem de ser reconhecido e, se for o caso, exigido pelo psicólogo como condição de possibilidade de todo o seu método posterior. O que conflita com isso caracteriza o contrassenso psicológico de princípio, exatamente como na esfera física todo conflito com as verdades geométricas e com as verdades da ontologia da natureza em geral é característico do contrassenso de princípio em ciência da natureza (HUSSERL, 1950, p. 181).

O postulado do caráter prévio da existência das condições de um objeto, enquanto condições intrínsecas ou inerentes ao seu modo essencial de aparecer, são simultaneamente, como os exemplos citados pretendem mostrar concretamente, condições do seu ser. Nesse sentido, a essência determina a existência – na medida em que prescreve o círculo das possibilidades que delimitam o âmbito das suas manifestações possíveis – enquanto é o que é. Precisamente: a essência não contém a existência que determina quanto à possibilidade, porque ela não faz ser aquilo de

que é a essência. O *eidós* fenomenológico é o conjunto das condições aprióricas de possibilidade que regem a doação do ente como fenômeno. Nesse sentido, a extensão, por exemplo, como característica eidética da matéria, legisla *a priori* sobre a totalidade do campo dos conhecimentos abrangidos pela física enquanto ciência de objetos materiais. E uma cor sem extensão não pode existir e ser intuída fenomenalmente ou de qualquer outra forma, como, por exemplo, pelo pensamento. É através da essência que atingimos o objeto em qualquer dos modos de consciência que para ele apontamos⁹⁶.

O pensamento das condições prévias da existência das coisas em termos de possibilidade e condições transcendentais foi levado a cabo já pela filosofia grega. Em Platão as ideias são condições da existência das coisas sensíveis que delas participam, tanto como paradigmas de perfeição quanto em termos de condições de existência, já que elas são a fonte de proveniência das coisas, mesmo as produzidas pelo homem: a produção do artesão somente se torna possível pela referência à ideia do objeto de que seu produto será a cópia imperfeita. Em Aristóteles a substância depende, para existir, da atualização das suas potencialidades essenciais. A substância é explicitamente definida como síntese necessária de um conjunto de qualidades essenciais, cuja mudança implicaria a transformação de uma coisa em outra, o que é manifestamente impossível. Mas a realidade e a possibilidade se situam em um mesmo âmbito de ser. O *eidós é imanente ao fenômeno*, que é sempre uma realização imperfeita, um exemplar inadequado do primeiro. As noções fundamentais de uma ciência, tais como tempo, espaço e causalidade para a física, ou percepção, memória e vontade para a psicologia, especificam elementos das estruturas necessárias que presidem a conformação da experiência efetiva em cada um dos domínios ontológicos aos quais essas ciências se referem. A compreensão apriórica do *eidós* do campo de objetos em questão em cada

⁹⁶ No *Discurso do método* temos outro exemplo de intuição eidética a propósito da extensão: “Pois por uma coisa extensa todas as pessoas entendem uma coisa imaginável (quer seja *ens rationis* ou uma coisa real), e na qual, pela imaginação, podem-se distinguir partes diversas de uma magnitude e forma determinadas, das quais uma não é a outra; de sorte que é possível, pela imaginação, transferir qualquer uma delas para o lugar da outra, mas não imaginar duas delas no mesmo lugar” (DESCARTES apud KOYRÉ, 2006, p. 115).

caso, mesmo não sendo consciente, está presente e guia toda investigação no campo da ciência, assim como todo comportamento humano na vida cotidiana como tal. A antecipação compreensiva do ser do ente em questão em cada caso, genericamente, é uma estrutura essencial, característica das atitudes humanas fundamentadas, como escreve Heidegger, em um “ver prévio e compreender prévio” (HEIDEGGER, 1987, p. 380). A compreensão essencial do ser vivo precede a biologia, e a de corpos materiais, a física, e assim por diante, em todas as ciências há um campo *a priori* que as guia. Na vida cotidiana há em jogo uma compreensão das coisas que nos circundam a cada momento em que lançamos sobre elas um olhar orientado previamente pelas tarefas e ocupações do momento. Um carpinteiro não vê primeiramente uma coisa e depois um martelo como ferramenta apropriada para a função de pregar um prego. Ele compreende prévia e imediatamente o martelo como martelo.

Juntamente com as essências ou categorias materiais, há também as categorias formais da lógica. Entre elas não há nada em comum que permita passar de um campo a outro, como se fosse possível deduzir das formas puras do objeto em geral as especificidades de cada região ontológica concreta. As categorias formais transcendem toda generalidade e, por isso, não se pode afirmar que, por exemplo, a natureza ou a história sejam casos particulares ou determinações específicas das condições de possibilidade de todo objeto em geral. A noção de causa não nos permite reconhecer *a priori* os fenômenos concretos aos quais se aplica e que somente uma investigação da natureza possibilita. “As categorias formais da lógica nada dizem a propósito das regiões que se enquadram em sua estrutura universal. Para passar a cada uma delas, em sua plenitude concreta, é necessário considerar diretamente suas essências materiais, próprias e específicas” (XIRAU, 2015, p. 45), ou seja, a constituição das regiões ontológicas. Por exemplo, a região “natureza” é constituída por um conjunto de características ou propriedades essenciais, tais como extensão, movimento, espaço, tempo e causalidade.

Portanto, o “ser-simplesmente-dado” da natureza contém na verdade uma série de implicações que o delimitam previamente. Se não

podemos perceber um som sem altura, uma cor sem extensão ou um corpo sem peso, isso não significa uma impossibilidade factual, como a de que uma caneta suspensa pela minha mão não caia se eu a soltar, mas apriórica. Em si mesmas as cores são extensas, os corpos pesados e os sons possuem altura. Há uma trama apriórica, de ordem eidética, inerente à totalidade de todo objeto possível, que dá lugar às ciências filosóficas de ordem ontológica, que esclarecem os fundamentos últimos das diversas ciências empíricas.

A diferença entre as regiões ontológicas, cuja estrutura formal podemos conhecer independentemente da experiência, e o campo empírico dos fatos já havia sido pensada por Leibniz sob o título de “verdades de razão” e “verdades de fato”. As primeiras podem ser conhecidas *a priori* e, com certeza, as segundas dependem da experiência, sendo por isso contingentes. Para Leibniz, a diferença entre os dois tipos de verdades deve-se ao fato da limitação da razão humana diante da multiplicidade infinita de fenômenos existentes no mundo sensível, acrescida da mutabilidade constante das suas formas. Assim, o conhecimento racional, sendo essencialmente dedutivo, as verdades empíricas com as quais nos defrontamos necessariamente, dada nossa natureza sensível, devem poder ser reduzidas a verdades essenciais aprióricas ou então delas deduzidas. Reconhecida a impossibilidade de estender as verdades racionais aos objetos da experiência, alcançando um grau máximo de certeza em todo campo do conhecimento, o racionalismo atribui esse fato à ignorância humana ocasionada pelas limitações da nossa condição. Do ponto de vista divino, todas as verdades, coextensivas a todo o campo da realidade, são conhecidas com certeza absoluta. Ao contrário, a fenomenologia reconhece que as leis naturais e as verdades da razão se referem, em última instância, à contingência dos fatos. E dado que pertence à essência de todo fato poder ser diferente de si mesmo, o conhecimento baseado neles não pode ir além da probabilidade. Tanto os fatos e sua contingência são irredutíveis, quanto a universalidade e necessidade das essências ideais são inultrapassáveis. E se podemos ir dos fatos às leis essenciais que os regem, o caminho inverso não é permitido. Se podemos encon-

trar fenômenos correspondentes à causalidade, não podemos deduzir desta nenhuma relação causal efetiva. Essa regra vale *a priori* para o todo campo de desenvolvimento das ciências. A física somente se desenvolveu quando se tornou possível, a partir de Galileu, uma intuição adequada da estrutura ontológica do seu objeto; quando as qualidades sensíveis foram desprezadas como princípios de explicação e as leis físicas, correlacionadas a relações entre fenômenos convertidos, pela quantificação, em variáveis de um sistema de equações matemáticas. Ao inverso, as mais desastrosas tentativas de edificação de um conhecimento científico dos fatos sociais e da história ocorreram a partir da tentativa naturalista de aplicar os métodos empregados pela física no campo ontológico que é o dela, no estudo dos fenômenos humanos. O caminho seguro da ciência somente pode ser trilhado se cada campo do conhecimento parte de uma adequada compreensão das leis aprióricas que regem o horizonte ontologicamente definido onde se situam seus objetos.

A primeira definição fenomenológica da consciência oferecida por Husserl nas *Investigações* foi elaborada, como acabamos de ver, partindo da noção que ocupará um lugar absolutamente central em todo seu pensamento até o final da sua obra. Trata-se da vivência (*Erfahrung*) ou “vivido”, quer queiramos enfatizar o fenômeno psíquico quando nos voltamos sobre ele na reflexão, no primeiro caso, ou sua instantaneidade efetiva, seu fluir e surgir espontâneos na corrente temporal da consciência, no segundo. A consciência será então definida como conjunto dos componentes da consciência, no sentido dos conteúdos aos quais temos acesso diretamente e que formam uma unidade no fluxo temporal, precisamente, essa unidade de “conjunto”. A unidade provém do fato de possuírem uma mesma fonte, já que não constituem uma unidade em si (unificada e não unificante, unidade como regra ou princípio da constituição de uma totalidade). Assim, os vividos constituem os conteúdos fenomenológicos da consciência, já que a característica de todas

as suas formas consiste em serem manifestações conscientes, manifestações da consciência ela mesma. Sem vivências, não há consciência. Todos os nossos atos subjetivos de pensar, desejar ou imaginar, todos os nossos sentimentos, sensações e paixões são vivências, e, apesar do caráter temporal de todas as formas de vivido e a diversidade dos seus modos de aparição, formam uma unidade: a unidade de cada consciência individual, dessa consciência que a todo momento é minha. Nesse sentido, em que a consciência fenomenológica se distinguiria da consciência psicológica, empírica, estudada pela psicologia? Essa passagem da realidade empírica ao campo transcendental e puro, onde deverá se mover a reflexão fenomenológica, que no plano das objetividades não trazia muitas dificuldades, mostra-se extremamente dificultosa, em se tratando da consciência. Uma alegria é um estado de ânimo interiormente experimentado como uma espécie de força que atravessa todo nosso corpo. Nossos sentimentos só podem motivar nossas ações se forem sentidos, e não meramente concebidos como objeto da consciência.

Essas dificuldades resultam na verdade da metodologia fenomenológica, que, operando a *epoké*, passa em seguida à análise das vivências tal como são, por sua vez, vividas por uma consciência que as toma como dados imanentes da consciência. A reflexão fenomenológica não é uma simples referência a fatos da consciência, mas pretende partir de um olhar isento de qualquer forma de preconceitos, entre os quais se inclui a concepção dos vividos como fatos psíquicos, como fenômenos interiores à consciência do indivíduo, em oposição aos fenômenos físicos, característicos da exterioridade do mundo. Uma vez afastados esses preconceitos, os vividos podem surgir, à luz da reflexão, como o que eles são verdadeiramente: atos intencionais⁹⁷. Nas *Investigações lógicas* a exigência de afastar todo preconceito partindo das “coisas mesmas” antecipa em certa medida a “redução” posterior, ainda que seja inspirada pela ideia de uma descrição direta das vivências que a psicologia interditava porque partia da tese das vivências como sensações internas provocadas

⁹⁷ Evidentemente, para Husserl, nem todos os conteúdos da consciência nem todos os vividos são intencionais. Os dados hiléticos estão incluídos realmente na consciência sem estarem incluídos intencionalmente.

na consciência pela intuição das coisas na medida em que nos afetam. Essa relação entre os estados interiores da consciência e as coisas, que a psicologia buscava compreender mediante uma relação de causalidade, Husserl vai encontrar na estrutura das próprias vivências enquanto intencionalidade. O próprio dos conteúdos da consciência consiste em se relacionar com um objeto enquanto termo de uma intenção ou visada que, enquanto tal, aprendido imediatamente como uma correlação estrutural, não pode ser considerado uma coisa do mundo real. A reflexão fenomenológica apreende o visar da vivência como um caráter estrutural. O que interessa é a relação de transcendência entre a vivência que é retida, não apenas como “essa” dor que sinto agora, ou “aquela” percepção de que me recordo, mas como a dor de uma perda, a percepção de um objeto, de modo que, juntamente com o fenômeno psíquico da vivência – imanência –, é dada a correlação intencional que a constitui em sentido fenomenológico. E o sentido fenomenológico reside no “estar voltada para”, na referência intencional das vivências a qualquer coisa com o sentido de ser “fora” delas, distinta delas, implicado em todo ato ou conteúdo de consciência, mesmo considerado empiricamente ou psicologicamente. Em poucas palavras: a transcendência é já uma característica essencial das vivências tomadas tal como se apresentam imediatamente à reflexão que as tematiza. Um “estado” de consciência enquanto fenômeno psíquico é uma pura ficção, pois a ela não corresponde qualquer forma de intuição preenchida.

A descrição do vivido, mesmo que seu ponto de partida sejam os fenômenos psíquicos, não afirma nada mais do que a existência de um aparecer cujo sentido de ser transcende os atos empíricos aos quais se quer reduzi-lo, aparecer de um objeto do qual ele é a visada e que não contém a título de fato psíquico. A consciência que dura não é consciência da duração, os estados sucessivos da consciência não se confundem com a consciência da sucessão, os conteúdos do fluxo de sensações subjetivas não se dissolvem no tempo, nem precisam da consciência para se constituírem como uma síntese temporal, ou seja, um campo de visão onde podem ser apreendidos. A sucessão dos estados interiores da cons-

ciência não é uma impressão sensível, dado que a sensação precedente já não está mais na consciência, como um conteúdo “real”, quando ocorre a que lhe vem suceder⁹⁸.

Se somos inclinados naturalmente a pensar a existência de um mundo externo em face da consciência, devemos abandonar o naturalismo dessa crença se queremos compreendê-la em seu sentido profundo. E crença significa justamente essa postura fundamental, em termos da existência mediana, que, confrontada com o mundo diante da sua consciência, aceita sua realidade como uma determinação da absoluta independência dessa mesma consciência com a qual se encontra confrontado. Nesse caso, a consequência lógica dessa postura “ingênua” é a autonomia absoluta da consciência que não tem necessidade nenhuma da existência do mundo, para o qual, no entanto, se encontra essencialmente voltada, para existir ela própria. Nesses termos, a inexistência do mundo é, no mínimo, possível, dado que se caracteriza por um modo de existência que, sendo em si, não é dada pela consciência. Um tal ser não pode ser considerado em sentido absoluto, porque pode, em princípio, não ser. O único ser suscetível de assumir um caráter não relativo e, portanto, absoluto é o ser *imane*nte à consciência, porque a simples tentativa de pensar sua inexistência já lhe atribui um ser para a consciência e, de certa forma, na consciência.

Enfim, as vivências não podem ser efetivamente compreendidas em seu sentido autêntico de ser se as reduzimos a acontecimentos cerebrais ou fenômenos psíquicos internos ao sujeito, ou seja, de um ser que faz parte da atividade interna da consciência. Uma reflexão desinteressada e despida de preconceitos, como só poderia sê-lo a fenomenológica, há de captar a vivência em seu *eid*os imanente, apreendendo assim o sentido autêntico da subjetividade transcendental.

Para descrever o vivido é preciso apreendê-lo como ato visando um conteúdo. O que o diferencia de qualquer fenômeno é que seu aparecer

⁹⁸ Se fazemos corresponder aos dados de sensações conteúdos cerebrais, resta saber como esses dados dispersos na espessura do córtex, nas partes extrapartes, podem se reunir assumindo na consciência a forma de uma unidade objetiva, da unidade daquilo que para a consciência é a lembrança de um fato, não um conjunto de fenômenos psicofísicos.

é o aparecer de outra coisa: da vivência e experiência de alguma coisa distinta do seu conteúdo imediato. É índice de outras realidades. Na percepção de um objeto sensível, por exemplo, sua cor é percebida lá na superfície por ele oferecida ao olhar. Ela não é um vivido e muito menos um conteúdo, interior à consciência. No entanto, a cor percebida é uma sensação, ela se transforma se a maneira como o objeto nos afeta muda. Se colorimos duas metades de um círculo de vermelho e amarelo e o fazemos girar, perceberemos um disco marrom. Sabemos que as cores possuem a propriedade notável de induzir estados de ânimo em nós. O azul acalma, o vermelho excita etc., de modo que podemos afirmar que as cores são percebidas duas vezes, por assim dizer, como sensação, como esse relaxamento que sinto ao contemplar o céu ou o mar azuis e, lá no objeto, como extensão colorida objetivamente visível. Devemos, pois, distinguir entre a sensação de cor, que não é colorida e não possui extensão nenhuma, e a cor do objeto, distinção que, elevada ao seu grau de pureza ontológica máxima, significa a distinção entre a aparição da coisa e a própria coisa que aparece, entre a esfera transcendental e a dimensão empírica da experiência. O vivido não é cor no sentido objetivo do termo, isto é, a cor qualidade ou predicado da coisa existente lá diante de mim, resultante da ação do pincel empunhado por quem lhe aplicou a tinta verde que agora vejo. As vivências são esboços subjetivos cuja propriedade notável consiste, na medida em que são atravessados pela intencionalidade da consciência que os dirige, em projetar sobre a coisa os seus conteúdos imanentes. Fenômeno significa, então, o conjunto das vivências intencionais que constituem o aparecer do objeto por elas visado, que são, como tais, transcendentalmente distintas do próprio objeto que aparece. O que experimentamos em nós, o que é vivido pela consciência é o aparecer da coisa, mas não a coisa ela mesma. Dito de outra forma, o olhar nos pertence (sou eu quem vejo), mas a coisa vista, não. Vivemos os fenômenos como estando incluídos na dimensão da consciência, mas percebemos as coisas enquanto pertencentes ao mundo fenomenal; o fenômeno do objeto não aparece, é vivido, mas não percebido. Não vemos o olhar que vê, mas o objeto visto por ele.

Finalmente, surge neste ponto da reflexão a figura problemática da vida egológica, isto é, do eu que vive e experimenta as vivências da sua própria consciência. Nós aparecemos para nós mesmos como existindo no mundo fenomenal em meio às coisas com as quais nos relacionamos, percebemos, utilizamos, etc. Essa relação existe inegavelmente. Como as coisas, também ocupamos lugar no espaço e também sofremos a atração gravitacional. Precisamos, pois, pensar nossa relação com as coisas como relação no interior do mundo, que vai de um objeto a outro. Caso não tivéssemos olhos que podem ser afetados pela luminosidade refletida na superfície das coisas, e que são afetados porque compartilham com elas um mesmo estatuto ontológico, não haveria consciência de nada, nem vivências, nem sujeito transcendental. Mas não se deve confundir essa relação entre o indivíduo no sentido fenomenal e o objeto fenomenal com a relação entre os conteúdos da consciência, no sentido do conjunto dos conteúdos empíricos dessa mesma consciência, ou seja, o conjunto dos fenômenos psíquicos (fenômeno entendido aqui em sentido não fenomenológico) com o indivíduo empírico. Na verdade, podemos prescindir perfeitamente da relação das vivências e mesmo da consciência a um “eu”. Podemos inclusive, sem escândalo nenhum, deixá-lo na mais completa indeterminação quanto ao seu ser:

Abstração feita dos seus tipos de relação e dos seus tipos de comportamento, (o eu) se acha completamente vazio de componentes eidéticos, carece absolutamente de qualquer conteúdo explicitável, resulta em si e para si indescritível: eu puro e nada mais (HUSSERL, 1950, p.160).

O fato de o “eu” não ser dotado de qualquer conteúdo que possa ser “explicitado” significa que, ao voltar-se para si mesma, tudo o que a consciência encontra são vivências que, na medida em que são perpassadas pela transcendência da intencionalidade que constituiu sua estrutura fenomenológica “íntima”, por assim dizer, não poderiam sequer como referência apontar para qualquer polaridade egológica, mesmo que como fonte oculta da sua origem (Husserl se refere às vivências mui-

tas vezes como se fossem “raios” que partiriam de um ego). O ego não é, pois, um conteúdo vivido da consciência que possa ser, nessa condição, “descrito”. Como em Kant, é um pressuposto da unidade transcendental da consciência sem o que os vividos não poderiam ser intencionalmente referidos a nenhum objeto⁹⁹.

A distinção entre o que é e o que não é vivido em sentido autêntico (e o ego não o é) permite compreender com maior clareza que *o ser da vivência não se identifica, nela própria, com o que, no entanto, nela se encontra intencionalmente presente*. Em termos mais simples: o olhar não se identifica com o que ele vê e que, no entanto, é como se ele “tocasse”, e que enquanto visto, não pode ser outra coisa senão um conteúdo do olhar. A distinção entre o ser e o acontecer no sentido “físico” da coisa, entre o campo fenomenológico do aparecer e o real, mostra-se com precisão na passagem muito repetida de *A ideia da fenomenologia* (1985, p. 143), em que Husserl afirma que a árvore percebida pode queimar, mas sua percepção não; a árvore coisa física pode ser consumida pelo fogo, mas seu fenômeno não: o fogo não é um conteúdo da visibilidade da árvore em chamas, a não ser ele mesmo, que, enquanto fenômeno, também não queima. O fogo, fenômeno físico, queima e assim provoca alterações no objeto fenomenal, isto é, provoca alterações no fenômeno da árvore percebida, mas não altera nem interfere em nada no ato de perceber e sua efetuação imanente¹⁰⁰. O vivido remete sempre ao que ele

⁹⁹ Nas *Investigações lógicas* o “eu fenomenológico” era sinônimo de “corrente de consciência”, estando diretamente relacionado à unidade do fluxo temporal dos vividos como postulado da forma dessa unidade que requeria um princípio exterior de unificação. O eu empírico, ao contrário, é um objeto de natureza empírica da mesma espécie de uma mesa ou um cavalo. Sua unidade é constituída sinteticamente pela consciência, do mesmo modo como a percepção reúne sinteticamente no objeto intencional o conjunto das suas qualidades sensíveis. O eu em sentido fenomenológico, isto é, após a “redução”, nada mais é do que a unidade própria do fluxo das vivências, a forma imanente da vida egológica que se escoia na corrente da consciência. O eu é idêntico à unidade própria da conexão das vivências da consciência. Há um movimento de unificação característico dos conteúdos da consciência (vivências), sem que tenhamos por isso que recorrer a um ego enquanto princípio exterior, pois as vivências trazem em seu bojo a determinação e o princípio da sua unidade com todas as outras: síntese temporal. O ego fenomenológico é a unidade da consciência e já está, dessa forma, constituído sem a necessidade de acrescentarmos um princípio exterior na qualidade de suporte substancial unificante de todos os conteúdos por uma segunda vez. O ego em sentido transcendental se refere, portanto, à unidade originária da consciência imediatamente vivida. A necessidade de unificar *a posteriori* os conteúdos desconexos de uma consciência caótica seria absurda.

¹⁰⁰ As relações lógicas, como, por exemplo, a inclusão, não são se dão ao modo de conteúdos vividos diretamente intuitivos dos vividos. Nesse caso, a modalidade de relação das vivências às coisas

próprio é, e este reenvio se dá através dos “dados hiléticos” (sensações) que são passivamente vividos e “interpretados” intencionalmente – situando-se aí o início do processo de constituição do objeto intencional – ou submetidos a uma “apreensão objetivante”, que também é um vivido da consciência, na medida em que constitui o sentido propriamente objetivo a partir dessas sensações, da coisa percebida. Na consciência perceptiva podemos, então, distinguir o momento hilético ou sensual (sensações) que irá caracterizar o conteúdo objetivado (por exemplo, “casa verde”) e a apreensão objetivante, que é uma característica do ato de percepção enquanto se dirige a uma esfera objetiva de coisas existentes no espaço e, portanto, transcendentem à consciência.

de que são justamente a experiência, no sentido do seu parecer, não é intuitivo. Se vemos uma cor, percebemos nela e por ela mesma, sendo esse o sentido autêntico da intuição eidética, que ela não pode ser separada da superfície colorida onde aparece como tal. Essa inseparabilidade essencial do fenômeno “cor” da extensão – que no caso particular assume a forma de superfície colorida, o que não é o mesmo que a extensão – não é um conteúdo do vivido que experimenta apenas sensação correspondente à cor. Assim, as vivências nos abrem o acesso a uma dimensão diferente daquela que caracteriza seus próprios conteúdos vividos como tais. A cor pode ser, e é efetiva e originariamente, um conteúdo “impressional” (ver *Lições sobre a consciência imanente do tempo*) da consciência, mas sua característica eidética primordial, a saber, a intenção, não. Reencontramos aqui a mesma distinção anterior feita a propósito da árvore em chamas. A aparição empírica, por exemplo da cor sobre a superfície, é distinta da cor fenomenologicamente apreendida em sua essência. A consciência atua então em dois níveis, no primeiro capta a coisa em sua aparência sensível, no segundo estabelece os vínculos e suas modalidades entre os elementos do fenômeno, no caso, a extensão e a cor, de modo que podemos compreender a característica eidética da relação logicamente determinada de inclusão necessária da extensão no fenômeno da cor.

PARTE 2
A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

A noção de *intuição categorial* permitia à fenomenologia fundamentar as condições de doação, mesmo dos objetos lógicos (princípios e relações categoriais ou formais entre os juízos), a partir de evidências ou intuições efetivamente vividas, escapando da imposição dedutiva que cercava o desenvolvimento da lógica até então. O estatuto apriórico das condições essenciais de validade de conhecimento não significa sua subtração do campo das doações intuitivas imediatas, e mesmo os conceitos ou categorias tais como as atribuídas por Kant ao entendimento podem ser esclarecidas por uma visão direta independente de qualquer processo dedutivo, ainda que “transcendental”, a partir das meras formas dos juízos. As categorias podem ser esclarecidas por uma visão direta em analogia com a claridade e imediaticidade da percepção sensível, que ocupa na fenomenologia um lugar central. “*Há um ver que tem uma função em relação aos momentos não sensíveis da significação idêntica à percepção em relação aos momentos sensíveis [dos juízos]*” (HUSSERL, 2000, p. 236). Assim também os predicados, as proposições, relações, conceitos, essências etc., podem ser dados imediatamente numa doação intuitiva originária e evidente. Husserl estende o alcance do conhecimento intuitivo imediato às normas transcendentais do conhecimento, e não apenas aos seus objetos dados como fenômenos de uma experiência possível, como em Kant. De todo modo, a percepção não cessa de ocupar o lugar fundamental de contato originário com o ser em geral. “A maneira de ser dado pela atividade original nada mais é que a maneira específica da percepção” (HUSSERL, 1965, p. 228). Ainda no mesmo sentido, escreve Husserl que “a remissão genética das evidências predicativas à evidência não predicativa define justamente o significado fenomenológico da ‘experiência’ em geral”. A intencionalidade da experiência da consciência que vive a presença do seu objeto é mais originária que a intencionalidade propriamente teórica ou discursiva que trabalha através da mediação

secundária e derivada dos símbolos e signos do objeto, visando o ente através da sua significação ideal. “A consciência do modo da doação das **próprias** objetividades precede todos os outros modos da consciência que se relacionam a essas objetividades, à medida que esses modos são **geneticamente** secundários”, escreve Husserl (1965, p. 282). De modo que o ver fundamental, ou **atividade original** da consciência, reside na intencionalidade intuitiva em geral, ainda que não necessariamente de natureza sensível como a percepção. Por isso a experiência tem na fenomenologia uma função fundamentadora e ao mesmo tempo esclarecedora do pensamento. *O ato de remeter as evidências predicativas dos juízos às evidências intuitivas e perceptivas em particular é, na verdade, um retorno ao solo originário de onde se constituem todos os juízos e atos válidos de conhecimento, em última instância; pois todo ato inválido é, na verdade, um julgar no vazio, um “falar sem saber de que se fala”, uma intenção que não se realiza e nem pode fazê-lo, na posse efetiva do seu objeto, como em um juízo incoerente ou ilusório.*

Por exemplo, o fato ou “estado de coisas” relativos ao objeto dado sob a forma de “mesa retangular”, ao qual o juízo “esta mesa é retangular” se refere, não é nem pode ser diretamente percebido, pois o olhar não poderia ver originariamente um retângulo, objeto de natureza geométrica e ideal eventualmente representado no papel por uma figura sensível de quatro lados, tal como este “.” (ponto) representa o conceito geométrico de algo que não ocupa lugar no espaço, ao contrário do próprio signo sensível que o representa. Não só “retângulo” em geometria não designa nada imediatamente visível, como ainda se trata de um conceito desenvolvido tardiamente na história humana, ainda que a percepção de objetos dotados de uma forma sensível retangular seja corriqueira, mesmo não sendo denominados “retangulares”. Do mesmo modo, não percebemos doze ou outro número qualquer de pássaros, mesmo dois ou três. Percebemos pássaros e, em seguida, através de uma operação do pensamento, os contamos, determinando sua quantidade, que é, por sua vez, de natureza ideal, tal como a forma geométrica retangular da mesa. A mesa retangular ou “esses pássaros” que somam

doze são objetos de intuição categorial referentes a um estado de coisas cuja verdade só pode ser comprovada mediante a realização efetiva da percepção na qual se doa o objeto ao qual o juízo se refere. O que está em questão é explicitar as operações intencionais que permitem visar uma constelação estável de ser e de sentido através dos fatos contingentes da experiência – a visão de pássaros voando¹⁰¹. Nem o número doze nem a forma retangular são entidades que se multiplicam pelo fato de se manifestarem diferentemente em diversas ocasiões fortuitas da vida de quem as pensa (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 28). Doze é sempre doze, qualquer que seja o tipo de coisa quantificada pelo número, e a forma retangular é a mesma, embora percebida dos mais diferentes modos e em diferentes objetos, já que remete à propriedade ideal de possuir quatro lados, idênticos dois a dois. Mas as propriedades geométricas pertencem à essência das formas retangulares efetivamente percebidas, assim como as propriedades quantitativas do número doze se estendem às operações de divisão, soma, subtração etc. que podemos fazer efetivamente com as coisas. Com a invenção da geometria as formas sensíveis ganham novas significações, as coisas redondas vindo a ser círculos, as fronteiras entre as coisas, linhas e as mesas tornando-se “quadrados” ou “retângulos”¹⁰².

No caso da investigação lógica do juízo, a “coisa mesma” à qual devemos retornar não é, pois, o objeto sensível, e sim o objeto categorial definido pela predicação “doze pássaros” ou “mesa retangular”. A questão das relações entre o sensível e o inteligível, entre o real e o ideal, que atravessa a história da filosofia, recebe aqui uma primeira clarificação fenomenológica. **O objeto categorial é engendrado a partir da percepção sensível, mas possui uma originalidade ontológica própria;** ainda que a verdade de um juízo a ele referido – “o todo é maior do que suas

¹⁰¹ Em *Experiência e juízo* Husserl deixa claro que “não há conjuntos pré-constituídos originariamente na passividade” (1970, p. 299). “Um conjunto é uma objetividade pré-constituída originariamente através de uma atividade de coligação que conecta um ao outro objetos discretos” (p. 289). Ou seja, a primeira visão dos pássaros citados como exemplo não é sequer a de um conjunto, propriamente falando.

¹⁰² Mais uma vez ressaltamos as diferenças que separam Heidegger e Husserl. Uma mesa jamais será uma figura retangular a não ser quando isolada do seu contexto pela percepção que a toma a partir da sua aparência sensível. Originariamente, trata-se de uma coisa útil cuja significação advém do seu uso e da sua utilidade na vida cotidiana dos indivíduos que nela se sentam.

partes”, por exemplo – só possa ser verificada quando a operação de pensamento representada no juízo se efetua na presença vivida da intuição sensível correspondente, ou seja, quando nos representamos em pensamento aquilo que vemos ou podemos imediatamente ver anterior e independentemente do pensamento. O conceito de “estado de coisas” visa explicitar um sentido de ser contido, por assim dizer, no fenômeno da coisa imediatamente. Julgar a realidade consiste em recusar deixar fora da determinação do sentido da proposição a presença do estado de coisas ao qual se refere: essa nova síntese entre “retangular”, “mesa”, “é” e as sensações percebidas contidas no fenômeno “mesa”.

Entretanto, a relação de fundação existente entre a intuição categorial e a percepção sensível não diz respeito apenas a atitudes e juízos isolados. Ela define a própria significação da cientificidade em geral. “Nada deve valer como realmente científico que não tenha de se legitimar pelo *retorno* às próprias coisas ou estados de coisas numa experiência e evidências originárias” (HUSSERL, 1992, p. 12). Retorno que também define o “começo de toda sabedoria” e que jamais pode ser ultrapassado definitivamente, “por mais que avancemos no terreno da teoria” (HUSSERL, 1965, p. 370), ou seja, no terreno das construções conceituais e verbais. O *logos* fenomenológico permanece de uma forma ou de outra sempre referido à experiência sensível, extraindo dessa referência toda sua validade, todo seu conteúdo de verdade e evidência em sentido último.

Assim, o processo de elucidação do conceito de evidência deve ser retomado em função do seu papel na constituição de uma teoria do conhecimento, pois está em jogo a própria possibilidade da ciência enquanto apreensão do ser verdadeiro. Se todo juízo, teoria e intuição eidética reenviam, em último caso, ao domínio sensível da experiência efetivamente vivida, se mesmo as evidências que acompanham a apreensão das essências e que, como tais, definem a verdade da intuição eidética, enraízam-se na vida da subjetividade concreta, ou seja, numa percepção atual, como explicar a transcendência do seu ser, a sua validade universal e necessária?

A redução eidética era exigida pelo próprio sentido da crítica da interpretação psicologizante, que partia da atitude natural pretendendo tematizar o sujeito no campo da objetividade, o que tornava impossível a compreensão da essência do conhecimento racional¹⁰³. A redução transcendental implica um retorno do olhar das coisas percebidas ao sujeito que vê, pois, de fato, a presença é uma tentação à qual nos deixamos prender e pela qual somos conduzidos até nos perdermos imersos no mundo cotidiano de coisas e tarefas (CHAMBOM, 1974, p. 87). Mas não se trata de substituir reflexivamente a percepção do objeto pela percepção interior dos estados psíquicos presentes em mim que percebo, procedendo por introspecção¹⁰⁴. O eu ao qual se retorna é “esta fonte pura de todas as significações que em torno de mim constituem o mundo e meu eu empírico” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 30). A consciência reduzida não é mais um ser entre outros, distinta por comportar uma “interioridade” qualquer. Ela é o lugar de todo ser e de tudo aquilo que transcende o mundo meramente factual, o território próprio da subjetividade transcendental¹⁰⁵. Em contrapartida, o objeto reduzido ao seu fenômeno

¹⁰³ “O sentido propriamente husserliano da redução transcendental é inseparável do questionamento da validade da atitude natural que permanecia inquestionada pela redução eidética enquanto tal”. (CHAMBOM, 1974, p. 86.). Na verdade, a redução fenomenológica pode ser considerada um caso particular da redução eidética, pois visa elucidar a essência da subjetividade em sentido transcendental. O processo transcendental de constituição seria obtido por variação eidética a partir da experiência perceptiva compreendida fenomenologicamente, em sua forma reduzida, como síntese das perspectivas atuais e potenciais dos objetos, como “*synopsis*” dos objetos. A redução eidética não exige, por si só, a formulação de uma teoria da constituição transcendental. Já a neutralização da tese da realidade inerente à atitude natural, conduzindo a apreensão da fenomenalidade pura, esvaziada de qualquer referência a um ser transcendente, leva a uma forma de ver na qual toda consideração da realidade é posta fora de circuito. E não poderia ser de outra forma, visto que o objetivo da análise fenomenológica das vivências é o de elucidar o processo de constituição dos objetos pelos atos intencionais da consciência. Ora, isso não seria possível sem a negação radical do realismo ingênuo contido na tese da atitude natural, enquanto afirmação da existência real, no sentido de “em si”, do mundo tal como percebido. O ponto de partida da tese da atitude natural é, portanto, o fenômeno percebido ao qual ela atribui a realidade. Trata-se, então, de saber como se manifesta isso cuja existência está em jogo, ora como percepção verdadeira, ora como falsa e irreal. A questão da fenomenalidade do mundo percebido, quer atribuamos ou não realidade a ele, é mais originária do que a da própria realidade.

¹⁰⁴ Nesse sentido pode-se afirmar que não haveria teoria da redução sem a teoria da visão eidética. Sem a segunda, a redução não passaria de uma simples introspecção, tal como praticada pela psicologia empirista.

¹⁰⁵ A *epoké* fenomenológica implica a suspensão de todo preconceito ingênuo e dogmático da existência de uma oposição entre sujeito e objeto, consciência e mundo e, conseqüentemente, uma revisão profunda do sentido ontológico das noções de interioridade e exterioridade através dos conceitos de imanência e transcendência. A redução dos fenômenos aos vividos da consciência se

é destituído imediatamente da sua qualidade de coisa subsistente. *A tal ponto que Husserl pode dizer que a macieira fenomenologicamente visada “não queima”, e, se arde sob o fogo, sua visão e o objeto visto não sofrem sua ação.* Se a visão da macieira em fogo não queima, também o objeto tomado exclusivamente como o que ela vê, simplesmente, não queima, pois está incluído intencionalmente na vivência. A macieira incendiada é visada como objeto transcendente de uma perspectiva particular de visão. O objeto transcendente é, para a fenomenologia, exterior à consciência, no sentido em que não está “realmente” incluído nela como um conteúdo imanente, mas é, ao mesmo tempo, distinto do real. A percepção, afirma Husserl, uma vez “reduzida”, “contém apenas o sentido da coisa” (HUSSERL, 1970, p. 349)¹⁰⁶. E esse “sentido” não possui qualquer característica física, de modo que jamais poderia ser incendiado, mesmo que se trate do sentido do objeto percebido “macieira em chamas”.

A dificuldade da compreensão reside, aqui, no fato da identificação quase imediata do objeto percebido ao objeto real, mesmo no caso das ilusões: quem vê “água” no asfalto quente sob um sol escaldante, não deixa de perceber a estrada como estrada e continuar dirigindo, apesar do que vê efetivamente¹⁰⁷. Mas essa identificação não ocorre no caso do conhecimento. O conceito de cão não ladra, pois há um abismo ontológico entre a representação ideal, objeto do pensamento, e um ser vivo existente naturalmente. Sabemos também, com certeza, que o juízo

apresenta, de fato, como exclusão de toda exterioridade no seu sentido de ser, em uma dimensão de interioridade que lhe corresponde essencialmente, isto é, a da vida da consciência transcendental constituinte. Nessa consciência fenomenologicamente elucidada como consciência intencional se origina isso que a psicologia opõe irreduzivelmente como um em si aos fatos psicológicos interiores. A exterioridade do em si é constituída na imanência da consciência intencional, ou seja, paradoxalmente, em uma consciência que é em si um puro voltar-se para seus objetos intencionais correlatos.

¹⁰⁶ A propósito das explicações clássicas da percepção como representação ou imagem de uma coisa exterior da natureza real, há uma passagem bastante elucidativa que se encontra nas *Ideias I*, que citamos a seguir: “é a coisa, o objeto da natureza que eu percepciono, aquela árvore no jardim; é ele e só ele o objeto real da intenção percepcionante. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo uma imagem interna da árvore real que ali está fora à minha frente, não é dada de qualquer modo e supô-lo como hipótese só conduzirá a um absurdo. A imagem entendida como um elemento real na percepção, ela própria concebida como realidade natural psicológica, seria por sua vez uma realidade natural – e essa realidade natural desempenharia o papel de retrato em relação a uma outra” (Husserl, 1950, p. 186).

¹⁰⁷ O grande problema das ilusões é justamente que se trata de percepções efetivas. O bastão torto, imerso pela metade na água, é “efetivamente visto”.

“há uma árvore pegando fogo” não contém nenhuma chama e não pode queimar de nenhuma forma. Mas o juízo “vejo uma árvore em chamas” expressa um estado de coisas real e seria mais exato se dissermos que “a árvore que vejo está em chamas”, pois nesse caso distinguimos o objeto fenomenológico – visto e visível – do fato físico que se manifesta e se revela a nós através dele em sua transcendência mesma. Ser visível é um fato da consciência, dado que ela é a essência da visibilidade do que ela vê, mas “queimar” é a possibilidade de um fato físico, da matéria considerada “em si”. O fogo é um fenômeno físico, sua visão, seu aparecer, o ato mesmo de aparecer como tal, não. Todas essas distinções parecem prosaicas e sem sentido se não fosse o fato de a confusão que elas dirimem ser compartilhada por muitas teorias filosóficas atuais.

Mas o tipo ideal de ser exemplificado pelas essências, embora distinto da contingência factual da experiência, não podia ainda ser identificado imediatamente ao modo de ser da subjetividade transcendental. O ego seria uma essência? A fenomenologia eidética deixava inexplicada a relação da consciência a um eu transcendental capaz de fundamentar a transcendência dos objetos visados, justamente, pela consciência. Ou seja, o estatuto ontológico das essências, que se impõe a nós com uma certeza superior às próprias coisas, permanecia ainda obscuro, na medida em que ainda assim se tratava de um caso particular do objeto tomado geralmente. Se toda percepção é inadequada e todo objeto duvidoso, o domínio eidético sendo dado como um campo apriórico de possibilidades deve poder ser dado com certeza absoluta. Se toda percepção é inadequada, podendo sempre ser corrigida por outra percepção futura dotada do mesmo grau de evidência daquela que assume seu lugar, é, no entanto, absolutamente certa, de acordo com a intuição eidética que a revela, essa inadequação mesma.

O caminho percorrido pela nova redução, que vai da intuição, com ênfase no tipo de objeto intuído, à reflexão que capta a consciência intuitiva em ato, de forma imanente, é o mesmo que vai das essências ideais à consciência viva na qual se constituem. Ao interesse da lógica, orientado originalmente na direção das estruturas objetivas aprióricas

do pensamento, se sobrepõe o interesse fenomenológico original pela essência da verdade e da evidência, exigindo que o olhar retorne, reflexivamente, sobre as estruturas subjetivas *essenciais* dos atos, revelando a vida anônima da consciência constituinte.

O pesquisador engajado na investigação lógica pura trata da “dogmaticamente” compreende apenas as formas apofânticas em sua abstração (proposições em geral ou julgamento categórico, hipotético, conjuntivo, disjuntivo, etc.). [...] Ele ignora tudo da síntese analítica das relações eidéticas entre *noesis* e *noema*, da inserção das essências que ele desvela e fixa conceitualmente no sistema complexo de essência que forma a consciência pura, estudando à parte o que não pode ser plenamente compreendido senão referido ao campo eidético total (HUSSERL, 1950, p. 494).¹⁰⁸

Tal retorno da objetividade do mundo – incluindo-se aí os princípios lógicos – à subjetividade dos atos intencionais constituintes, isto é, o retorno de uma “apofântica formal” fundamentada na análise noemática dos juízos, onde se depositam as formas puras da verdade, a uma análise “noética da apofântica formal”, quando se trata, por exemplo, dos conceitos, não se realiza ao modo de uma crítica das condições de validade do uso desses conceitos e do saber científico em geral. Somente a ciência pode determinar a validade e o alcance dos seus enunciados. A teoria das intuições categorial e eidética pretende esclarecer o modo de ser dos conceitos e formas lógicas puras em geral, enquanto vividos e intencionalmente visados, à revelia do seu emprego na compreensão de objetos. Em lógica, as proposições e relações são analisadas como formas puras do pensamento, mas, sendo o pensamento essencialmente pensamento de algo que nele é pensado como *cogitatum*, a análise não estaria completa, e isso de acordo com seu próprio sentido formalizante, se não for capaz de incluir no âmbito das formas puras de relações dos juízos

¹⁰⁸ “As verdades *a priori* da lógica põem em jogo relações eidéticas que se reportam à possibilidade de um preenchimento intuitivo da proposição (o estado de coisas correspondente se elevando ao mesmo tempo ao plano da intuição sintética) à forma sintética pura da proposição (a forma puramente lógica), e que esta possibilidade é ao mesmo tempo a condição de uma validade possível” (HUSSERL, 1950, p. 494).

entre si a relação fundamental que faz com que todo juízo seja precisamente o julgar de um objeto. A contradição não é apenas uma lei relativa às formas de juízo e suas combinações e inferências válidas, exercendo sobre os atos de julgar sobre os quais legisla *a priori* um efeito regulador como *telos* inerente a todo pensar verdadeiro. Em outros termos, a análise formal “estática” deve ser complementada por uma análise “dinâmica” ou “genética” capaz de explicitar o enraizamento das formas puras no complexo das vivências da vida egológica transcendental.

Com esse procedimento a fenomenologia nada mais faz do que retomar, numa perspectiva radical, os ideais da filosofia que, na verdade, representavam a continuidade da tradição platônico/aristotélica. A ideia de um saber objetivo do mundo, com suas leis e métodos próprios de desenvolvimento, baseados em modelos matemáticos, funciona como modelo exemplar do qual partem as filosofias de Descartes, Leibniz e Kant, a fim de explicitar as estruturas subjetivas desse saber objetivo. Em Descartes, a certeza subjetiva do eu que pensa, em Kant, os juízos sintéticos *a priori* determinam a inserção subjetiva que fundamenta a verdade sem retirar-lhe o caráter objetivamente válido. Mas o sujeito que surge dessa crítica nada mais é do que a “interiorização pura e simples dessa ideia de saber”, ou seja, do conhecimento físico/matemático da natureza (SCHÈRER, 1969, p.323). Retornar à subjetividade viva tal como ela compreende a si mesma, dando-se a si mesma de forma imediata, é, pois, a tarefa por excelência da fenomenologia enquanto pretende superar as abstrações metafísicas das concepções clássicas de sujeito e consciência, ligadas à construção da ciência moderna. O sujeito de conhecimento nada mais é do que uma concretização particular da essência de todo sujeito possível referida ao fluxo das vivências intencionais da vida egológica.

Por essa via, a redução confunde-se com a própria ideia da fenomenologia enquanto ciência da essência dos fenômenos, pois desvela o verdadeiro objeto da sua análise. De fato, a *redução é, primeiramente, conversão do olhar que regressa das coisas vistas para os atos da consciência que vê e, ao final, para o sujeito puro dos atos intencionais*. Porém, em sua

regressão aos vividos a redução não capta mais simplesmente fenômenos interiores. Ela apreende o ser fenômeno do objeto, o seu aparecer puro e o processo transcendental e temporal da sua vinda ao mundo da experiência enquanto processo subjetivo no qual os atos da consciência o constituem como fenômeno e, simultaneamente, constituem a objetividade do seu conhecimento. A redução não visa substituir fenômenos incertos por outros mais evidentes. Na Introdução à sua tradução das *Ideen*, que citamos, Ricoeur chama a atenção para o fato de o caminho seguido por Husserl, pautado pela ideia da busca de apoio sempre em intuições evidentes, levar a pensar que a redução consistiria em afastar a “natureza duvidosa”, retendo, por subtração, “a consciência indubitável” (RICOEUR apud HUSSERL, 1950, p. XVI). Nesse caso, a redução não efetuará verdadeiramente a passagem ao transcendental, pois podemos passar da dúvida à certeza, e mesmo à certeza apodítica, sem sair do campo dos fenômenos naturais. A consciência indubitável tanto pode ser tomada em sentido psicológico quanto transcendental, tanto no sentido disso que não é possível pôr em dúvida, como no sentido do que não pode, *a priori*, jamais ser posto em dúvida. O valor fenomenológico da subjetividade à qual retornamos não reside mais simplesmente – seguindo Husserl a partir de 1913 – na perfeita adesão com que os vividos revelam a si mesmos, na perfeita adequação da apercepção, no modo exemplar da intuição das vivências. Trata-se agora de saber como a coisa torna-se objeto para a consciência e, ao final, como a consciência constitui-se a si mesma em sua unidade temporal interna como um ego. Dos problemas relativos à essência da verdade e do conhecimento somos remetidos aos problemas de constituição, ou seja, da origem transcendental da própria consciência do mundo, e do eu.

O essencial consiste em compreender a relação entre redução (*epoké*) e constituição transcendental, tendo-se em conta o duplo sentido do termo redução: descritivo e transcendental¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Murault (1998) defende a tese de que as diferenças entre redução e *epoké* em Husserl se devem ao fato de que o vetor da intencionalidade pode ser percorrido em dois sentidos distintos, seja da consciência na direção do objeto constituído por ela, seja o contrário. No primeiro caso, temos o ponto de vista fenomenológico-transcendental que mostra como, partindo da diversidade hilética imanente das vivências, a consciência constitui o objeto visado por ela; no segundo, trata-se do ponto de

1 O retorno ao cartesianismo e os problemas da evidência

“O filósofo que deve ser venerado pela fenomenologia [...] como um verdadeiro patriarca é Descartes, o maior pensador da França” (HUSSERL, 1992, p. 9)

A retomada das principais noções cartesianas em *A ideia da fenomenologia*, texto de 1907, é motivada pela tese de que o ceticismo e o relativismo são superados quando descobrimos a fonte da certeza ali onde o conteúdo da consciência é absolutamente transparente para o sujeito, isto é, quando tal conteúdo é *imane*nte: *as vivências intencionais*. O objeto visado intencionalmente está em questão; o ato que o visa, não. O objeto se perfila no fluxo temporal inesgotável das vivências a ele referidas, as próprias vivência, por não serem dadas mediante perfis, são dadas sempre de modo adequado.

Assim, não pode haver obscuridade nenhuma no pensamento que se pensa, pois ele conhece a si mesmo, seu objeto é a sua própria atividade imanente, ou seja, o próprio ato (já efetuado) de pensar: o pensamento pensante capta-se a si mesmo na atualidade do seu ato. Husserl jamais colocou em dúvida a concordância imediata entre ato e conteúdo na reflexão que se volta sobre as vivências já vividas e que permanecem retidas no fluxo da consciência, tal como elas já eram antes.

[...] apreendemos por exemplo a validade absoluta da reflexão enquanto percepção imanente, isto é, da percepção

vista fenomenológico descritivo. Nesse caso, parte-se de um campo dado de objetos que se remonta desde o *noema* à *noesis* e destes ao ego absoluto. Na *Krisis*, por exemplo, demonstra como as altas idealizações das teorias científicas têm como ponto de partida a experiência primitiva do mundo sensível. *Lógica formal e transcendental* parte da lógica tradicional, já constituída, para remontar daí, criticamente, até seus pressupostos primeiros na própria experiência perceptiva. Trata-se, pois, de um ponto de vista fenomenológico-descritivo, ao contrário de *Experiência e juízo*, onde o método seguido é fenomenológico transcendental, no qual Husserl caminha progressivamente das experiências sensíveis até aos processos de constituição do sentido lógico derivado teoricamente dos primeiros (Cf. MURALT, 1998, p. 113-14). Por fim: “*Lógica Formal e transcendental* é a redução em geral da ciência em geral, isto é, da lógica, à constituição transcendental em geral. *Krisis* é a redução de fato da ciência positiva objetiva à subjetividade transcendental” (p. 28).

imaneente pura e simples; esta validade, bem entendida, é função dos elementos que esta percepção conduz no seu próprio fluxo ao estatuto de dado realmente originário; apreendemos igualmente a validade absoluta da retenção imaneente em relação ao que, ao seu favor, acede à consciência como a característica do “ainda” vivente (*vi-vant*) e da “vinda imediata” (*venant justement*) do existir (HUSSERL, 1950, p. 150).

Husserl jamais questionou a tese de que a consciência permanece inalterada no fluxo dos seus instantes passados, na medida em que as vivências permaneceriam tal como seriam no momento em que afluem à consciência, oriundas do fundo abissal da sua vida imaneente, no campo das retenções.

Ao contrário da reflexão, que em sentido fenomenológico é coincidência imediata da vivência com seu vivido retencional, a consciência intencional é sempre consciência daquilo que ela própria não é. O objeto visado, o correlato noemático, nesse caso, é transcendente à consciência, como as coisas sensíveis. O objeto percebido é dubitável, e sua percepção pode ser sempre corrigida por outra, mas o ato de perceber, quando refletimos sobre ele, não. Não pode ser posto em dúvida nem ser corrigido, podendo ser apenas substituído por outro, referido a uma nova vivência, visto que, não havendo ato sem objeto, todo ato se realiza plenamente como correlação à qual nunca falta um dos termos. O pensamento que se volta sobre si mesmo, não saindo da esfera da imanência subjetiva, não pode ser confrontado com nada que possa subtrair-lhe a validade. A consciência volta-se para si mesma e é ainda ela mesma que ela “vê” ao apreender os vividos “retidos” no fluxo temporal imaneente, tal como seriam anteriormente a sua apreensão reflexiva, e por isso repousa sobre uma certeza de si originária, como mostra a experiência do *cogito*, fundamentada numa perfeita adequação do seu ser a si mesma, independentemente de qualquer constatação reflexiva *a posteriori*.

O problema da crítica do conhecimento e da verdade encontrava, pois, sua solução no retorno ao *cogito* cartesiano, enquanto referido a

uma subjetividade essencialmente temporal e efetivamente vivida¹¹⁰. Com isso, evitava-se a via idealista aberta pelo criticismo, que tinha por objetivo esclarecer apenas a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* – enquanto conformidade dos esquemas de apreensão intuitiva dos fenômenos às estruturas conceituais puras do entendimento –, e não o conhecimento concreto, concebendo a subjetividade como simples depositária das regras de constituição da possibilidade dos objetos da ciência¹¹¹. O sujeito kantiano é um puro possível, pura essência cuja existência não é indiferente ao desenvolvimento da problemática¹¹². O kantismo faz do sujeito um estranho alojado na individualidade viva que ele mesmo, de acordo com seu conceito puro, não pode conter nem determinar a realidade, já que seu fundamento são as sensações em sentido empírico¹¹³.

Seguindo a via aberta pelo *cogito*, afirma Husserl que se todo objeto visado pela consciência pode ser dado e apreendido de maneira duvidosa, ou, segundo o exemplo da percepção, se o percebido é dubitável, a própria percepção e os atos de consciência em geral não o são, como já afirmamos. Um outra passagem reafirma, no mesmo texto das *Ideias* que citamos anteriormente, a tese central da redução fenomenológica em sentido transcendental: “Todo vivido intelectual e todo vivido em geral, no instante em que se efetua, pode tornar-se objeto de uma visão [intuição] e apreensão puras e nessa visão ele é um dado absoluto” (HUSSERL,

¹¹⁰ Cf. TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 56.

¹¹¹ A esse respeito ver GRONDIN, J. Kant et le problème de la philosophie: *L'A priori*. Paris: Vrin, 1987. Segundo o autor, a problemática kantiana diz respeito às condições de possibilidade da objetividade dos juízos sintéticos *a priori*, e não a qualquer fundamento *a priori* dos juízos empíricos. Por essa via, “explicar os princípios de uma física pura não é explicar a objetividade dos juízos empíricos. Os princípios *a priori* do entendimento puro [...] participam da constituição das condições necessárias porém não suficientes para garantirem a verdade dos juízos empíricos” (p. 77).

¹¹² O sujeito é a essência da relação entre entendimento e sensibilidade enquanto essência da relação entre as categorias e os fenômenos sem o que não haveria juízos sintéticos. “A transcendência deve ser sensível *a priori*” (HEIDEGGER, 1986) porque o conhecimento científico é um conhecimento através da experiência, ou seja, dos fenômenos do mundo. Dessa forma, a transcendência essencial do conhecimento orienta a elucidação da subjetividade humana. O homem é um ser sensível porque o conhecimento que através dele se faz é conhecimento dos fenômenos, isto é, da experiência possível. A essência do homem é deduzida da finitude do conhecimento racional que tem necessidade de que seus objetos lhe sejam primeiramente dados como fenômenos para pensá-los e conhecê-los.

¹¹³ Schérer (1969, p. 326) se refere à subjetividade kantiana como sendo “perpetuamente estranha a si mesma dentro do ato com o qual constrói, segundo sua estrutura antropológica, o mundo da experiência”.

1970, p. 54)¹¹⁴. Assim, o ser das *cogitationes*, desde que sejam vividas por nós no momento em que refletimos sobre elas – pois para Husserl as *cogitationes* continuam sendo vividas mesmo tendo sido retidas –, é absolutamente indubitável. *Reside, pois, aí, precisamente, na intuição imediata e evidente da cogitatio, o fundamento último de todo conhecimento racional possível, porque se trata da condição de possibilidade de elucidação fenomenológica do próprio fundamento.* A intuição da *cogitatio* é a consciência de si da essência do conhecimento enquanto consciência de si do sujeito em sentido constituinte. Ela é a elucidação fenomenológica da essência do conhecimento racional e da racionalidade compreendida em sentido último como ideia de fundamentação absoluta da verdade na consciência plena de todas as condições transcendentais do seu exercício. A fonte de toda verdade possível é a vida transcendental do ego, de onde brotam as certezas subjetivas dos atos intencionais correlativos de toda objetividade e de todo juízo possível. O “eu penso” entendido como evidência deve, nesse sentido, poder acompanhar toda efetuação da consciência intencional.

Para Husserl, a racionalidade do conhecimento e, em geral, da vida humana como um todo inclui a ideia de reduzir a verdade e validade dos juízos à doação intuitiva, evidente e originária dos fenômenos aos quais eles se referem. A razão é, diz Husserl, segundo uma fórmula desconcertante para quem gostaria de defini-lo como idealista, “conhecimento intuitivo” que “se propõe *reduzir* o entendimento à razão” (HUSSERL, 1986, P. 92)¹¹⁵. E a análise das relações da fenomenologia com a doutrina cartesiana do *cogito* nos permitirá aclarar melhor o sentido dessa redução, pois Husserl não somente confere à intuição o estatuto de um contato mais primitivo com o ser, através da presença da coisa mesma por ela apreendida, como ainda pretende extrair todas as consequências

¹¹⁴ “Cada vivência em geral, enquanto se realiza, pode chegar a ser objeto de uma intuição pura na qual é *dada absolutamente*” (HUSSERL, 1950, I, p. 31, grifo nosso).

¹¹⁵ Husserl define a razão como “capacidade permanente de evidência” (1965, P 60). Ou seja, capacidade de ver diretamente o que ela pensa através de conceitos. No mesmo sentido, escreve Heidegger comentando Kant (1986, p. 129) que “a essência do entendimento” consiste em “estar destinado à intuição”, destino que é “o próprio ser do entendimento”.

dessa primazia da intuição para uma verdadeira reconstituição fenomenológica da ideia de razão¹¹⁶.

Husserl é sensível às ambiguidades do cartesianismo, dividido entre dois objetivos e duas reduções, uma respondendo às necessidades do método científico, de cunho galileniano, outra, ao projeto expressamente filosófico de fundamentação absoluta das ciências. No primeiro caso o *cogito* aparece como ideal de um saber primordial e exemplar, capaz de orientar a consciência científica na aquisição de verdades e no desenvolvimento das teorias¹¹⁷. O *cogito* seria uma espécie de medida e garantia da verdade dos raciocínios, “como se sob o título ego se tratasse de um axioma fundamental apodítico que, em união com outros a serem dele derivados tivesse que fornecer o fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, *ordine geometrico*” (HUSSERL, 1992, p. 16). Enfim, o *cogito* funcionaria como espécie de certeza paradigmática e como demonstração última da possibilidade da verdade em sentido absoluto, tudo dependendo de como estender ao mundo a certeza subjetiva alcançada pela existência pensante a propósito de si própria.

No segundo sentido o *cogito* desvenda uma nova e “infinita” esfera de ser, levando a filosofia moderna à presença de “uma dimensão subjetiva de interioridade” não só “diferente do mundo”, mas “oposta a ele”¹¹⁸, escreve Michel Henry, porque descreve a esfera transcendental da sua constituição. Essa esfera será justamente a dos dados imanentes da consciência vivida, das sensações e dos atos (*noesis*).

De fato, o *cogito* consiste em um processo radical de dúvida que afasta do âmbito da reflexão tudo o que não é dado imediatamente à subjetividade, tudo que não é um dado imanente, toda existência objetiva, portanto. O “eu penso” é absolutamente indubitável, e a existência do eu

¹¹⁶ Cf. MÜLLER, M. J. Restituição do mundo da percepção e arqueologia da reflexão crítica. *Kriterion*, n. 103, Janeiro/junho/2001, p. 30-49. Ver também RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 276: “A razão é movimento que remete do modificado para o originário”.

¹¹⁷ A este propósito tomo a liberdade de remeter o leitor para o artigo de Michel Henry “Descartes et la question de la technique” (In: GRIMALDI, N. & MARION, J.-L. (Org.). *Le Discours et sa méthode*. Paris: PUF, 1987); e também ao meu artigo “A carnalidade do *cogito*; ensaio de uma fenomenologia do cartesianismo” (In: *Dissertation*, n. 07, Pelotas, 1998).

¹¹⁸ Sobre a “novidade” da descoberta cartesiana, Cf. HENRY, M. Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? *Philosophiques*, Montréal, mai. 1978, p. 136.

enquanto sujeito pensante se dá como absoluta. Mas o pensamento designa em Descartes a essência de todas as modalidades de atos da consciência. As *Meditações* afirmam que pensar significa querer, imaginar, sentir, julgar etc. (DESCARTES, 1974, p.342). Assim, a certeza do *cogito* deveria se estender a todas as modalidades de efetuação da consciência, isto é, a toda a esfera de imanência dos atos subjetivos, inclusive à percepção sensível¹¹⁹. Todo problema consiste em saber “como a evidência (a clara *et distincta perceptio*) pode pretender ser mais do que um simples caráter da minha consciência” (HUSSLERL, 1992, p. 42), alcançado um sentido ontológico. Em outros termos: como a certeza subjetiva pode pretender ser o fundamento da validade objetiva dos atos da consciência? Como pode fundamentar a verdade em sua objetividade própria, em sua validade universal e necessária, se se baseia na apreensão imanente de uma vivência? Eis o problema diante do qual estanca o cartesianismo apelando para a garantia transcendente da *veracitas divina*.

Avaliando o ego como uma simples proposição apodítica e premissa absolutamente fundante do conhecimento científico, o cartesianismo deixava de lado a investigação da nova e infinita esfera de ser, relativa ao ego puro, como tarefa retomada, enfim, pela fenomenologia. Para leva-la a cabo, Husserl retoma da escolástica, via Brentano, a noção de intencionalidade. Sem nos determos em pormenores acerca do que ele inova em relação à noção herdada do seu professor vienense, a intencionalidade designa a correlação absolutamente apriórica e essencial entre a consciência e seu objeto enquanto fenômeno. Toda consciência é consciência de alguma coisa – e, ao reverso, toda qualquer coisa é a qualquer coisa de uma consciência –, devendo ser analisada a partir dessa correlação essencial, de natureza noético/noemática, como ato e seu conteúdo imanente. Ela é a determinação do “estar voltado para ...” do ego, enquanto relação de transcendência e conteúdo substancial da própria vida egológica.

¹¹⁹ Em sua resposta às objeções de Gassendi, que lhe indaga por que ao contrário de inferir do pensar a sua existência Descartes não o faz do fato de caminhar, “caminho logo sou”, ele responde, de forma imprevista, que essa proposição é correta desde que entendamos por “caminhar” a consciência subjetiva, isto é, o sentimento, de caminhar ou andar, isto é, o movimento corporal reduzido à sua cogitação: “*nisi quatenus ambulanti conscientia cogitatio est*”. Ver HENRY, M. *Le corps vivant*. In: *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2008, I, p. 34.

gica. Ser um eu é ser esse centro irradiador de intenções de consciência. O próprio da consciência é, portanto, sempre visar um objeto que ela própria não contém, mas que, no entanto, constitui justamente como objeto, ou seja, como o que se apresenta diante dela e do seu olhar. *A intencionalidade não é, pois, uma mera possibilidade entre outras da consciência, mas seu modo de existência efetivo.* Uma consciência sem objeto, dado correlativamente ao ato no qual a consciência vive a cada instante, não existe como tal. A consciência vive em presença dos objetos, numa correlação insuperável, sempre voltada para uma exterioridade e um ser que ela própria jamais contém de modo *realmente incluso*. O fato de toda consciência ser consciência de qualquer coisa pode então significar que a consciência não possui nenhuma realidade se ela não revela um ser completamente diferente dela (CHAMBOM, 1974, p. 102).

Husserl lança mão da doutrina da intencionalidade para reinterpretar o *cogito* cartesiano. Para a fenomenologia intencional todo *cogito*, isto é, todo pensar e todo ato da consciência em geral, tem um objeto que é, nesse ato, pensado, recordado, percebido etc. Esta é, afirma Husserl, “uma situação essencial fundamental” (1965, § 50, p. 183)¹²⁰. Em obra posterior, ele retoma o mesmo argumento: “o título ego *cogito* deve incluir mais um elo: cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*” (1992, p. 20). Ora, se as *cogitationes*, isto é, os atos da consciência, são evidentes, a intencionalidade nos obriga a estender sua evidência ao “*cogitatum*” (objeto imanente do ato), pois a evidência também se realiza sob a forma de “consciência de”. A teoria intencional da evidência pretende explicar como o ente pode se beneficiar da mesma luz interior com que a consciência apreende seus próprios atos, ou seja, como a certeza subjetiva de si pode fundamentar e fundamenta efetivamente a verdade objetiva do mundo.

Segue-se daí que o mundo cuja existência Descartes põe em dúvida, suprimindo-o da reflexão, Husserl porá apenas em suspensão. O mundo enquanto percebido é correlato de um sistema de vivências que o visa

¹²⁰ Cf. também MARION, J.-L. *LEgo et le Dasein; Heidegger et la destruction de Descartes dans Sein und Zeit*, 1987, p. 29. A interpretação, “universalmente retomada” do cogito como “evidência primeira” é considerada por M. Henry como sendo simplesmente “aberrante” (1989, p. 66).

e cujo ser, consistindo-se inteiramente em ser para mim no interior da reflexão, constitui um absoluto que não poderia ser posto em dúvida. De acordo com a teoria da *epoké* a existência do mundo deve ser apenas posta entre parênteses, ou seja, devemos apenas suspender nossos juízos, nos abstendo de negá-la ou de afirmá-la, a fim de reter somente o mundo resultante dessa primeira operação de redução – o fenômeno, imanente à sua consciência, do mundo – e, em seguida, juntamente com ele, a vida secreta da subjetividade para a qual ele se manifesta como tal. O mundo tal como nós o vivemos imediata e cotidianamente, o mundo dado como algo existente em torno de nós, depositário das coisas para as quais nos voltamos o tempo todo, tendo em vista a realização das tarefas que nos ocupam a vida, permanece tal como está. Apenas não fazemos uso dessa certeza tácita da sua existência e da sua permanência como mundo exterior e independente da nossa própria existência. A ciência explica o mundo no qual nós vivemos mas não tal como nós o vivemos. A fenomenologia atua ao contrário. Toma como objeto de análise o mundo tal como é vivido segundo a forma originária da nossa relação com ele e com o ser em geral, que é a percepção.

Husserl pretendeu se inspirar no “*cogito*” para afirmar a transcendência não dubitável a partir do modo de doação do objeto da intuição adequadamente preenchida relativa ao “*cogito cogitatum*”. Se o *cogito* é indubitável, sua certeza deve ser estendida também aos seus objetos correlatos, de acordo com a teoria da intencionalidade. A teoria husserliana da evidência pretende explicar como o ente pode se beneficiar da mesma luz interior com que a consciência intencional apreende seus próprios atos (*noesis*), ou seja, como a certeza subjetiva de si dos atos da consciência pode fundamentar e fundamenta efetivamente a verdade objetiva dos objetos intencionalmente visados¹²¹. Enfim, trata-se de elucidar como a certeza de ver abrange e determina como certo o objeto visado como tal no fenômeno correlativo.

¹²¹ “A maneira de ser dado pela atividade original nada mais é que a maneira específica da percepção” (HUSSERL, 1965, p. 228). Ainda no mesmo sentido, “a remissão genética das evidências predicativas à evidência não predicativa”, escreve Husserl, “é o que se chama experiência” (p. 283).

2 Os resultados da redução e da *epoké*

A análise fenomenológica pressupõe, em geral, a realização efetiva da intuição evidente e originária do seu objeto, e não apenas as condições abstratas da sua possibilidade, como condição de todo pensamento racional possível. O mundo fenomenológico não é o mundo kantiano das experiências possíveis, mas das experiências concretamente vividas, a saber, o *Lebenswelt*. Fica claro, pois, que seu ponto de partida é o mundo histórico imediato, o mundo da experiência e dos fatos, no qual estamos cotidianamente imersos como indivíduos concretos. No entanto, a fenomenologia é uma ciência eidética. Todo fenômeno de uma coisa, apreendido a partir de uma intuição originária na qual se doa em sua ipseidade, funciona como exemplar de uma significação ideal à qual chegamos partindo da redução eidética, mas que de alguma forma já se encontrava *pré-suposta* ali, dada segundo uma síntese passiva. Desse modo, ao submeter o objeto individual da intuição efetiva a uma redução eidética não nos afastamos da experiência imediata? Do vermelho até a extensão que é a essência de toda cor possível não há uma distância que nos afasta da doação efetiva da coisa mesma na direção de uma pura possibilidade?

Em *Lógica formal e transcendental*, Husserl parte do objeto plenamente constituído, no caso, a lógica formal clássica, tomada enquanto conjunto de normas da coerência formal dos juízos, mostrando como ela supõe a elaboração de uma “lógica transcendental” a funcionar como sua forma rigorosa e absolutamente acabada, como **ideia normativa**, em sentido puramente teórico, portanto, do que vem a ser um conjunto de normas práticas do pensamento coerente. Um fato, no caso a filosofia da lógica e seus diversos desenvolvimentos históricos, funciona como exemplo fático que torna possível à análise antecipar idealmente a sua forma plena enquanto teoria absolutamente fundamentada em evidências últimas de caráter apodítico. A análise fenomenológica da lógica tradicional mostra que não se trata simplesmente de um conjunto de normas operatórias das formas válidas de pensamento, de juízos e raciocínios, intrinsecamente considerados. A lógica não é uma simples técni-

ca de pensar corretamente, como já vimos. E mesmo considerada ortopedicamente, sua fundamentação exige mais, se é verdade que ela é nada mais do que a ciência de todas as teorias científicas possíveis. A plena fundamentação da lógica exige uma teoria transcendental da experiência constitutiva originária dos objetos em geral aos quais a lógica se subordinava mesmo inadvertidamente, porque o sentido último dos atos de juízo não pode ser absolutamente separado daquilo sobre o que incide o próprio ato de julgar sem que a lógica perca imediatamente qualquer sentido (MURALT, 1985, p. 21)¹²². “A fenomenologia, pretendia mostrar como a lógica pressupõe a experiência e como esta, por sua vez, pressupõe a subjetividade transcendental como sua condição de possibilidade” (MOURA, 1998, p. 228). Porque, de fato, como mostramos atrás, “onde uma analítica formal da significação é formal a ponto de desdenhar as aplicações objetivas, mesmo apenas possíveis, a lógica se torna um simples e vazio jogo de pensamento, porque *sua aplicação pertence ao sentido autêntico da forma pura*” (HUSSERL, 1990, p. 49).

Portanto, a lógica clássica funciona, primeiramente, como “exemplo da ideia que ela tenta realizar”, mais ou menos confusamente, ao se autocompreender como técnica de pensamento, em seguida, como “índice” do processo da sua constituição subjetiva, cuja elucidação é o objetivo da análise fenomenológica (MURALT, 1998, p. 30). Assim, a redução aplicada à lógica tradicional explicita o processo da constituição transcendental da lógica em geral a partir da subjetividade transcendental, isto é, através de procedimentos intuitivos evidentes que nenhuma formalização pode por si mesma dispensar. Trata-se de “desenvolver a intencionalidade mais original”, isto é, primeira em relação ao projeto de uma lógica formal como teoria das formas válidas de juízo, que determina o próprio “sentido da lógica” e que constitui sua essência efetiva (HUSSERL, 1965, p. 64). *Experiência e juízo* elabora a genealogia das categorias lógicas a partir da percepção sensível, explicitando seus pressupostos constitutivos enraizados na experiência sensível do mundo¹²³.

¹²² Ver também *A metafísica como fenômeno*, 1998, p. 20.

¹²³ Se de um ponto de vista vejo uma mesa retangular e de outro, quadrada, do ponto de vista lógico os juízos fundamentados respectivamente nas duas experiências vividas se excluíram necessariamente.

Por essa via – Husserl o afirma claramente –, a tese da atitude natural permanece, na sua nova condição, submetida à *epoké* descritiva, intocada e tal como era antes. *A tese é ainda um vivido*, pois o mundo continua aí diante de mim que reflito sobre ele, “mas não fazemos nenhum uso dela” (HUSSERL, 1950, p. 99)¹²⁴. O que se encontra imediatamente dado, segundo uma “síntese passiva”, continua a ser o que é em sua positividade, tomado tal como se apresenta ao olhar intencional e existente, no sentido de meramente apreendido em seu conteúdo intuitivo. Nesse sentido, uma das teses mais fundamentais e notáveis da fenomenologia reside na afirmação de que *a consciência necessita apenas de um objeto correlativo da sua intencionalidade essencial, e não da realidade desse objeto*, pois mesmo a consciência do nada é ainda um ato intencional em pleno exercício de “ver”. Em outros termos, para existir a consciência não necessita que seu objeto seja real. Necessita apenas que ele lhe seja imanente intencionalmente, como *noema* (CHAMBOM, 1974, p. 77). A consciência vive em si mesma o que lhe é dado como um objeto transcendente; vê, e nesse ver experimenta como vivido, como um elemento intrínseco ao ato de ver, o que ela vê, no entanto, lá diante dela própria, na exterioridade do mundo.

Afirmando a realidade do mundo e do eu *dentro* dele ao lado das outras coisas, a atitude natural ou bem se vê impossibilitada de justificar a origem do mundo como fenômeno para a consciência que o percebe, pois o sujeito da percepção não pode ser uma coisa entre outras do

mente, porque a mesa não pode ser ao mesmo tempo quadrada e retangular, já que se trata de atributos excludentes. Do ponto de vista da percepção vivida as duas experiências não se excluem, porque, inclusive, são sucessivas no tempo. É o sentido do objeto visado por elas e que se revela através delas que deve ser necessariamente retificado, atribuindo, no caso, validade à percepção atual da mesa “quadrada”. A lógica é apenas uma ciência apriorica dessa situação conflitiva ocorrida no fluxo de experiências que ora se confirmam, e então $A=A$, ora não, e então trata-se de, uma vez formulados os juízos correspondentes, uma contradição entre “ A é B ” e “ A não é B ”.

¹²⁴ Husserl (1950, p. 95) fornece uma clara descrição do que vem a ser para ele a “atitude natural”: “encontro como constantemente presente, como sendo diante de mim, uma realidade única de caráter espaço/temporal da qual faço eu próprio parte. [...] A realidade, esta palavra que já o diz suficientemente, eu a descubro como existente e a acolho tal como se doa a mim, igualmente como existente [...] O mundo está sempre lá realmente, no máximo contrariando uma vez ou outra minhas presunções, sendo necessário excluir isto ou aquilo como simulacro [...] Eu o excluo deste mundo que, conforme ao espírito da tese geral, é sempre o mundo existente. O objetivo das ciências oriundas da atitude natural consiste em elaborar conhecimentos cada vez mais vastos desse mundo, mais confiáveis, mais perfeitos sob todos os pontos de vista não acessíveis a partir da experiência ingênua”.

mundo percebido (ou percebe ou é percebido), ou diz mais do que vê, pois afirma a existência em si do mundo que concebe, no entanto, como mundo percebido *para* a consciência, como objeto, e *pela* consciência, como sujeito, sendo que o *ser-para* não pode ser separado do *ser-pela*. Trata-se de “compreender filosoficamente”, e então rigorosamente, “o que era simplesmente vivido” (MURALT, 1998, p. 142), explicitando o sentido ontológico da fé perceptiva na existência do mundo tal como nós o vivemos e a ele aderimos cotidianamente como mundo da vida¹²⁵. A tese da atitude natural afirma que a natureza e o mundo são, que eu existo tal como existem as coisas e mesmo Deus. A tese fenomenológica afirma, após a redução: a natureza aparece, as coisas são fenômenos e Deus é pensado. *Do ser somos então remetidos ao como do aparecer* e à elucidação das suas condições de possibilidade e reenviados, assim, a uma fenomenologia da consciência transcendental enquanto condição de possibilidade essencial de todo aparecer e de todo ser.

Nas *Ideias II*, a propósito do mundo espiritual dos valores, afirma Husserl que em toda doação de um objeto temos sempre a aparição do objeto e sua modalidade característica, de um lado, e, de outro, o próprio objeto “real” para o qual nossa atenção se encontra direcionada (HUSSERL, 2005 p. 263). A referência do objeto ao eu enquanto objeto real consiste, por exemplo, no caso de uma melodia, no conjunto das vibrações provocadas nos meus tímpanos pela incidência das ondas sonoras. Evidentemente essa referência causal e física cessa caso a melodia simplesmente não seja executada. No entanto, posso ainda visá-la intencionalmente na imaginação, na recordação ou através da percepção da sua partitura. Se o objeto não existe, alteram-se as condições psicofísicas da experiência, mas não a estrutura da intencionalidade ela mesma. A inexistência dos sons da melodia anula a possibilidade da sua escuta, ou seja, sua percepção sensível, mas ainda posso pensá-la ou imaginá-la, tendo assim um acesso de segunda ordem ao seu ser. Porém, o ato intencional ele próprio não muda se seu objeto existe ou não. A melodia não

¹²⁵ “O problema da fé perceptiva é que ela paradoxalmente assegura nos conduzir às próprias coisas, dando-nos acesso a elas por meio do nosso corpo, que, entretanto, abria-nos para o mundo fechando-nos na série de nossos acontecimentos privados” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 50).

mais exerce sobre mim qualquer estímulo, não ressoa nos meus ouvidos, não é agradável nem desagradável, não é, nem pode ser, posta como causa real em relação ao sujeito assim como a melodia tocada pela orquestra que agora escuto. Somente no segundo caso ela poderia ser a motivação para um juízo de valor, isto é, sem que seja efetivamente executada em sentido propriamente dito. “Nós não intuímos valores, pura e simplesmente. No início, há um modo de se comportar ou reagir em relação a algo que nos afeta dependendo do modo como nos aparece. Somos motivados porque já fomos tocados” (FABRI, 2015, p. 109). Sentimos, por exemplo, ódio por alguma atitude de alguém antes de qualquer julgamento moral sobre o sentido do sentimento que tanto pode motivar uma ação agressiva contra o outro quanto uma censura interna e uma “correção” da primeira atitude por uma consciência reflexiva do tipo “não devo fazer isso”, etc.

Segue-se daí que a crença na existência ou não das coisas percebidas, os juízos sobre a realidade do que vemos, não exercem qualquer papel na constituição do sentido do objeto apreendido na correlação intencional reduzida. A existência dos fenômenos é uma crença não justificada, que não pode ser confirmada pela experiência nem introduzida nela “de fora” como um predicado “real”.

3 A redução fenomenológico-transcendental

Husserl insiste no fato da *epoké* nada modificar da vivência ou do objeto intencional que permanece idêntico ao seu objeto, “eventualmente exterior” (HUSSERL, 2005, p. 231). A mesa tal como efetivamente vista, em sua aparência sensível própria, e a “mesa” existente ou imaginada como existente fora da percepção e independente dela, a mesa “real”, continuam lá como possibilidade da percepção, já que tanto posso ver uma mesa real como ilusória, porque a ilusão é também uma visão efetiva. Não há, na suspensão do juízo de existência, a consideração de dois objetos, sendo o primeiro representado na ou para a consciência, ao modo de uma “imagem interior” da segunda coisa, considerada exterior

e que seria refletida sob a forma de fenômeno interno ao psiquismo¹²⁶. Ao contrário, a própria atitude natural atribui existência “em si” ao objeto da consciência tal como apreendido por ela, sendo justamente esta crença que deve ser explicada, posto que o juízo de realidade (“o que eu percebo existe realmente”) não é de nenhuma forma um dado essencial à realização da própria percepção: podemos perceber coisas inexistentes (água no asfalto quente) que continuamos a ver mesmo *sabendo* que não são verdadeiras, porque o pensamento não exerce nenhum poder sobre a percepção, assim como a vontade¹²⁷. Quer a coisa percebida exista realmente ou não – “em si”, mas tal como é vista –, permanece o fato de que pode ser intuída tal como se apresenta de modo evidente, e é desta evidência, em contraposição à tese problemática da atitude natural, que a fenomenologia deve partir. “A existência das coisas”, afirma Husserl segundo uma formulação lapidária, “*não é nunca requerida como necessária pela sua própria doação*” (HUSSERL, 1950, p. 149), de modo que o campo da verdade se estende ilimitadamente além do campo da realidade. Ao contrário, a atualidade da correlação intencional efetivamente vivida define a esfera fenomenológica de tudo o que é dado como “realidade absoluta” (HUSSERL, 1950, 151). Real em sentido absoluto é tudo o que pode ser incluído intencionalmente na esfera reduzida da consciência que abrange em seu seio todo aparecer possível, a essência da verdade repousando sobre tudo o que pode ser imediatamente intuído como vivência intencional, independentemente de qualquer questionamento quanto à existência ou não do objeto visado como tal.

Assim, a *atitude natural* consiste em, primeiramente, “julgar que nós homens existimos realmente do mesmo modo como as coisas. Tal como

¹²⁶ De fato, o objeto intencional da percepção não existe necessariamente em sentido ontológico. É perfeitamente possível que as coisas percebidas por nós não existam. Mas, quer exista quer não, quer seja verdadeira que seja ilusória, a árvore de modo nenhum está dentro da consciência, como se a diferença entre os objetos verdadeiros e falsos fosse a existente entre coisas em si e para nós. O objeto verdadeiro existe, no sentido da sua doação para a consciência, segundo as prescrições do seu modo de ser mais próprio, o que não ocorre na ilusão. Os objetos visados pelos atos intencionais não podem jamais ser situados no *interior* da consciência, mas é sempre na imanência que os objetos são constituídos como falsos ou verdadeiros, reais ou ilusórios. Um objeto ilusório ocupa na correlação intencional o mesmo lugar que o objeto verdadeiro.

¹²⁷ Não querer ver uma coisa é negar o que se encontra visível, ou seja, implica a percepção prévia do que não queremos “ver”.

elas, estamos aí, no mundo, e a consciência se limitaria a ser afetada por elas”. Em segundo lugar, a atitude natural caracteriza-se por

realizar sempre um interesse prático por um objeto ou situação da existência. Segundo Husserl, atarefada com as coisas, preocupada com as tarefas cotidianas da existência, a consciência esquece de si mesma e do próprio ser da subjetividade transcendental. Nesse sentido a “*epoké*” representa um regresso do olhar das coisas que nos fascinam para o próprio ato puro de ver, neutralizando a alienação do sujeito no mundo (MURALT, 1998, p. 111).¹²⁸

Todo o problema consiste em saber se a atitude natural, que concebe o ego como coisa entre as coisas do mundo (ser-no-mundo), mesmo com o privilégio de possuir uma “vida interior”, é interpretada pela fenomenologia como um obstáculo que deve ser ultrapassado devido ao **modo de ser próprio da existência humana**, que ela não permite compreender, ou devido à exigência metodológica, ditada pelos procedimentos iniciais da análise, que impunha excluir a transcendência do mundo a fim de dar conta do problema da **validade objetiva do conhecimento**. Pela via epistemológica de fato, “a verdade do mundo”, relativa aos processos transcendentais da sua constituição intencional, como afirma Tran-Duc-Thao, “não poderia estar fundamentada em um momento deste próprio

¹²⁸ Em Heidegger essa “neutralização” da alienação cotidiana será atribuída à angústia diante da morte. Em última instância, é ela que justifica a ruptura “das expectativas subjetivas formadas com base na regularidade cotidiana e fomenta um questionamento acerca das características do ser para além dos padrões de repetição de fenômenos já assimilados pelo agir instrumental” (FERRAZ, 1999, p. 239). De todo modo, se a atitude natural, ao considerar irrefletidamente que as coisas são o que elas são “em si”, conduz ao mais completo “esquecimento de si” da consciência considerada em sentido transcendental como subjetividade constituinte, em Heidegger esse mesmo esquecimento é promovido pelo empenho prático cotidianamente assumido por nós na realização das tarefas que nos absorvem e solicitam a todo momento. Mas há um momento verdadeiro na alienação prática cotidiana, na medida em que revela o que as coisas são primeiramente: não significações vividas e dadas a uma consciência perceptiva que considera cada objeto isoladamente, mas ao olhar preocupado e empenhado, imerso nas tarefas cotidianas que nos preocupam e sempre vê as coisas em um contexto experimentado como círculo de coisas articuladas segundo referências mútuas. A suspensão dos juízos de existência nos descobre a atividade da consciência constituinte, o utensílio que estraga, que deixa de funcionar, paralisa a atividade, rompe a rotina da vida atarefada e nos obriga a olhar em torno e revela o objeto enquanto utensílio, negativamente, que não funciona. O empenho prático em Husserl e Heidegger é alienante. Mas enquanto no primeiro a sua suspensão conduz a uma tomada de consciência de que as coisas são o que são para nós, no segundo a passagem à atitude contemplativa revela o mundo como sistema de utensílios referidos às preocupações cotidianas do *Dasein*, de modo que a fonte de sentido última deverá ser buscada na própria existência do *Dasein*, a partir da sua finitude de ser-para-a-morte.

mundo” (1971, p. 190). O conhecimento do mundo não poderia, sem um enorme contrassenso, ser considerado ontologicamente homogêneo a tudo o que pode ser englobado por isso que constitui, antes de tudo, o reino da pura exterioridade. Portanto, não seria a necessidade de manter o espírito em sua especificidade ontológica frente às coisas, fora do mundo natural, mas a elucidação da função constituinte do sujeito na projeção do mundo como horizonte fenomenológico em geral que teria conduzido, inadvertidamente, a análise fenomenológica. Em vez de elucidação do autêntico estatuto da subjetividade em sentido ontológico, a fenomenologia seria na verdade uma epistemologia ou teoria do conhecimento. Não é o sentido da existência do “ser-consciente” que somos, mas a estrutura do sujeito transcendental do conhecimento que estaria em jogo.

A *epoké*, como vimos, exclui a afirmação da existência do mundo, isto é, a “tese do mundo”, motivada pelas consequências do naturalismo em geral, cuja argumentação situava-se no plano simplesmente discursivo, ou seja, na afirmação da existência em si de um mundo ao qual só podemos ter acesso intuitiva e originariamente, no entanto, como fenômeno. O fato de nos abstermos de exercer qualquer afirmação a propósito do mundo que percebemos tal como percebemos não implica seu desaparecimento do campo da experiência, ainda que reduzido, precisamente, de qualquer consideração acerca da realidade do que essa experiência revela a nós. Reduzido, o mundo se presentifica agora simplesmente como fenômeno para mim que o percebo como mundo para mim. O fator decisivo dessa descrição, que, assinala De Waelhens, é tão pouco cartesiana como se queira, consiste no fato do eu, ainda que se trate de uma revelação indubitável; não é concebível nesse mundo “para mim”, “sem a *cogitatio* que o visa”, como sendo precisamente esse mundo aí, tal como aparece. Tanto um como o outro, a saber, a consciência que visa o mundo e vive esse ato de visá-lo como “meu” ato e o fenômeno do mundo que ela assim capta e revela, possui o mesmo grau de certeza¹²⁹.

¹²⁹ A propósito da *epoké*, De Waelhens escreve: “*Que je m’abstienne d’exercer à propos du monde aucune affirmation, n’entraîne nullement qu’il disparaisse de mon champ d’expérience (réduit). Il se maintient, au contraire, comme phénomène pur et devient ainsi un monde-pour-moi. Le facteur décisif*”

O conceito clássico de conhecimento, do qual partia Husserl, exigia a elucidação da transcendência da verdade, única forma de elucidar, por sua vez, ontologicamente, a validade objetiva do conhecimento. Ele é apreensão do ser mesmo das coisas, e não mera representação arbitrária ou relativa em qualquer sentido que seja. Ora, tal conceito é manifestamente incompatível com a inclusão do sujeito na realidade empírica, pois nesse caso o conhecimento seria apenas – como em Hume – o efeito subjetivo provocado em nós pelas coisas que nos afetam através dos sentidos, e não apreensão daquilo mesmo que as coisas são. Mas, limitando-se apenas a suspender a tese problemática acerca da realidade do mundo, a *epoké* não revelava nenhuma nova dimensão ontológica, de modo que um retorno, de inspiração cartesiana, à vivência concreta parecia contraditório, sendo mais lógico partir, como Kant, do conceito puro de conhecimento, determinando as condições transcendentais de possibilidade do objeto e do juízo em geral. Na Introdução à sua tradução das *Ideen* (HUSSERL, 1950, p. XVI), Ricouer chama a atenção para o fato de o caminho seguido por Husserl ali levar o leitor a pensar que a redução consistiria em afastar a “natureza duvidosa”, retendo, por subtração, “a consciência indubitável” como um resto da operação. Nesse caso, a simples suspensão da tese do mundo não efetuaria ainda, verdadeiramente, a passagem ao transcendental, pois podemos passar da dúvida à certeza, e mesmo à certeza apodítica, sem sair do campo dos fenômenos naturais.

Entretanto, de acordo com a motivação fundamental do projeto fenomenológico, a *epoké* não poderia permanecer apenas no plano descritivo e negativo. Ela deveria descortinar uma nova dimensão de ser e de essência efetivamente vivida e suscetível de se doar a nós imediatamente em uma evidência perfeitamente adequada. Tal domínio é justamente constituído pelas vivências intencionais que aparecem como resíduo fe-

de cette description – qui est, lui, aussi peu cartésien que possible – consiste en ce que le moi – encore qu’apodictique – n’est pourtant pas concevable dans ce monde-pour-moi sans la cogitatio qui vise ce dernier; celle-ci et celui-là accèdent ainsi à la même apodicticité” (1953, p. 38). A epoké é, portanto, requerida pelo trabalho prévio de explicitação da correlação intencional originária mundo/homem, enquanto correlação transcendental ego/cogito/cogitatum.

nomenológico da redução. É o que mostra com clareza este texto decisivo das *Ideias*:

O tipo de ser próprio do vivido implica que o olhar de uma percepção intuitiva possa se dirigir sobre todo vivido real e atual enquanto presença originária. Este olhar tem lugar sob a forma de reflexão cuja propriedade notável consiste em que o que nela é apreendido se caracteriza, em princípio, como alguma coisa que não apenas é lá e dura no seio do olhar da percepção, mas já estava lá antes que este olhar se voltasse em sua direção. Quando dizemos que todos os vividos são conscientes, queremos dizer especialmente, se nós consideramos os vividos intencionais¹³⁰, que não somente eles são a consciência de alguma coisa, mas também, se eles são objeto de uma consciência reflexiva, já estão lá em estado não refletido como um segundo plano (HUSSLERL, 1950, p. 145).

Portanto, o vivido ao qual se regressa “já estava lá” antes que o olhar reflexivo recaísse sobre ele¹³¹. A reflexão não o constitui nem se limita a

¹³⁰ A restrição é válida porque nem todos os conteúdos da consciência são intencionais. Há também a *Hylé*, ou conteúdo material da consciência, que é real sem ser intencional. A *Hylé* corresponde aproximadamente às sensações.

¹³¹ No parágrafo 79 das *Ideias* (1950) Husserl rebate as críticas recebidas por sua teoria fenomenológica da reflexão. De acordo com essas críticas, não haveria como saber o que seriam as vivências da consciência anteriormente à modificação sofrida por elas no momento em que o olhar intencional recai sobre elas. De fato, a vivência torna-se vivido, ou seja, é apreendida tal como foi retida na corrente temporal da consciência que sobre ela se volta. Nesse caso, ela sofre uma modificação essencial na medida em que se dá a ver, por assim dizer, à distância de si, separada daquela primeiríssima vinda a si na consciência irrefletida, como um contínuo fluir. Husserl tem toda razão quando, argumentando contra as críticas recebidas por sua teoria da adequação da perfeita doação refletida das vivências, afirma que aquelas críticas pressupõem exatamente o que negam: “nessas argumentações fala-se constantemente da reflexão como um fato, e daquilo que é ou poderia ser acarretado por ela, portanto, mais uma vez se fala naturalmente dos vividos inconscientes, irrefletidos, como fatos, isto é, como aqueles de que surgem os vividos refletidos. Logo, constantemente se pressupõe um saber desses vividos irrefletidos, entre os quais se encontram reflexões irrefletidas, ao mesmo tempo em que se questiona a possibilidade de tal saber”. (HUSSLERL, 1950, p. 179).

De fato, a crítica do caráter adequado da doação intuitiva das vivências na reflexão aponta para uma deficiência fundamental da teoria da intencionalidade: a manifestação radicalmente subjetiva, aquém da intencionalidade, das vivências, a saber, ainda no estado de “vividos inconscientes” e “irrefletidos”; estado no qual “existem” efetivamente independentemente da estrutura intencional da consciência que o constitui como objeto de um ver reflexivo à distância de si. As vivências são dadas, nesse sentido, de duas formas. Primeiramente na imanência radical do fluxo da vida da consciência, em uma primeiríssima vinda a si, em segundo lugar, como objetos intencionais, do mesmo modo como todo e qualquer sentimento é primeiramente sentido e em seguida percebido na consciência que ele provoca, da sua dor, por exemplo. De todo modo, a tese sobre a qual se fundamentam os argumentos de Husserl permanece perfeitamente válida: “a reflexão não pode estar enredada em nenhum conflito antinômico com o ideal de conhecimento perfeito” (HUSSLERL, 1950,

examiná-lo ao modo de uma introspecção, pois, conforme o texto citado afirma explicitamente, o vivido é apreendido eideticamente, conforme sua estrutura intencional própria. **A consciência natural não constitui a realidade do mundo por ela visado como tal, uma vez que o visa precisamente como em si. Ela constitui a realidade do mundo, sem sabê-lo explicitamente, como fenomenalidade** cuja propriedade mais notável é mostrar as coisas tal como elas são, é revelar o ser das coisas mesmas. Real é, portanto, o que se revela no *em si* do seu ser.

Assim, de acordo com sua dupla função, a redução é, primeiramente, negativa, isolando a consciência à maneira de resíduo fenomenológico resultante da eliminação da consideração de toda esfera dos dados transcendentais, permitindo analisá-la eideticamente (correlação *noesis/noema*, por exemplo) elucidando seu estatuto ontológico enquanto fundamento absoluto, de acordo com o ponto de vista fenomenológico-transcendental. “O domínio das vivências enquanto **essência absoluta**”, escreve Husserl (1950, p. 95), “é por essência independente de qualquer ser pertencente ao mundo, à natureza, e nem sequer o requer para sua existência [...] já que uma natureza se revela a si mesma como correlato

p. 178). Os obstáculos, as dificuldades encontradas pela reflexão em alcançar uma límpida visão introspectiva das próprias vivências, como Husserl ele próprio gosta de dizer, “em carne e osso”, não podem ser motivos para invalidar todos os seus resultados. Analogamente, o fato de os objetos exteriores jamais serem dados adequadamente à percepção, demandando um desdobramento infinito, em princípio, de visadas e remetendo a elas segundo a antecipação de uma unidade objetiva ideal, não invalida a percepção como intuição doadora originária da coisa mesma. Que as intuições possam errar, é claro, Husserl o admite explicitamente: “a questão é apenas se esses excessos (cometidos em nome da intuição) apelando à suposta intuição podem ser descobertos de outro modo que por intuição efetiva” (1950, p. 180, nota). Como toda intuição, a reflexão cujo conteúdo são os vividos também está sujeita a excessos e erros, e é sempre necessário efetuar uma correta *epoké* a seu respeito. Quando, por exemplo, sentimos algo indesejável, a reflexão modifica sim, mediante sua rejeição, ainda que não de forma essencial, mas factual, o próprio sentimento vivido. Isso ocorre ainda quando nos culpamos ou mesmo nos envergonhamos por sentir algo. A vergonha do desejo, decorrente do fato de o sujeito perceber ou apenas imaginar que está sendo observado enquanto observa outra pessoa se despir ocultamente, por exemplo, como Sartre mostrou em *O ser e o nada* (Paris: Gallimard, 1979, p. 165), altera completamente o estado de gozo. E mesmo Kant reconhece que o fato de não aceitarmos a determinação da vontade por uma inclinação sensível provoca um efeito ele próprio sensível nas inclinações.

Todo o problema consiste em saber se a reflexão elucida e esclarece em alguma medida o que antes dela é dado “em si”, conforme uma manifestação na imanência, ou se apenas distorce e altera os conteúdos imanentes da consciência previamente dados. A filosofia, no entanto, sendo atividade conceitual, não pode dispensar a reflexão e, portanto, não pode se safar do fato de essa reflexão não ser o modo originário de doação das vivências. Como em microfísica, o observador somente tem acesso ao conteúdo modificado por suas próprias observações.

da consciência”. Vemos, assim, que a “natureza” não é apenas dubitável, mas, além disso e fundamentalmente, contingente e relativa. De outro lado, a consciência não aparece apenas como fenômeno indubitável, como são os atos intencionais. Ela é, acima de tudo, absoluta e necessária, ou seja, princípio constituinte da natureza e da realidade em geral em seu sentido originário¹³². Portanto, o real cessa de ser pensado como ser simplesmente dado, como ser em si, para ser considerado a partir do modo da sua doação, justamente, *como* ser em si.

Podemos então afirmar, ainda que não levando em consideração neste momento todas as implicações essenciais desta tese fundamental, que real quer dizer, em sentido absoluto, “autodoação”. O que é constituído com o sentido de ser transcendente a partir da certeza imanente às intuições evidentes da consciência é real. Por isso Husserl (1950, p. 85) pode afirmar que “a *cogitatio* reduzida não vale para nós como absoluto dar-se em si mesmo por ser uma singularidade (em vias de desaparecer no fluxo temporal), mas porque *se revela precisamente como autopresentação absoluta ao puro olhar*, após a redução fenomenológica”. “A toda vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto”. Assim, toda a vivência intelectual e toda vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se retroativamente objeto de um puro ver e captar, e, neste ver, é um dado absoluto, estando dada como um ente, como um isto aqui (*Dies-da*), de cuja existência não tem sentido algum duvidar. *Algo que é em si o que é*, algo a partir de que podemos medir o quer dizer “existir” e “estar dado”, nessa esfera de dados absolutos.

O resultado da redução fenomenológico-transcendental não é, pois, a duplicação da realidade numa região “consciência”, que seria para si, mas se encontraria encerrada em si mesma, e em outra “mundo”, ambas exteriores entre si, sendo que deveriam em seguida ser pensadas segundo uma relação essencial. Com isso evitar-se-ia, de fato, incluir a

¹³² Cf. RICOEUR, P. *Introduction*, 1950 apud Husserl, 1950, p. XVII. “O existente absoluto existe sob a forma de uma vida intencional que, seja qual for o que se encontra presente à consciência, é ao mesmo tempo consciência de si mesmo” (HUSSERL, 1965, p. 363).

consciência no mundo, como a atitude natural e o psicologismo fazem, mas permaneceria incompreendido justamente esse “comércio” entre a subjetividade e o mundo que a noção de intencionalidade vem precisar. A meta consiste então em suprimir a dualidade sem reduzir o ser da consciência à estrutura do mundo e sem incluir o mundo na consciência como ideia. *A consciência à qual se regressa, anteriormente a qualquer distinção no ser, é coextensiva a toda região de ser, ideal, empírico, psíquico, físico etc.* Ela se identifica ao próprio ser, ao ser enquanto simplesmente dado. Ela é tanto a essência do ser psíquico quanto físico, porque é a essência da fenomenalidade de ambos. A transcendência só pode ser afirmada no sentido de um mundo que não fosse pensado nem percebido por alguém, que não fosse alcançável por qualquer um dos modos da consciência, sendo por isso essencialmente desprovido da propriedade ontológica de se manifestar. Ao contrário, se a consciência é intencional, o mundo, seu correlato, é tão necessário quanto sua própria existência¹³³. O mundo reduzido e a consciência do mundo nascem e morrem juntos.

Assim, a redução descortina, na verdade, um conteúdo fenomenológico novo para a reflexão, explicitando as vivências e seu papel constituinte que permaneciam encobertas na atitude natural. A vida transcendental da consciência já existia de forma atuante e imanente na vida natural sem ser ainda tematizada. A consciência à qual se retorna é, pois, ainda a consciência concreta, e não a estrutura abstrata de uma subjetividade formal. A *epoké*, que permite à consciência tomar posse de si mesma e dos seus próprios atos como tais, permite a conversão efetivamente vivida, e a exclusão do mundo considerado como existente “em si” descobre sua validade como fenômeno para uma consciência transcendental, que pode, então, entrar na cena da reflexão como dimensão absoluta e apriórica de todo ser possível. A neutralização ontológica da realidade do mundo ingenuamente considerada como “em si” cede seu lugar à consideração autêntica do ser, já que real agora não são mais o

¹³³ A independência em que as vivências se encontram em relação ao mundo significa que este não atua sobre elas à maneira de uma causa produtiva – exterior – de uma representação psíquica – interior. Para que a natureza possa aparecer como causa objetiva dos atos da consciência seria preciso um pensamento que revelasse a conexão do eu psíquico com o mundo, o que não pode mais ser causado nem pelo fenômeno empírico do mundo nem pelo eu factício.

mundo e as coisas existentes nele, mas o que torna possível sua manifestação efetiva e a consideração secundária da sua “realidade”¹³⁴.

A análise fenomenológica procede, pois, de acordo com três etapas de redução. Primeiramente são reduzidos os objetos mundanos, juntamente com os problemas relativos à sua realidade. Tal redução visa esclarecer a essência do conhecimento partindo do fato de que sua transcendência – validade objetiva dos juízos – é justamente o que há de mais problemático a ser explicado. O conhecimento é, então, reduzido à correlação intencional sujeito/objeto (fenômeno). Em seguida, o objeto é reduzido à imanência da vivência na sua consciência. Por fim, a terceira redução, a **redução fenomenológica**, reduz as próprias vivências intencionais ao estatuto de fenômenos puros de um ego puro e absoluto¹³⁵. Do realismo das essências (Investigações de 1900), passamos a uma desrealização das próprias vivências tomadas a partir da sua purificação eidética, nas *Ideias*¹³⁶.

4 Fenomenologia da percepção

A análise da percepção permite precisar melhor o alcance e o sentido da redução, pois trata-se do modelo exemplar da consciência que se projeta sobre uma transcendência, de uma interioridade aberta para um fora, de uma subjetividade constituinte do sentido das coisas que vê. A

¹³⁴ A propósito da consciência imaginante, Sartre escreve que “o objeto em imagem é contemporâneo da consciência que formo dele e é exatamente determinado por essa consciência. Mas ao contrário, tudo aquilo que constitui minha consciência encontra seu correlativo no objeto. Meu saber não é nada mais do que saber do objeto, relativo ao objeto” (*L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 1969, p. 15). Nesse sentido, podemos dizer que nada existe no objeto imanente, ou seja, no seu fenômeno, que não seja a sua consciência e, inversamente, que nada há na consciência intencional que não esteja no objeto que ela visa.

¹³⁵ “Na fenomenologia transcendental de Husserl, o sentido de ser do ego transcendental é captado como um não estar presente, ou seja, de modo simplesmente negativo. O ente presente está fundamentado em sua constituição por um eu transcendental. Posto que o ser permanece determinado como ser presente e o eu transcendental não é um ente nem pode nunca se limitar a estar presente, Husserl não pode afirmar que a fenomenologia transcendental seja uma ontologia. A ontologia, a pergunta pelo ser do ente, só pode subministrar o fio condutor da fenomenologia transcendental e constitutiva subordinando-se e preordenando-se, assim, a esta última, que é a pergunta pela constituição do ser do ente no eu transcendental, que não é ente nem está presente” (VALLES, 2005, p. 4).
¹³⁶ Cf. BUFRET, 1976, p. 124.

percepção não é apenas, para Husserl, o paradigma da doação em sua maior proximidade possível das coisas, a forma mais originária de intencionalidade, mas também o modo primitivo de ser do ente no sentido de ser-lá-diante-de-nós-simplesmente-dado tal como é, por si mesmo. Ela não é simplesmente uma *modalidade fundamental de ato*, no sentido subjetivo, do ato que guia nossa existência inserindo-a no ser e no mundo, mas também de *atitude*, na medida em que a visão e a visibilidade que a caracterizam serão estendidas por Husserl a todos os atos, mesmo derivados e secundários, da consciência: “a última fonte de direito de todas as afirmações racionais é o ver imediato, não apenas o ver sensível ou experimental, mas o ver em geral como consciência doadora originária em qualquer das suas formas” (HUSSERL, 1950, p. 308).

Encontram-se presentes em quase todas as análises filosóficas da percepção, desde Descartes, passando por Hume até Brentano, esses dois elementos, a saber, a presença de uma realidade física “tangível” diante de nós e uma representação ou “imagem mental” do objeto¹³⁷. A percepção é descrita geralmente como a presença consciente de uma representação referida ao objeto exterior que atua como sua causa na condição de estímulo físico ou afetante. A essa representação interior de uma coisa externa acrescenta-se a *posição* ou crença na existência ou realidade do objeto percebido correlativas à sua representação consciente. Toda percepção põe a existência do seu objeto, contém mesmo que virtualmente uma afirmação tácita da sua existência, comporta uma fé perceptiva característica do que a fenomenologia, dado seu caráter irrefletido, denomina “atitude natural”. O entendimento pode, mediante um juízo, confirmar ou não essa existência, aceitando ou refutando a tese da atitude natural, mas a pressupõe em todo caso¹³⁸. A percepção se desdobra, por essa via, em uma esfera intuitiva imanente de dados sensíveis interiores

¹³⁷ É importante notar que a imagem não é totalmente estranha à percepção, ainda que se trate de coisas distintas. “A imagem do objeto não está aí a nossa frente em sua corporalidade ipseidade, na verdade não está em lugar nenhum”; o seu ponto de inserção está no passado ou futuro: “a imagem é na percepção a orientação desta para o possível” (BERNIS, J. *Imagination*. Paris: PUF, 1954, p. 96. apud PAIM, 1972, p. 11). É como se a imaginação, a partir do passado, concorresse na percepção – como presente – para lhe conduzir à imagem, como futuro. O futuro que um dia a percepção será quando não for mais possível intuir atualmente a presença do seu objeto.

¹³⁸ Cf. HUSSERL, 1970, p. 189.

e em uma outra, não intuitiva, que deveria atuar completando a primeira, enquanto realidade física que confirmaria sua pretensão à verdade. A sugestão de realidade que habita o cerne de toda percepção nada mais seria do que uma ilusão potencial (CHAMBOM, 1974, p.78). A realidade permanece ingenuamente submetida à sua definição científica em termos de qualidades primárias mensuráveis, existentes em si, que atuam como estímulos psicofísicos¹³⁹.

A toda percepção, portanto, dito mais corretamente, pertence a pretensão de estabelecer uma existência no sentido da realidade. Na atitude natural do dia a dia ninguém duvida da realidade das coisas que vê nem da existência do mundo, e mesmo o filósofo deve deixar de lado suas especulações metafísicas ao andar pela rua. Para as ciências da natureza, lá onde vemos a cor vermelha, isto é, uma qualidade sensível, nada mais existe do que uma onda luminosa dotada de certa frequência mensurável, que ocasionalmente incide sobre uma retina humana causando, por isso, sem que possamos saber exatamente como, a transformação de eventos cerebrais de ordem físico-química na consciência da cor como qualidade do objeto. Mas essa qualidade não está contida na onda luminosa, como estímulo físico, nem na excitação cerebral por ela produzida, de modo que o problema crucial se refere à origem das qualidades sensíveis: como os fenômenos cerebrais decorrentes da excitação das células por fenômenos físicos pode provocar a percepção das qualidades sensíveis que vemos nas próprias coisas? E “realidade” quer dizer o mesmo para a atitude cotidiana que conta com ela para que possamos existir no mundo e para a ciência que a toma como averiguável, enquanto qualidades “primárias”, para além e independentemente da percepção? Porque as qualidades tal como percebidas se dão como predicados das próprias

¹³⁹ Ver, por exemplo, a psicologia gestaltista: “a percepção resultaria de uma dinâmica própria aos estímulos, isto é, às forças do meio exterior enquanto passíveis de serem captadas pelos órgãos receptores do sistema nervoso. Forças do meio físico que se assemelham ou que apresentam entre si uma determinada relação, como por exemplo a de proximidade ou a de boa continuidade etc., se diferenciam das demais forças estimulantes que não se encontram nessas condições, resultando, ao nível dos órgãos sensoriais, numa descontinuidade de estimulação. Esta descontinuidade de estimulação corresponderia no cérebro a processos estacionários distintos” (DONZELLI, 1980, p. 5).

coisas, e não como resultantes de uma produção subjetiva qualquer, de um trabalho da consciência ou de uma projeção do ego¹⁴⁰.

Evidentemente a análise deve começar pela percepção reduzida, suspendendo-se qualquer posição acerca da coisa percebida como algo “real” em sua existência objetiva, exteriormente ao sujeito e dele independente. Seja, por exemplo, uma mesa percebida agora. De acordo com a tese característica do “realismo crítico” existem duas “mesas”. A primeira é a mesa situada no espaço exterior e realmente existente, a segunda, a representação da mesa na consciência, não menos realmente existente como fenômeno psíquico, que pode, inclusive, ser estudado e analisado pela psicologia. Mas tal explicação ainda não diz como é possível, justamente, a percepção no sentido da recepção do objeto, pois supõe, por detrás da imagem na consciência, uma outra consciência que a percebesse como tal. Seria preciso parar em algum ponto encontrando uma consciência que não mais exija a referência a outra consciência para perceber o que ela de fato percebe (BUFRET, 1976, p. 124). A primeira mesa, a mesa “imagem psíquica”, não pode ser diretamente conhecida, a segunda não explica a percepção enquanto presença da mesa; a primeira excede toda possibilidade de consciência, a segunda jamais pode chegar a ser, através de qualquer método de objetivação concebível, percepção da coisa mesma, já que se encontra encerrada em si e só tem acesso às projeções psíquicas do objeto.

Husserl, ao contrário, afirma como tese principal a transcendência da percepção baseada na conceituação da consciência como abertura originária:

A coisa extensa que vemos é percebida em toda sua transcendência; ela é dada à consciência em sua corporeidade. Não é uma imagem ou um signo que seria dado em seu lugar. Não temos o direito de substituir a percepção por uma

¹⁴⁰ Se é verdade que vemos as coisas tal como elas são, é também verdade que vemos menos do que poderíamos saber que vemos adotando uma atitude mais atenta ao campo visual. Vejo um livro sobre a estante. Se segurando uma régua nas mãos e fechando um dos olhos meço, de onde estou, a grandeza do livro, encontro a medida de 6 cm. Se vou até a estante e meço diretamente o livro encostando nele a régua, constato que ele mede na verdade 22 cm. Mas nenhum dos dois objetos mudou de tamanho. Sei, imediatamente, que a régua é menor que o livro sem efetuar qualquer medida.

consciência de signo ou imagem. Entre a percepção, de um lado, e a representação simbólica por imagem ou signo, de outro, existe uma diferença eidética incontornável [...] nos atos de intuição imediata temos a intuição das próprias coisas (HUSSERL, 1950, p. 139).¹⁴¹

A redução nos permitirá centrar a atenção na consciência perceptiva como tal, ou seja, no próprio fenômeno percebido do objeto, sem efetuar nenhum juízo ou elaboração teórica de ordem conceitual. Perceber significa apreender as coisas, primeiramente lá, no mundo – e não em mim –, vivendo simultaneamente a sua presença mesma, com os horizontes de profundidade espacial e duração temporal implicados. Se me atendo, então, estritamente ao que vejo, compreendo que não percebo “a” mesa, ou outro objeto qualquer, e sim, precisamente, a “mesa” por um dos seus perfis ou silhuetas possíveis: o fenômeno através de que o objeto se mostra se revelando em seu ser¹⁴². Essa característica pertence à essência do modo de doação perceptivo dos objetos sensíveis. Ninguém jamais viu nem nunca verá os seis lados de um cubo simultaneamente. As vivências através das quais os objetos percebidos nos são dados por perfis são infinitas e inesgotáveis, em princípio. Mas todas as perspectivas vividas se referem intencionalmente a uma mesma unidade de sentido constitutiva do objeto em questão, tomado como uma totalidade sintética. O objeto é, pois, uma unidade ideal de sentido, constituída por um sistema sempre inacabado de sínteses subjetivas, à qual somos remetidos sempre que pensamos a verdade dos juízos referidos a ele. Por exemplo, o juízo

¹⁴¹ O erro, infelizmente bastante comum mesmo na filosofia, consiste em requerer que a percepção ateste a realidade do que é percebido segundo critérios pertencentes à concepção científica de realidade. Uma vez que comprovadamente nenhuma percepção, na medida em que se trata de uma apreensão sensível, pode fazê-lo, considera-se então que ela se encontra ontologicamente desclassificada como meio de acesso ao real e, conseqüentemente, que sendo toda percepção dubitável, nenhuma seria verdadeira. Ora, é verdade que a percepção não pode provar a existência do que vê. Primeiro porque ver consiste essencialmente em ver um objeto enquanto tal, ou seja, não enquanto elemento do ato perceptivo, mas em seu ser próprio. O ato perceptivo é essencialmente desvelante do ser do que se encontra percebido precisamente como a própria coisa em pessoa. Mas se a percepção não pode demonstrar a existência, muito menos o pensamento poderia fazê-lo. A percepção nos dá as próprias coisas que o pensamento apreende através de representações conceituais. A questão primordial diz respeito às condições de possibilidade de doação das coisas mesmas, apenas em seguida seria possível decidir o que significa “realidade”.

¹⁴² Cf. HUSSERL, 1950, parágrafos 88, 89, 90.

“a mesa é quadrada” refere-se não só à experiência atual desse estado de coisas, mas também às outras infinitas experiências possíveis do mesmo objeto. A verdade do juízo implica a antecipação ideal da concordância de outras perspectivas possíveis com a vivência atual (RICOUER, 2008, p. 298). A perspectiva vivida capta, para além da sua relatividade e finitude, a verdade. Haveria em toda vivência intencional uma “exigência da totalidade das condições para todo condicionado”. Assim, o homem seria esse ser distendido entre duas visadas, a da certeza de que isto-aqui- agora se dá na atualidade do presente vivo e a do acabamento do conhecimento na verdade referida ao todo. Sem essa “visada da verdade” que transcende as limitações perspectivísticas, sequer a própria perspectiva revelar-se-ia como tal.

Se outra experiência desmente o sentido da atual, por exemplo, se vejo, mediante um novo ponto de vista, que a mesa é na verdade retangular, essa verdade corrige a percepção passada e torna a valer novamente como absoluta até que nova percepção venha confirmá-la como verdadeira ou corrigi-la como falsa. Deste modo, a percepção atual e efetiva, intenção preenchida e vivida como tal, tem o seu direito absoluto sobre as efetuações futuras e passadas da percepção da mesma coisa. **Uma percepção evidente só pode ser corrigida por outra percepção evidente do mesmo tipo e atual**¹⁴³. Se a mesa me aparece agora como sendo retangular, não tenho o direito de julgá-la quadrada baseando-me numa percepção que não mais se efetua nem, muito menos, apoiando-me na simples possibilidade de que outra percepção venha corrigir a atual, considerá-la falsa. Ao fazê-lo, na verdade, imagino uma percepção distinta e entrego a ela o direito de corrigir a atual. Mas projeto na percepção imaginada as mesmas características de evidência das quais já disponho mediante a percepção atual. Confirmo, assim, paradoxalmente, o privilégio da atualidade vivida sobre quais-

¹⁴³ Para Husserl isso é uma evidência banal, a menos que estejamos “extraviados pela filosofia”: “A coisa percebida na percepção é a própria coisa, segundo seu modo próprio de estar presente, e quando as percepções são equivocadas isto significa que estão em conflito com novas percepções que mostram com certeza o que ocupará o lugar do que não era antes senão uma ilusão” (HUS-SERL, 1965, p. 373).

quer outras formas de consciência visando um objeto. *Nesse sentido, a evidência é a forma temporal como a verdade se engendra e se desdobra a partir da temporalidade vivida da consciência concreta.*

Como mostra a análise da percepção sensível, o objeto da consciência intencional transcende o sistema de vivências atuais que o visam a cada momento concreto. Ele se encontra intencionalmente presente como objeto visado enquanto totalidade, sem ser realmente vivido ou incluído na corrente sensível da consciência. A mesa visada como objeto da percepção, a qual se refere o juízo “vejo uma mesa”, é apenas uma unidade ideal em processo de constituição, o *telos* dos atos constituintes da consciência que o visa intencionalmente. E essa unidade ou identidade original da coisa visada é o aspecto principal da transcendência da verdade e do conhecimento em sentido ontológico. O conteúdo puramente intuitivo do ato de percepção, como é o caso, é o que Husserl denomina o *noema* da percepção atual, ou seja, o aspecto segundo o qual o objeto visado é apreendido “em pessoa”. Mas pertence igualmente ao *noema* a referência aos aspectos ocultos ou inatuais do objeto, o que faz dele uma totalidade não totalizada, aberta. A coisa não se dá inteiramente, não está presente em sua inteireza à intuição, o aspecto não se confunde com o todo do qual é parte. O fenômeno é apenas o que é dado a uma percepção adequada, isto é, não o objeto, mas a sua doação, o aspecto e, juntamente com ele, sua referência ao objeto como unidade virtualmente alcançável.

Seguem-se daí duas determinações importantes: nenhuma série de vivências pode esgotar o objeto intencional. Ele permanece sempre por ser constituído – e o objeto é, em princípio, sempre dubitável, em contraposição ao caráter absoluto da vivência na qual é dado. De fato, posso duvidar que vejo mesmo uma cadeira, mas não posso duvidar que vejo o fenômeno de algo duvidoso (uma consciência em dúvida supõe necessariamente um objeto duvidoso como seu correlato intencional), e como toda consciência é consciência de alguma coisa (é impossível não ver nada), o percebido tal como é exclusivamente como percebido, anteriormente a toda dúvida ou juízo efetuado sobre ele, é certo e evidente:

certamente duvidoso¹⁴⁴. O que está em questão é o sentido do ser do objeto enquanto transcendente, o objeto da correlação intencional (*noema*) permanecendo indubitável. Assim, a correlação *noesis* (ato ou vivência intencional)/*noema* (objeto fenomenal) constitui a esfera imanente que doa à fenomenologia a inteligibilidade absoluta por ela exigida em conformidade com o seu característico corolário intuicionista. Na análise fenomenológica da percepção sensível “reduzida” do objeto, deixamos de lado o que poderia ser “a” mesa e retemos apenas a sua silhueta atualmente percebida como tal. Essa aparência é o *noema* intencional através do qual a consciência visa e apreende a própria mesa como tal. Temos então a vivência intencional, ou seja, o ato de percepção, o *noema* ou objeto imanente constituído pelo perfil atual do objeto intencional, e o próprio objeto transcendente, *telos* de um processo infinito de constituição intencional.

O que é objeto da experiência interna, dado de forma imanente na temporalidade da consciência como fluxo de vivências referidas a ele enquanto coisa transcendente, deve ser distinguido da ideia de uma imagem sensível qualquer realmente presente de forma idêntica no “in-

¹⁴⁴ Para Husserl a dúvida ou o caráter duvidoso de uma intuição qualquer resulta de um “conflito não decidido” (1970, p. 109). Toda dúvida pressupõe a discordância entre pontos de vista que tanto podem provir de uma só consciência quanto da consciência alheia. Mas o conflito, seja das opiniões ou das percepções, pressupõe a unidade referencial sem a qual não haveria, propriamente falando, discordância. É porque visam o mesmo objeto que duas percepções podem ser conflitivas. Os horizontes vazios não constituem a objetividade senão a partir da unidade de um núcleo intuitivo comum, de modo que há, nesse caso, um desdobramento da sequência concordante característica de uma percepção normal e primitiva, que se faz ao modo de uma só percepção, em duas percepções opositivas, cada uma negando a outra. Essas duas percepções se comunicam, no entanto, através do núcleo comum do seus conteúdos. Na verdade, não se trata de duas percepções, porque o conflito entre elas indica sua mútua penetração. Se uma delas se impõe, “recalcando” a outra, vemos um objeto x, caso a percepção anterior retorne, veremos o objeto y. Trata-se, então, não de duas percepções distintas, mas de duas percepções visando a constituição de um mesmo objeto, a partir de um campo visual comum, tal como na percepção normal e concordante. Então, a percepção duvidosa corresponde a uma alteração no modo de ser da percepção normal. “[...] em lugar de estar presente à consciência como puramente lá, como na percepção normal, conforme o desdobramento coerente e concordante dos seus momentos, ele está agora presente à consciência como o que se encontra em questão, duvidoso, contestável; contestado por um outro conteúdo de aparição” (1970, p. 110). Na dúvida, afirma ainda Husserl, as duas percepções – e é preciso que haja efetivamente duas – são efetivamente vividas enquanto possuem a mesma pretensão de validade, uma se apresentando como a contestação da outra e impedindo a constituição de uma certeza qualquer quanto ao objeto visado por ambas, já que a consciência se deixa atravessar por uma cisão nos seus modos de efetuação. A cada momento ela vê efetivamente, conforme se alternam as visadas, ora o objeto x ora y, sem poder decidir em favor de um ou outro. A dúvida não é então o resultado de uma ignorância, mas de um conflito entre dois fenômenos que revelam a cada vez coisas distintas: ora vejo x, ora, y.

terior” da consciência. De fato, as diversas vivências intencionalmente referidas ao mesmo objeto não têm que ser necessariamente idênticas, embora formem uma unidade no fluxo temporal. A significação dessa unidade, sua complexidade, não passaram despercebidas a Husserl. Para que possamos falar da percepção ou experiência temporal de um mesmo objeto, é preciso que cada vivência a ele referida fique retida e que seja possível retomá-la lá onde a memória a deposita para uma recordação adequada, mesmo quando nada mais há para ser percebido. Mas a vivência constituinte não é, nem pode ser, objeto para uma segunda consciência constituinte. A identidade do objeto é transcendente à temporalidade na qual se constitui, enquanto a identidade da vivência é imanente ao fluxo vivido. A vivência fica retida tal como já era, idêntica a si, o objeto constitui-se a cada momento como unidade transcendente ao fluxo dos vividos.

A esfera subjetiva das vivências intencionais é a única que pode ser intuída de modo perfeitamente adequado, como vimos. “A consciência transcendente é sempre inadequada, enquanto a consciência imanente (isto é, a percepção imanente, que é sua forma perfeita) é adequada”, por isso o conhecimento absoluto em sentido estritamente fenomenológico só pode ser realizado como consciência reflexiva (LAUER, 1955, p. 181). Em um sentido mais profundo ainda, *a única consciência adequada da essência da coisa é a intuição das vivências através das quais a própria coisa nos é dada*. O ser do vivido não pode ser duvidoso tal qual o ser da coisa, pois ele é destituído de todo elemento transcendente. Tudo o que nele se inclui pode e dever ser necessariamente dado, e dado intuitiva e imediatamente. Assim, a dúvida não pode ser eliminada da consciência das coisas senão na exata medida em que toda consciência pode ser reduzida a uma intuição de si mesma, ou seja, das suas próprias vivências. O caráter absoluto do ser é diretamente proporcional ao grau de evidência com o qual ele é dado, que depende, por sua vez, da indubitabilidade do ato que o apreende como tal, reduzido, na reflexão, à esfera da imanência pura da consciência.

Em relação ao objeto, sua percepção é sempre inadequada, já que, como vimos, realizando-se intuitivamente através de perfis, a consciência jamais esgota seu objeto. Em termos kantianos, a experiência possível extrapola sempre o campo das vivências atuais, de modo que todo conteúdo intuitivo da consciência se dá sempre imerso num horizonte indeterminado de possibilidades infinitas. **Assim, a consciência do objeto não pode se resolver jamais numa totalidade de visadas preenchidas.** Toda percepção antecipa, pois, de alguma forma, a realidade do objeto sob a forma de uma significação ideal. “A experiência [a evidência] doa o existente e o doa ele próprio, imperfeitamente se se trata de uma experiência imperfeita [como a percepção sensível], mais perfeitamente se conforme sua tipologia essencial ela se aperfeiçoa, isto é, se ela se amplia através da síntese concordante das experiências” (HUSSERL, 1965, p. 374). Uma experiência fenomenologicamente “perfeita” não é, portanto, a de uma exibição inquestionável da verdade, e sim a de uma contínua transformação do sentido concordante dos seus diversos momentos. A perfeição da experiência não se encontra em sua negação, mas, ao contrário, na continuidade do fluxo das suas sucessivas confirmações efetivamente vividas.

Dessa forma, o objeto da percepção, em particular, e da consciência intencional, em geral, é o “telos” de uma marcha infinita de aproximações, **sem ser, entretanto, uma unidade ideal possuída ao modo de uma síntese a priori** pela inteligência que “completaria”, assim, as deficiências do perspectivismo da percepção. No limite, não apenas os objetos mas o mundo todo não é “realmente percebido”. O mundo é uma potencialidade infinita, mas uma potencialidade de consciência, vale dizer, o horizonte sempre aberto de uma experiência e de uma vida infinitas da consciência (KOLAKOWSKI, 1987, p. 61)¹⁴⁵. “A indubitabilidade do

¹⁴⁵ Uma discussão importante consiste em retomar a noção husserliana de constituição a partir das teses desenvolvidas por Merleau-Ponty em *A fenomenologia da percepção*. Para ele, *há uma significação imanente às coisas percebidas que antecede qualquer constituição a priori* e que motiva a consciência. A insistência de Husserl no caráter absoluto da consciência – “a consciência é o único ser existente de maneira absoluta” – não implica a redução de todo sentido das coisas a ela. Condição necessária, a consciência transcendental não seria, entretanto, suficiente para dar conta da totalidade do sentido. A “constituição seria um processo envolvendo diferentes constituintes transcendentais entrelaçados: subjetividade e mundo” (ZAHAVI, 2002, p. 13).

mundo”, escreve Lauer (1955, p. 185), “é a indubitabilidade da corrente intencional dos vividos”, pois ele é o correlato intencional do fluxo das vivências consideradas em sua totalidade como uma totalidade.

Uma vez que toda certeza se resolve na certeza de si dos atos da consciência, que incluem em si sempre a possibilidade de realização de uma evidência, ou seja, de uma percepção absolutamente adequada de si, a reflexão husserliana não significaria um retorno ao cartesianismo? A resposta só pode ser negativa. Não se trata também de uma nova forma de dogmatismo, uma vez que, estando ligado ao fluxo da experiência, o sentido imanente do objeto pode e deve sempre ser corrigido por um eterno retorno à “coisa mesma”, ou seja, à experiência originária em que ela é dada em carne e osso. A fenomenologia da percepção mostra, pois, que a verdade está sempre por ser feita, que é movimento de abertura, tarefa sempre inacabada, mas sempre possível, pois uma percepção pode ser falsa, mas isto só pode ser estabelecido mediante outra percepção evidente e efetiva do mesmo gênero que irá corrigi-la.

Portanto, a certeza da ideia ou do pensamento não fundamenta a da percepção, como afirmava a interpretação racionalista clássica. Ao contrário, a percepção permite elucidar o sentido autêntico da idealidade revelando uma identidade de sentido constituindo-se no âmago da temporalidade vivida. Enfim, a percepção é um exemplo concreto, em ato, de como é possível, para a experiência, a passagem de um instante a outro sem o objeto cessar de ser vivido e sem que ele perca sua unidade. Nesse sentido, afirma Merleau-Ponty (1999), a percepção nos dá um *logos* em “estado nascente” (p. 63), um sentido ideal implicado num fluxo temporal, ainda não cristalizado numa abstração conceitual, uma evidência incapaz de se libertar da experiência da qual se alimenta, uma experiência que aponta para lá de si mesma e presentifica o que ela não revela como um dado positivo. Na percepção, a identificação do objeto através dos seus múltiplos perfis é realizada sem que haja a representação explícita da identidade, como ocorre no caso da intuição de essências como invariantes da experiência possível de uma mesma coisa. “A identificação ocorre naturalmente sem que tenhamos de pen-

sar o conceito de idêntico”, como em Kant, “para apreender o sensível” (SANTOS, 1978, p. 249)¹⁴⁶.

O caráter perspectivístico da percepção sensível não exprime, portanto, nenhuma deficiência da visão, constituindo, ao contrário, a sua determinação mais essencial. Ver é ver uma coisa por um dos seus infinitos perfis possíveis, de modo que, como afirmava Merleau-Ponty (1964), chamando a atenção para a transcendência do olhar, “ver é ver mais do que nos é dado ver”. “Tal é o mistério da percepção: qualquer aspecto se dá como aspecto de uma coisa, ultrapassa-se a ele mesmo como conteúdo sensível e, porém, falta a realidade de que o aspecto é a manifestação” (BARBARAS, 2011, p. 150). Merleau-Ponty (1964) refere-se à percepção por diversas vezes como sendo um “milagre” e

¹⁴⁶ Escreve Merleau-Ponty: “A mão com que escrevemos é uma mão-espírito, que possui a fórmula de um movimento como um conceito natural de todos os casos particulares em que poderá ter que realizar-se” (1971, p.122). Ela possui uma espécie de memória e de conhecimento que tem em seu poder imediatamente o ato capaz de realizá-lo como fenômeno no mundo e que conta com a estrutura da situação como um elemento essencial da sua efetuação. Sem isso, jamais poderíamos conceber como a mão do jogador consegue impor à bola de basquete a força e a direção exatas para arremessá-la com sucesso em direção à cesta. Esse saber reside no fato de o jogador poder conhecer antes do fim do movimento da bola arremessada o sucesso ou não do seu ato. Não há como compreender os movimentos corporais efetivos, enquanto visam um objetivo exterior ao próprio ato e são capazes de atingi-lo, se permanecemos no interior da redução radical à imanência do movimento tal como prescrita pela fenomenologia Michel Henry (Cf. *Phénoménologie et philosophie du corps*. Paris: PUF, 1967). Há uma certa transcendência do gesto, que, por antecipação, se transpõe para o lugar onde deverá ocorrer a efetuação da intenção do ato. “Ponho o pé lá onde qualquer coisa se encontra prestes a recebê-lo”, afirma Merleau-Ponty, “eu transpasso (*enjambe*) as ‘condições’, eu as implico no meu gesto, cada um dos meus gestos apreende o desconhecido como se fosse familiar (*chacun de mes gestes prend l’inconnu pour connu*)” (Notas inéditas de Merleau-Ponty. In: FERRAZ, 1999, p.9, p.313).

Por outro lado, é também evidente que sem a esfera da imanência radical constituída pela afetividade da vida, o movimento, enquanto “eu posso”, não seria de fato possível. Nem a consciência intencional que visa o objeto que ela não é e com o qual não pode coincidir jamais, situada na distância inultrapassável da transcendência, poderia ser a responsável pela orientação que encaminha o mais simples movimento da mão que apanha um objeto qualquer, nem a autoafecção na base do sentimento de esforço que revela o poder da carne a si própria e o mundo correlato da sua efetuação como contínuo resistente podem dar conta efetivamente do movimento teleológico. Mover-se não significa originariamente movimentar um membro do corpo, simplesmente, mas visar um objetivo, alcançar algo, tocar um objeto, realizar uma ação que visa um fim, efetuar um gesto com sentido, antecipar na própria carne o percurso espacial de um órgão do corpo próprio ou do corpo como um todo.

Sendo assim, admitindo-se a radical esfera de imanência da autoafecção da vida em nós enquanto constituição transcendental do corpo absoluto, persiste o problema de como seria possível integrar à imanência esse conhecimento inquestionável da mão que percorre o espaço do mundo até encontrar isso para que o olhar a direcione e que não poderia de forma nenhuma ser dado internamente ao movimento como um ingrediente da tonalidade afetiva do seu esforço. De fato, caso isso ocorresse reencontraríamos o mesmo problema da objetivação da ação.

até mesmo “loucura”. “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (p. 15). “[...] se é certo que vejo minha mesa, que minha visão termina nela, que ela fixa e detém meu olhar com sua densidade insuperável [...] é certo também que esta certeza é combatida, desde que atento para ela, porquanto se trata de uma visão minha” (p. 17), de modo que esse paradoxo parece conduzir ao sentimento da existência de uma “espécie de loucura da visão” (p. 79), que faz com que seja através dela que me oriente no mundo, que me posicione nele, e, no entanto, é em nós que o mundo encontra a unidade que faz dele um horizonte orientador da existência. A percepção, paradoxalmente, constitui o ente como um ser-em-si-para-nós. Esse espanto produzido pela reflexão que se inquietava com a natureza do ato de perceber já se encontrava em Husserl. No parágrafo 39 das *Ideias* (1950, p. 94), ele afirma que “a coisa percebida é efetiva e está *realmente* dada ela mesma, em carne e osso, na percepção”. Mas se consideramos o ato de perceber como “consciência”, no sentido ingênuo de um “ser concreto em si”, é espantoso que ele possa ser contraposto à coisa percebida e dela distanciado. O ato de perceber aparece como algo inessencial em si mesmo, para a efetuação da presença da coisa percebida como tal, aparecendo antes como “um olhar vazio” que um “eu”, sobre cuja existência nada sabemos, “lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato com este de uma forma digna de espanto” (p. 95).

A consciência perceptiva, no caso, tem essa propriedade fenomenológica essencial de se apagar, sem deixar rastros do seu trabalho constituinte, em presença da coisa por ela promovida à condição de existência. A efetuação da consciência intencional nos põe em presença, no caso da percepção transcendente, de uma coisa, e não de um ato, de um objeto, e não de um sujeito. Husserl tentou, nas *Ideias*, diminuir em parte esse surpreendente caráter miraculoso da percepção, aproximando, na análise da síntese temporal das vivências, o material hilético da intencionalidade constituinte, mas sem lograr sucesso em tornar claramente inteligível a relação de transcendência e ao mesmo tempo constituinte entre o conteúdo sensual imanente dos atos e a objetividade transcen-

dente do objeto, sem explicar, por isso, com clareza, como a sensação imanente de cor se transforma em qualidade sensível da maçã lá onde a vejo, no mundo, diante do olhar¹⁴⁷. Como Husserl reconhece por mais de uma vez, a *hylé* comanda de qualquer maneira a aparição do objeto. Essa “protoconsciência” na qual são apreendidos e retidos os dados originários, nada mais é do que a estrutura subjetiva que caracteriza os vividos sensuais da *hylé* sem os quais, diz Husserl, “a consciência não é nada” (1950, p. 66). “A protoimpressão”, escreve ele, “é o princípio absoluto, ou seja, a protofonte dessa produção de onde tudo brota constantemente. Mas ela própria não é produzida, não se originando como produto e sim mediante uma *genesis spontanea*: ela é protogeração” (HUSSERL, 1950, p. 152). Deve haver, portanto, uma essência da relação transcendental unindo entre si as esferas da imanência e da transcendência, a fim de constituir a coerência de um fundamento homogêneo, unindo a receptividade da protoimpressionabilidade originária do conteúdo real da consciência à atividade intencional constituinte da correlação noético-noemática. De fato, desde que “toda mudança no estatuto hilético da percepção” deve resultar tal que “o objeto que aparece torna-se objetivamente ‘outro’, seja em si mesmo, seja no modo de orientação ligado ao seu aparecer” (HUSSERL, 1950, p. 61), admitir os conteúdos hiléticos, com suas propriedades eidéticas – quais sejam, a *imanência, a afetividade e a realidade* – compromete a manutenção da primazia absoluta da estrutura intencional da consciência em relação à subjetividade como um todo e, portanto, em relação à totalidade do aparecer do qual ela é a essência¹⁴⁸.

Refletindo, à maneira da “variação imaginária”, sobre a possibilidade de uma consciência sem a representação de um objeto, anterior a toda experiência – no sentido, portanto, de uma consciência não intencional, ou pelo menos da existência de uma dimensão à parte da intencionalidade –, Lauer (1955, p. 66) escreve que “sua capacidade de sensação é a mesma que a nossa”, mesmo estando o autor ciente de que a recepti-

¹⁴⁷ A propósito, ver “*Lesquisse et le esquissé*”, em CHAMBOM, 1974, p. 97.

¹⁴⁸ Consultar, a propósito: LAURELLE, A. L'Appel et le phénomène. *Revue de methaphysique et de morale*, 1, janier-mars, 1991, p. 61.

vidade original dos protodados é “independente da intencionalidade”. Mas, não havendo, nesse caso, “intuição de coisas ou de acontecimentos”, para uma consciência anterior a toda experiência, “as sensações não *significam* nada”. No entanto, se, de um lado, admitir a existência pura das sensações anteriormente à experiência nada significa, de outro lado, na aparição do objeto percebido, que lhes dá o sentido de conteúdo material-sensível da experiência, as sensações desaparecem. “A percepção-representação deve sua origem ao fato do conjunto vivido (*erlebet*) das sensações ser animado por uma visada (*Meinen*) graças à qual o objeto percebido aparece; *mas nem a sensação nem o ato no qual o objeto é constituído como objeto percebido aparecem*” (LAUER, 1955, p. 67). Assim, a transcendência do ato intencional passa a determinar o estatuto fenomenológico da não verdade da essência da presença em geral, no que se refere tanto aos atos de constituição quanto à matéria sensível desses atos. Na sensação originariamente dada, a fenomenologia vê já a intencionalidade que a irá tomar como conteúdo material de um ato de objetivação, na qualidade sensível do *noema*, vê a alienação onde se perde a afetividade da sensação vivida. A tentativa de apreender a unidade originária do sensual e do intencional, anteriormente à sua unidade de fato no objeto percebido, resulta ineficaz, mesmo quando Husserl encarrega o tempo de efetuar essa síntese.

5 Percepção, juízo e evidência

Ao longo de uma duradoura tradição filosófica que remonta a Aristóteles, a verdade foi definida como adequação ou coincidência entre o ser e o pensamento, ou adequação entre o juízo e seu objeto. O lugar onde essa adequação ou coincidência ocorreria seria o pensamento ou os juízos apofânticos. Segundo sua célebre formulação escolástica: “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”, a verdade consiste na adequação entre o pensamento e a realidade, entre o que as coisas são para nós (representação) e o que elas são “em si” ou “realmente”.

A importante passagem das *Categorias*, onde surge pela primeira vez a definição da verdade que irá inspirar posteriormente a tradição filosófica, pode ser interpretada, sem muita dificuldade, fenomenologicamente. “Se, com efeito, o homem existe, a proposição pela qual dizemos que o homem existe é verdadeira”, afirma Aristóteles. Nesse caso, a elucidação da verdade da proposição pressupõe a determinação da existência do ente, que é seu objeto. Mas o que significa “existência? Na medida em que o sujeito da proposição é “substância” e em que essa noção significa na filosofia grega em geral, segundo Heidegger, o “ser” no sentido do que se encontra “simplesmente dado”, existência significa, então, “presença”. A presença do ente simplesmente dado é a essência da verdade. Uma proposição verdadeira expressa o caráter de ser simplesmente dado do seu objeto, isto é, sua existência. Verdadeiro é o que se encontra simplesmente dado e que é tomado pelo juízo tal como se encontra dado simplesmente. “Contudo”, continua Aristóteles, “a proposição verdadeira não é causa da existência da coisa (à qual ela se refere); ao contrário, a (própria) coisa parece ser, de algum modo, a causa da verdade da proposição, pois é da existência da coisa ou da sua não existência que dependem a verdade ou a falsidade da proposição” (*Categorias*, 14b16-23). O que a proposição afirma, isto é, a existência do ente que nela figura como objeto, deve poder se mostrar diretamente; o que o ente mostra diretamente deve ser convenientemente dito pelo discurso como sendo seu conteúdo de verdade. De todo modo, segue-se do texto de Aristóteles que de uma coisa inexistente tudo podemos afirmar, sem que seja possível decidir se se trata de afirmações verdadeiras ou falsas, posto que ela não é nem pode ser “dada”. Nesse sentido, a verdade dos juízos deve poder ser verificada na própria coisa, o que não ocorre no caso das coisas inexistentes, que somente podem ser visadas através de formas intencionais vazias, sem preenchimento possível. Existir significa, então: poder ser dado efetivamente em seu ser próprio, em pessoa. Isto é, apenas uma outra forma de dizer que a verdade significa a doação da coisa mesma, em seu ser ou existência próprios, e não tal como “existe” no pensamento que a afirma, nos signos que a representam, nas imagens sensíveis que dela podemos construir ou na mera imaginação.

Assim, Muralt (1998, p. 90) afirma, com razão, a continuidade da noção medieval da verdade como adequação na sua definição fenomenológica como preenchimento intuitivo, mas salienta as diferenças entre as duas, por sob a continuidade. Na escolástica a adequação entre o entendimento e a coisa significa que a inteligência se deixa “mensurar” pela realidade, que o entendimento se subordina a ela. De acordo com a visão cristã, o entendimento humano é de alguma forma guiado previamente para a apreensão do ser de verdadeiro na medida em que espelha a natureza divina criadora do mundo e do homem, sujeito do conhecimento. No limite, Deus cauciona a adequação da capacidade cognitiva do homem à essência da realidade por ela conhecida. Ao contrário, a adequação em sentido fenomenológico significa o preenchimento intuitivo de uma intenção de conhecimento dirigida ao objeto que, nesse caso, é dado em “carne e osso”, segundo uma presença originária e absolutamente insubstituível. A adequação, tomada no sentido em que a escolástica a define, “afirma paradoxalmente que a inteligência, mesmo se mesurando adequadamente ao ser, é necessariamente inadequada em sua maneira de exprimi-lo”, isto é, de representá-lo nos juízos. Já a adequação fenomenológica, segundo Muralt, “afirma que a consciência judicante é adequada de direito [em princípio] ao real, mesmo que, de fato, ela só possa tender ao infinito para essa adequação”. Como se trata de uma evidência intuitiva, no sentido de uma doação imediata, cada intuição efetivamente vivida pode eventualmente ser ou não confirmada pelas seguintes, de modo que a adequação perfeita, no sentido de uma intuição apodítica, que não poderia ser mais superada por qualquer outra, é apenas uma ideia limite. Não há, portanto, na fenomenologia, garantia transcendental da adequação do conhecimento à essência da realidade por ele apreendida, mas apenas verificação continuada dessa adequação intuitivamente realizada em cada caso. Verdade fenomenológica é uma tarefa infinita, sempre aberta a novas retificações possíveis, aguardando sempre novas e reiteradas confirmações, isto é, evidências sempre reatualizadas.

Como Heidegger mostrou em mais de uma ocasião ao longo da sua obra, a definição da verdade como adequação, em que pese sua aceitação

quase unânime entre grandes expoentes da filosofia, dada como sendo evidente por si mesma, é problemática. Primeiramente, ela parte do princípio da existência de uma diferença essencial entre o pensamento e as coisas, ambos considerados dados na condição de “ser simplesmente à vista”. Nesse caso, pressupõe-se a **homogeneidade fenomenológica entre os domínios dos atos de pensamento e as coisas**. O critério da verificação da verdade seria a conformidade ou adequação entre esses dois seres distintos, o ato do intelecto que a representa e a própria coisa considerada em sua realidade própria e distinta. Mas sob quais condições essa adequação poderia ser verificada? Sendo esse o caso, seria preciso que tivéssemos, de um lado, como dada, a representação da coisa, por exemplo seu conceito ou o juízo que afirma algo sobre ela e, de outro, a coisa tal como seria, independentemente da maneira como a pensamos ou representamos na consciência. Ora, sendo possível o acesso direto às coisas tal como elas são, ou seja, em sua realidade efetiva¹⁴⁹, o pensamento, enquanto representação da realidade, tornar-se-ia desnecessário para a determinação do ser verdadeiro. *O conceito de verdade como adequação pressupõe, então, a possibilidade fenomenológica do aparecer ou da revelação do ente tal como ele é, ou seja, em seu ser*, para que possa ser julgado por um juízo, pensado ou conceituado, independentemente de o juízo ou o conceito serem eles próprios “verdadeiros” ou não¹⁵⁰. Porque, de fato, mesmo o juízo falso diz alguma coisa com sentido e possui um objeto ao qual justamente se refere (por isso é possível, como bem viu Aristóteles, dizer de uma coisa que ela não é o que ela efetivamente não é). Logo, a questão da essência do desvelamento do ente (*aletheia*, em grego, *veritas*, em latim) é mais fundamental do que a da adequação ou concordância dos juízos com seus objetos¹⁵¹. Para Heidegger, a noção fenomenológica de verdade entendida

¹⁴⁹ Há uma diferença entre existência e realidade efetiva. Uma coisa pode existir sem ser efetivamente existente. De acordo com a tradição escolástica, o mundo não existe efetivamente, posto que sua existência é contingente. Somente Deus existe efetivamente e é plenamente real.

¹⁵⁰ A referência do juízo ao objeto da sua afirmação deve estar dada juntamente com ele. Essa referência não é nem falsa nem verdadeira. Todo juízo diz alguma coisa sobre algo a que se refere. A referência é constitutiva do sentido do juízo. Um juízo sem sentido é um juízo sem objeto ou referência. Verdadeiro ou falso é o que o juízo diz do seu objeto.

¹⁵¹ “O conhecimento é a consciência do *acordo* de uma crença, especialmente de uma crença predicativa (vazia ou intuitiva), com a experiência correspondente que doa originariamente o objeto visado, isto do qual ele é julgado na predicação, como experiência da sua doação evidente – acordo

como desvelamento ou fenômeno é mais originária do que sua definição como adequação. A filosofia deveria, então, dedicar seus esforços a elucidar a essência da verdade originária, ou seja, a “*aletheia*”. Porque *verdade significa, antes de tudo, a revelação do ente mediante uma intuição (HUSSERL) ou compreensão (HEIDEGGER) originárias através das quais ele se apresenta “em carne e osso”*. Quando Husserl conclama a filosofia, através da fenomenologia, a “voltar às próprias coisas”, nada mais faz do que indicar o caminho de volta do pensamento à intuição imediata do seu objeto e, no limite, à percepção sensível, que é a forma primeira de acesso ao ser. A adequação fenomenológica não se dá entre a representação e uma inacessível realidade em si, “mas entre um ato de intenção significativa no qual a coisa é simplesmente mencionada”, isto é, visada sem estar ela própria apresentada, “e um ato intencional no qual a coisa se faz presente a mim em sua consistência própria” (XIRAU, 2015, p. 84). Husserl denomina a realização dessa adequação máxima “plenitude” ou “preenchimento” intuitivos. Para além desse modo primitivo de acesso ao ser, não dispomos de qualquer outra garantia para a verdade dos juízos.

A verdade será, pois, explicitamente definida a partir da possibilidade da correspondência entre a intencionalidade da consciência e a intuição onde a intenção, a princípio vazia, tateante, incerta, encontra-se plenamente realizada mediante a experiência da presença imediatamente vivida do seu objeto. A possibilidade da verdade reside então na

no qual a crença antecipante é recoberta sinteticamente pela crença da experiência e preenchida por ela [...] isto de que temos então uma experiência neste acordo que é ele mesmo uma experiência, é a verdade” (HUSSERL, 1970, p. 344, grifo nosso). Nesse sentido, a verdade é a experiência da adequação entre o que é visado ou, melhor ainda, proposto pelo juízo e a doação intuitiva da própria coisa julgada. Essa doação é a expectativa que resume toda a ideia de conhecimento, ideia de que os objetos sejam dados de forma absoluta. Husserl retoma a definição platônica do conhecimento como modalidade da consciência que tem por objeto a verdade em sentido absoluto. Uma verdade absoluta é engendrada a partir de uma evidência apodítica, *o absolutamente verdadeiro é, identicamente, o apoditicamente evidente*. Uma evidência apodítica, correspondente ao ser verdadeiro em sentido absoluto, é uma visão direta da coisa em questão, dada em conformidade com a intuição adequadamente preenchida e originária, e em relação à qual nenhuma dúvida faria sentido. Assim, o único objeto que pode se dar como absolutamente verdadeiro é o ser absoluto, de modo que deve ser ele o objeto do conhecimento em sentido autêntico, ou seja, conforme a aspiração mais alta da razão. A ousadia inigualável da fenomenologia consistiu na afirmação da tese do caráter imanente à consciência do ser absoluto. Nesse sentido, o “conhecimento conhecido” é a modalidade ontológica fundamental da consciência, porque representa a sua realização como apreensão do “ser enquanto ser”. Todo conhecimento, portanto, é fundamentalmente uma forma de reflexão, visto que o sentido autêntico do seu objeto consiste em ser dado para e por uma autoconsciência.

evidência, e esta, por sua vez, no preenchimento da intuição por uma experiência na qual a coisa visada é dada originariamente. De forma nenhuma o conceito husserliano de evidência remete à ideia medieval de adequação, segundo a qual a própria realidade seria a medida da verdade dos juízos do entendimento. A adequação fenomenológica remete ao preenchimento de uma antecipação de caráter meramente linguístico, em termos de uma “antecipação prescrevente”, que encontra um “preenchimento verificante” (MURALT, 1998, p. 77). *A intencionalidade significativa antecipa a coisa mesma como uma totalidade de visadas efetivamente preenchidas, cuja validade vai sendo construída mediante a concordância de fato de cada experiência concreta com as experiências que a antecederam.*

A evidência fenomenológica não é, no entanto, uma espécie de critério que permitiria distinguir a verdade do erro e os juízos válidos daqueles inautênticos. A evidência não traduz a certeza de estar de posse da verdade. De fato, pode ser evidente que não sabemos se uma proposição é ou não verdadeira, ou que é falsa. Nesse caso, temos a evidência da inadequação do juízo, por exemplo, ao seu objeto, como quando afirmamos que “o homem é imortal”.

A evidência designa, então, entre seus múltiplos sentidos, a modalidade da consciência a partir da qual a verdade pode ser engendrada, no sentido de vivida originariamente. E a verdade tem sua origem no modo como as coisas se dão em carne e osso, no modo como elas se fenomenalizam e, portanto, conforme uma intuição doadora originária. A intuição fenomenológica caracteriza, então, o modo de existência não predicativo da verdade, de uma verdade que não pertence ao pensamento ou ao juízo, mas, em última instância, à percepção sensível. Claro está, no entanto, que todas as formas de consciência podem se realizar intuitivamente ou não. Do mesmo modo como podemos tentar perceber uma coisa sem conseguir vê-la satisfatoriamente, a recordação ou a imaginação também podem fracassar, assim como o pensamento. Podemos tentar lembrar algum acontecimento passado sem conseguir trazê-lo efetivamente à lembrança, segundo uma intuição recordante satisfatoriamente preenchida. Mas, por uma lei eidética, toda intuição confusa pode ser trans-

formada, mediante um ato segundo, em intuição preenchida. Podemos ter a certeza de ver alguma coisa duvidosa, por exemplo, se através da reflexão transformamos a percepção duvidosa em pensamento do ato de perceber que é certamente duvidoso.

A evidência designa, assim, o *modo de ser adequadamente dado de todo objeto*, conforme uma doação não predicativa, originária. Designa também as *formações intencionais* que constituem essa modalidade privilegiada de doação sobre a qual a verdade dos juízos se fundamenta, *a posteriori*. Sendo essas formações intencionalidades intuitivamente preenchidas. A evidência é, assim, doação originária captada intuitivamente. Dito ainda de outra forma, a verdade resulta da intuição de uma doação cujo conteúdo é a própria coisa visada. Com as palavras de Husserl (1970, p. 21):

falar de evidência, de dado evidente, não significa aqui nada mais do que a doação dos objetos em sua ipseidade, a doação e a presença à consciência de um objeto enquanto ele é “aqui nele próprio” (“*ici en lui-même*”) efetivamente presente em carne e osso – por oposição à sua simples presentificação em uma consciência vazia, simplesmente indicativa [...]. Através desta palavra ‘evidência’ designamos toda consciência que se caracteriza, relativamente ao seu objeto, como doadora deste objeto nele próprio (“*en lui-même*”).

Assim, a evidência exclui da consciência, em princípio, a dúvida em ato. Se eu duvido, por exemplo, de que o mundo existe, é imediatamente certo, no entanto, que duvido porque, ao contrário da existência do mundo, o ato de pensá-lo é evidente. Nesse caso, a dúvida cessa de existir porque, se o correlato do ato de duvidar é um objeto duvidoso – o que vale para todas as efetuações da consciência intencional –, o correlato do ato reflexivo que toma o próprio pensamento como objeto não é mais duvidoso, mas sim evidente, dado a si mesmo em carne e osso. Na reflexão, o ato ou vivência da consciência dados como objeto da intencionalidade que se volta sobre ele coincidem plenamente numa perfeita adequação, conforme uma intuição apodítica, plenamente preenchida e realizada.

Assim, faz sentido duvidar do que afirma um juízo relacionado ao objeto de uma experiência sensível, mas não da experiência mediante a qual única e exclusivamente tal objeto pode ser dado. Dito de outra maneira: do fato de que a percepção possa nos enganar, de que ela possa não cumprir o que promete, não se segue necessariamente que o mundo dos fenômenos sensíveis sejam duvidosos em sua totalidade, porque uma percepção sempre pode errar e, ao mesmo tempo, uma percepção somente pode ser corrigida por outra, e não por qualquer pensamento ou imaginação que pressuponha uma forma não perceptiva de doação de um objeto, no caso, ele próprio de natureza originariamente sensível.

No caso de uma percepção normal na qual a coisa mesma é dada em sua presença carnal, a dúvida carece de sentido. Ela não é impossível, mas, insistimos, sem sentido. Somente a evidência constituída a partir da reflexão crítica sobre o que é um dado imediato pode excluir a possibilidade de uma dúvida futura, porque só assim é possível constatar o seu caráter irretificável, pela experiência presente do que é dado, ou seja, atestar a doação atual como doação absoluta, que não pode ser corrigida por nenhuma outra doação imaginável. Trata-se de uma evidência apodítica. Assim, toda percepção pode, em princípio, ser corrigida por outra percepção do mesmo tipo, de modo que as evidências perceptivas jamais são absolutas. *Mas refletindo sobre a essência da percepção constatamos seu caráter necessariamente inadequado, através de uma evidência apodítica.* É absolutamente certo e indubitável que toda percepção pode ser corrigida por outra experiência do mesmo objeto visado, dotada de um grau de evidência superior, seja por apresentar uma clareza maior, seja por ser atual, porque as percepções atuais possuem pleno direito em relação às percepções passadas, que já não são, e futuras, que ainda não são. A “negação” da validade de uma intuição superada por outra atual “é uma modificação de consciência que se anuncia como tal a partir de si mesma quanto a sua essência própria” (HUSSERL, 1970, p. 107), pertencendo como tal à essência da verdade. Desse modo, a referência da verdade será as evidências calcadas na intuição atual preenchida e, em última instância, na intuição atual originária, pois ambas, a intuição

secundária (ou derivada) e a originária, se opõem ao simples visar significativa e vazio. Uma recordação, por exemplo, enquanto intuição preenchida de um acontecimento passado, se distingue da mera referência verbal a uma lembrança, assim como também ocupa um lugar derivado em relação à experiência efetivamente vivida do acontecimento. Temos, então, três níveis de intencionalidade: *vazia, ou significativa; preenchida; originariamente preenchida*.

Vemos, então, que a verdade do juízo poderá sempre ser compreendida, mesmo quando não pode ser verificada pela intuição do objeto ou estado de coisas visado, pois a proposição – na medida em que comunica ou significa uma experiência – conserva o mesmo sentido para todos, conserva o conteúdo de verdade que ela porta em si como um conteúdo ideal. A proposição eleva o juízo ou ato de juízo à sua forma ideal, referindo-o ao objeto e efetuando assim a transcendência necessária sem a qual a verdade se transformaria imediatamente em mera “opinião”, no sentido da sua referência à subjetividade do sujeito da enunciação do juízo.

Se procuramos assim a gênese fenomenológica dos juízos segundo a originalidade do seu surgir, parece então que o simples ato de julgar é uma modificação intencional do ato de julgar que tem o conhecimento como resultado. Um julgamento que foi produzido em uma evidência originária, um conhecimento que foi obtido uma primeira vez segundo uma intuição intelectual podem seguramente ser sempre repetidos na ausência da claridade desta intuição [...] (HUSSERL, 1970, p. 25).

As significações ideais dos juízos, as verdades constituídas, são geradas a partir da experiência efetiva, na qual a coisa mesma se oferece e se desvela à intuição do sujeito. Todo objeto, real ou ideal, encontra o sentido ontológico do seu ser na referência à temporalidade da vida transcendental do ego constituinte, na medida em que é intuído (TRAN-DUC-THAO, 1971). A validade da predicação reside em sua remissão, não à experiência possível, como em Kant¹⁵², mas à experiência efetiva

¹⁵² Em Kant, todo juízo validamente referido à experiência deve poder estruturar um campo ou estrutura temporal e espacial puros onde possa se dar um fenômeno correspondente. O juízo “o calor é causa da dilatação dos corpos” pressupõe a ocorrência de fenômenos segundo uma ordem

a partir da qual ela se formou na presença de uma doação originária. O retorno fenomenológico à vivência pretende opor a riqueza incomparável do fluxo da vida concreta da consciência ao apriorismo da estrutura formal do sujeito.

Desse ponto de vista, seria errôneo interpretar a evidência na qualidade de “sentimento de evidência”, ao qual se referem certas escolas empiristas, como se fosse uma espécie de rótulo psíquico interior da consciência da verdade que acompanharia certos juízos, estando ausente da efetuação de outros. De acordo com essa tese, a evidência seria uma espécie de crença subjetiva acrescentada pela consciência à experiência de certos objetos considerados, por esse motivo, verdadeiros (XIRAU, 2015, p. 86). A intuição, nesse caso, seria uma forma de transcendência que a consciência acrescentaria de fora ao pensamento e aos juízos, produzindo assim a evidência da sua verdade. Juízos e pensamentos verdadeiros seriam acompanhados da presença intuitiva do objeto visado por eles. Ao contrário, a transcendência intencional atravessa tanto os juízos e pensamentos como a própria intuição. Toda consciência é *consciência de*, todo ato intencional visa seu objeto e, eventualmente, o apreende, variando apenas quanto ao grau de preenchimento de que é suscetível de realizar.

Nas proposições judicativas a palavra refere-se às coisas ditas através das significações. Mas essa referência não tem necessariamente que se basear em qualquer conhecimento distinto das palavras e das regras linguísticas da sua combinação. Todo discurso diz alguma coisa sobre algo, e um discurso com sentido não precisa ser necessariamente verdadeiro. O conhecimento resulta da confirmação intuitiva do que a proposição expressa através de signos, do que é mencionado pelo discurso, e não de uma impossível adequação entre uma representação e a inacessível “coisa em si”. O conhecimento, ou, o que para Husserl significa

irreversível dos momentos do tempo correspondentes respectivamente à causa e ao efeito. Essa irreversibilidade não pertence ao próprio tempo, mas à sua representação como sucessão de momentos lógicos da causalidade. A irreversibilidade do tempo é uma exigência inerente à estrutura lógica interna do conceito de causalidade. A irreversibilidade pertence à estruturação do fluxo temporal que permite que o objeto correspondente ao conceito de causa nos seja dado.

o mesmo, a “atividade de juízo”, consiste em, acima de tudo, “examinar se o ente é verdadeiramente tal como se doa, tal como foi visado”, em examinar a correspondência entre o que a consciência visa no juízo e o conteúdo que ela apreende efetivamente segundo uma intuição. O conhecimento é, portanto, um ato verificativo da adequação do visar intencional ao apreender intuitivo. Ele verifica se o ente é dado de tal forma a confirmar o que dele afirma o juízo, “se é verdadeiramente um ente de tal ou tal natureza” (HUSSERL, 1970, p. 35). Um exemplo desse “exame” ou “verificação” da adequação definida como posse e visão direta é fornecido pelo próprio Husserl: “se vejo que 2 mais 2 são quatro e se o digo em juízos vagamente simbólicos, intento algo de igual; mas um visar algo de igual não significa ter o mesmo fenômeno. O conteúdo é, em ambos os casos, diverso; numa das vezes, vejo, e o próprio estado de coisas está dado no ver; na outra, tenho um visar simbólico. Uma vez, tenho a intuição; na outra, a intenção vazia” (1950, p. 89).

Importante é notar nesse texto a contraposição entre “ver” e “dizer”. O ver é definido como posse, apreensão, como “ter”, enquanto o dizer se define pelo visar vazio, sem preenchimento. A proposição na qual se expressa o juízo é realçada quanto ao seu caráter simbólico, pois simbolizar significa exatamente visar alguma coisa na sua ausência, referir-se pura e simplesmente a ela; por isso a linguística designa a coisa mesma como o “referente” do signo. Assim, somar dois mais dois é “ver” que o resultado é quatro, é ter evidência, mas afirmar, por exemplo, “isto é tão certo quanto dois mais dois é igual a quatro” é apenas visar a operação aritmética simbolicamente como signo da exatidão da evidência.

Assim, a evidência constitui o modo fundamental da intencionalidade, do ponto de vista da razão. A consciência é o tempo todo intencional, porque a intencionalidade é sua essência, seu modo de existir efetivamente. Porém, a exigência de realizar uma intenção de modo evidente pertence à teleologia da razão, e nem sempre na vida cotidiana essa exigência se põe. Ao contrário, no mais das vezes, nos deixamos conduzir pelo “falatório”, que consiste em, como afirma Heidegger, falar sobre qualquer coisa mesmo não tendo jamais refletido seriamente so-

bre o assunto ou buscado uma apreensão clara dela, segundo uma visão direta. A evidência remete, assim, à atualidade privilegiada em que nos é dada a presença da própria coisa à qual o juízo se refere e ao que as outras modalidades da consciência são remetidas enquanto fundamento do seu valor de verdade. De acordo com Husserl, o modo originário de doação, em sentido absoluto, como vimos, é a evidência imediata, intuitiva, mesmo em se tratando de objetos ideais, dos sentimentos ou dos valores. Ao contrário, os conteúdos predicativos têm a característica particular de somente poder ser intuídos através de juízos e raciocínios, ou seja, de forma mediata. Não é possível perceber que uma rosa “é” vermelha, e se vemos uma rosa e afirmamos que ela é vermelha, ao fazê-lo produzimos um novo objeto, a saber, o “estado de coisas” visado pelo juízo, distinto, como tal, dos “estados de coisa” “rosa é bela”, “perfumada” etc. Isso porque, no objeto percebido, perfume, cor avermelhada e beleza são dados conforme uma unidade, sensível e sinteticamente. Não é possível perceber o objeto do juízo, perceber não é pensar nem pensar o objeto percebido enquanto percebido. Por isso a questão da correspondência ou adequação entre o juízo e seus objetos é tão crucial e, ao mesmo tempo, difícil para a fenomenologia.

Portanto, a intencionalidade se apresenta segundo três modalidades essenciais: **evidência originária**, que diz respeito à percepção ou experiência em sentido amplo; **evidência derivada**, ou secundária, através da recordação clara da percepção originária ou através de relatos ou juízos advindos de outras pessoas; e, finalmente, **intuição confusa**, que se dá mediante uma representação puramente verbal e, portanto, vazia ou simbólica, no sentido em que dizemos que alguém “não sabe do que diz” e que “fala da boca pra fora”.

De todo modo, não há dúvida de que a evidência se refere, em Husserl, ao modo de doação do objeto intencional “em pessoa”, ou seja, individualmente, que é para ele a definição essencial de experiência (HUSSERL, 1970, p. 30). Os modos derivados são modificações da evidência originária à qual remetem (HUSSERL, 1965, p. 276). A recordação remete à percepção originária na qual o objeto ou acontecimento recordado

constituiu-se pela primeira vez em pessoa, de tal modo que a recordação só se justifica e se legitima como verdadeira mediante essa remissão do fenômeno modificado ao seu modo originário, o qual fundamenta, por sua vez, seu sentido de ser. Todas as discussões em torno da verdade de um modo derivado da consciência (imaginação, recordação, pensamento etc.) se reduzem à busca de uma evidência idêntica àquela que obteríamos caso a coisa (ou estado de coisas) recordado, imaginado etc. estivesse presente em carne e osso numa intuição atual. A evidência originária permanece sempre o *telos* da consciência que busca a verdade e sua medida em sentido último. Tudo se passe como se, em cada efetuação secundária, derivada da consciência, apreendêssemos a coisa mesma, tal como ocorre quando, recordando algo, afirmamos “ver” como se o acontecimento lembrando ocorresse agora, ou, ao imaginar uma pessoa, “sentíssemos” sua presença real junto a nós¹⁵³.

Essas análises mostram que nem sempre a consciência se efetua em presença de um dado intuitivo último correspondente ao sentido de ser por ela visado. Se pronuncio a palavra “camelo” sem que essa consciência seja acompanhada de uma percepção, tenho uma representação cujo sentido visado é idêntico ao sentido do objeto percebido, o que significa que a percepção gera ou produz sentido constituindo-o, de modo que esse sentido permanece de qualquer forma retido na consciência após a presença da própria coisa se extinguir. Mas o sentido visado pela palavra “camelo” é uma representação vazia, uma vez que a palavra nada apresenta, por si mesma, do próprio objeto “camelo” como tal¹⁵⁴. Nesse sentido, poderia parecer que os modos derivados seriam desprovidos de evidência, mas não é o que se passa. A toda efetuação da consciência corresponde um conteúdo intuitivo efetivamente dado, e dado adequadamente na imanência da correlação intencional específica que o visa. O objeto percebido e depois recordado é dado originariamente

¹⁵³ Pode ocorrer esse mesmo fenômeno do “como se” na literatura. Às vezes a vivacidade de uma descrição literária nos faz como que viver os acontecimentos descritos.

¹⁵⁴ Uma questão sem dúvida importante consiste em saber como o sentido se constitui junto aos signos, como as palavras podem significar, como podem ser portadoras de um sentido que por si só não são capazes de gerar. Isto é, o sentido da palavra “camelo” não vem da linguagem, nem poderia vir, visto que não há nenhum camelo na linguagem.

na percepção, mas a recordação, ato derivado ou secundário, pode apreendê-lo adequadamente de acordo com o modo de evidência que lhe é próprio. Sei que minha recordação, por exemplo, é mais ou menos clara ou confusa, e esse saber não deixa de ser acompanhado de evidências. Tal reconhecimento é possível porque a intencionalidade originária atua como *telos* do processo recordativo, por assim dizer, nos “bastidores” da intencionalidade. Nesse nível, o erro consistiria em afirmar mais acerca do objeto do que me é dado no modo atual da consciência que o visa, qualquer que seja esse modo, contrariando o “princípio de todos os princípios” que impõe ao pensamento sua fidelidade ao conteúdo efetivamente intuído ou percebido. Por exemplo, afirmar que este computador que agora utilizo, *partindo da sua percepção sensível*, é feito de átomos, é um erro desse tipo, pois a evidência de que a matéria é feita da ligação entre partículas elementares denominadas átomos não se apoia sobre a percepção sensível de nenhum objeto de uso.

Importa, pois, distinguir entre ato intencional e conteúdo, entre a *noesis* e o *noema*. O ato é sempre evidente, pois a vivência pode ser intuída, como tal, com evidência, mediante uma reflexão na qual é adequadamente dada, mesmo que o objeto ao qual se refere seja confuso ou vazio. O objeto percebido está em questão, pois toda percepção é, em princípio, inadequada e inesgotável, mas sua própria percepção, tal como imediatamente vivida, enquanto ato consciente de si, não. Posso ver claramente, graças à reflexão, que o objeto percebido imerso na bruma da manhã “parece” ser uma árvore¹⁵⁵. Graças à reflexão sobre ele,

¹⁵⁵ A percepção nada afirma ou nega, por si mesma, da existência do seu objeto. A reflexão ingênua afirma a existência, a atitude transcendental põe a percepção, mas não a existência do percebido tomado enquanto tal. Nos dois casos trata-se da mesma percepção. É a reflexão que afirma ou não o ser-lá.

Quando Aristóteles afirma, na *Metafísica*, que o objeto desta é o “ser *enquanto* ser”, se refere ao fato de que a experiência é sempre o aparecer de alguma coisa que, portanto, é, na medida em que “ser” está ligado imediatamente à coisa percebida. O ser é sempre *enquanto* ser de alguma coisa que é. Quando algo é, o ser já é. Em termos heideggerianos, o ser é sempre o ser do ente, mas do ente enquanto tal ou tal coisa determinada. O ser é pressuposto como condição de possibilidade da doação do ente em seu ser como sendo isto ou aquilo. Que o ser seja, isso não é percebido juntamente com o fato do ente, enquanto tal ou tal coisa, se encontrar dado. O ser é à medida que algo segue sendo o que é, e algo segue sendo o que é enquanto é isto ou aquilo. Se não é mais isto ou aquilo, não é e o ser também não é, porque uma coisa não pode ser coisa nenhuma. Então, todo problema remete a esse processo de determinação sem o qual o ente não seria o que é e não haveria manifestação do ser. Ora, uma coisa é determinada, e somente pode sê-lo, pela sua referência ao mundo aberto pelo *Dasein* preocupado,

a percepção, enquanto ato intencional, revela seu caráter duvidoso. Sei que percebo algo, sem ter, porém, certeza de que é a árvore que me parece ser. Esse saber sobre o ato é diferente do conteúdo fenomenológico apreendido pelo ato de percepção ele mesmo, isto é, desse “algo” que percebo efetivamente. Nesse caso, posso afirmar que é certamente ou evidentemente duvidoso que o objeto revelado pelo fenômeno que percebo agora seja “realmente” uma árvore. Pode parecer que a certeza incida apenas sobre a efetuação do ato como tal, como ocorre no *cogito* cartesiano. Porém, como o ato é intencional, com toda consciência sendo necessariamente consciência de, a certeza do ato estende-se também ao seu *cogitatum*. De acordo com nosso exemplo, o *noema* percebido “árvore (?) imersa na bruma” é o correlato de uma intencionalidade evidentemente dubitativa. Não posso pôr em dúvida o caráter duvidoso do ato intencional que visa o sentido confuso de um objeto dado como tal, numa experiência confusa. O caráter duvidoso do ato é algo de que estou certo, em certeza adquirida pela reflexão que toma como objeto esse caráter mesmo. Como no *cogito* cartesiano, sei com certeza que duvido. Saber que penso, qualquer que seja o modo como se efetuam os atos de pensamentos sobre os quais reflito (certo, confuso, duvidoso, hesitante etc.), implica em saber com certeza o que é pensado como correlato intencional imediatamente dado do ato e, ao mesmo tempo, ter consciência do caráter noético, intrínseco, do próprio ato. A certeza caracteriza o ato reflexivo, enquanto “visão” imediata, intuitiva do próprio ato (não sei o que vejo, mas sei com certeza que vejo e que vejo algo, e que esse algo, enquanto simplesmente visto, é tão certo quanto o próprio ato), mas não a intencionalidade originária que pode ser uma dúvida; carac-

pelo lugar que ocupa nele. O ente enquanto ente é, então, primeiramente, a coisa de uso no âmbito das tarefas que o *Dasein* abraça cotidianamente para si mesmo no mundo.

O ente aparece, portanto, enquanto tal, também no sentido em que aparece como o que ele é nele mesmo, e não para isso para que o aparecer se abra. O homem é o ser aberto para a abertura do mundo que somente se torna efetiva se a primeira abertura também o é. *O enquanto significa que o aparecer do ente como fenômeno é sua manifestação tal como ele é independentemente de qualquer outra condição, absolutamente, portanto.* Isto é o que todo mundo sabe, como um fato absolutamente inquestionável, sem nenhum conceito ou reflexão: que as coisas são o que são e nada mais. O erro provém do fato de que as coisas podem não ser o que elas são, podem ser o que são enquanto não são. A mobilidade do ser é, nesse caso, a questão principal.

teriza o pensamento de ver, mas não o ver ele mesmo. Sei, e o faço com certeza, que vejo e que minha visão é visão de algo distinto dela própria.

O que é incerto, duvidoso ou desconhecido é o sentido de ser do ente que aparece no aparecer daquilo que é percebido pela percepção efetiva e efetivamente intuído. Mas é evidente que no próprio fenômeno de aparecer, através do qual um mundo se presentifica, o fato mesmo de se mostrar como tal pertence à esfera inultrapassável das evidências fenomenológicas primordiais, enquanto o que se mostra permanece sempre dubitável¹⁵⁶. O aparecer do mundo como horizonte fenomenológico de visibilidade primordial e universal é um fato inquestionável, porque todo questão, toda dúvida, toda verdade e visão o pressupõe como horizonte em sentido ontológico e transcendental. Se tudo o que se mostra sob a luminosidade do olhar pode ser considerado falso, é porque então essa mesma luminosidade se realiza plenamente, e o que podemos saber sobre ela constitui um campo de fenômenos aprióricos sobre os quais a reflexão pode se debruçar seguramente.

A liberdade de ainda pôr em dúvida o que é vivido pelo sujeito que percebe existe sempre. No entanto, ela não tem nenhum sentido. Seu exercício não é mais sensato. Husserl afirma que ver uma coisa pelo modo como ela se mostra imediata e originariamente a nós, tal como ocorre na percepção, “tê-la diante dos olhos”, e duvidar que ela “exista” tem sentido. Na percepção sensível, a coisa se mostra a nós através de uma perspectiva atual que é apenas uma dentre as infinitas formas possíveis que ela tem de se deixar ver. Assim, é perfeitamente possível pôr em dúvida sua “existência” baseando-me na possibilidade de que novas aparições da mesma coisa visada venham entrar em conflito com o que é dado dela aqui e agora, na visão atual. No entanto, “ver e nada mais intentar do que o que é intuitivamente apreendido e, ainda perguntar e duvidar, não tem sentido algum” (HUSSERL, 1986, p. 77). Ou seja, a redução, neutralizando a referência do *noema* ou da perspectiva atual segundo a qual a coisa se nos oferece, se reporta apenas ao conteúdo intuitivamente dado do fenômeno, como tal, presente na correlação inten-

¹⁵⁶ Cf. LANTERI-LAURA, G. *Phénoménologie de la subjectivité*. Paris: PUF, 1968, p. 27.

cional, tal como a face atual mediante a qual o objeto nos é dado retém apenas o conteúdo vivido imanente como o que é absolutamente certo. O que é visto tal como é visto, o “isto” antes que um juízo sobre ele venha ser formulado, sob a forma “isto é x”, “ou isto não é x”, “isto pode ser x” etc., quer dizer, a doação fenomenal enquanto correlato imediato de um ato intencional já qualquer, é absolutamente certo.

Como a evidência se faz na atualidade vivida da consciência temporal, é próprio do seu modo de existência “passar” e já não ser, tendo que ser constantemente reativada. A toda evidência corresponde um ato intencional efetivamente vivido. As vivências constituem, antes de mais nada, um fluxo temporal interior. Mas se o modo de ser da temporalidade subjetivamente considerada consistisse em simplesmente passar, se cada vivência fosse dada apenas no agora pontual, sendo imediatamente substituída por outra que também se perderia no fluxo temporal, a consciência se perderia de si mesma e da referência ao ser que torna toda verdade possível. Pois, nesse caso, nada seria para ela, já que ela mesma nada seria “em si” além do fluxo. Assim, é próprio do modo de ser das vivências sofrer um processo contínuo de retenção mediante o qual elas duram no seio da consciência, constituindo, justamente, o horizonte temporal do passado. O passado é essa dimensão de não-mais-ser à qual sempre é possível voltar, que está sempre depositada na lembrança, disponível à consciência mediante uma recordação mais ou menos clara, podendo ser presentificado numa consciência atual, tornando-se, por isso, presentemente passado¹⁵⁷.

A “presentificação” caracteriza o objeto de modos derivados da consciência originária, tais como a recordação ou a imaginação, derivados da percepção sensível. Enquanto os modos derivados presentificam, a percepção “apresenta” a coisa mesma. A presentificação é a repetição modificada de uma presença dada originariamente. Presentificar signi-

¹⁵⁷ Sobre a atualidade passageira e fluida das evidências atuais, no instante pontual, nas quais as coisas se revelam como aquilo mesmo que elas são, se constitui o sentido próprio da verdade como transcendência. Sendo próprio do sentido da verdade desprender-se das evidências imediatas das quais se origina, adquirindo, por assim dizer, uma validade universal, que, de fato, toda verdade aspira obter desde o início.

fica tornar presente a partir de uma modificação presentificante a que a consciência submete a percepção originária, o passado enquanto passado. Podemos, assim, “reviver” o presente, mas este não pode nos ser dado novamente. “Neste reviver não tenho uma percepção, mas ‘eine Quase-Wahrnehmung’, uma sombra do ato originário que me dava o objeto no tempo da presença. Nunca mais voltarei a coincidir com esse tempo para sempre passado” (SARAIVA, 1994, p. 169).

Assim, a presentificação permite que a experiência passada seja retomada mediante a recordação que a visa com o mesmo sentido de ser constituído na sua experiência originária. Husserl (1965, p. 56) denomina “síntese de identificação” o processo de reconhecimento da recordação enquanto consciência do mesmo objeto ou acontecimento que uma vez foi dado na experiência atual, em carne e osso. Em outros termos, a retenção não atua à maneira de um fichário no qual ficariam depositadas nossas experiências a fim de serem recordadas (HUSSERL, 1950, p. 348). O problema consiste em saber como a recordação, representação do passado de um acontecimento vivido, pode ser reconhecida por mim como consciência representativa de um conteúdo que ela não possui efetivamente, ou, retomando o exemplo do fichário, em saber como posso buscar a “ficha” correta correspondente ao que quero lembrar. *Tal processo é possível porque desde a sua intuição originária o sentido do objeto é constituído em sua independência do conteúdo efetivamente intuitivo da consciência que o visa.* Se tivéssemos que reter e reproduzir na consciência as sensações produzidas pelo objeto em nós (supondo-se que ele as produza), a recordação seria impossível pois o objeto em sua presença física está, por princípio, excluído do passado. A intuição vivida do objeto apreende seu sentido de ser mediante a síntese antecipante de momentos virtuais juntamente com os conteúdos efetivamente apreendidos aqui e agora e os já efetuados, de modo que a não presença de conteúdos recordativos – a vivência não retém em si no processo da sua constituição temporal os conteúdos hiléticos – na intenção recordante não é menos importante do que a presença do mesmo não ser na envoltura constitutiva do objeto de uma intuição perceptiva atual. Em outros termos, do

mesmo modo como não precisamos experimentar a totalidade das sensações que o objeto percebido poderia provocar em nós de acordo com a infinidade de formas possíveis da sua doação sensível¹⁵⁸, isto é, assim como podemos prescindir dessa totalidade, também na recordação o que basta é o sentido constituído a partir daquelas experiência efetivamente vividas da presença atual da coisa mesma.

É preciso ter percebido efetivamente um objeto sensível para saber o que ele é. O objeto sensível é dado originariamente em seu ser, segundo a percepção que o apreende imediatamente, isto é, intuitivamente. Mas esse mesmo objeto também pode ser imaginado, recordado, etc., e em todos esses casos se encontra visado segundo o mesmo sentido de ser conforme o qual foi originariamente apreendido na percepção. O empirismo era incapaz de compreender a identidade do mesmo objeto ou significação no tempo, justamente porque o fazia repousar sobre a repetição do mesmo processo psíquico real, quando essa síntese é intencional (SANTOS, 1978, p. 28). Uma mesma coisa significa, na concepção empirista, uma mesma experiência, e esta, por sua vez exigia a igualdade dos conteúdos sensíveis que, no entanto, são sempre absolutamente variáveis e irrepetíveis de uma experiência a outra e no decorrer do fluxo temporal de uma mesma experiência. O objeto percebido não se confunde em nada, nem se deixa reduzir a um conjunto de caracteres empíricos que poderiam ser relacionados a conteúdos também empíricos da consciência (dados hiléticos), tais como um conjunto de sensações que são, por definição e em princípio, diferentes no tempo. O caráter transcendente do objeto percebido remete à ultrapassagem intencional da base material da sua intuição rumo à sua constituição ideal. A variabilidade dos estados psicológicos ligados às transformações das perspectivas segundo as quais o objeto é reconhecido como sendo o mesmo ao longo das experiências sucessivamente concordantes jamais poderia fundamentar sua unidade, enquanto unidade de ser e de sentido de uma *mesma* coisa.

¹⁵⁸ Isso vale como uma censura ao empirismo para o qual o objeto é uma representação subjetiva produzida em nós pelas sensações da coisa. De fato, quantas sensações seriam suficientes para que pudessemos ver uma “mesa” ou “casa”?

O conhecimento, assim como o julgamento, isto é, o que se encontra julgado e tomado como tal, não é, precisamente, um **momento real** da atividade de conhecimento que permaneceria o mesmo ao longo da repetição desta atividade, mas um **momento imanente** de tal natureza que é dado em cada repetição como o que nelas é a cada vez o elemento idêntico (HUSSERL, 1970, p. 26).

Esse elemento idêntico é transcendente ao fluxo das vivências empiricamente considerado. Se afirmo ver uma mesma mesa a cada vez que a olho por um lado diferente, é porque cada visão, mesmo sendo distinta da outra, se distende para além de si mesma, para além dos conteúdos “reais” que podemos discernir nela, apreendendo “a” mesa em sua transcendência. Os lados da mesa são o que Husserl denomina “momentos reais” da percepção, “a mesa”, ao contrário, é dada enquanto “momento imanente”, mas não real. Enquanto os momentos reais se diferenciam no tempo ao longo da experiência – na medida, por exemplo, em duas voltas em torno da mesa –, o “momento imanente”, isto é, o sentido que se constitui em cada momento real correspondente à “mesa”, é o mesmo. A mesa é dada de forma imanente a cada momento real como o que justamente os transcende por sua identidade.

Retomando a questão da evidência e do processo da sua constituição, o sentido do objeto de uma intuição derivada só pode ser definido na medida em que remetemos a consciência à evidência que o apresenta ou apresentou uma vez em pessoa como a mesma coisa visada por ela. O objeto de uma recordação é a presentificação de outra coisa, do mesmo modo como o objeto da imaginação é uma “quase” percepção daquilo que é justamente imaginado, mas não apresentado em carne e osso. O mesmo vale para as abstrações teóricas, para as definições, conceitos etc. Sua abstração característica enquanto idealidades teóricas incitava a reflexão filosófica a considerar a verdade como se se tratasse de uma espécie de ser em si. De fato, é próprio do sentido essencial da verdade valer necessária e universalmente. Se é verdade que todos os homens são mortais, então é verdadeiro que todos os homens morreram ou morrerão, e

é assim necessariamente, ou seja, não pode não ser que algum homem não morra. Na proposição, a “mortalidade” é um predicado cujo sentido reside no fato de que todos os indivíduos humanos morrem algum dia. Então a verdade não possui nenhuma validade transcendente aos fatos, à experiência sensível e aos sujeitos individuais. A definição fenomenológica da evidência enquanto fundamento da verdade permite superar a abstração da atitude teórica, pois a evidência é a experiência vivida na qual a verdade se constitui como tal, na temporalidade da vida do sujeito concreto, na medida em que é uma consciência doadora da própria coisa à qual todas as formações da consciência devem se conformar. A verdade não significa, pois, a validade absoluta de um juízo referido a uma coisa em si absoluta, mas um processo cuja análise aprofundaremos a seguir, mediante o problema do erro. A verdade não está no juízo, em nenhuma das suas características formais nem no objeto julgado por ele, em nenhuma das suas propriedades “objetivas” ou substantivas, mas no modo como se dá nas experiências concretas da consciência o aparecer da coisa mesma visada por ela, a saber, nas modalidades fundamentais de visão evidente, a que todo juízo remete em termos de fundamentação da sua autenticidade e racionalidade, assim como o objeto, em termos do seu enraizamento no ser.

A evidência será, então, um **momento privilegiado da vida da consciência**, no qual a coisa mesma é dada tal como visada intencionalmente, segundo uma intuição efetiva preenchida adequadamente. O direito da evidência sobre todos os outros modos de efetuação da consciência pertence à atualidade como tal, de modo que é próprio do seu sentido de ser que sua falsidade possa ser demonstrada quando cessa essa atualidade e efetividade, o que equivale a dizer que nenhuma visão ou percepção atual tomada tal como se dá pode ser demonstrada “falsa”¹⁵⁹. SE é verdade que “mesmo uma evidência apodítica pode revelar-se ilusória”, é também verdadeiro que “isto pressupõe uma evidência do mesmo tipo,

¹⁵⁹ Por exemplo, é inútil pretender demonstrar que a percepção de um bastão imerso na água é falsa, porque o vemos “torto” devido à refração da luz. Independentemente do que sabemos sobre o fenômeno, continuamos vendo a mesma coisa. Uma percepção, como diz Husserl, somente pode ser corrigida por outra percepção, por exemplo, do bastão fora da água.

na qual ela se manifesta como tal”, afirma Husserl (1965, p. 105-106). Assim, o caráter absoluto da evidência significa apenas que ela é o princípio absoluto de toda retificação válida do sentido de uma experiência originária, e não que ela não possa ser substituída por outra evidência. O que é dado absolutamente é o próprio princípio da evidência enquanto ver originário, que não pode ser abandonado sem que percamos o sentido mesmo da racionalidade do conhecimento e o caráter sensato da existência humana.

6 A verdade e o erro

A primeira distinção a ser feita no tratamento do problema do erro se dá em relação à ilusão. O erro não é uma ilusão. O reconhecimento do erro implica a negação imposta à pretensão de ver resultante de uma decepção intuitiva, ou seja, de uma discordância de sentido entre olhares distintos visando um mesmo objeto. Por esse motivo, o erro pressupõe a verdade que o desvela como tal, corrigindo-o mediante uma intuição adequada, já que somente a congruência das experiências nas quais a coisa mesma segue aparecendo tal como é, formando uma série coerente de intuições preenchidas, conforme a síntese contínua de evidências concordantes, pode constituir um critério seguro e um fundamento suficiente para avaliar qualquer juízo. Sendo a intuição o fenômeno primitivo no qual se enraíza, segundo Husserl, toda verdade possível, enquanto presença da coisa mesma, o erro remete sempre a uma deficiência qualquer no seu preenchimento (FERRAZ, 1999, p. 218). Nesse sentido, toda intuição preenchida e, mais do que isto, evidentemente preenchida é verdadeira.

Compreender uma ilusão perceptiva como tal, por exemplo, quando sob sol intenso vemos água no asfalto da rodovia, mesmo sabendo que esse fenômeno não é o que parece, não é um erro. Errado seria considerar essa ilusão como a percepção efetiva de água sobre o asfalto. Nesse caso a simples imaginação da percepção efetiva do asfalto molha-

do após a chuva seria suficiente para nos convencer de que se trata de ilusão. O sentido de realidade conferido ao real e à aparência ilusória não consiste, de modo nenhum, em considerar a segunda um “produto” da consciência, porque tanto uma como a outra pertencem aos dados da consciência do mundo. O sentido do real se dá primeiramente como o que se produz sem a intervenção do sujeito, enquanto o erro e a ilusão seriam devidos às distorções que nossas representações do mundo introduziriam no seu ser. Mas as ilusões não comprometem, de forma nenhuma, a evidência correspondente em geral à realidade dos fenômenos, porque as próprias ilusões são também experimentadas como sendo independentes do sujeito. Ao apresentarmos um disco colorido de faixas vermelhas e amarelas a alguém não previamente instruído, a percepção da sua coloração como sendo marrom quando posto em movimento será considerada ilusória, embora nenhuma delas possa ser dita “produzida” pela consciência (em sentido transcendental, na atitude fenomenológica, bem entendido, as duas são constituídas pela consciência). Ambas as experiências do círculo colorido, parado e em movimento, são acontecimentos “no” mundo lá diante de nós, ou seja, nessa tessitura prévia onde se inscrevem as ilusões e as “experiências reais” como atualidades vividas conscientemente, e será difícil no exemplo em questão definir qual das duas percepções é “ilusória”. “Se existe um sujeito consciente inserido em mundo real, este mundo lhe será atualmente dado como isto que precede e excede a atualidade das suas experiências concretas presentes” (CHANBOM, 1974, p. 26), quer estas experiências assumam caráter ilusório quer, ao contrário, se apresentem como experiências verdadeiras de coisas reais. Não é porque podemos sempre corrigir nossas percepções, adequando-as cada vez mais à visão plena procurada por elas do seu objeto, que é possível distinguir a ilusão e o erro das percepções verdadeiras. Ao contrário, a experiência da realidade não é nunca definitiva, porque a percepção consiste em “viver, no seio mesmo da esfera sensível, nela e através dela, a presença absoluta e indefinida do mundo real que se encontra a cada instante dado carregado desta presença física onde se enraízam as múltiplas visadas que ele se presta a oferecer” (CHANBOM,

1974, p. 27). A ilusão somente acontece porque a realidade tem sempre o sentido de uma constatação *a posteriori* em relação a esse mar de objetividade no qual a existência se encontra primordialmente imersa como sua condição mais originária, de modo que, se a ilusão representa um desvio desse ser bruto, dado anteriormente a todo ponto de vista lançado sobre ele e pressuposto por todos eles, a percepção não o seria menos, já que é atravessada de inaturalidades das quais é feita sua dinâmica e suas sínteses provisórias. Somos nós que implantamos no mundo a realidade como sentido deste mesmo mundo explorado por nossas experiências sensíveis como horizonte impregnado de perspectivas inesgotáveis, cujo acabamento e coerência são uma obra eternamente em curso e do qual fazem parte tanto as ilusões quanto as percepções certas e, mais do que isso, a possibilidade de ilusões permanentes que, pelo simples fato de se mostrarem como tais, permanecem fenômenos evidentes.

Não sendo ilusão, o erro também não é simplesmente um juízo falso, uma vez que não deixa de ser errôneo considerar falso um juízo verdadeiro. Assim, se afirmamos que o juízo “todos os homens são mortais” é um juízo falso, cometemos um erro. Errar significa, nesse caso, atribuir a verdade ao que é falso (o juízo) e vice-versa. Mas se afirmarmos que “todos os homens são imortais” é verdadeiro, também esta afirmação seria falsa. No primeiro caso temos a ilusão de ver o que efetivamente não existe, no segundo, a de julgar ou pensar o que efetivamente não é. Mas seria a ilusão uma percepção falsa?

Para Aristóteles a verdade é uma prerrogativa do discurso no sentido em que somente uma proposição predicativa afirmativa pode ser **julgada** verdadeira ou falsa, e nunca a própria coisa (substância) considerada em sua manifestação originária¹⁶⁰. A manifestação sensível de uma coisa não é nem falsa nem verdadeira. O olho não se engana quanto ao que vê, mas quanto ao que é visto, pois se não vê nada não pode se enganar. A visão ilusória não é o mesmo que o juízo falso, nem existe o contrário de uma substância. O texto completo de Aristóteles é: “Chamo de próprio o que não pode ser sentido por outro sentido e a cujo respeito

¹⁶⁰ Cf. *Metafísica*, VI, 4, 1027 b 25.

é impossível iludir-se. Cada sentido julga seus [objetos] próprios e não se ilude sobre o fato de que cor ou som [vê ou ouve], mas sobre o que é, ou então está, o que é colorido, sobre o que é, ou então onde está o que ressoa”¹⁶¹. De fato, como Aristóteles considera a verdade a partir da ideia de adequação entre o sujeito e o predicado (dizer de uma coisa que ela é o que é), também no caso da percepção valerá o mesmo critério. Uma percepção falsa não é uma percepção ilusória, e sim uma percepção contraditória. Podemos nos iludir acerca do que vemos, mas não se vemos uma cor ou escutamos, por exemplo, um som, porque nesse caso haveria uma percepção contraditória no sentido de confusão entre gêneros próprios do ouvido e do olho – sons e imagens. Trata-se de uma percepção contraditória, e não de um juízo, de modo que o Estagirita remete à contradição, categoria lógica, ao plano das condições *a priori* da doação dos próprios fenômenos. Um som pressupõe a audição, e não a visão, e, se não há nenhuma sonoridade visível, também de fato não pode haver uma cor audível, embora sejam ambos fenômenos sensíveis. Há, pois, uma determinação prévia da abertura da sensibilidade ao ser e das estruturas puras da qual convém o princípio da não contradição.

Para Aristóteles não há erro sem contradição direta ou indiretamente, porque a falsidade consiste em atribuir não ser ao ser e vice versa. De fato, como o olhar poderia se enganar de estar vendo uma cor qualquer? Uma ilusão não é uma visão falsa, que só poderia ser visão de nada ou apreensão de um ser que escapa ao seu campo de visibilidade previamente constituído. Um juízo falso, no sentido de contraditório, é sem objeto, uma percepção de nada não seria uma percepção, nem mesmo falsa. É verdadeira, escreve Heidegger (1986) a propósito da *aisthêsis* grega, “a pura apreensão sensível de alguma coisa”, pois a percepção em geral não poderia encobrir nada. A audição, por exemplo, sempre desvela sons, assim como a visão sempre apreende cores, de modo que “as determinações de ser mais simples do ente” apresentam-se aos sentidos de maneira imediata. Como um som ou cor, qualquer sensação pode não nos abrir um acesso conveniente ao ente. Nesse caso, a percepção

¹⁶¹ *De Anima*, II, 6.

poderia ser dita deficiente, no sentido de incerta ou duvidosa; falsa, nunca¹⁶². Ver é ver alguma coisa, porque a essência da visão é receber o que se oferece tal como é dado diante dela. De fato, Aristóteles tem em vista primeiramente, com a doutrina dos sensíveis próprios, “a existência irrefletida de algo”¹⁶³. Em sentido fenomenológico, trata-se de esclarecer a apreensão da verdade da própria coisa que se mostra enquanto fenômeno originário puro, “sempre verdadeira”, ou seja, “sem contrários”¹⁶⁴. Desse modo, a verdade inerente aos sensíveis próprios, por não admitir a falsidade, não é da mesma ordem que as verdades apofânticas características do *logos*. Aqui nos movemos no conceito de ilusão (ou seja, estético), e não de erro (lógico). Assim é a impossibilidade de *perceber* – e

¹⁶² SZ, § 07, p. 64, Ed. Vozes. Mas Bárbara Cassin (1999) chama a atenção para o fato de que o *logos*, quando definido a partir da percepção (“dos sensíveis próprios” ou das sensações características de cada sentido), não é ainda o *logos* fenomenológico, se este implica uma “articulação verbal em que sempre algo é visualizado”. De fato, Heidegger, apoiando-se em uma passagem do *De Coelo* (7 306 a 6), afirma que o “enunciado corresponde àquilo que no ente se mostra por si mesmo”, de forma antepredicativa. O que deveria, então, ser primariamente elucidado seria a projeção desse horizonte de presença onde se dá o desvelamento originário do ente enquanto tal, em seu ser próprio, tal como visado no enunciado, mas não constituído por ele. A correspondência entre o juízo e o aparecer efetivo do que ele julga substitui a adequação, impossível de ser verificada, entre o objeto do juízo e a realidade por ele representada, como se fosse um “em si”.

Logos: capacidade de extrair do seu próprio retraimento e de fazer ver sem obscuridade, exibindo na luminosidade do mundo o ente do qual se fala. Assim, o *logos* seria um modo derivado da silenciosa verdade originária da percepção sensível, a verdade incontestável e subtraída a toda forma de erro dos “sensíveis próprios”. A verdade discursiva do juízo implica a verdade pré-predicativa da *aletheia*. O que caracteriza a fala não é simplesmente dizer algo de algo, atribuir um predicado a um sujeito, mas, sobretudo e essencialmente, dizer algo *sobre* ou a *partir* de algo que então deve se mostrar quando falamos dele. A linguagem visa sempre alguma coisa fora de si mesma que funciona como critério de referência da sua própria verdade. Mas ela é limitada por sua forma. As coisas nomeáveis e dizíveis excedem infinitamente em número as palavras disponíveis, as significações possíveis excedem os significantes e os signos (por isso Aristóteles fala de um excedente linguístico, em relação ao juízo apofântico). Desse modo, seria preciso determinar, *a priori*, as condições da correspondência entre as palavras e as coisas. A primeira das condições consiste em a linguagem significar algo determinado, ou seja, as formas puras do dizer significativo, tanto semântico/gramaticais quanto lógico/ontológicas, funcionam como princípios *a priori* de articulação do sentido. (Ver CASTRO, S. *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 172-3; e também HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 2010, p. 117) Segundo a interpretação de Heidegger, “a significação diretriz do “é” é o significar em acréscimo”, ou seja, “ela não é nenhum significar autônomo, como a nomeação de algo, mas, em meio à função de significação enquanto tal, a significação de ser e de “é” já está ligada a algo que é” (2011, p. 372). Trata-se, portanto, da ligação de algo a algo que já é anteriormente dado à ligação expressa como uma síntese pelo “é” predicativo conjugado no juízo. O “é” do juízo possui então uma referência não linguística, reenviando à coisa mesma da qual se diz algo, à manifestação originária na qual ela se revela por si mesma tal como é, verdadeira e efetivamente.

¹⁶³ FIGAL, G. *Oposicionalidade*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 163.

¹⁶⁴ Cf. *De anima* 427 b 12.

também de pensar – o contrário ou o oposto da cor, pois o olho não pode ver um som, por exemplo, que determina a condição não opositiva da verdade estética. O fenômeno mais originário da verdade – em sentido apofântico – não é a percepção, mas um ato derivativo e secundário do juízo, que se ergue a partir dela como uma reflexão sobre seu conteúdo. A verdade será definida a partir do sentido secundário proporcionado pela visão reflexiva que constata a adequação do ser verdadeiro do juízo à realidade visada por ele.

Por outro lado, o erro não se limita à esfera do *conhecimento* do ser verdadeiro em sua oposição ao falso. Por exemplo, é errado julgar o valor de uma obra de arte partindo da maior ou menor dificuldade encontrada pelo artista na sua criação, porque a beleza independe das condições gerais de produção do objeto estético. É errado também decidir sobre a existência ou não de um fato com base no seu valor moral, o que ocorre quando, a propósito de um *acontecimento*, julgamos que “não pode”, que “não é possível” ter acontecido isso ou aquilo “daquela forma”. Mas aqui não se trata de julgar contrariando as regras de validade referentes ao campo ao qual pertencem os objetos visados pelos juízos. Quem julga o valor de uma obra de arte partindo da quantidade de horas de trabalho supostamente gastas na sua confecção, desconhece, na verdade, a essência efetiva da beleza, confundindo-a com a utilidade dos produtos humanos destinados a satisfazer necessidades, assim como quem avalia moralmente o acontecimento de um fato desconhece sua essencial contingência. A significação moral não determina a possibilidade ou mesmo a probabilidade de um acontecimento, como ocorre em relação aos acidentes em geral. Por fim, é errado dizer que vemos dois pássaros voando, mesmo que dois pássaros estejam atravessando o céu efetivamente na nossa frente, porque quantidades, no caso o número “dois”, não são perceptíveis.

Interpretando a verdade como um em si imutável, o pensamento clássico se viu obrigado a considerar seu objeto como um dado absoluto ou real no sentido de “em si”. Nesse caso, impunha-se a afirmação da tese metafísica, de origem eleática, da identidade entre ser e pensar.

Verdadeiro é o ser real, que é e não pode não ser, e que somente pode ser pensado sem contradição. Mas, se o pensamento é essencialmente apreensão do ser necessário, como explicar um erro justamente de pensamento? De fato, o erro não consiste em atribuir o não ser ao ser como não ser, e sim em atribuir o não ser no lugar do ser. O conhecimento errado é ainda conhecimento, visto que pode ser invalidado por outro conhecimento do mesmo objeto. Erro é, mais do que tomar o não ser como ser, afirmar o não ser. De acordo com a tese eleática clássica, “o não ser não é”, e o erro torna-se impossível, pois, nesse caso, a aparência deveria apresentar o não ser sob a forma de ser que ele jamais poderia, de qualquer modo, mesmo em aparência, ser. Em outros termos, se todo conhecimento é essencialmente conhecimento da verdade, um conhecimento não verdadeiro não seria conhecimento e, portanto, jamais poderíamos afirmar a existência de falsos conhecimentos, o mesmo se passando na esfera dos juízos. A expressão “conhecimento ilusório” seria um contrassenso. *A teoria do erro deveria, pois, ser capaz de apresentar a sua possibilidade como momento próprio do conhecimento como tal, como possibilidade intrínseca ao caminho do conhecimento, mesmo o mais pretendidamente rigoroso, para a verdade*¹⁶⁵. O erro, neste caso, não seria o oposto ou o contrário do conhecimento, mas um resultado possível dos próprios atos de conhecimento, na medida em que apenas uma nova efetuação de atos de conhecimento pode corrigir o erro dos anteriores. Um conhecimento falso seria apenas um conhecimento retomado e superado por uma nova efetuação cognitiva visando o mesmo objeto. Enfim, o erro é o conhecimento superado por uma nova atividade cognoscente refeita sob o solo constante e inequívoco das evidências atuais, o que supõe uma teleologia adequada, sem a qual não haveria nem erro nem conhecimento verdadeiro. A verdade é a ideia de um modo de intenção de conhecimento inteiramente centrada, em sua forma mais perfeita, em evidências apodíticas, que nem sempre podem ser obtidas, apontando para isso que Merleau-Ponty denominava, em *O visível e o invisível*, uma “experiência definitiva da realidade” (1964, p. 63).

¹⁶⁵ O problema é clássico. Veja-se, por exemplo, o *Sofista*, 247 e.

A partir de Descartes, a filosofia moderna fundamenta o erro na capacidade do sujeito decidir, entre duas proposições simplesmente dadas, qual seria a verdadeira, por seu livre arbítrio, já que não há, de nenhuma das duas, evidência da verdade sobre a qual apoiar o julgamento crítico. Entre dois juízos igualmente propostos como verdadeiros, o sujeito, por sua liberdade plena de adesão, pode escolher a qual atribuir o estatuto de verdadeiro, o que supõe, no entanto, um critério. A verdade dos juízos – supondo que se tratasse de uma espécie de índice que cada juízo traria em sua forma de apresentação – não teria, assim, nenhuma força persuasiva, por si mesma, capaz de nos constranger a acolhê-la como tal. Tal é a tese cartesiana por excelência: tanto a verdade como o erro, dependendo do livre arbítrio, não poderiam estar sujeitos a qualquer evidência impositiva capaz de restringir a indiferença do homem em sentido moral em relação à verdade. “De onde nascem meus erros?”, pergunta Descartes. E responde:

Do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento eu não a contenho nos mesmos limites [do entendimento], mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente, escolhendo o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque¹⁶⁶.

¹⁶⁶ *Meditações*, IV, 10. Como este texto não é imediatamente claro, demanda alguns esclarecimentos. O entendimento é limitado, absoluta e relativamente. Não podemos conhecer a totalidade do ser e, por não dispormos ainda de intuições claras e distintas, certos objetos, em ocasiões particulares, não podem ser conhecidos. No entanto, a vontade de tudo submeter ao nosso conhecimento não se limita apenas ao que é possível conhecer com clareza e distinção, conduzindo nossos juízos a afirmações para além do que seria permitido fundamentar racionalmente. Na posterior filosofia kantiana, seria este o caso dos juízos sobre a existência de Deus, das afirmações metafísicas sobre a natureza causal *a priori* dos próprios fenômenos, etc.

Tudo isso se dá porque a vontade é, como diz Descartes, indiferente, *por si*, ao que é, *em si*, mal ou bom, verdadeiro ou falso. Podemos ver o bem e querer o mal, como no caso dos sujeitos incontinentes. Tais distinções metafísicas não são critérios determinantes do arbítrio da vontade. A vontade é, por si, indiferente diante do verdadeiro ou do falso e mesmo do mal e do bem, já que podemos querer conscientemente tanto um como o outro. *A vontade deve, pois, poder ser conduzida pela razão a querer o que o entendimento conhece como ser verdadeiro e como o bem*. Assim, nosso poder de julgar pode estar a serviço da vontade e suas motivações obscuras ou ser dirigido pela razão para a verdade. (Ver DAUDIN, H. *La liberté de la volonté*. Paris: PUF, 1950, p. 114).

Enfim, como Murault (2000, p. 223) resume claramente: “a vontade humana espera ser perfeita pela determinação do bem que lhe é efetivamente imposto *a priori* sob a forma da ideia daquilo que é bom – consequentemente, sob a forma de uma matéria inata –, não devido à sua conformidade ao apetite natural da vontade com respeito aquilo que é bom para ela, mas sim devido ao decreto indiferente

Dessa forma, a adesão do sujeito ao objeto da vontade não depende da capacidade de percebê-lo claramente. A liberdade de escolha não tem necessidade da evidência para se exercer. Somos tão livres quando escolhemos um bem verdadeiro quanto ao escolher um falso ou ilusório. A liberdade não poderia, de fato, impor uma regra necessariamente externa – por exemplo, a de querer sempre o que é verdadeiro – sem perder a sua arbitrariedade essencial. Porém, Descartes admite que quando conhecemos o bem com clareza e distinção o abraçamos sem hesitação e sem perder a liberdade com isto, uma vez que o próprio sujeito ainda segue sendo a fonte do único critério de distinção possível entre o erro e a verdade: a sua certeza subjetiva garantida pela indubitabilidade associada ao caráter exemplarmente absoluto da experiência do *cogito*. Assim, caso pudéssemos conhecer a verdade sempre clara e certamente, evidência e liberdade, o bem e a verdade coincidiriam. Como também as percepções confusas tendem ao conhecimento claro e distinto, a conclusão se impõe: o conteúdo objetivo da consciência determina a adesão do sujeito e prevalece necessariamente, se motivado pela riqueza intuitiva do seu conteúdo (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 121). *Sendo assim, o erro só pode ser explicado enquanto possibilidade interna da constituição do conteúdo objetivo da consciência*. Errar não é afastar-se da verdade, desviando do seu caminho. Ao contrário, o erro surge a partir da própria essência da única senda capaz de conduzir à verdade: a evidência efetivamente vivida. Sendo sempre um modo de acesso parcial ao objeto, por causa dessa inadequação essencial, a percepção permite e fundamenta a ilusão: porque ver é ver mais do que nos é dado efetivamente ver segundo os limites da perspectiva atual onde toda visão e toda intuição se situam necessariamente. “A ilusão se configura assim como um dado aberrante, que destoa do encadeamento harmonioso dos aspectos percebidos” (FERRAZ, 1999, p. 219).

do criador, o qual poderia igualmente ter prescrito o ódio ao próximo e o ódio a Deus”. A liberdade significa sempre o poder indeterminado da vontade de querer o que ela quer, juntamente com os fundamentos da sua limitação externa, que lhe dá um sentido propriamente humano ou racional. A filosofia moderna, por essa via, consagrará a alienação como princípio fundamental da vontade, o mais das vezes por meio da ideia da onipotência divina, que em Kant assume a forma de leis da razão prática. O fundamental aqui consiste em reter essa ideia de que toda ordem advinda da vontade de fora lhe será imposta como violência injustificada.

A verdade não é, então, da ordem de um em si absoluto, ou melhor, o absoluto fenomenológico não é da ordem do “em si”. O que é verdadeiro o é necessariamente para mim e depende da forma como se engendra na vida da consciência em um ato efetivamente vivido. *A consciência constitui a verdade ao transpor ou projetar o sentido da vivência atual, através da qual o objeto é dado por uma das suas inacabáveis perspectivas, para o próprio ser do objeto, de forma independente de todas as outras possibilidades de apreensão inerentes ao fluxo concreto da experiência.* “A verdade consiste na idealização do caráter evidente [racional] do noema constituído na plenitude intuitiva das suas determinações” (HUSSERL, 1950, p. 313). A transcendência da verdade reside no processo de idealização do seu objeto expresso pelo quantificador lógico “todo”, como no juízo “todo homem é mortal”: expectativa que não espera da experiência sua confirmação nem suspeita que possa ser desmentida por ela. A evidência é transposta para todos os modos possíveis de efetuação da mesma consciência atual de onde brota originariamente, *como se se tratasse de uma experiência definitiva, instituidora de um sentido de ser jamais retificável, porque sempre confirmável.* Uma determinação intuitiva atualmente vivida é tomada como índice de validade absoluta, por antecipação, do juízo ou do sentido de ser do objeto visado em todas suas futuras dimensões.

Toda verdade traz assim, no seu bojo, a expectativa de uma série infundável de confirmações, de modo que, ao contrário de um em si absoluto, a verdade fenomenológica se define pela temporalidade. “O método de idealização não produz finalmente nada mais do que uma previsão, *estendida ao infinito*, do que podemos obter mediante a experiência” (HUSSERL, 1970, p. 52). A idealização característica do juízo verdadeiro não significa que o que ele afirma, não podendo mais ser retificado por qualquer experiência, transcenderia o horizonte aberto do tempo, mas, ao contrário, que todas as retificações imagináveis possíveis são pensadas como confirmações da mesma verdade. Verdadeiro não é o que jamais poderá ser corrigido, mas o que sempre será confirmado. *A expectativa, que está no centro da ideia da verdade, não é a de uma certeza*

inabalável, mas de uma refutação sempre adiada, ela não é um “para sempre”, mas um “ainda” verdadeiro, o objeto de uma reclamação constante de confirmação. As objetividades reais, afirma Husserl, jamais podendo aceder à manifestação plena de si, a antecipação da sua doação perfeitamente adequada, que pertence essencialmente ao seu próprio modo de ser dada, nada mais pode ser do que “uma ideia situada no infinito”, uma ideia, enfim, “da razão” (1970, p. 348).

Por essa via, “a possibilidade do erro fundamenta-se na oposição entre a rigidez do sentido já constituído do objeto”, caracterizada por sua idealidade, e a “maleabilidade do seu conteúdo efetivamente real” (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 123), no caso, as diversas perspectivas que me oferece o fluxo da experiência e as intuições nelas fundamentadas, sempre ultrapassáveis. Pois uma coisa é julgar simplesmente sem ter nenhum conhecimento, propriamente falando, como objetivo do juízo, outra coisa é o juízo de conhecimento, que efetua concretamente uma síntese objetiva a partir de uma intencionalidade conveniente preenchida, mediante a qual seu objeto é dado originariamente, em seu ser. O simples juízo nada mais é do que a repetição mecânica, habitual, vazia do juízo na ausência da experiência onde a visão do objeto se deu em sua plenitude intuitiva possível. O simples julgar se dirige à mera ideia do juízo originário.

Se procuramos assim a gênese fenomenológica dos juízos segundo a originalidade do seu surgir, parece então que o simples ato de julgar é uma modificação intencional do ato de julgar que tem o conhecimento como resultado. Um julgamento que foi produzido em uma evidência originária, um conhecimento que foi obtido uma primeira vez segundo uma intuição intelectual podem seguramente ser sempre repetidos na ausência da claridade desta intuição [...] (HUSSERL, 1970, p. 25).

É, pois, próprio da essência de toda evidência poder se equivocar quanto ao seu objeto, pois este nada mais é do que um correlato ideal, remetendo, por isso, ao processo originário da sua constituição. Mas o

sentido constituído, pelo próprio fato de ser idealizado – por exemplo, num juízo ou conceito –, perpetua-se em outras formas de consciência que o visam, por sua vez, através de outros conteúdos distintos daquele com o qual se apresentara primeiramente no ato originário (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 134). Se a percepção atual é verdadeira, pode haver erro na sua recordação ou imaginação quando as condições originárias da evidência se encontram ausentes e uma intuição direta não é mais possível. “Pensemos, por exemplo, na repetição de um teorema matemático: na primeira vez ele é plenamente compreensivo, em seguida se transforma em pura repetição mecânica”¹⁶⁷. Os atos de simples julgamento são então consequências de atos primitivos de juízos propriamente falando cognitivos efetuados em conformidade com a evidência direta dos seus objetos, sejam eles intelectuais ou sensíveis, de modo que os juízos concebidos imediatamente “são os mais originários no mundo do julgar, e isto vale primitivamente para cada sujeito judicativo individual” (HUS-SERL, 1970, p. 27).

Tomada em seu processo constitutivo, a verdade consiste na significação intencional do objeto enquanto dado numa vivência atual que se desdobra potencialmente em uma presença a si mesma de forma adequada, já que não se realiza por perfis. Assim, a evidência pertence à *noesis*, constituindo o caráter intrínseco do ato, a saber, ao seu preenchimento intuitivo, enquanto a verdade caracteriza o conteúdo noemático dos atos intencionais referidos ao objeto da percepção ou juízo. O sentido vivido da primeira garante e justifica o sentido objetivo do segundo. Deste modo, mesmo algo pensado como duvidoso pode ser tomado objetivamente como tal mediante uma *reflexão* comprobatória da efetividade da dúvida em ato, o objeto apresentando-se como evidentemente duvidoso. Mas o objeto, assim determinado pela reflexão, cessa de ser simplesmente duvidoso: é verdadeiramente duvidoso. Adquiro a evidência de que o sentido de ser do objeto da dúvida é certamente duvidoso, porque não

¹⁶⁷ Por exemplo a matematização nas ciências da natureza, assim como a formalização, no caso dos cálculos lógicos, traduzem “um certo tipo de relação vivida ao mundo em formalizações que representam e travestem essa relação e dispensam-nos de alimentá-la por nossas próprias intenções” (GORZ, 2007, p.123).

posso, *a priori*, duvidar de nada que não fosse originariamente dubitável para mim. O objeto é *dúvidoso* porque sua doação nunca se completa absolutamente, o ato de duvidar é *dubitável* porque sou eu quem duvido. Dubitável é a característica de um ato referencial, *dúvidoso* é o modo de ser de um fenômeno.

A dúvida significa então que está em questão o que será, enquanto tal, constituído, justamente por uma nova intencionalidade questionadora, isto é, modificada, como certamente duvidoso. Deste modo a certeza e a verdade já estão implícitos em toda dúvida justamente porque todo juízo os pressupõe como momentos constitutivos da sua efetuação vivida.

O empirismo, assim como o racionalismo, peca ao atribuir o caráter da verdade apenas às percepções sensíveis e aos objetos que lhe correspondem, no primeiro caso, ou às proposições e aos juízos independentes da experiência, no segundo, porque todos os atos da consciência, sendo intencionais, podem apreender seu objeto com o mesmo grau de certeza, mediante um preenchimento intuitivo específico, na plenitude do seu ser. Juntamente com a intuição sensível, característica da percepção, Husserl reconhece as intuições intelectuais, ambas suscetíveis de se realizarem efetivamente como apreensões da coisa mesma por elas visada. O critério da verdade não está nem nas constatações empíricas nem na coerência lógica, interna ao pensamento, mas nessa presença imediata da própria coisa que a consciência vive em si mesma como transcendência intencional essencial a todas as suas modalidades de ato.

O conceito de verdade em Husserl adquirirá, então, quatro significações distintas, ainda que devedoras de uma mesma formulação eidética referida à intuição enquanto captação imediata do objeto visado, qualquer que seja o tipo de ato intencional de consciência em questão¹⁶⁸.

A verdade significa, primeiramente, *acordo completo* entre o que é visado pela consciência e o que ela encontra como dado vivido na condição de conteúdo evidente da experiência atual. Por exemplo, a diferença entre a percepção efetiva de uma coisa sensível e sua recordação confusa. No primeiro caso, a consciência vive a presença da coisa mesma

¹⁶⁸ Consultar o § 39 do Tomo II das *Investigaciones lógicas* (2000, p. 686-723).

e nenhuma dúvida é possível, justamente porque não faz sentido pôr em questão a própria coisa dada segundo a forma absolutamente originária da sua doação como tal. Toda dúvida, nesse caso, exige o abandono da intuição imediata em prol de um “ponto de vista” secundário e derivado da percepção sensível, tal como o pensamento ou a imaginação que o antecede necessariamente a título de condição de possibilidade¹⁶⁹.

No caso da recordação, há evidência quando a intenção não alcança seu objeto, quando não se consegue lembrar convenientemente o que está sendo justamente recordado. Nesse sentido, “o *vivido da concordância* entre a intenção e o próprio objeto presente que ela visa, entre o sentido atual do enunciado e o próprio estado de coisas dado, é a evidência” (HUSSERL, 2000, p. 201)¹⁷⁰. A evidência, portanto, torna presente o sentido objetivo da intenção, conferindo verdade ao juízo e realidade ao estado de coisas em consideração, em uma experiência pré-predicativa.

Em um segundo sentido, a verdade seria mais *ideia* do que experiência ou percepção imediata da relação de adequação entre a intuição, que presentifica o que é visado, e a intencionalidade. Como tal, a verdade é o *telos* da consciência racional que visa realizar o entendimento como intuição e a razão como evidência. Ou seja, nas palavras de Husserl, “a razão é conhecimento intuitivo” que “propõe reduzir o entendimento à razão” (1985, p. 92)¹⁷¹. Desse modo, o lema fenomenológico será: “o menos possível de entendimento, mas o mais possível de intuição”, toda arte filosófica consistindo em “deixar a palavra puramente ao olho que

¹⁶⁹ Evidentemente, podemos duvidar de tudo. Outra coisa é justificar a dúvida. Há dúvidas válidas e injustificadas. Não tem sentido duvidar do ato de perceber o objeto cujo sentido de ser pomos em dúvida, e o fenômeno através do qual o objeto aparece não está também em dúvida. A dúvida tem, ela própria, que ser comprovada por uma intuição evidente, na qual seu objeto se mostra como incerto ele próprio.

¹⁷⁰ Uma objeção poderia ser feita aqui, ainda que não possa ser mais extensamente explorada. De fato, o acordo ou concordância vividos pelo sujeito enquanto preenchimento intuitivo da intencionalidade, isto é, enquanto acordo entre a percepção e o que ela efetivamente capta, não é um elemento da própria intuição. Nesse caso, o “vivido da concordância entre a intenção e o próprio objeto presente que ela visa” não seria identicamente a tese da atitude natural? A certeza de que o que vemos corresponde ao que afirmamos que o objeto percebido é, que o vegetal diante de mim confirma a verdade da “rosa vermelha” que eu digo que ela é, não seria idêntica a uma crença?

¹⁷¹ No mesmo sentido, escreve Heidegger comentando Kant (KM, 129, § 29) que “a essência do entendimento” consiste em “estar destinado à intuição”, em um destino que é “o próprio ser do entendimento”, isto é, do conhecimento.

vê e em desligar o *visar* que, entrelaçado com o *ver*, o transcende” (HUS-SERL, 1985, p. 92)¹⁷². Em outros termos, através da visão de um dos múltiplos lados do objeto – através do seu aparecer fenomenal – visamos esse mesmo objeto como se fora dado plenamente como sendo uma “rosa vermelha”. O *visar* antecipa a concordância do ser do seu objeto na transcendência da sua contraposição às experiências vividas da consciência, com as perspectivas atuais da sua doação, como se se tratasse de um preenchimento pleno e não provisório.

Daí a necessidade de deixar de lado, através da redução, esse “*visar*” que pretende ir além do que é propriamente visto, limitando nossos juízos ao que é efetivamente dado. Nesse sentido, a fenomenologia mais uma vez se aproxima da doutrina kantiana, na medida em que a censura ao emprego dos conceitos puros do entendimento para além dos limites da experiência possível, feita por Kant na *Crítica da razão pura*, pode perfeitamente ser reduzida às afirmações calcadas em um *visar* metafísico que, “entrelaçado com o *ver*”, conduz a afirmações sem nenhuma evidência. A famosa tese de Leibniz acerca da causalidade caminha nesse sentido. Afirmando que nada existe ou ocorre na natureza sem causa, Leibniz visa a totalidade dos fenômenos naturais partindo da visão de causas atestadas pelo desenvolvimento das ciências, transformando o que poderia ser uma constatação factual sobre a existência de fenômenos entrelaçados segundo regras necessárias de sucessão no tempo em uma afirmação metafísica, isto é, apriorica sobre o modo de existência essencial da natureza.

Em terceiro lugar, a verdade pode também ser considerada do ponto de vista apreendido pelo próprio objeto na plenitude da sua *doação ori-*

¹⁷² Importante notar que Husserl distingue entre “*visar*” e “*ver*” nessa passagem esclarecedora do sentido da evidência e da verdade fenomenológicos. Em todo *ver* há um *visar*. Ao *ver* um dos lados de um objeto, *viso* o objeto em sua totalidade. Tanto um como o outro encontram-se “entrelaçados” na percepção e muitas vezes se confundem. Mas somente o que é efetivamente visto pode constituir uma evidência. Neste caso uma fonte possível de errar consiste em considerar o meramente visado como tendo sido visto, ou ainda desconsiderar o efetivamente visto como sendo meramente visado. Na recordação *viso* trazer à lembrança, isto é, tornar presente à consciência, um acontecimento que já foi presentemente vivido e agora é passado, estando retido na memória. O que é recordado é “visto” através das imagens retidas pela memória que a recordação *visa* trazer à consciência com a maior clareza possível.

ginária e imediata, e que se confunde com o ser verdadeiro, em oposição aos modos secundários e derivados da consciência na recordação, pensamento conceitual ou imaginação, no sentido em que podemos afirmar, diante da percepção da própria coisa: “eis aqui o verdadeiro x”. Nesse sentido, a verdade pode ser entendida a partir do próprio preenchimento do dado intuitivo, como tal, vivido como ato produtor da verdade do objeto. Por exemplo, a verdade do juízo “a rosa é vermelha” se dá a partir do preenchimento da intuição correspondente ao objeto do juízo numa percepção sensível que constitui a intuição em sentido ideal, correspondente à forma de presença do objeto dada em sua plenitude, uma vez que não pode ser substituída, sem prejuízo da claridade da visão, por nenhuma outra forma de doação. A intuição originária será, portanto, diretora, neste caso, em relação a outras formas secundárias e derivadas de visar o mesmo objeto, na recordação, imaginação etc. *O próprio objeto dado pode ser dito verdadeiro como tal, porque torna efetiva a intenção de evidência*, com sua presença na atualidade de uma experiência atualmente vivida. O objeto verdadeiro é o objeto dado originariamente em uma intuição preenchida e, como tal, evidentemente preenchida, de modo que ser verdadeiro é o mesmo que estar dado de forma evidentemente indubitável.

A retidão da intenção de julgar, na medida em que se trata de julgar, em princípio, a partir da presença originária da própria coisa visada através do juízo, define a verdade como método e regra de pensamento, em quarto lugar.

Importa permanecer fiel ao princípio dos princípios, a saber, que a claridade perfeita é a medida de toda verdade e que os enunciados que conferem aos seus dados uma expressão fiel não precisam se preocupar com argumentos, por mais refinados que sejam (HUSSERL, 1950, p. 257).

Nesse sentido, a própria intenção fenomenológica de reduzir o pensável ao intuível é a verdade pensada como ideia exemplar de um acordo entre a consciência ou o pensamento e o ser em todos os momentos da vida da consciência.

Segue-se da teoria fenomenológica da verdade que ela é concebida originariamente ao modo de uma doação e, portanto, ao modo de verdade antepredicativa, não dedutiva ou conceitual. Em segundo lugar, desaparece a distinção clássica entre entendimento e sensibilidade tal como estabelecida notadamente por Kant, ainda que a fenomenologia compartilhe com o criticismo a identificação entre ser e ser dado.

De acordo com a *Crítica da razão pura*, a sensibilidade é a faculdade de doação imediata dos objetos como fenômenos e o entendimento, a faculdade de julgar ou de pensamento. Ora, a definição da essência da consciência pela intencionalidade faz com que a doação do objeto correlato dos atos se efetue em todos os modos e momentos da consciência, e não apenas na percepção sensível. Nesse sentido, todos os atos da consciência são intuitivos, ainda que presentifiquem seus objetos de forma mais ou menos originária e evidente. Se a subjetividade transcendental em Kant e Husserl pode ser igualmente considerada como condição apriorica da possibilidade da experiência do mundo, por um lado, por outro difere, na medida em que Kant parte da esfera já constituída previamente da experiência possível como síntese apriorica dos conceitos do entendimento com as formas puras da intuição, enquanto Husserl retorna à subjetividade como um reino intuitivo e uma protoexperiência originária, a uma vida egológica, não a um conjunto de síntese formais.

Segundo Lauer (1955, p. 126), os conceitos da verdade atrás definidos como *doação originária* e acordo ou *adequação entre o visado intencionalmente pela consciência e o dado intuitivo* se referem aos objetos intencionais (*noemas*), enquanto os de *retidão do juízo* e *preenchimento intuitivo* se referem aos próprios atos intencionais. Resumindo: os atos são verdadeiros quando orientados pelo princípio fenomenológico da busca da claridade máxima do ver intencional segundo uma intuição preenchida, e os objetos são verdadeiros na medida em que se constituem a partir da sua doação intuitiva originária. Uma percepção é verdadeira se for evidente, e o será na medida em que for experiência da presença imediata do objeto dado em “carne e osso”. *A verdade será, portanto, a ideia da concordância da consciência em geral com o ser dado imediatamente, em conformidade com uma intuição originária do objeto visado por ela.*

7 Fenomenologia e criticismo

Em *A crítica da razão na fenomenologia* Carlos Alberto Ribeiro de Moura pretendeu provar que o objetivo de Husserl não foi jamais dar conta de “todos os contornos da experiência” (1987, p. 228) ou de todas as “determinabilidades do mundo” (p. 227). Segundo o autor, a questão de origem kantiana da unidade da experiência é mais originária do que a da intuição e das condições de possibilidade do seu preenchimento, a saber, a doação originária da coisa tal qual, uma vez que a primeira condiciona e torna possível a segunda. A unidade da experiência resultaria de uma síntese que se efetuaria nas próprias coisas, e não em um ato da subjetividade. Sendo assim, “as condições da experiência não se resumem às condições de possibilidade da objetividade”, de modo que a fenomenologia “não vai dar conta de todos os contornos da experiência”, mesmo sendo seu método uma “explicitação da constituição dos objetos” (MOURA, 1987, p.227). Enfim, a subjetividade é constituinte dos objetos fenomenologicamente considerados, ou seja, reduzidos à esfera de datidade imanente, e não da realidade do próprio mundo. Nesse sentido, a fenomenologia aproximar-se-ia do criticismo. Ela seria uma nova “crítica da razão” (MOURA, 1987, p. 217).

Nesse sentido, afirma Moura (1987) , concordando com Tran-Duc-Tchao (1971, p. 77), que “o conceito de consciência em Husserl era incompatível com o sentido mesmo de uma teoria do conhecimento, na medida em que não pretendia alcançar o puro sujeito do conhecimento, ao qual toda objetividade remete, e sim *o conjunto das vivências dadas na intuição*”, que constituem a esfera imanente que podemos atingir por reflexão e onde se situariam todas as verdades em sentido transcendental que a fenomenologia busca elucidar. E nesse esfera imanente de atos intencionais não encontramos nada parecido com a ideia de “sujeito transcendental”. O fluxo das vivências dadas na intuição, no entanto, deveriam se constituir segundo uma síntese que reclama um princípio ele próprio transcendental. Se a origem dessa síntese não é obra de um sujeito nem pode ser referida ao ego, onde ela se encontraria? A esfera

imaneente onde as vivências são dadas ao olhar intencional que sobre elas se volta se constitui como um horizonte ou campo subjetivo oposto ao fluxo inexorável da temporalidade onde tudo se perderia se não houvesse essa fixação que objetiva as vivências permitindo ao olhar fenomenológico efetuar sua análise intencional.

Mas, reconhecendo-se que a problemática fenomenológica busca resolver também o problema da objetividade do conhecimento por meio de uma teoria da subjetividade transcendental, não haveria uma contradição entre os preceitos metodológicos e o objetivo a ser alcançado? Como construir um conceito de sujeito transcendental a partir da análise das vivências dadas na intuição sem limitar aquele conceito empiricamente? A reflexão sobre o dado remete à subjetividade imaneente do eu para o qual este é justamente “dado” de fato. De acordo com os pressupostos da doutrina, o “eu” em questão não pode ser distinto do indivíduo concreto que efetua a reflexão, o que corresponderia a limitar de novo a análise do sujeito ao nível empírico. O eu fenomenológico é o eu concreto, pois, de acordo com Husserl, o conteúdo da análise psicológica introspectiva é o mesmo da reflexão fenomenológica, e o eu da atitude natural é também transcendental. Neste último caso, a redução sobrepõe o eu transcendental ao da atitude natural. Porém, em sentido transcendental, vê-se transformado em um “conjunto das condições *a priori* de toda a objetividade possível” e não se vê claramente como ele poderia ser também tomado como “fluxo empírico de vivências, apto a apreender a sua indubitabilidade radical numa presença originária a si” (LYOTARD, 1978, p. 31).

Essas confusões se baseiam sobretudo no estatuto da análise noemática da consciência. De fato, a análise dos atos intencionais ou das vivências não traz maiores dificuldades, uma vez que é próprio das vivências se doarem, ao contrário dos objetos, de forma absolutamente adequada, já que não se apresentam ao olhar da consciência que sobre elas se volta reflexivamente, por perfis. O ato de ver não faz parte do horizonte espaço/temporal que caracteriza os fenômenos mundanos, ele não se perfila ao olhar intencional reflexivo que sobre ele se volta na retenção. Porém,

se a análise permanecesse no plano noético, restaria sem explicação a própria essência da consciência, sempre consciência de alguma coisa que ela própria não é, que de qualquer modo a transcende. Encerrar-se no conteúdo imanente da reflexão teria permitido a Husserl evitar um sem número de críticas e problemas, mas nesse caso a fenomenologia não teria trazido ainda nenhum ganho legítimo no plano do principal problema da filosofia do conhecimento, a saber, a transcendência, pois se encontra presente tanto na explicação do conhecimento quanto na da origem do mundo que Fink afirmou ser a problemática específica da fenomenologia em contraposição ao criticismo¹⁷³.

Ora, é do lado da análise noemática que o problema da transcendência é primeiramente situado. De fato, na correlação *noesis/noema* o objeto está incluído intencionalmente, e não realmente, como síntese ideal de um complexo de vivências reais e possíveis a ele referidas. Evidentemente Husserl tem em vista “a coisa mesma”, que não pode ser reduzida totalmente ao sentido da correlação ideal de uma síntese eternamente inacabada de vivências. O *noema* através do qual todo objeto é visado como uma síntese ideal é imanente, mas a reflexão pretende alcançar algo mais do que uma vivência imanente ou do que seu correlato ideal. O objeto implicado pelo sentido de ser do *cogitatum* (*noema*) não é intuitivamente dado de forma completa, como já viemos afirmando ao longo do texto. Toda *noesis* tem o seu correlato noemático, e ambos se beneficiam da evidência imanente da qual, no entanto, o objeto como tal sempre escapa em sua transcendência irrecusável. Daí que explicar, em sentido fenomenológico, consista em elucidar o que se encontra implicado como sentido de ser no *noema* sem ser intuitivamente dado. Nas *Ideias I*, Husserl (1950, p. 307) afirma que “a aparição em carne e osso da coisa é sempre unilateral e incompleta”, ou seja, “o que propriamente aparece”. Aquilo de que se tem consciência como sendo a presença em carne e osso do objeto é uma das suas perspectivas possíveis. A coisa “real” somente pode aparecer de forma sempre inadequada em cada aparição efetiva considerada em si mesma como tal ou tal perspectiva

¹⁷³ *Problèmes actuelles de la phénoménologie*. Louvain: Desclée De Brouwer, 1951, p. 56.

particular. *A coisa em sua realidade, equivalente à coisa em si, corresponde à ideia de uma totalidade plenamente intuitiva de visadas efetivamente preenchidas nas quais ela seria como que exaurida de toda virtualidade e concretizada em sua máxima realidade e plenitude ontológica. A inadequação de todo ponto de vista tomado sobre o ente e o caráter inesgotável das suas aparições, mesmo que todas elas possam, em princípio, ser concordantes, constitui a mais proeminente prova da realidade do objeto percebido e da sua transcendência em relação à subjetividade constituinte, no entanto, do seu sentido de ser.* Porque a transcendência do visível em relação às condições da sua visibilidade, o velamento no qual permanece potencialmente em toda apreensão vivida, a incompletude da experiência que sempre tende, por isso, a mostrar mais ou menos do que as coisas são, coisas às quais somente temos acesso através dela, são. Tudo isso é também perceptível de forma evidente: a realidade nunca está simplesmente dada. A impossibilidade, em princípio, de que os termos infinitos da série de aparições subjetivamente consideradas da coisa, da sucessão dos aspectos através dos quais o olhar a capta, possa existir simultaneamente, com exceção do aspecto atualmente vivido, é o fundamento da objetividade do objeto (SARTRE, 1982, p. 28). Se todos os aspectos possíveis da coisa fossem dados ao mesmo tempo à consciência, ou se somente os conteúdos hiléticos atualmente presentes contassem, a constituição intencional jamais ocorreria como um processo efetivamente capaz de levar a cabo a transcendência necessária para o processo de objetivação. Ao constituir-se como antecipação da concordância, como síntese de aspectos simplesmente visados e atualidades vividas, o objeto intencional se dá ao modo de uma “interpretação” infundável de dados imanentes como sentido de um ser que eles jamais poderiam conter ou constituir.

Classicamente, o objeto foi definido como sujeito da predicação (substância) e apreendido a partir da sua estrutura inteligível como suporte estável de predicados contingentes. A verdade do enunciado exigia a constância da coisa à qual se atribuía um conjunto de predicados válidos necessária e universalmente. Como a coisa sensível possui uma existência temporal e mutável, era preciso supor, por detrás dos fenômenos,

uma essência eterna capaz de ser o suporte ontológico das predicções e da verdade dita pelos juízos. Nesse caso a intuição (conhecimento imediato) e, principalmente, a intuição sensível não teriam verdadeiramente nenhum papel a desempenhar no conhecimento, que seria essencialmente de natureza conceitual. Os predicados se aplicam ao objeto conceitualizado, apreendido em sua forma inteligível. O triângulo ao qual se aplica a lei que o define como figura cuja soma dos ângulos internos é 180° não pode ser exemplificado por nenhuma figura desenhada em um papel. Mas então como a verdade do discurso ainda poderia se referir às coisas em sua realidade, ou seja, ao mundo da experiência? No caso, por exemplo, as figuras triangulares efetivamente percebidas por nós no mundo?

Conforme sua inspiração mais radical, o criticismo pretendeu dar uma resposta a essa questão ao fazer o conhecimento e o juízo repousarem sobre a intuição. Os conceitos nos permitem pensar, não conhecer. O objeto do juízo transcende a consciência empírica na medida em que é dado numa experiência possível segundo uma síntese das representações subjetivas determinadas *a priori* pelas regras do entendimento. A objetividade resulta de uma operação de síntese entre intuição e conceito comandada pelo entendimento; mas desde que a unidade do objeto, sem a qual ele seria uma rapsódia de sensações, resulta das categorias – “conceitos *a priori* de objetos” – **a autonomia da dimensão estética, inicialmente admitida, é imediatamente suprimida, sendo a objetividade reabsorvida nas condições lógicas e aprióricas do conhecimento** (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 104). Com isso se perde a originalidade da intuição: elucidar como a singularidade irreduzível do fenômeno concreto que, de acordo com seu modo originário de existência, como mera experiência sensível, não contém nenhuma referência conceitual “pode converter-se em objetividade ideal definida por conceitos” (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 123) que lhe são adequados.

O conhecimento humano não cria, de fato, a totalidade das suas condições, necessitando que algo lhe seja dado sob a forma de fenômeno através da receptividade dos sentidos. Ao contrário, a limitação do conhecimento aos dados da experiência possível indica, acima de tudo,

quer Kant estivesse consciente disso ou não, uma determinação necessária do trabalho efetivo da investigação científica que consiste em elevar os dados intuitivos ao estatuto da “unidade ideal de determinações necessárias” (TRAN-DUC-THAO, 1971, p. 107). Tal imperativo metodológico corresponde à passagem necessária, no plano do conhecimento teórico, do domínio dos fatos ao *eidós*.

Entretanto, as deficiências da noção de constituição não escaparam ao próprio Husserl. Em se tratando de explicar a origem do mundo vivido, a análise deve poder abarcá-lo em todas as suas dimensões de ser e de existência. Ora, a teoria da constituição pretende dar conta da objetividade do objeto, mas ela não pode ser aplicada a um setor importante da experiência humana: a percepção do outro como *alter ego*. Evidentemente a filosofia tem a liberdade de escolher os objetos aos quais pretende estender suas reflexões e a fenomenologia não teria necessariamente que dar conta de todos os campos da experiência. Mas, nesse caso, é o próprio desenvolvimento da teoria da constituição dos objetos que exige a inclusão de outras consciências no âmbito das suas considerações, pois a objetividade do objeto implica não só a concordância das minhas vivências atuais com um mesmo sentido de ser visado, mas também a concordância – ao menos possível – com outras consciências. **A teoria da objetividade não estaria completa sem a elaboração de uma teoria da intersubjetividade na qual o objeto válido para mim se tornasse também válido para os outros** e o mundo, um horizonte de experiências feitas em comunhão. Porém, nesse caso, os outros deveriam ser introduzidos na problemática, como todo objeto da consciência, constituídos por mim. Isso não seria reduzir o outro ao estatuto fenomenológico da coisa?

Como assinala Tran-Duc-Thao, na época em que escreveu as *Idées* faltava a Husserl uma teoria da constituição da coisa que não a reduzisse ao seu equivalente noemático na consciência (1971, p. 91). O desenvolvimento de uma teoria da constituição da coisa em sua concretude era exigido pelo modo de ser dado nas atitudes práticas cotidianas que Husserl submetia à redução. Para Heidegger o ente não se dá no mundo da vida primeiramente como objeto diante do olhar ou coisa simples-

mente percebida. Originariamente, as coisas se mostram a nós a partir de horizonte aberto de tarefas cotidianas a serem cumpridas. Elas aparecem como utensílios, portanto, a serem manuseados ou empregados como meios práticos tendo em vista um fim a ser alcançado. No primeiro caso, a redução permitia revelar a subjetividade constituinte que se encontra na base da representação ingênua do real como ser em-si. Característica, inclusive, da atitude teórica e científica para a qual os fenômenos, uma vez definidos por uma rede de causalidades interligadas, remetem uns aos outros e se explicam como a causa explica o efeito, sem a necessidade do salto transcendental que apreende o sujeito da experiência ou do pensamento. Passando à consideração da vida cotidiana, ou do mundo da vida, faltava definir os processos constitutivos relativos aos valores e toda espécie de sentido que as coisas assumem enquanto objetos de um campo de ação prática em geral. No mundo cotidiano, o real somente tem sentido em suas relações com o sujeito efetivo considerado em sua vida concreta, na qual a eguidade dessa mesma vida assim como sua função transcendental constituinte se dissolvem.

Na verdade, o objetivo da fenomenologia não foi o de dar conta de todos os modos possíveis de objetividade e de relação do homem às coisas. A redução retém apenas, como protótipo de relação fenomenológica, a correlação intencional, e desta, a forma intuitiva. Permanece aberta a questão das coisas de uso e sua significação ontológica, na medida em que não são propriamente falando objetos para uma visão intuitiva, mas “ser à mão”¹⁷⁴. A mesmidade da significação assumida pelo objeto diante das suas múltiplas perspectivas de acesso não recobre a do utensílio disponível na proximidade alcançável ao redor, do utensílio em sua materialidade e manuseabilidade, a qual não pode ser meramente uma síntese presumida de identidade virtual, como o objeto percebido¹⁷⁵. O

¹⁷⁴ “Vorhanden”, em alemão.

¹⁷⁵ O ente “natural”, substrato invariante de toda “relatividade das apreciações que se dirigem sobre ele”, é sempre dado no nível mais inferior (do mundo da nossa experiência) como corpo natural, provido de propriedades naturais acessíveis a uma experiência simples, sem que seja necessário que qualquer interesse se dirija sobre ele” (HUSSERL, 1970, p. 63). É essa experiência que Husserl denomina justamente percepção (“simples experiência sensível”), enquanto nos dá “o ente corporal, situado na totalidade espaço/temporal da natureza” (p. 64). Esta experiência, enquanto tem para Husserl

objeto intencional, de fato, *não serve para nada*, assim como a macieira fenômeno não queima nem tem propriedades físicas, uma vez neutralizadas pela *epoké* e pela redução¹⁷⁶. Não é objetivo da fenomenologia dar conta de todas as modalidades possíveis de objetividade e de relação aos objetos. Ela somente explora a dimensão do ser das coisas tomadas puramente como fenômenos diante da consciência, não mais inseridas no mundo da vida e sua trama de preocupações utilitaristas¹⁷⁷. No limite, o que constitui o sentido do objeto percebido, enquanto percebido, é a

um caráter absolutamente originário, é justamente o que ele opõe à circunvisão heideggeriana. “A esta percepção se opõe a percepção do que não é perceptível senão através da compreensão de uma expressão, como a compreensão de um instrumento”. A percepção husserliana tem então o sentido do ser simplesmente dado heideggeriano, que é derivado e não originário.

¹⁷⁶ A fim de esclarecer a teoria husserliana da essência das coisas, Xirau descreve as propriedades que resultariam caso as tomássemos “estritamente tal como nos são dadas”. As coisas, afirma, “só são amarelas ou verdes, altas ou baixas, redondas ou quadradas, quentes ou frias, pesadas ou leves [...]” (2015, p. 126). Ele se exime de dizer que coisas são essas às quais aplicamos esses predicados e “onde” elas se situam no mundo quando delas nos apropriamos como exemplos de um objeto em sentido fenomenológico. São canetas, árvores, pássaros, martelos etc. E que essas propriedades, antes de serem características de cada uma dessas coisas percebida isoladamente, ou seja, simplesmente dadas diante do olhar, se constituem a partir da sua inserção no mundo de preocupações, cuidados e tarefas da vida cotidiana do *Dasein*. Pesado ou leve será o martelo enquanto apropriado ou não para o uso, amarelas são as folhas das árvores quando caem no outono e quente ou frio é o chá servido na tarde.

Husserl não deixou que essa dimensão do fenômeno das coisas passasse desapercibido. Toda percepção inclui em si um para além de, ou seja, um horizonte percebido concomitante ou conjuntamente composto, não só das perspectivas não atuais da coisa, mas inclusive um “horizonte mundano”. Esse horizonte é constituído pelo contexto prático no qual a coisa percebida está inserida e que não é de forma nenhuma constituído pela percepção. Ver ZHAVI, 2002, p. 143.

¹⁷⁷ O que a ontologia esclarece, os dados das pesquisas em neurofisiologia confirmam. Analisando o caso de Schneider, paciente estudado por Goldstein, Merleau-Ponty apresenta importantes conclusões filosóficas sobre a constituição da familiaridade com que as coisas nos são dadas no mundo da vida. Em virtude de um tiro na cabeça recebido durante a primeira grade guerra, Schneider apresenta diversas deficiências de comportamento, entre elas a *dissociação entre significação e percepção sensível*. O paciente perdeu a capacidade de reconhecer imediatamente as coisas que vê. Quando lhe mostram uma caneta ele não sabe dizer de que se trata, necessitando descrever inicialmente todas as suas propriedades sensíveis, tais como cor, semelhança com outras coisas como um “bastão” etc. Segundo Merleau-Ponty o que Schneider perde é sua familiaridade com a caneta na condição imediata de utensílio e que é sua significação vivida. Ele não é capaz de compreender sua significação, ou seja, a utilidade que para Heidegger constitui a origem da primeira. Os dados sensíveis conforme os quais a coisa se dá a ver se dissociam da sua significação de objeto de uso familiar, a qual deve ser reconstituída posteriormente por um ato de interpretação a partir da percepção da caneta tomada como uma coisa dotada de propriedades sensíveis, como qualquer outra coisa. Para ela, a caneta é dada primeiramente pelos seus aspectos de coisa física que devem ser analisados como suportes do objeto que ele é imediatamente para as pessoas normais. Ela é primeiramente coisa à qual devemos acrescentar uma significação a fim de compreendê-la em seu ser. Enquanto para o normal a caneta é imediatamente reconhecida como tal, o doente tem que a reconstituir para a compreender. A interpretação é uma tentativa de recuperação por parte do sujeito do sentido do objeto disperso nos aspectos dissociados da sua aparência sensível. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 123-78.

atividade da consciência que faz convergir, por assim dizer, numa mesma direção apontada pela perspectiva atual, todas as outras perspectivas possíveis, de tal modo que podemos afirmar que vemos o objeto quando o vemos apenas efetivamente por um dos seus lados. A mesa na qual nos assentamos, o tampo sobre o qual repousamos os braços foram, afinal de contas, produzidos e não constituídos, pelo trabalho humano, para o qual nem a filosofia de Husserl nem a de Heidegger jamais apontaram como um fundamento transcendental, ou seja, como uma dimensão ontológica. Seja o caso do objeto intencional em Husserl seja o caso da coisa de uso em Heidegger, trata-se sempre de uma mera atitude, de percepção ou preocupação que capta o objeto intuitivamente, no primeiro caso através do olhar desinteressado e puro, no segundo, utiliza-se a coisa empregando-a. O característico das atitudes em pauta, seja a percepção ou o uso, é a improdutividade. Só o trabalho é originariamente atitude produtiva diante da natureza motivada pela necessidade e sua consciência como sofrimento de uma falta. Mas a decisão pela redução do aparecer à essência do puro ver remete essas questões a uma arqueologia outra que a fenomenologia, desde o início, se recusa a enfrentar, a uma verdade outra: a do ser como produção.

8 A constituição do mundo do espírito e o problema do outro

Na *Crítica da razão pura* Kant apresenta esta que será a principal formulação da tese central relativa ao problema do outro na filosofia: “Não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio. Portanto tais *objetos* não são mais que a transferência dessa minha consciência a *outras coisas*, que só deste modo podem representar-se como seres pensantes” (p. 405 B, grifo nosso). Assim haveria primeiramente um processo imanente de autodeterminação da consciência como eu, que ocorreria, por sua vez,

mediante uma “autorreflexão solipsista” (SAFATLE, 2012, p. 180). A percepção do outro como *alter ego* implicaria o reconhecimento oriundo da projeção de uma experiência egológica absolutamente originária. Essa projeção, no entanto, peca de saída por causa dos seus pressupostos. A compreensão de si como ser pensante advém, em Kant, do fato de cada um poder perceber a si próprio, porque pensa, como ser pensante; mas ser quer dizer para Kant ser um objeto para a consciência, ser uma representação da consciência. A transferência dos atributos do eu pensante para outros seres se dá mediante a constituição do conceito de uma coisa pensante a partir da intuição (apercepção) dos estados internos da consciência por ela própria.

A constituição do mundo concreto implica, então, sua apreensão como mundo do espírito, que se faz em Husserl notadamente a partir das *Meditações Cartesianas*, embora já apareça brevemente nas *Idéas* através do retorno à percepção do outro, isto é, ao modo vivido, pré-predicativo, onde ele não está implicado apenas como sentido da validade universal do juízo, mas dado em carne e osso. O ponto de partida da análise não é a imaginação ou pensamento do outro, como em Kant, mas sua presença concreta diante de mim, em carne e osso, desta feita, sem nenhuma metáfora. De fato, a questão do outro já estava implicada na percepção na medida em que o objeto percebido é visto por mim como uma experiência compartilhável por todos os outros homens, como se eles fossem coautores de cada uma das minhas experiências. Faz parte da crença perceptiva que minha certeza seja um modo de me transportar para além da facticidade e contingência da vida individual até a imersão do meu olhar em um horizonte compartilhado. E o processo de constituição do objeto como uma unidade sintética de visadas intencionais para ele apontadas de diferentes pontos de vista não implica a sua referência a um mesmo polo egóico, isto é, o “eu percebo”. As perspectivas virtuais, possíveis ou futuras, as infinitas e variáveis fisionomias através das quais as coisas se dão a ver para nós, e cuja concordância com a minha perspectiva atual de visão antecipo enquanto meras possibilidades, são as de uma visão que não deve ser necessariamente minha. *A síntese das perspectivas atu-*

ais e possíveis se efetua no horizonte de manifestação da própria coisa como visadas que manifestam essencialmente a mesma coisa, não como atos de um mesmo eu. Isso é justamente o que lhe confere caráter objetivo. Cada perspectiva que integro inadvertidamente ao horizonte de datidade da coisa me faz ser um outro me faz experimentar um ponto de vista outro de dentro das minhas próprias vivências atuais como elementos do horizonte com os quais elas contam para constituírem em todo sentido o objeto que elas intencionam. A visão não me conduz para além de mim apenas na direção das objetividades que ela visa. Os outros estão contidos nelas transversalmente, por assim dizer.

Todo objeto intencional apresenta-se, assim, como um horizonte aberto de visadas intencionais possíveis, anônimas. Justamente porque toda percepção é inadequada, ela não se encontra dogmaticamente fechada sobre sua realização individual, de modo que meu ponto de vista, sendo sempre provisório, me impedirá de assumi-la como uma realização definitiva, me lançando sempre na espera de uma confirmação que tanto pode provir de uma nova percepção minha quanto de outrem. Mas o que torna a percepção relativa não é o fato de ela se fazer sempre de um ponto de vista, de apreender o objeto todas as vezes em que se efetua por um dos seus perfis, sempre obtendo uma visão parcial de uma totalidade apenas entrevista e antecipada idealmente. Ao contrário, ele é absoluto na medida em que só saímos de uma perspectiva para nos situarmos em outra e em que a percepção sempre pode ser corrigida por outra percepção visando ao mesmo objeto. O que relativiza cada ponto de vista, não importando que seja o meu ou dos outros, é o caráter transcendente do objeto. Hegel tem razão quando afirma que o verdadeiro é o todo. No caso se que nos ocupamos, da percepção sensível, verdadeiro é o cubo com seis lados jamais visíveis simultaneamente, jamais alcançados de um único ponto de vista, de uma única percepção ou visão. Desse modo, toda verdade referida à percepção de uma coisa reenvia a uma totalidade de visadas possíveis sempre aberta, mas sempre implicada na mais imediata percepção, toda vez que afirmamos ver uma mesa, um cubo, um homem ou qualquer entidade, sendo que somente o fazemos a partir da

intuição de um dos perfis de todas as coisas visíveis possíveis. Dizemos ver uma mesa quando na verdade vemos um dos seus lados, sem que a essência da visão possa ser definida pela finitude das perspectivas nas quais se realiza, a cada vez, ou pela apreensão das inaturalidades que ela antecipa. Toda percepção atual é, assim, relativa a uma totalidade coerente e sintética de efetuações cuja ideia ela sempre antecipa sob a forma de significação do objeto.

O problema do outro será retomado mais tarde, por Husserl, já no final da sua obra, nas *Meditações Cartesianas*, de forma mais detalhada e aprofundada. Trata-se de saber como se constitui a consciência do outro em nós, enquanto outra existência absoluta, dada adequadamente como tal. Isso, evidentemente, não pode ser feito através das sínteses constituintes das vivências intencionais, como as coisas e o mundo. “Dizer que o ser do outro consiste em ser constituído significa dizer que uma pessoa que por essência me fosse inacessível não preencheria a noção de pessoa e em consequência não poderia existir” (TRAN-DUC-TAHAO, 1971, p. 87). O problema consiste na possibilidade de compreender o para-si de outrem, ou seja, a interioridade e imanência da sua vida egológica, a partir, no entanto, do seu modo de ser para mim como objeto dado na exterioridade de um ver.

Evidentemente, o problema não teria solução se partíssemos do corpo percebido do outro a fim de constituir como ideia uma subjetividade que o habitaria do interior semelhante à nossa. Nesse caso, teríamos uma equação de quatro termos: o ego, meu corpo através do qual percebo o outro, o corpo visível do outro para mim e, finalmente, seu ego ou *alter ego*¹⁷⁸. Ao contrário, Husserl, abandonando a noção de simpatia através da qual iniciou a investigação fenomenológica da intersubjetividade nas *Idées*, recorre, desta feita, à noção de “motivação”. As pessoas determinam-se umas às outras como sujeitos quando se fazem compreender mutuamente nas ações práticas efetuadas em comum ou não. Ora, a prática está constituída sobre o fundamento material da presença cor-

¹⁷⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, M. A percepção do outro na criança. In: *Cours du Collège de France*. São Paulo: DIFEL, 1998.

poral do outro para mim enquanto realidade vivida tomada em sentido absoluto. No amor, por exemplo, o outro é objeto de uma escolha absoluta: “você e mais ninguém”. No entanto, a possibilidade das relações práticas, não só com os outros, mas também com o mundo, implica a posição do mundo e das coisas como *realidades* dadas. A atitude natural, descartada pela redução, encerra uma “crença” na realidade do mundo que é absolutamente necessária à existência. O fenômeno de um automóvel na minha frente não pode ser interpretado na base de uma síntese ideal de representações subjetivas inacabada, cujo ser se esgotasse totalmente em seu ser constituído. Ele é a causa objetiva de um possível atropelamento, e, em relação ao comportamento de fuga que tal fenômeno motiva em mim, a significação ideal do objeto “carro” não tem nenhum sentido¹⁷⁹. O âmbito prático onde se desenrola a vida cotidiana e seu horizonte de tarefas supõe um acordo sobre a materialidade dos utensílios (valor de uso) em conexão com as tarefas a serem realizadas por seu intermédio, e não sua significação ideal propriamente falando, como bem o viu o Heidegger de *Ser e tempo*. Uma coisa é a consciência que visa o objeto através do seu fenômeno atual, outra, a mão que procura, Tateando, o utensílio necessário como meio de realização de uma tarefa prática. O “ser para mim” tem dois sentidos, teórico e prático. *A constituição fenomenológica explicitava, de fato, o sentido teórico do ser para mim como objeto da visão, não seu sentido prático como valor de uso e coisa útil, para o consumo dilapidador, ou como instrumento de uma produção, como se queira.*

¹⁷⁹ Husserl afirma em uma passagem célebre das *Ideias I* que a macieira “fenômeno” não queima, isto é, não tem propriedades físicas propriamente falando.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

A fenomenologia herda da tradição filosófica que a antecede, notadamente do kantismo, conscientemente ou não, o pressuposto de que o ser não é de forma nenhuma o dado imediato que ele parece ser ao olhar cotidiano ingênuo. A este último as coisas se dão tal como elas são “realmente”, no sentido ingenuamente acrítico conforme o qual as coisas são o que são “em si”. Tal é a “tese do mundo” característica da “atitude natural”, como a denomina Husserl, dispensada pela reflexão filosófica, desde seus inícios, enquanto “doxa”. Ora, há uma contradição imediata na admissão de que as coisas percebidas ou mesmo pensadas, e tal como são percebidas e pensadas pela consciência, possam ser ditas existentes anteriormente à percepção ou ao pensamento. Generalizando, a relação da consciência ao ente (aquilo que é) considerado em sua totalidade seria absolutamente fundamental. Não há nada, no mundo ou fora dele, que não seja ou não possa ser objeto para a consciência, e o fato de que podemos pensar a irrealidade, o incognoscível, o nada, o impensável, definindo claramente todos esses modos de ser e apreendendo-os conforme sua significação essencial, prova suficientemente que a consciência é o “único ser existente de maneira absoluta” e que ele se estende à totalidade do ser: é na esfera imanente da consciência que tudo o que “é” é, que toda coisa é dada de forma que podemos reconhecer indubitavelmente que se trata da sua presença “em carne e osso”, validando assim os juízos voltados para elas. *A consciência é, pois, um ser sem contrário.* A não consciência, a inconsciência são ainda objetos para a consciência. *Assim podemos afirmar que a redução do mundo, ou seja, do ente em sua totalidade, às operações da subjetividade transcendental que o constituem como fenômeno é o fato essencial da investigação fenomenológica.* A fenomenologia de Husserl é uma filosofia da consciência.

Nesse sentido, antes da investigação acerca da constituição ou da origem do mundo como horizonte fenomenológico universal é preciso suspender a tese geral da atitude natural acerca da sua existência real. A

existência do mundo é um fato da consciência imediata, isto é, um dado intuitivo. Porém, ele se dá como fenômeno da experiência. Como isso é possível se experiência e intuição dizem respeito, primeiramente, aos objetos particulares? “Cada percepção se relaciona a um campo circunferencial ilimitado no espaço e no tempo” (HUSSERL, 2000, p. 58), o centro no qual encontra-se presente a coisa percebida, mais ou menos próxima, dependendo do contexto no qual se encontra o “sujeito”, e que pode permanecer ou desaparecer, modificar-se etc. Esse campo abrange em sua circunferencialidade o conjunto das manifestações voltadas intencionalmente para um mesmo objeto de experiências concordantes.

Portanto, há um invariante da fenomenalidade; a saber, um horizonte espaço/temporal, vago, ilimitado, obscuro, mas sempre presente, na percepção de todo objeto, ainda que não se trate de uma presença intuitiva propriamente falando. Os objetos aparecem sempre envolvidos por um halo de virtualidades e de entrelaçamentos que o constituem como tal, e nisso Husserl e Merleau-Ponty concordariam plenamente.

- O mundo é também o correlato de um “eu posso”, de tudo que se encontra em poder exclusivamente de um ego, de um “eu posso”, posso fazer, pensar, perceber etc. O ego é o quadro necessário de toda atividade, a forma fundamental de toda vida atual enquanto vida egológica; enquanto essencialmente “minha vida”, a vida só é efetiva lá onde ela própria pode se afirmar como uma posse de si mesma: na ipseidade do seu ser sobre a qual se apoia e se ergue uma consciência de si.
- O caráter derivado do mundo dos objetos ideais estabelece o primado do mundo material, isto é, da experiência sensível.

O “primado da percepção” e da intuição estabelecido pela fenomenologia de Husserl releva seu esforço incansável, desde as *Investigações* até a *Krisis*, em dar conta de uma explicação racional completa da experiência, através da qual se dá nosso comércio e contato mais primitivo e fundamental com o ser. O que “é” é, originariamente, o que vem a ser

visível lá diante de nós no horizonte aberto do mundo. Esse apelo incansável a um contato imediato com o ser, de retorno às próprias coisas, significa mais do que a necessidade de abandonar as construções abstratas do pensamento teórico e a deriva na qual se mete a filosofia ao se tornar crítica de si mesma e dos seus próprios conceitos. A fenomenologia pode ser caracterizada, nesse sentido, por uma fórmula que a resume como um todo: “o *logos* é imanente ao fenômeno”. Dito de outro modo, a razão é imanente à experiência intuitiva originária onde as coisas mesmas nos são dadas; fórmulas que resumem bem, a nosso ver, o empenho com que a fenomenologia rechaça as metafísicas da coisa em si. As experiências efetivas às quais a fenomenologia retorna sempre e nas quais o ser é dado originariamente são o ponto de partida de uma análise que tem por objetivo revelar as estruturas ontológicas últimas sobre as quais se fundamentam, por sua vez, as leis necessárias que governam o mundo enquanto fenômeno do mundo. “Desentranhar todas as redes de operações da consciência, tendo em vista elucidar a constituição de um mundo possível”, isto é, de um mundo onde se trata da forma essencial do mundo como tal e não do nosso atual mundo de fato, “tal é o objetivo de conjunto da fenomenologia constitutiva” (1970, p. 50).

Que a fenomenologia seja uma “ciência das essências” significa, então, nesse sentido, que ela é uma ciência universal, na medida em que descobre as leis *a priori* da experiência, da racionalidade pré-predicativa. Mundo e “eu” mundano ou fenomenal, que se opõem na atitude natural – mas no interior do mundo –, são dependentes de uma só subjetividade transcendental constituinte, de modo que a reflexão fenomenológica questionadora dessa oposição ingênua remonta à “história” das alienações da consciência pura através das quais ela se concebe como ente mundano. O que faz a consciência pura “sair” de si e sua imanência a fim de se conceber como uma coisa? O que é na verdade incompreensível não é a fé da consciência natural na realidade do mundo, que é já uma compreensão efetiva, como Heidegger já havia visto. Porque “não somos nós que precisamos pressupor que haveria em algum lugar qualquer ‘em si’ uma verdade como um valor transcendente [...] a verdade mesma nos

pressupõe” (HEIDEGGER, 2012, p. 322). A verdade é o fundamento da existência do *Dasein*, “um ente que existe segundo sua essência na verdade”, pois o “desvelamento e o ter sido desvelado, isto é, a verdade, fundam-se na transcendência do ser-aí, e somente existem na medida em que o ser-aí mesmo existe” (p. 323).

Que essa imanência do *logos*, do sentido e da revelação não seja sempre orientadora da vida consciente do sujeito, ou, no sentido em que Heidegger a define, da existência que se perde no manuseio cotidiano das coisas de uso a ponto de se compreender como uma delas e a partir das categorias derivadas dessa “práxis” alienante (ainda que imprescindível), isto deve ser explicitado.

Há uma “história” do desenvolvimento da consciência que, racionalmente elaborada, lhe impõe como *telos* o dever de se dar uma compreensão autêntica como subjetividade transcendental. Na alienação de si, o mundo é o ser fora de si da própria consciência no qual ela não pode se reconhecer pelas suas produções, concebendo o mundo como seu(-meu) mundo. A incompreensibilidade da tese da criação (*ex nihilo*) do mundo consiste em que ela expressa a impossibilidade de compreender a operação da consciência que gera a tese geral da atitude natural. Conceber a existência do mundo em sua anterioridade ao ser da consciência que o pensa, percebe, julga etc., enfim, para a qual é originariamente fenômeno, não implica necessariamente concebê-lo sem o homem. É somente quando nos damos conta de que o mundo percebido não pode ser pensado anteriormente aos atos da consciência perceptiva, e que, portanto, ele não poderia ser criado, como tal, como mundo fenomenal, antes da atividade da consciência que constitui precisamente a essência da fenomenalidade, que também tomamos consciência do caráter paradoxal da ideia de “criação” do mundo, porque a consciência se estende até lá: “*não há lugar concebível onde a vida da consciência não esteja presente ou deveria estar*, e onde teríamos acesso a uma transcendência que pudesse ter qualquer outro sentido que o de uma unidade intencional reveladora na e pela subjetividade mesma da consciência” (HUSSERL, 1965, p. 316). A realidade do mundo é apenas o sentido que

a transcendência assume diante do seu ser, enquanto justamente ser transcendente à consciência que o concebe segundo a ideia mesma de “mundo”. A independência do mundo em relação ao homem é apenas o correlato da transcendência da consciência pura em relação ao ego psicológico ou “eu mundano”, é uma transcendência “constituída” na imanência da consciência intencional que o visa.

Menos evidente é o caráter paradoxal da tese que afirma o *a priori* do mundo da ciência em relação ao mundo vivido, pois os conceitos científicos pretendem descrever o mundo a partir das qualidades primárias, objetivas e mensuráveis, desprezando seus aspectos sensíveis. Dir-se-á, nesse caso, que o mundo da ciência é o mundo exatamente como seria “em si”. De fato, a força gravitacional existe independentemente da presença humana no mundo, mas a lei da gravitação, a sua concepção científica, não. O mundo descrito pela ciência como universo objetivo de qualidades primárias e forças físicas é o mundo objeto das suas teorias e que, tal como descrito por elas, não poderia existir antes das atividades cognitivas que engendraram os conceitos e teorias que têm por função representar objetivamente o mundo sensível. As qualidades segundas ou sensíveis não são simplesmente subjetivas, mas constituem a modalidade originária do aparecer enquanto aparecer mesmo do ser, que será em seguida “explicado” de acordo com teorias científicas “objetivas”. E, nesse caso, a consciência que pensa o mundo, segundo o entrelaçamento causal de qualidades primárias, e a consciência da percepção sensível, a que concebe cientificamente e julga e a que vê e intui no mundo da vida, são as mesmas, dotadas ambas, igualmente, do poder transcendental de constituição, ainda que entre elas se dê uma relação hierárquica de fundante a fundado.

Assumindo que o mundo seja o correlato da experiência, a única região de ser que podemos considerar absoluta é a imanência, intencionalmente definida, da consciência em sentido transcendental. Após a redução, o mundo é deixado aí em sua realidade e autonomia ontológica, tal como concebido pela atitude natural da consciência ingênua, mas agora assentado sobre os fundamentos das operações da subjetividade consti-

tuíte. O em si do mundo é seu **sentido de ser** para nós, na medida em que o relacionamos à realidade, à ideia de um processo de fenomenalização infinito e que, portanto, ultrapassa a vida da consciência em sentido fático, por um movimento no qual a consciência se projeta, por assim dizer, para além da esfera das suas efetuações concretas, segundo um horizonte infinito. Realidade é, pois, o correlato da ideia de um fluxo totalizado da consciência transcendental do mundo, real é o objeto para o qual aponta o *noema* “totalidade de visadas coincidentes e preenchidas” *segundo a normalidade de um fluxo concordante de experiências*. O mundo não é real porque independe da consciência e se encontraria situado “fora” dela. Ao contrário, é real porque seu sentido de ser é constituído como ser transcendente pela intencionalidade da consciência do mundo. A realidade, para Husserl, não tem mais o sentido mais, na fenomenologia, da exterioridade em relação à consciência, tanto no sentido da situação do objeto na espacialidade do mundo objetivo quanto no de não ser determinado por ela. Real significa qualquer coisa que não é simplesmente “mera conjectura”, que corresponde ao fenômeno de uma visada adequadamente preenchida por uma intuição originária onde a coisa mesma é dada “em pessoa”, em “carne e osso”. Nenhum objeto, por outro lado, está realmente situado ou incluído na consciência, porque o modo de ser dos objetos na consciência é o próprio *estar-voltada-para*, é a correlação intencional. O objeto *está* na consciência e é constituído por ela na medida em que é visado por um ato intencional. “Todos os atos da consciência são fenômenos que contêm neles mesmos, intencionalmente, um objeto” (HUSSERL, 2000, p. 365)¹⁸⁰. Essa estrutura fundamental possui um sentido ontológico: ela não pode ser explicada.

¹⁸⁰ De outro lado, o mundo é necessário pois a história da redescoberta da consciência pressupõe a constituição do mundo. O mundo da vida não é uma ilusão da atitude natural perante o “mundo da ciência”. Uma ilusão é corrigida por outra percepção e a *epoké* não nos conduz a uma outra percepção do mundo. Ela afasta apenas os juízos e crenças que obscurecem os fundamentos do aparecer originário do mundo já constituído, ocultando assim sua origem transcendental. Ao compreender, refletindo sobre a percepção, que vemos uma coisa por um dos seus infinitos lados possíveis, isso não modifica em nada minha percepção da coisa mesma. Com essa mudança de atitude problematizamos a percepção, não o percebido. A questão “como podemos perceber as coisas tal como elas são?” não está em questão, pois isso foi justamente “suspensão” pela *epoké*. Todo problema consiste em compreender o processo de constituição desse sentido de ser da coisa enquanto existência em si diante da consciência que a percebe. Tal é o mistério ao qual Husserl e Merleau-Ponty se referem acerca da percepção, o mistério da sua transcendência.

Vivendo em uma época pautada pelo pessimismo ético e pelo ceticismo filosófico, Husserl surpreende pelo fato de sua filosofia retomar os ideais clássicos, de origem platônica, de conhecimento e de ciência, como conhecimento e ciência absolutos. Para ele, a filosofia não apenas deve ser ciência – o que o levará a refazer a ideia de ciência, independentemente dos métodos adotados pelas ciências modernas da natureza, de modo a poder situar a fenomenologia no âmbito do seu conceito – como ainda deve ser um conhecimento absoluto. Como notou Lauer, isso situará a fenomenologia diante de um imenso paradoxo. Um conhecimento absoluto implica, por sua própria ideia, uma construção da consciência de tal modo que nada haja na sua formulação que esteja imediatamente de posse do próprio sujeito. Se alguma condição permanecer fora do domínio dos atos da consciência, o conhecimento cessaria justamente de ser absoluto, remetendo a condições de possibilidade transcendentais. *Mas pretendendo alcançar a mais absoluta objetividade, isto é, uma necessidade e universalidade plenas, o conhecimento assim definido deveria valer para todo o universo do ser, e não apenas para a consciência que o elabora.* Em uma palavra, o conhecimento absoluto deve poder transcender a subjetividade na qual se encontra alojado como uma possibilidade. E deve poder fazê-lo no duplo sentido de ir além de si ultrapassando a dimensão psicológica da individualidade e de se contrapor ao próprio sujeito, à sua temporalidade. O paradoxo do conhecimento absoluto não pode ser ultrapassado senão retomando a via cartesiana aberta pelo *cogito* enquanto busca da fundamentação da verdade na certeza subjetiva do eu que pensa. O índice de validade objetiva do conhecimento não poderia, de fato, estar situado fora da subjetividade compreendida em sentido transcendental. A transcendência do conhecimento – sua validade objetiva, independente das circunstâncias e do contexto fortuito da sua elaboração – deve poder ser resolvida a partir da transcendência compreendida em sentido ontológico como transcendência do ser mesmo da consciência. O retorno ao *cogito* como a um primeiríssimo dado absoluto, imanente à subjetividade, permitirá a Husserl encontrar uma transcendência que lhe é interior, a saber, o *cogitatum*: “o título ego *cogito*

deve incluir mais um elo: cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*” (1992, p. 20). Ora, se as *cogitationes*, isto é, os atos da consciência, são evidentes, a intencionalidade nos obriga a estender sua evidência ao “*cogitatum*” – pois este, de fato, tem a dupla característica de ser imanente à consciência, uma vez que toda consciência visa alguma coisa – e ao mesmo tempo ultrapassar o próprio ato que o visa – na medida em que se trata de uma idealidade oposta à multiplicidade dos dados subjetivos (vivências) que presidem a sua genealogia. *O pensamento que se pensa vive em si sua própria transcendência*, porque não poderia eliminar toda possibilidade de dúvida se seu objeto fossem os conteúdos empíricos da subjetividade, se se tratasse, por exemplo, dos pensamentos voláteis que passam pelo fluxo da consciência. O que ele apreende é uma existência no sentido fenomenológico mais pleno possível, uma realidade absoluta. Considerar a totalidade da objetividade em função de um dos seus aspectos certamente verificáveis, isto é, sua relação à consciência, no caso, a indubitabilidade, como se “sob o título ego se tratasse de um axioma fundamental apodítico que, em união com outros a serem dele derivados, tivesse que fornecer o fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, ordine geometrico” (HUSSERL, 1992, p. 16), é um legítimo contrassenso. De fato, toda teoria da objetividade do conhecimento se encontra obrigada a partir da consciência para encontrar nela o índice da sua relação ao objeto conhecido. A verdade do conhecimento não poderia, por isso, ser situada no objeto, pois não só não há correspondência entre os atos de conhecimento e os objetos conhecidos (mesmo quando o objeto são esses mesmos atos, na reflexão), como ainda a consciência não teria como orientar-se previamente, na construção do conhecimento, por uma verdade que ela somente poderia reencontrar *a posteriori*, depois que os objetos fossem já constituídos. Se a verdade é possível, é em si mesma que a consciência deve poder encontrar sua medida a fim de se deixar orientar por ela. É nesse ponto, como ressalta Lauer (1955, p. 9) que Husserl inova profundamente em relação às teorias filosóficas que o precederam. “A fenomenologia de Husserl é mais radical que toda outra [filosofia] porque para ele a consciência cessa de ser a dimensão

na qual o ser é conhecido”, à maneira das filosofias clássicas da representação, e se torna a dimensão “onde o ser é verdadeiramente”. De modo que, assim procedendo, elimina o problema insolúvel do conhecimento definido como representação da realidade e da verdade, definida, por sua vez, como adequação do primeiro à segunda. O ser que “é” na consciência intencional não mais implica qualquer referência no sentido de correspondência com o ser real, fora da consciência, ou seja, com a coisa em si, nem usurpa seu lugar como se a fenomenologia se limitasse a reintroduzir o ser na consciência. Ser na consciência quer dizer ser real e absolutamente dado, ser o ser verdadeiro de tudo o que é, toda forma de ser sendo real e verdadeira apenas na medida em que se encontra dado à consciência, como um modo absoluto de existência. *Ser significa ser dado como fenômeno de uma experiência intencional possível, e a verdade nada mais é do que a efetivação dessa doação mediante uma evidência vivida em uma consciência concreta que apreende a – e se apreende na – presença da coisa mesma por ela visada.*

O conhecimento absoluto é o conhecimento objetivo, universal e necessário. Essa fórmula simples resume com precisão e clareza o que vem a ser em Husserl a filosofia: uma *reflexão* sobre a *essência* do conhecimento. Mas por sob essa repetição aparente de terminologias e conceitos recorrentes na história da filosofia se encontra encoberta a novidade fundamental da fenomenologia. Isso porque Husserl elimina da definição de absoluto toda transcendência não redutível imediatamente à intencionalidade da consciência, de modo que o fundamento da transcendência do conhecimento passa a residir, doravante, na esfera imanente dos atos da subjetividade. A objetividade do conhecimento é imanente na medida em que não poderia ser jamais definida ingênua e pré-kantianamente, por sua independência da consciência. A expressão conhecimento objetivo é por si só paradoxal, pois todo conhecimento, sendo um ato da consciência, é essencialmente subjetivo. A transcendência constitutiva da objetividade do conhecimento consiste na independência dos atos particulares nos quais ele opera, isto é, reside na idealidade do conteúdo do conhecimento ou dos juízos que o expressam. A transcendência

intencional é transcendente em um sentido, fenomenologicamente falando, novo, do mesmo modo como a imanência é tomada segundo uma acepção totalmente diferente de qualquer ideia de interioridade ou de inclusão real.

Essa verdadeira revolução teórica e conceitual é o que permitirá à fenomenologia esclarecer definitivamente pelo menos os pontos principais do problema da verdade. A verdade, como já afirmamos, significa desvelamento do ser mesmo das coisas. Sua primeira característica é a transcendência requerida por sua validade universal e necessária, visto que ela fundamenta a objetividade do conhecimento. O otimismo de Husserl jamais lhe permitiu pôr em questão seriamente a possibilidade da verdade. Ao longo de toda a vida, sua extrema preocupação em jamais aceitar nada que não fosse objeto de uma visão clara, dado mediante uma intuição originária e evidente da própria coisa em questão, sua busca incansável de se estabelecer sempre no campo das certezas apodíticas e a crença na capacidade da razão em realizar esse objetivo jamais foram abandonados. Essa postura intelectual justifica em parte que Husserl não tenha jamais efetivamente posto a questão: “o que é a verdade?”. Para ele, a verdade era simplesmente a consciência da presença efetiva da coisa mesma, ou seja, a intuição evidente e todas as construções da consciência dela derivada diretamente, juízos, conceitos, proposições são também verdadeiras. Toda sua obra foi erguida sobre essas “pressuposições”, e, em geral, sempre que a verdade é tematizada a reflexão, termina conduzindo a uma discussão a propósito da evidência e da intuição.

Além do mais, para ele o ser verdadeiro é o objeto de um conhecimento fundamentado em certezas absolutas, de modo que, sendo todo objeto suscetível de dúvida, somente um campo privilegiado de objetividades poderia realizar essa intenção que é, para ele, o escopo mais alto da razão. Esse campo privilegiado é constituído pelo conjunto das vivências da consciência intencional. O ser verdadeiro é o que é, e pode ser conhecido com certeza, de modo que a fenomenologia restringe seu campo de visão ao universo de tudo o que pode ser alcançado pelo co-

nhecimento reflexivo, uma vez que somente os atos da consciência e seus objetos intencionalmente inclusos podem ser dados adequadamente e conhecidos com certeza e evidências absolutas. A busca de evidências inquestionáveis conduziu Husserl, assim, na via seguida pelo cartesianismo que tudo reduz à certeza primeva do ego *cogito*, ignorando o que poderia haver de arbitrário em tal decisão e a possibilidade de uma certeza não reflexivamente fundamentada. Por outro lado, sua confiança na razão, por ele defendida como “conhecimento intuitivo” que “se propõe *reduzir* o entendimento à razão” (HUSSERL, 1965, p. 60)¹⁸¹ e como essa “capacidade permanente de evidência”, jamais lhe permitiu compreender que se tratava muito mais de uma limitação da filosofia do que do princípio da constituição de uma nova ciência capaz de conduzir a termo o projeto de uma autojustificação e uma autofundamentação absolutas da humanidade. Para ele, o que é visto, e somente isso, é certo, e apenas na medida em que se encontra constituído pela intencionalidade na atualidade vivida do seu exercício enquanto captação imediata. Por esse motivo, jamais Husserl, dirá Fink (1951, p. 45)¹⁸², ousou colocar em dúvida a legitimidade da visão imediata do objeto da qual a intuição evidente é a forma mais perfeita. O sentido último da redução consiste justamente em direcionar a consciência para o horizonte do ser verdadeiro, “excluindo tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro” (HUSSERL, 1985, p. 29). Mas procedendo assim a redução não exclui somente as intenções puramente significantes, afirmando, acima de tudo, em seu conteúdo positivo, o horizonte da visão enquanto dimensão onto-lógica absoluta, pois a “explicitação da essência” do ver puro deve ser efetuada pelo próprio “ver”, na medida em que a redução apenas conduz a consciência ao ser do qual podemos retrair a gênese intencional, isto é, aos atos da consciência intencional, a intuição reflexiva impondo-se como fundamento absoluto da explicitação da sua própria essência¹⁸³.

¹⁸¹ Ver atrás, §09

¹⁸² “*Ce qui ne peut se donner en se manifestant comme phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale. Mais la phénoménalité du phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale. Elle est toujours et nécessairement un thème de détermination spéculative*” (FINK, 1951, p. 71).

¹⁸³ *Logique formelle*, 1965, p. 216.

Por essa via, a objetividade do conhecimento não poderia ser assegurada por qualquer fundamento exterior aos atos intencionais da consciência, isto é, à subjetividade constituinte. A validade universal e necessária do juízo “todos os homens são mortais” não é nem pode ser a característica intrínseca do ato de juízo, senão na medida em que, sendo definido essencialmente como relação intencional, esse ato visa um objeto distinto dele mesmo. Muito menos poderia ser atribuída ao objeto, visto que o “estado de coisas” visado, a saber, a “mortalidade do homem”, não é um predicado universal e necessário da existência humana, senão na medida em que a essência do próprio homem se deixa apreender em uma intuição eidética. A validade objetiva do juízo significa, então, que a consciência nasce assentada sobre a transcendência da intencionalidade que, de certa forma, a projeta na exterioridade a si, em primeiro lugar, e, em segundo lugar, que ela capta a essência da coisa mesma por ela visada. A transcendência intencional culmina, por assim dizer, na constituição transcendental da objetividade do conhecimento, porque o objeto está além da subjetividade que torna possível sua manifestação como fenômeno, por exemplo, no caso da percepção sensível para além das perspectivas múltiplas através das quais se oferece a nós como sendo aquilo mesmo que ele é, e a subjetividade está aquém da própria manifestação do objeto, na medida em que se furta ao aparecer que ela faz ser. A transcendência sem a qual não haveria nenhuma verdadeira objetividade consiste em um “ir além de si” da consciência intencional e um permanecer em si mesma, dado que seu necessário desvanecimento na experiência do ente não poderia significar, sem contrassenso, uma espécie de explosão para fora de si que, se consumada, impediria a existência efetiva da subjetividade enquanto sede de atos efetivos de constituição. Assim como a verdade, a objetividade é também, em Husserl, provisória. Ela tem a forma de um processo, de uma reiteração de atos de confirmação tendendo a uma coerência total e final, jamais alcançável completamente, das experiências efetivas do objeto visado pela consciência. A objetividade se constitui através da concórdância dos atos intencionais que realizam a ideia de verdade enquanto

diretriz imposta em cada caso pelo sentido de ser verdadeiro, de modo que “ser” e “objetividade” são idênticos. Mas do mesmo modo que a percepção sensível – e ela exerce sobre toda a fenomenologia, sem dúvida nenhuma, uma atração paradigmática enquanto caso privilegiado de realização da intuição evidente originária –, também a objetividade em geral não pode ser identificada simplesmente ao preenchimento adequado de uma intuição atual, porque toda visão se faz envolvida por um halo de possibilidades que integra ao efetivamente visível a dimensão dos perfis não atualizados, enquanto componente essencial da significação da coisa visada. Ao julgar que vemos uma árvore, compreendemos mais do que vemos efetivamente, porque o que se encontra efetivamente presente é uma das infinitas facetas possíveis da quais se constitui o aparecer da “árvore” propriamente dita, e nenhuma perspectiva apreende por si mesma a totalidade do objeto visto através dela. Assim, o ser verdadeiro não pode ser identificado ao que é conhecido, devendo ser estendido também ao que pode ser conhecido com evidência. Mas qual é o estatuto ontológico da possibilidade em Husserl? As perspectivas virtuais, não apreendidas imediatamente na percepção atual de um objeto se encontram compreendidas na consciência de que modo? A experiência da percepção efetiva mostra que o outro lado da moeda, mesmo não sendo visto – ainda que permaneça visível –, não falta à percepção para que ela seja visão da moeda ela própria, isto é, para que ela seja a apreensão imediata da moeda com toda sua significação plena, e, no entanto, também não podemos afirmar que, por este motivo, as perspectivas virtuais, mediante as quais o “outro lado” poderia ser dado mediante uma mudança de posicionamento do olhar, não estejam de certa forma “co-presentes” com a visada atual. O possível não pode ser definido, nesse caso, como o que “não é, mas pode ser”, pois não saberíamos como faria parte da realização da percepção enquanto nos doa a coisa em seu ser; muito menos poderia ser definido como presença atual, porque então o objeto seria percebido em sua totalidade e absorvido na imanência da consciência. Todo problema consiste em saber como a possibilidade

pode ser compreendida como um momento da constituição efetiva da objetividade, ou seja, como momento da “coisa mesma”.

A verdade, como já afirmamos, possui necessariamente uma *dimensão temporal*, porque se realiza no horizonte da existência finita do homem; e uma *dimensão transcendente*, porque é essencialmente apreensão do ser em sentido absoluto, isto é, enquanto válido necessária e universalmente. Um juízo verdadeiro se configura como uma objetividade devido à sua validade universal, isto é, devido à sua transcendência em relação ao conjunto das condições fortuitas da sua realização em uma individualidade concreta. Mas, por isso mesmo, se configura como uma subjetividade, porque a essência dessa transcendência se enraíza profundamente nas estruturas intencionais da consciência. Nem a verdade compreendida como “desvelamento” (Heidegger) ou “intuição originária” (Husserl) nem a objetividade dos juízos do conhecimento podem, evidentemente, ser pensadas fora da referência à consciência enquanto instância fundamental. Nesse sentido, o *cogito é definitivamente inultrapassável*: a verdade é o nome para a certeza subjetiva do eu que a pensa. De um “eu”, no entanto, capaz de prescindir simultaneamente do tempo objetivo e das idiosincrasias da sua individualidade empírica. Tudo se passa como se, para alcançar a verdade, cada um de nós se transformasse em sua própria essência racional, situando-se em um ponto de vista sempre provisório, com o qual jamais poderíamos coincidir inteiramente, porque não é nunca mais do que uma possibilidade da condição humana, jamais realizável plenamente, jamais dispensável, sem que percamos juntamente com isso, no entanto, a própria razão:

se a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme a razão é divina em comparação com a vida humana [...] A vida conforme a razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais do que qualquer outra coisa, é o homem.¹⁸⁴

¹⁸⁴ *Ética a Nicômaco*, X, 30, 1178 a.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE-GARCIA, A. Husserl y el antirrealismo científico. *Kriterion*, 129, 2014.
- ALLIEZ, E. *Da impossibilidade da fenomenologia*. Trad. Raquel de A. Prado & Bento Prado Junior. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- AZÚA, J. B. R. *De Heidegger a Habermas: Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.
- BAASSIRI, M. *La praxis dans le Marx de Michel Henry*. Quebec: UFQ, 2015.
- BARBARAS, R. *Investigações lógicas*. Curitiba: UFPR, 2011.
- BERTEN, B. *A responsabilidade social do filósofo*. São Paulo: Brasil, 2004.
- BUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- CARNAP, R. *Logical syntax of language*. Trad. Paul Kegan. Londres: 1937.
- CARVALHO, J. Prefácio. In: HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1967.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos*. São Paulo: Loyola, 1999.
- CASTRO, S. *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio: Zahar, 2000.
- CHAMBOM, R. *Le monde comme perception et realite*. Paris: Vrin, 1974.
- COMTE, A. *Cours de philosophie positive*. Paris: Schleicher, 1977.

- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2014.
- DE WAELHENS, A. *Phénoménologie et vérité*. Paris: Presses universitaire de France, 1953.
- DERRIDA, J. *A Voz e o fenômeno*. Trad. Lucy Magalhães. Rio: Zahar, 1994.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, Adam-Tannery. Paris: Vrin-CNRS, 1974, VI.
- DONZELLI, T. *O gestaltismo*. Rio de Janeiro: Antares, 1980.
- DUFRENNE, E. *La Notion d'“a priori”*. Paris: PUF, 1959.
- DUMMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.
- FABRI, M. O sujeito moral entre passividade e atividade. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 106-118, jan-jun, 2015.
- FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Papyrus, 1999.
- FERRY, L. & RENAULT, A. *Heidegger e os modernos*. Trad. Alexandra Costa e Souza. Lisboa: Teorema, 1989.
- FEYRABEND, P. *Contre la méthode*. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance. Paris: Seuil, 1976.
- FINK, O. L'Analyse intentionnelle. In: *Problèmes actuelles de la phénoménologie*. Louvain: Desclée De Brouwer, 1951.
- FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FRANK, D. L'Être et le vivant. *Philosophie*. Paris, n.4., p. 73-91, dec. 1987.
- FREULER, T. *La crise de la philosophie au XIXème siècle*. Paris: Vrin, 1997.
- FURTADO, J. L. A carnalidade do *cogito*; ensaio de uma fenomenologia do cartesianismo. *Dissertatio*, n. 07, Pelotas, 1998.

- GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Rio: Vozes, 2007.
- GADAMER, H-G. *Vérité et méthode*. Trad. Étienne Sacre. Paris: Seuil, 1976.
- GENIUSAS, S. *Husserl et la phénoménologie de la donation*. Paris: Methodos, 2009.
- GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho*. São Paulo: Anablume, 2007
- GRONDIN, G. *Kant et le problème de la philosophie: l'apriori*. Paris: Vrin, 1989
- GRONDIN, J. *Kant et le problème de la philosophie: L'A priori*. Paris: Vrin, 1987.
- HEGEL, W. *Fenomenologia del Espiritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura, 1985.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce qu'une chose?* Trad. Reboul et Taminiaux. Paris: Gallimard, 1971. Trad. Port. Edições 70.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Carneiro Leão. Rio: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Lo ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de cultura eco-nómica, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa*. Porto: Edições 70, 1992.

- HEIDEGGER, M. Sobre a Essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- HENRY, M. Descartes et la question de la technique. In: GRIMALDI, N. & MARION, J.-L. (Org.). *Le Discours et sa méthode*. Paris: PUF, 1987.
- HENRY, M. *La Méthode phénoménologique*. Paris: PUF, 1989.
- HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1976.
- HENRY, M. Le corps vivant. In: *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2008.
- HENRY, M. *Phénoménologie et philosophie du corps*. Paris: PUF, 1967
- HENRY, M. Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? *Philosophiques*, Montréal, mai. 1978.
- HERMANN, F. W. Husserl et Descartes. *Rev. de métaphysique et de morale*. Bruxelles, n. 1, p. 5-23, jan-mar. 1987.
- HOBBS, T. *De Cive* (1642). Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HUSSERL, E. *A fenomenologia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.
- HUSSERL, E. *A filosofia como ciência rigorosa*. Coimbra: Autêntica, 1955.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Porto: Edições 70, 1985.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Paris: PUF, 1970.
- HUSSERL, E. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Trad. Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*: Libro segundo. México: Fondo del cultura, 2005.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- HUSSERL, E. *Investigaciones logicas*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Rio: Forense, 2014.
- HUSSERL, E. *La filosofía en la crisis de la humanidad Europea*. Buenos Aires: Nova, trad. Elsa Tabernig, 1973.
- HUSSERL, E. *La Philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Quentin Lauer. Paris: PUF, 1965.
- HUSSERL, E. *La Terre ne se meut pas*. Trad. D. Frank et alli, Paris: Minuit, 1989.
- HUSSERL, E. *Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Dussort. Paris: Gallimard, 1964.
- HUSSERL, E. *Logique formelle et transcendantale*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1965.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Braga: Instituto tecnológico, s/d.
- HUSSERL, E. *Philosophie première*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: Vrin, 1970.
- HUSSERL, E. *Recherches Logiques*. Paris: PUF, 1969.
- JEANSON, F. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial Tor, 1968.
- KANT, E. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- KANT, E. *Manual dos cursos de lógica*. Campinas: Unicamp, 2003.

KANT, E. *Metafísica futura*. Trad. Natal A. Rufino. Buenos Aires: Editorial Tor, 1940.

KANT, E. *Curso de lógica*. Campinas: UNICAMP, 2003

KELKEL, A. *Husserl*. Porto: Edições 70, 1986.

KOLAKOWSKI, L. *Husserl y la búsqueda de certeza*. Madrid: Greidos, 1987.

KOYRÉ, A. *Do universo fechado ao universo infinito*. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LANTERI-LAURA, G. *Phénoménologie de la subjectivité*. Paris: PUF, 1968

LAUER, Q. *Phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1955.

LAURELLE, A. *L'Appel et le phénomène*. *Revue de métaphysique et de morale*, 1, janier-mars, 1991.

LYOTARD, J.-F. *A fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1978.

MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACANN, C. Deux concepts de transcendance. *Revue de métaphysique et morale*, Bruxelles, vol.1, jan-mar. 1986

MAESSCHALCK, M. Essais sur le développement historique de la voie phénoménologique. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, v.89, n.82, p. 185-210, mai. 1991.

MARION, J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

MARION, J.-L. *Réduction et donation: recherches sur Husserl-Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1990.

MARION, J.-L. *L'Ego et le Dasein; Heidegger et la destruction de Descartes dans Sein und Zeit*, 1987.

MARX, K. & ENGELS, F. *Ideologia Alemã*. Porto: Editorial Presença, 2 Vols. 1978.

- MARX, K. *Elementos fundamentales para la critica de la economia política*. Trad. Pedro Sacaron, 3 Vols., México: Siglo Veintiuno, 1986.
- MARX, K. *O Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, 6 Vols., 1985.
- MERLEAU-PONTY, M. A percepção do outro na criança. In: *Cours du Colège de france*. São Paulo: DIFEL, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia e Ciências do Homem*. São Paulo: Saraiva, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M. *La prosa del mundo*. Madrid: Editora Taurus, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible e le invisible*. Trad. Bras. Perspectiva. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, M. *Resumo de cursos: psicossociologia e filosofia*. Rio: Papyrus, 1990.
- MOURA, C. A. R. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1987.
- MOURA, C. A. R. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. *Analytica*. Rio: UFF, Vol. 3, N. 1, 2013, p. 196-208.
- MÜLLER, M. J. Restituição do mundo da percepção e arqueologia da reflexão crítica. *Kriterion*, n. 103, Janeiro/junho/2001, p. 30-49.
- MURALT, A. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. São Paulo: 34, 1998.

OSSWALD, A. M. *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio de la fenomenología de Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.

PAIM, I. *Fenomenologia da atividade representativa*. São Paulo: Grijalbo, 1972.

POINCARÉ, R. *Dernières Pensées*. Paris: Flammarion, 1930.

PRIGOGINE, I. *A nova aliança*. Brasília: UNB, 1984.

RAMOS, S. *Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: EDUSP, 2010.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

RENAUT, A. *Les Subjectivités. Penser le sujet aujourd'hui*. Paris: Meridiens, 1987.

RICHIR, M. La psychologie comme phénoménologie transcendantale: Husserl et au-delà de Husserl. In: BRISART, R. & CELIS, R. *La voix des Phénomènes*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1995, p. 359-379.

RICOUER, P. Introduction. In: HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*. Trad. Joaquim Torres Costa. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

RORTY, R. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*. Roma: Laterza, 1989.

SAFATLE, V. *Grande hotel abismo*. São Paulo: Martins fontes, 2012.

SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, J. H. *A crítica fenomenológica do empirismo*. Belo Horizonte: UFMG, 1978.

- SARAIVA, M. M. *A imaginação segundo Husserl*. Paris: Kalouste Golbekian, 1994.
- SARTRE, J-P. *Critica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1979.
- SARTRE, J-P. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1982.
- SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril, 1978, p. 67.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre em el cosmos*. Madrid: Greidos, 1957.
- SCUDERO, A. P. Husserl e Heidegger em 1927. In: *Àpeiron. Estudios de filosofia*. n. 03, outubro 2015, p. 60-82.
- SCUDERO, J. A. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Nova harmonia, 2010.
- SEARLE, J. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SHÉRER, R. *La Fenomenologia de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Madrid: Greidos, 1969.
- STEGMULLER, W. *A Filosofia Contemporânea*. São Paulo: EPU, 1977.
- STEGMÜLLER, W. *A Filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU, 1987.
- TRAN-DUC-THAO. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- TROTIGNON, P. *Heidegger*. Trad. Armino J. Rodrigues Lisboa: Edições 70, 1970.
- VALLES, A. C. *El giro hermeneútico de la fenomenologia. A Parte Rei*: revista de filosofía, nº 38, 2005. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cruz38>. p. 4.
- VERMERSCH, P. *Phénoménologie et mémoire*. Paris: Expliciter, 2004.
- VERNEAUX, R. *Lecciones sobre existencialismo*. Buenos Aires: Club de lectores, 1952.
- XIRAU, J. *Introdução a Husserl*. Rio: Contraponto, 2015.

XOLOCOTZI, A. Historiografía fenomenológica. *Filosofía Del siglo XX: Actualidad y perspectivas*. Caracas: Heurística, 2008, p. 1-13.

ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Viavérita, 2015.

ZAHAVI, D. *Merleau-Ponty on Husserl*. Boston: Kluwer, 2002.

SOBRE O AUTOR

José Luiz Furtado nasceu em Campos Gerais, no sul de Minas, em 1956. Estudou Eletrônica na Escola Técnica de Eletrônica Sinhá Moreira, em Santa Rita do Sapucaí. Depois de passar pela fábrica da Fiat em Betim e pela Telemig, em Belo Horizonte, estudou Filosofia na UFMG. Foi professor na PUC, na Newton Paiva e na Fafi-BH, antes de ingressar na UFOP, no Departamento de História do ICHS. Concluiu o Doutorado em Filosofia na UFMG, sob a orientação do Prof. José de Anchieta Correa, defendendo tese sobre a obra do filósofo francês Michel Henry. Atualmente é professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFOP. Entre artigos diversos e capítulos de livros, publicou *Amor*, pela Editora Globo.

“Este livro foi desenvolvido com as fontes *Berkeley Oldstyle*
e *Pill Gothic*, conforme Projeto Gráfico aprovado pela
Diretoria da Editora UFOP em 2014.”



editora **UFOP**

