

BANCA EXAMINADORA

*[Handwritten signature]*  
.....  
*[Handwritten signature]*  
.....  
Roberto Demian  
.....  
Munir de Ruppel  
.....  
*[Handwritten signature]*  
.....

Prof. Dr. JAMES PATRICK MAHER  
COORDENADOR DE PÓS-GRADUAÇÃO  
Faculdade de Educação - UNICAMP

Herma Gonçalves Arana

Este exemplar corresponde à redação final da Tese de Doutorado, defendida por Herma Gonçalves Arana e aprovada pela Comissão Julgadora em 03/12/1987.....

Data

03/12/1987

Assinatura

*Herma Gonçalves Arana*

DISCURSO SOBRE O MÉTODO

FENOMENOLÓGICO

Universidade Estadual de Campinas

1987

## INDICE

Introdução	1
Primeira Parte	
À intuição das essências	47
Segunda Parte	
À redução transcendental	140
Conclusão	202
Bibliografia	212

Que acontece ao caminhante se o passeio o leva ao ponto em que não somente o olhar mas as próprias coisas irradiam? Estabelece-se a percepção na sua plenitude... A paisagem decifra-se, ilumina-se. Vemos.

CHARDIN, Le Phénomène Humain



Não buscamos as coisas,mas a busca  
das coisas.

PASCAL,Penseés

## INTRODUÇÃO

A obra de HUSSERL surge na passagem do século XIX para o século XX.

Transição de dois tempos históricos muito diferentes, sucessão de dois mundos, o moderno e o contemporâneo, grande é o impacto sob o qual o século XX, criança prematura<sup>1</sup>, inicia o seu curso.

Decorre a segunda revolução industrial, ou científica, em cuja esteira se processa o expansionismo europeu e o norte-americano.

Quando, porém, HUSSERL, na passagem do século, se refere a esse tempo como um tempo de crise, não tem em vista imediatamente a revolução econômica e social que vai em meio; pronuncia-se muito mais, e de modo específico, sobre a ciência e o espírito filosófico dos seus dias.

---

1. O século XX rompe um ano antes do previsto... É festejado do seu início, em todo o mundo, a 1º de janeiro de 1900, quando propriamente esse início se dá em janeiro de 1901.

Ora, acentuemos, sem detença, a aparente inoportuni-  
dade desse pronunciamento no que tange à ciência. A passagem  
do século XIX para o século XX é de prodigiosas realizações!  
Não está a ciência no auge do seu prestígio <sup>1</sup> ?

Sem dúvida, a palavra crise comporta mais de um sen-  
tido. Um deles, contudo, previsto no grego, quadra tão bem ao ca-  
so que parece até originário dele. Tal sentido é o de "turning  
-point"; guinada; clímax e resolução de processo. Este sentido  
surge associado a outro: o de revisão e balanço de determina-  
da situação, que em parte se supera.

Não seria difícil, com efeito, apontar difrações, <sup>2</sup>re-  
frações em todos os campos do conhecimento, desde os mais for-  
mais até à física, às ciências do homem e à filosofia.

Vejamos por alto.

\*

Os matemáticos estão às voltas com o aparecimento  
das geometrias não-euclidianas (LOBATCHEVSKI, BOLYAI, RIEMANN),  
a nova teoria das funções (CAUCHY, RIEMANN, WEIERSTRASS, mestre  
de HUSSERL) e a álgebra abstrata (GRASSMANN, BOOLE, HAMILTON,  
HAMKEL) - três linhas de fratura que rompem o equilíbrio da  
Mathesis originada do Iluminismo e abrem caminho para o estu-  
do de novas formações matemáticas.

- 
- acaba de se inventar*
1. Datam desse período o motor de explosão, o telefone, o mi-  
crofone, o gramofone, a radiotelegrafia, a lâmpada elétrica,  
o prelo a vapor, a fotogravura, o cinematógrafo, os transpor-  
tes públicos mecanizados, a máquina de escrever, as primei-  
ras fibras e os primeiros plásticos sintéticos... O otimis-  
mo reinante transparece limpidamente na mui conhecida car-  
ta de TWAIN a WHITMAN, escrita por ocasião do seu septuagés-  
simo aniversário.

Sabemos que, entre 1879 e 1883, os Anais Matemáticos publicam seis ensaios de CANTOR. O último desses ensaios <sup>1</sup> estabelece as bases da moderna teoria dos conjuntos, exposta geralmente alguns anos mais tarde no texto principal do grande matemático imigrante <sup>2</sup>.

No interior ou nas imediações do campo matemático, desenvolve-se a lógica matemática, também chamada simbólica e moderna. Aqui os nomes de BOOLE, DE MORGAN, SCHROEDER, PEANO e, eminentemente, o de FREGE, austero precursor de HUSSERL na refutação do psicologismo, devem ser citados. O projeto monumental de FREGE, expresso já no título das suas obras <sup>3</sup>, é o do tratamento axiomático da aritmética e sua fundamentação na lógica.

Todavia, em 1902, quando o segundo volume das Grundgesetze está para ser publicado, ponto culminante desse empreendimento de fundamentação, RUSSELL escreve a FREGE uma carta, mostrando-lhe que seu sistema envolve um paradoxo - aquele conhecido hoje como "o paradoxo de RUSSELL".

Ora, a lógica de FREGE essencialmente coincide com

- 
1. CANTOR, G. "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten". Math. Ann., 21, 545-86; 1883.
  2. "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre". Math. Ann., 46, 481-512; 1895.
  3. FREGE, F. L. G. Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle, L. Nebert, 1879.

Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, Koebner, 1884.

Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet. Jena, H. Pohle, v. I, 1893; v. II, 1903.

a lógica quantificacional superior, da qual a teoria cantorianiana dos conjuntos vem a ser uma parte. Essa teoria se revela inconsistente: é possível derivar no seu interior alguns paradoxos muito sérios, entre outros o do maior número ordinal e o do maior número cardinal - aquele enunciado por BURALI-FORTI, em 1897, este descoberto pelo próprio CANTOR, em 1899.

Remetemos o leitor ao pós-escrito em que FREGE, no segundo volume da obra mencionada, confessa, desalentado, mas com toda a franqueza, a irrealização do seu projeto.

\*

As ciências experimentais também estão no vértice de novos caminhos.

Há, por certo, nos domínios da química, da biologia, os avanços de PASTEUR, as pesquisas sobre a célula e as verificações da hipótese de MENDELEIEV. Aqui assinalaremos, pelo alcance, pela influência que exerce sobre todos os espíritos, a teoria evolucionista de DARWIN (desde 1859, ano do nascimento de HUSSERL) - agora fortemente apoiada por achados paleontológicos notáveis, pelas descobertas de MENDEL (finalmente valorizadas) e pelo estudo das mutações.

Talvez na física, entretanto, é que aconteçam os maiores abalos. Para não nos determos nas equações de MAXWELL ou nos experimentos de HERTZ; nos progressos da termodinâmica; na descoberta do elétron... mencionaremos apenas a hipótese quântica de PLANCK (1900) e seu desenvolvimento na revolucionária teoria especial da relatividade, enunciada por EINSTEIN em 1905 - menos de três décadas após as desconcertantes experiências de MICHELSON e MORLEY, em Cleveland.

A teoria especial da relatividade prefigura um no

vo modelo do universo. Nega o espaço e o tempo absolutos (logo, a simultaneidade absoluta) pela consideração de todos os movimentos como relativos ao sistema de referência do observador que os mede. Afirma a constância da velocidade da luz e a universalidade das leis para os sistemas que se movem de maneira uniforme <sup>1</sup>. Revê, portanto, noções fundamentais da física newtoniana, considerada por muitos até aqui a representação mais acabada e fiel da realidade.

\*

Ora, essa crise da lógica, da matemática, da física... tem a idade das ciências humanas.

A lógica, a matemática e as ciências naturais estão passando por mudanças muito profundas - crise de crescimento. Mas as ciências humanas estão-se constituindo! - crise de nascimento. HUSSERL é testemunha dessa irrupção.

A sociologia nasce com a sociedade industrial: COMTE e MARX são contemporâneos <sup>2</sup>.

- 
1. Dos axiomas se deduz a "transformação de LORENTZ", a contração do espaço, a dilatação do tempo, a dependência da massa em relação à velocidade e a equivalência daquela em relação à energia. Generalizada para sistemas em movimento não uniformemente acelerado, a teoria permite deduzir a equivalência da gravitação e da inércia, a existência de campos gravitacionais e também a curvatura do espaço, definida pela massa de matéria. O modelo einsteiniano do universo representa-o fechado, esférico, estático e finito.
  2. Quando HUSSERL escreve seus primeiros trabalhos, MARX ainda não tem, como cientista social, o reconhecimento que terá no século seguinte. Seguramente não tem o aval da instituição universitária. Sua Crítica da Economia Política, publicada, após longa gestação, em 1859, passa quase despercebida. Certos resultados desse estudo são retomados no Capital, mas essa obra é lançada em 1867 incompletamente, só o primeiro volume, e sua compreensão fica um pouco na dependência de capítulos subsequentes (os volumes segundo e ter

DURKHEIM é da geração seguinte - a geração de HUSSERL. Em vez de COMTE e de SPENCER, DURKHEIM é que ficará conhecido, principalmente na França, como o fundador da sociologia científica. É preciso, entretanto, rever o que se entende nesse caso por "sociologia científica", que modo de pensamento e de prática está associado ao conceito, pois, como vai ficar cada vez mais claro para nós, muito da controvérsia do século XIX tem que ver justamente com a visão positivista (primeiramente comteana) de sociedade e de ciência.

Mas há outras vertentes, como a obra de WEBER e DILTHEY. Esses nomes estão profundamente associados às fecundas interpelações que as ciências humanas, em se constituindo, fazem a respeito de si mesmas e, por extensão, a respeito também das ciências naturais.

Quanto à psicologia, é o caso de lhe darmos atenção especial, não só pelo prestígio extraordinário que desfruta nesse tempo, senão também pela importância que reveste no contexto da obra de HUSSERL.

Aproximemos algumas datas.

Em 1879 é fundado por WUNDT, em Leipzig, o primeiro laboratório de psicologia. Nessa época <sup>a tempo</sup> é já grande a repercussão da obra de FECHNER (Elementos de Psicofísica) e a do próprio WUNDT (Fundamentos de Psicologia Fisiológica), obras, aliás, que bem traduzem as origens e os quadros metodológicos

---

ceiro, elaborados por ENGELS a partir de manuscritos, após a morte de MARK). Os Manuscritos Econômico-Filosóficos não serão publicados antes de 1927 e a Ideologia Alemã, por falta de editor, só será dada a público entre os anos de 1926 e 1932 - quando, aliás, os grandes rumos do pensamento de HUSSERL já estarão definidos.



da nascente psicologia.

Iniciativas análogas são tomadas nos Estados Unidos (empreendimentos de HALL) e na França: assim, em 1889, registra-se, na Sorbonne, a instituição do primeiro laboratório francês de psicologia fisiológica (entregue a BINET); também em 1889, é criada a cadeira de psicologia experimental e comparada, no Collège de France, e oferecida a RIBOT.

Configuram-se desse modo as linhas da chamada psicologia objetiva. Concomitantemente, o associacionismo é apoiado pelos estudos de PAVLOV, na Rússia (reflexos condicionados); de THORNDIKE, nos Estados Unidos (aprendizagem por ensaio-e-erro); e de EBBINGHAUS, na Alemanha (associações verbais).

Mas a psicologia, nesse momento, já está muito diversificada. Os Princípios de Psicologia, de JAMES (1890) se opõem tanto ao associacionismo como ao espiritualismo escolástico. Ao mesmo tempo em que afirma a consciência ou os estados da consciência como o objeto da psicologia, JAMES argúi o introspeccionismo e as concepções substancialistas da consciência.

O estudo do inconsciente? Será encetado pela psicanálise. A psicanálise, contudo, apenas se esboça no século XIX (CHARCOT, BERNHEIM). Os escritos mais representativos de FREUD são dados a conhecer após sua separação de BREUER, digamos após 1900, ano da publicação da Interpretação dos Sonhos, que introduz o método da livre associação<sup>1</sup>.

---

1. Também a obra de FREUD, por enquanto, interessa apenas a círculos mais restritos. É ignorada no mundo universitário que HUSSERL frequenta. Verdadeiramente FREUD só despondará no século XX.

Esse brevíssimo retrospecto deve incluir também as grandes orientações filosóficas vigentes ao tempo de HUSSERL

Sabemos que, na Europa, as correntes filosóficas mais notáveis do século XIX são o idealismo, por um lado, por outro, o materialismo e o positivismo.

A filosofia kantiana tem representantes em todo o século XIX. Nela se origina a obra, ainda que discrepante, de FICHTE, SCHELLING e HEGEL, dada a conhecer na primeira terça parte do século.

O positivismo de COMTE, que surge nos anos 30, e o materialismo de MARX e ENGELS são, em grande parte, reações a esse mesmo idealismo alemão pós-kantiano - ademais duramente fustigado pelo irracionalismo de SHOPENHAUER, KIERKEGAARD e NIETZSCHE.

A obra de HUSSERL irrompe, contudo, a partir do último terço do século, quando a voga de HEGEL na Alemanha é menor. As atenções estão muito mais voltadas para o neokantismo<sup>1</sup>, que, entretanto, se apresenta dividido - e os novos desenvolvimentos das ciências obrigarão a escola de Marburgo a largas revisões.

De fato, a influência mais difusa, mais insinuante é

---

1. Representa-o, na Alemanha, a escola logicista de Marburgo (COHEN, NATORP, CASSIRER) e a escola axiológica de Baden (RICKERT, WINDELBAND, LASK); na França, RENOUVIER. Ora, o neocriticismo virá a constituir uma das expressões da ampla corrente idealista que repondará na passagem do século (EUCKEN, na Alemanha; BRADLEY, na Inglaterra; CROCE, na Itália; na França, HAMELIN, BRUNSCHVIG, LACHELIER e BOUTROUX, do qual BERGSON é discípulo...)

a do positivismo. Diríamos até que constitui o espírito do tempo, embora alguns nomes possam ser sempre especificados, como o de AVENARIUS e MACH, na Alemanha, e o de STUART MILL e SPENCER, na Inglaterra - interlocutores das Investigações<sup>1</sup> ...

\*

Quando HUSSERL escreve seus primeiros trabalhos filosóficos, não lhe escapa a desilusão do século com os grandes sistemas especulativos do passado. Por que lhes deveríamos prestar nossa adesão? Levam essas filosofias a sério a realidade que dizem descrever?

Tais perguntas o positivismo faz às filosofias do passado. Mas a alternativa à especulação, aos devaneios da metafísica, é o positivismo? Temos de ficar na experiência sensível, na prova experimental<sup>2</sup>?

---

1. Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen). Obra de HUSSERL. Vide Bibliografia.

2. Ciência positiva é aquela que, segundo COMTE, não ultrapassa os limites da observação: cataloga os fatos, descreve-os, formula suas relações constantes - sem em nenhum momento se descomprometer com a experiência. A filosofia não constitui propriamente um saber. No máximo, ela realiza a síntese das ciências: recolhe, coordena, compendia-lhes os resultados, na direção de certos princípios mais gerais. Cabe à filosofia oferecer uma imagem unitária e coerente do saber. Nesse caso, o desenvolvimento da filosofia fica subordinado ao da ciência. A ciência positiva precede à filosofia positiva. Tem a precedência do tempo e aquela dos elementos em relação à síntese.

Lembremo-nos de que a própria expressão filosofia das ciências é solidária na sua origem à problemática do positivismo oitocentista. Na justificação do termo filosofia positiva, que aparece no título da sua obra principal, COMTE admite que a designação filosofia das ciências seria mais precisa. Pretere-a, porque o estudo dos fenômenos sociais, que ocupa importantíssimo e culminante lugar no seu sistema, ainda não constitui propriamente uma ciência, segundo as regras metódicas do saber positivo - trata-se justamente de inaugurar esse discurso.

A verdade é que o positivismo também está sendo contraditado! Nem todos concordam em que a ciência tenha o sentido ou o alcance atribuídos a ela pelos discípulos de COMTE.

Assim, em 1871, LACHELIER conclui que a investigação das leis da natureza supõe o princípio dos fins, tanto quanto a causalidade.

BOUTROUX insiste em que o determinismo gradativa-mente se reduz, e a contingência aumenta, conforme passamos dos níveis inferiores aos níveis superiores da realidade, entre si irredutíveis (vida, consciência...). A tese de BOUTROUX é a da contingência de cada nível em relação aos anteriores.

Por volta de 1900, surge o movimento conhecido como da crítica da ciência. Seus expoentes - POINCARÉ, DUHEN e MILHAUD -, homens de ciência, ressaltam a autonomia e a espontaneidade criadora do espírito, mais do que o permitiria a si mesmo o positivismo comteano. A ciência tem não só suas contingências, mas também suas convenções...

DILTHEY e os pensadores da escola de Baden se opõem vivamente à concepção cientificista do saber, afirmando que as ciências humanas não podem conformar-se à idéia de ciência forjada segundo os moldes da física, da química, da biologia.

Mesmo antes de HUSSERL, portanto, o positivismo não é tido como a única solução alternativa à metafísica tradicional. O mesmo DILTHEY, na Alemanha, JAMES, nos Estados Unidos e BERGSON, na França, representam certa tendência, que também é muito forte, para o concreto e para a vida, considerados mais fundamentais que os dados da ciência.

De qualquer modo, em grande medida o debate filosófico se reporta às ciências. A obra de HUSSERL não constitui,

sob esse aspecto, exceção. Ou como tema, ou como fundo, ou diretamente, ou de modo tangencial, a questão dos fundamentos das ciências está presente em toda a obra de HUSSERL. Com efeito, essa preocupação é que o conduz à filosofia: à lógica, à epistemologia, à ontologia, à filosofia da história... e, assim, a uma nova compreensão da própria crise, a uma nova compreensão do seu sentido.

Mas a crise dos fundamentos não é só científica: é filosófica também. Ao mesmo tempo em que as ciências se interrogam sobre as suas bases teóricas e seus modelos, o estatuto da filosofia é debatido. Também o filósofo é interpelado sobre as credenciais das suas avaliações, sobre a autoridade dos seus pronunciamentos.

\*

HUSSERL não desconhecerá essa interpelação. Pelo contrário, ele a fará muitas vezes em seu próprio nome e sempre incisivamente, como no célebre artigo da revista Logos, número inaugural, publicado em 1910/1911: "A filosofia como ciência rigorosa" <sup>1</sup>.

O título desse artigo enuncia bem o projeto de HUSSERL. Mas só entenderemos o sentido desse projeto se antes entendermos o conceito de ciência e ciência rigorosa / strenge Wissenschaft /, à luz do qual HUSSERL compreende não só a tarefa, mas também a crise, tanto da filosofia como das ciências constituídas.

Não se trata, para HUSSERL, de tornar dependente a

---

1. Philosophie als strenge Wissenschaft. Ver bibliografia.

filosofia (ou concebê-la segundo o modelo) de qualquer ciência constituída. A filosofia não é uma ciência positiva. Trata-se antes de certa IDÉIA DE CIÊNCIA, a que não só a filosofia mas as mesmas ciências que estão aí se envidam em corresponder<sup>1</sup>.

Qual é essa idéia teleológica, essa idéia-limite? Seus elementos constitutivos, quais são?

Sem nos alongarmos muito sobre o assunto, que aliás nos levaria à antiga noção grega de episteme, diremos que essa idéia é primeiramente a da objetividade.

Ciência é pensamento objetivo.

Com efeito, dizemos que, consideradas em sua facticidade histórica, as ciências progridem, evoluem<sup>2</sup>: cada estado seu de realização é mais adiantado que o anterior. Que nos permite dizê-lo? Por que são preferíveis as teorias físicas do século XIX e XX às teorias físicas do século XVII e XVIII?

Entendemos que as teorias físicas recentes fazem mais justiça ao seu objeto que as teorias físicas do passado. As ciências caminham para serem cada vez mais precisas, cada vez mais rigorosas, e essa precisão ou esse rigor tem aqui o sentido de fidelidade ao objeto. É a isso que, no limite, as ciências visam, como um télos: ao perfeito conhecimento do seu objeto, à absoluta objetividade. Mesmo que os resultados efetivos dessa ou daquela ciência sejam reconhecidamente aproximativos, sejam imperfeitos, a ciência digna do nome que tem está

---

1. Méditations Cartésiennes, toda a introdução e os §§ 3, 4 e 5.

2. Se isso se faz por saltos ou continuamente, uniformemente, não está sendo discutido aqui.

orientada para a busca de um conteúdo teórico não só de todo elucidado a nível conceitual, mas também objetivamente fundamentado <sup>1</sup> .

Ou, como talvez fosse suficiente dizer neste contexto, fundamentado. É que a idéia de objetividade acompanha a idéia de fundamentação. Conhecimento objetivo e conhecimento fundamentado nesse caso querem dizer o mesmo. Fundamentado, a saber, garantido, assegurado : é assim mesmo que as coisas são, como está sendo dito, porque o que está sendo dito ... tem fundamento.

O cientista, lembra HUSSERL com simplicidade, não se contenta com dizer, enunciar suas hipóteses, fazer suas afirmações : ele procura estabelecê-las firmemente, demonstrar sua verdade, e isso de tal modo que o processo possa ser sempre refeito e justificado em todas as suas articulações, em todos os seus passos <sup>2</sup> .

Mesmo que tamanha exigência não vá além do mero pretender, "ela encerra, em si mesma, um ideal" <sup>3</sup> . Este ideal é o de um saber plenamente fundamentado, absolutamente fundamentado, "justificado desde as origens e em cada uma de suas etapas" <sup>4</sup> .

Portanto, é também o ideal de um saber crítico a seu próprio respeito. Saber que se corrige e se revê e se retoma continuamente. Saber que se reconhece como saber. A idéia te

1. Philos. als str. Wiss., primeira parte.

2. Méditations Cartésiennes, § 4 .

3. O mesmo.

4. Méditations Cartésiennes, § 1 .

leológica de ciência, no nível em que se dá, inclui a própria concepção daquilo que constitui a ciência enquanto tal, ou o que faz dela o que ela é. A ciência, no limite, é lúcida a seu respeito <sup>1</sup>.

Recomeçemos: "As ciências progridem, evoluem. Cada estado seu de realização é mais adiantado que o anterior". Mais adiantado, isto é, mais perfeito (relativamente) que o anterior, ou que os anteriores. Assim, cada fase tende para fases de realização e de acabamento mais avançadas: o estado de perfeição atual não é definitivo.

Isso, que a experiência descritiva nos dá, permite dizer que todo momento da ciência é intermediário, reciprocamente télos e ponto de partida, restando diante de nós o quadro de um fluxo constante - o constante devenir da ciência, a constante sucessão dos seus momentos.

Haverá algo de inteligível aqui? algo necessário? Haverá alguma unidade, alguma coerência, alguma estrutura aqui? Afirmar que as ciências alcançam, embora relativamente, o seu objetivo supõe esse objetivo; afirmar que se aperfeiçoam supõe essa perfeição visada, esse termo último, polarizador, que HUSSERL considera como uma idéia, para a qual as ciências tendem (como para a possibilidade essencial da sua perfeição) e que legitima o seu sentido.

Com efeito, o sentido / Sinn / das ciências parece

- 
1. É a própria razão! As ciências constituídas e a filosofia têm a mesma inspiração fundamental, que é a idéia diretriz do logos: "Talvez não haja outra idéia mais poderosa, mais continuamente progressiva, em toda a vida moderna, do que a idéia da Ciência. À sua marcha triunfal nada se oporá. De fato, ela é universal nos seus fins legítimos. Pensada na perfeição ideal, seria a própria Razão, que não poderia ter outra autoridade igual ou superior" - Philos. als str. Wiss., segunda parte.



a HUSSERL estar exatamente nisso : em elas tenderem,propenderem,convergirem para esta idéia , para esta autenticidade ideal <sup>1</sup> . As Meditações Cartesianas chegam a falar em horizontes infinitos de aproximações <sup>2</sup> ...

É o aspecto construtivo das ciências.

As ciências se colocam sob o signo do progresso.Nenhuma descoberta é definitiva,nenhuma absolutamente original.As novas descobertas científicas não negam pura e simplesmente as descobertas do passado ; negam-nas justamente enquanto resultados definitivos, finais.Seu valor de conhecimento, contudo, é explorado e assumido.

O cientista tem bem esse senso de marcha , de caminhada : sabe que a ciência não é obra de uma só geração,de um só homem,de um só momento . Cada geração aprende e recebe das gerações precedentes o que foi possível realizar até ali - e dá a sua contribuição.

Nós sabemos junto com os outros.

A idéia de rigor não é incompatível com a idéia de processo...

\*

No artigo mencionado da revista Logos, em que de maneira ressonante se proclama a retomada para a filosofia da

- 
1. Assim,vemos que HUSSERL diz indiferentemente Zwecksinn e Zweckidee.
  2. Méditations Cartésiennes, § 5 . HUSSERL se inclina cada vez mais a conceber a idéia da ciência como um limite in finito,para o qual as ciências convergem assintoticamente e que jamais se realiza de modo perfeito . A assíntota poderia ser,então,um símbolo da realização da idéia.

idéia clássica de rigor científico, HUSSERL afirma <sup>1</sup>

- primeiro - que a filosofia, desde sua origem, explicitamente o pretendeu: ser ciência e ciência rigorosa, suscetível de satisfazer aos mais exigentes imperativos teóricos, racionais; e que isso vem sendo reafirmado, às vezes menos, às vezes mais energicamente, ao longo de toda a história;

- segundo - que os grandes momentos da história da filosofia, momentos que assinalam mudanças decisivas e reorientam o seu curso, momentos de guinada, momentos de crise, enfim, coincidem justamente com aqueles em que essa ênfase é maior, ou seja, momentos em que a pretensão das filosofias vivas, disponíveis, de serem ciência e ciência rigorosa é questionada; e, tendo em vista exatamente isto (instituir a filosofia enquanto ciência rigorosa), toma outra vez a consciência reflexiva uma posição instauradora e todos os esforços (agora vão no sentido de repensar, esclarecer melhor o que está sendo "ingenuamente ignorado ou mal compreendido" a respeito do assunto;

- terceiro - que em nenhum período esse empenho foi maior (essa determinação da filosofia de se constituir ciência rigorosa) e de modo mais contínuo se realizou que no período chamado moderno, merecendo destaque desse ponto de vista as grandes filosofias do século XVII e XVIII, sobretudo a obra de DESCARTES e KANT <sup>2</sup> ;

---

1. Philos. als str. Wiss., primeira parte.

2. Enviamos o leitor aos textos originais de DESCARTES (Meditationes, primeira meditação, § 1; Carta ao tradutor dos Principia philosophiae...) e de KANT (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können - introdução e parte final). HUSSERL também cita a esse propósito a obra de FICHTE, que pertence ao século XIX. Desse último filósofo sugerimos o texto Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie.

- quarto - que, entretanto - e isso sem negar de modo nenhum a seriedade, a grandeza, quem sabe até o valor propedeutico do imenso trabalho intelectual realizado até aqui -, não soube nunca a filosofia satisfazer a essa exigência e realizar sua pretensão de ser ciência rigorosa: jamais o conseguiu.

É verdade que também as ciências constituídas não o têm logrado perfeitamente: há uma história da busca da objetividade. MAS ESSA IMPERFEIÇÃO, diz o artigo da revista Logos, É UMA QUANDO SE TRATA DA FILOSOFIA QUE TEMOS, É OUTRA QUANDO SE TRATA DA CIÊNCIA QUE TEMOS. O sentido da imperfeição, da insuficiência, em cada caso, não é o mesmo - e essa comparação é desfavorável à filosofia <sup>1</sup>.

"Imperfeitas são-no todas as ciências, diz HUSSERL, mesmo as muito admiradas ciências exatas. Por um lado, são incompletas, dado o horizonte infinito de problemas que continuam diante delas por serem solucionados e jamais deixarão a dormecer o impulso epistemológico; por outro lado, ressentem-se de muitas deficiências no seu conteúdo doutrinário já desenvolvido, aparecen-

- 
1. HUSSERL está dizendo que as filosofias que temos não exemplificam a idéia de ciência; as ciências constituídas, sim (embora de modo imperfeito) e somente elas: "Postas de lado, nada nos resta como exemplo de ciência verdadeira... Às ciências existentes tomamos a idéia geral de ciência" (Méditations Cartésiennes, § 3). Não, todavia, por "abstração comparativa". A idéia de ciência não se esgota na realidade de nenhuma das ciências constituídas, como o conteúdo no continente. "Entre as ciências existentes, ciências dadas a título de fenômeno cultural, e, por outro lado, as ciências no sentido verdadeiro e estrito, não há identidade. As primeiras encerram em si, para além da sua existência de fato, uma pretensão cujo fundamento ou justificativa não está no fato mesmo da existência delas, enquanto fenômeno cultural. E é justamente nessa pretensão que está como que implícita a idéia de ciência, de ciência verdadeira" (§ 4).

do aqui e ali restos de obscuridades e imperfeições na ordem sistemática das provas e das teorias. Mas, seja como for, há uma doutrina que constantemente aumenta e se ramifica. Nenhuma pessoa razoável poria em dúvida a verdade objetiva, ou, pelo menos, a probabilidade objetivamente fundamentada, das notáveis teorias da matemática e das ciências naturais. Aqui, em geral, não há margem para 'opiniões', maneiras pessoais de ver, 'posições' particulares. Se as houver, apesar disso, em casos específicos, é sinal de que a ciência não chegou ainda a se formar, está ainda em via de se constituir - e é geralmente considerada como tal" 1 .

Ora, continua HUSSERL, em filosofia é muito diferente. "Aqui tudo é discutível".

Não temos um corpo de teorias que se imponham universalmente por sua objetividade. A "verdade" das teses filosóficas fica inteiramente sob a guarda da convicção individual que a produziu <sup>2</sup> - o que HUSSERL chama FILOSOFIA DO PONTO DE VISTA DE; ou, se considerarmos a posição formal das teses no interior do discurso a que pertencem, fica (a "verdade" delas) inteiramente na dependência dos pontos de partida do sistema, inicialmente admitidos - o que HUSSERL chama FILOSOFIA A PARTIR DE.

Dá-se o nome de correligionários e discípulos aos que partilham as mesmas convicções - qualquer que seja o seu valor objetivo.

---

1. Philos. als str. Wiss., primeira parte.

2. "Todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da posição" (idem). HUSSERL está dizendo, com outras palavras, o seguinte: Quando afirmamos, por exemplo, a) DE ACORDO COM MENDEL.../intercale-se aqui uma das leis de MENDEL/ e b) DE ACORDO COM SPINOZA.../intercale-se aqui algo do sistema espinozista/, esse DE ACORDO COM, em cada caso, tem SENTIDO e PESO diferentes, embora nos dois casos esteja bem explícito o sujeito enunciador. Basta ver o que efetivamente se faz quando, configurada uma situação de dúvida ou divergência ("É assim mesmo que as coisas são, como está sendo dito?"), trata-se de resolvê-la.

Se perguntamos por essa objetividade, não se avança das teses para as coisas mesmas, a que as teses pretendem referir-se objetivamente; recua-se para o filósofo que enuncia as teses, para a "escola" que as patrocina, enfim para o sistema filosófico de origem.

O mote de HUSSERL "ir às coisas mesmas" tem primeiramente este sentido.

"Não é das filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas" 1 .

Por que afirma KANT que não podemos ensinar filosofia? Porque, diz HUSSERL, rigorosamente não há o que ensinar, o que aprender. Não há "intelecções objetivamente compreendidas e fundamentadas", não há ciência.

"O ensino e o estudo vão só até onde vai a verdadeira ciência" 2 .

Não temos isso.

Não temos um "fundo de ciência filosófica", mínimo, diminuto que seja, mas sólido, bem estabelecido, que possamos legar às gerações vindouras para que prossigam, por adições sucessivas, o que pelo alicerce começamos: a construção do edifício filosófico 3 .

Não há essa solidariedade.

"Cada novo sistema surge como nova Minerva: perfeita e equipado, da cabeça do seu gênio criador" 4

- 
1. Philos. als str. Wiss., terceira parte. Sublinhado no original.
  2. Philos. als str. Wiss., terceira parte.
  3. Comparar o que diz KANT sobre isso nos Prolegomena.
  4. Philos. als str. Wiss., primeira parte. Cf. Log. Unt. III, introdução.

Parece que toda filosofia tem por programa recomençar.

Com efeito, as filosofias parecem sustentar-se das diferenças fundamentais que as instauram. Toda filosofia, por necessidade de essência, se determina em relação às outras, polemiza com as outras e se põe diante delas criticamente.

Mas essa crítica em que se apóia?

Apóia-se no mesmo sistema, nas razões que lhe são próprias. A crítica também é DO PONTO DE VISTA DE. A crítica de ARISTÓTELES a PLATÃO é aristotélica até na linguagem. A crítica do idealismo ao materialismo é idealista desde a origem, desde os pressupostos. A crítica também não se impõe, também não é decisiva do ponto de vista da objetividade do sistema. PLATÃO, depois da crítica de ARISTÓTELES, permanece. Não é verdade que a consciência filosófica, tendo sido primeiro platônica, depois se tornou aristotélica. PLATÃO tem tanto valor quanto os contemporâneos. PLATÃO é contemporâneo.

A posição de HUSSERL, muito diferente da de HEGEL a esse respeito, é de que não há progresso em filosofia<sup>1</sup>. Os sistemas se multiplicam, mas falta unidade de método, unidade temática, unidade de linguagem. Os filósofos nem mesmo se entendem quanto ao próprio conceito de filosofia, ou quanto ao que seja o especificamente filosófico<sup>2</sup>. Por isso mesmo não

- 
1. Há progresso no interior do mesmo sistema filosófico: há desenvolvimentos. Há progresso também ao nível da história da cultura, pois todo novo sistema traz sua riqueza ao mundo da cultura, que não é o mesmo antes e depois de DESCARTES, antes e depois de KANT: agora que os temos, nossa reflexão pode neles enriquecer-se.
  2. Philos. als str. Wiss., primeira parte. O conceito de filosofia também é filosófico, tributário do sistema. É uma das teses do sistema. De fato, uma das teses iniciais: ela traça, mesmo que vagamente, o programa que o sistema vai executar.

é pacífica de jeito nenhum a posição da filosofia em relação às ciências constituídas, reconhecidas como tais ( a física, a psicologia...).

Nas Meditações Cartesianas, HUSSERL nos chama a atenção para o fato de que essa ausência de unidade, essa dispersão, tem atingido níveis críticos ultimamente:

"O estado de divisão em que se encontra atualmente a filosofia, o desordenado da atividade a que ela se dá, fazem pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental, da metade do século XIX para cá, vem decaindo cada vez mais e manifestamente, se considerarmos os períodos anteriores. Não há mais nenhuma unidade / L'unité a disparu partout /, seja na determinação dos objetivos, seja no que diz respeito aos problemas, seja no que toca ao método / ... / Longe de uma filosofia una e viva, que é que temos? Temos uma produção cada vez maior, até ao infinito, de obras filosóficas, sem nenhuma unidade interna. Em vez de luta séria entre teorias divergentes, do confronto que testa a solidariedade interna, em vez da comunhão das bases, em vez da fé inquebrantável dos autores em uma filosofia verdadeira, temos aparências de exposições e de críticas, simulacros de genuína colaboração e ajuda mútua no trabalho filosófico. Permuta de esforços, consciência de responsabilidade, espírito de colaboração séria, voltada para resultados objetivamente válidos, purificados pela crítica mútua e capazes de resistir a toda crítica ulterior - nada disso existe. Mas como seriam possíveis verdadeiramente a pesquisa e a colaboração? Não há quase tantas filosofias quanto filósofos? Celebram-se congressos filosóficos; menos mal; neles, porém, só os filósofos, não as filosofias, se encontram. Falta-lhes um "lugar" espiritual comum, onde possam tocar-se e fecundar-se mutuamente. Acaso a unidade ainda se preserve no interior de certas 'escolas' ou 'tendências', mas justamente isso, o particularismo, permite se manifeste, em seus aspectos essenciais ao menos, esse estado geral da filosofia" 1 .

---

1. Méditations Cartésiennes, § 2 .

Assim, aos olhos de HUSSERL, remetem-se uma à outra e superpõem-se a questão da filosofia como ciência e a questão do progresso filosófico.

A vã sucessão dos sistemas parece a HUSSERL um desmentido da intensão original da filosofia. Nós não temos filosofia. Ao que temos HUSSERL prefere chamar ideologias ou filosofias ideológicas, que crescem interminavelmente sem serem a realização temporal, sequer imperfeita, da verdadeira filosofia <sup>1</sup>.

Nesse sentido o próprio HUSSERL faz uma comparação, muito interessante do ponto de vista didático, entre as teorias filosóficas da atualidade e os múltiplos sistemas explicativos do mundo natural - "filosofias naturais" - da época renascentista <sup>2</sup>. Então, semelhantemente ao que acontece hoje, proliferavam os sistemas filosóficos (no caso, sistemas explicativos do mundo natural). Essa proliferação, diz HUSSERL, estanca e cessa quando GALILEU funda as bases da física moderna; e à "turva filosofia renascentista da natureza", hoje só lembrada pelos historiadores, sucede a "vigorosa mecânica exata" de GALILEU.

GALILEU não edifica toda a física moderna: edifica-lhe as bases. É algo análogo que para HUSSERL hoje se impõe no domínio filosófico.

---

1. Philos. als str. Wiss., terceira parte. Outras expressões do mesmo texto: "A 'idéia' da Ideologia é diferente em cada época... A da Ciência é eterna... As Ideologias podem entrar em disputas; as decisões da Ciência são eternas..."

2. Philos. als str. Wiss., segunda parte. Havia mesmo a expressão "filosofia experimental" Cf. NEWTON, Scholium Generale



Obviamente a analogia tem limites. A filosofia deve ser rigorosa e ter fundamentos inconcussos no seu próprio nível dela, que não é o mesmo nível das ciências fatuais. Se, no seu próprio registro, a ciência é crítica, a ciência é rigorosa<sup>1</sup> - e, para HUSSERL, o rigor é um ideal a atingir-se -, por outro lado, a reflexão filosófica, muito mais radical, muito mais recuada, revelará a ciência como ingênua<sup>2</sup>. Com efeito, HUSSERL relacionará a crise das ciências constituídas à falta de uma filosofia científica e rigorosa que lhes dê suporte.

Isso nos permite ver outro aspecto do projeto de HUSSERL.

\*

Temos, por um lado, o que poderíamos chamar o projeto de fundar a filosofia como ciência; temos, por outro, o projeto de fundar filosoficamente - universalmente, absolutamente - as ciências.

Essas duas idéias no horizonte se encontram. O projeto é um só. A idéia é uma só.

Na Lógica Formal e Transcendental HUSSERL afirma que

"não há senão uma só filosofia, uma só ciência real e verdadeira. Dela as ciências particulares são apenas membros sem autonomia"<sup>3</sup>.

- 
1. HUSSERL, por exemplo, cita a psicologia experimental como um caso "indiscutível" de ciência rigorosa. Philos. als str. Wiss., segunda parte.
  2. "Por seus pontos de partida, toda ciência natural é ingênua" - Texto anterior, segunda parte. Algumas linhas adiante: "A ciência natural é muito crítica, à sua maneira".
  3. Form. und tr. Logik, p.240.

O que nos faz entender que HUSSERL está muito mais próximo de DESCARTES que de GALILEU. Com efeito, DESCARTES

"visa a uma reforma total da filosofia, para fazer dela uma ciência de fundamentos absolutos. Isso, no caso de DESCARTES, implica uma reforma paralela de todas as ciências, pois, a seus olhos, as ciências não são senão membros de uma ciência universal, a filosofia" <sup>1</sup> .

"A idéia cartesiana da ciência, a saber, de uma ciência universal, fundada e justificada com todo o rigor, não é senão o mesmo ideal que serve de guia constantemente a todas as ciências em sua tendência para a universalidade, qualquer que seja o nível da sua realização prática" <sup>2</sup> .

Reencontramos aqui a idéia de um saber racional unificado, dirigido para a totalidade da experiência e plenamente fundamentado. Reencontramos a imagem do edifício, no qual se empenham <sup>um e o mesmo</sup> gerações de artífices:

"É necessário reconstruir o edifício que corresponde à idéia da filosofia, concebida como unidade universal das ciências, erigida sobre fundamentos de caráter absoluto" <sup>3</sup> .

De fato, a idéia de fundamentos, alicerces sugere a metáfora do edifício, e esse é um ponto que HUSSERL tem em comum com DESCARTES. O autor dos Princípios, como sabemos, se tornou muito mais conhecido pela célebre figura da árvore, suas raízes e seus ramos: a metafísica, no lugar das raízes, funda as ciências e lhes fornece os seus princípios <sup>4</sup> .

---

1. Méditations Cartésiennes, § 1 .

2. Idem, § 5 .

3. Idem, § 1 .

4. Principia, Carta ao Tradutor. Em DESCARTES, a filosofia não é a metafísica: é a árvore do saber na sua totalidade.

Mas a imagem do edifício não é de modo nenhum estranha a DESCARTES. Vemos isso, por exemplo, a propósito da dúvida hiperbólica. A dúvida hiperbólica se chama assim exatamente porque se pretende generalizada, sistemática, radical. Para que todas as opiniões venham abaixo, diz DESCARTES, não é preciso provar a falsidade de todas e de cada uma em particular. Isso não acabaria nunca.

"Visto, porém, que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas" 1 .

Assim também a solidez do edifício depende primeiramente da substrução, dos alicerces sobre os quais o conjunto se apóia. Devem ser inabaláveis. Pois são o ponto de partida do sistema!... São - os princípios .

A idéia da arquetônica encontramos de novo aqui.

A ciência é concebida como um sistema.

Nas Meditações Cartesianas, HUSSERL afirma que a idéia da ciência

"implica a de uma ordem sistemática de conhecimentos e de conhecimentos verdadeiros. Conseqüentemente o verdadeiro problema do começo é este: quais as verdades primeiras em si que devem e podem sustentar todo o edifício da ciência universal?" 2 .

- 
1. Meditationes, primeira meditação, § 2 .
  2. Méditations Cartésiennes, § 5 . Isso não quer dizer, entre tanto, para HUSSERL, que a construção tenha de ter a forma de um sistema dedutivo (como, seduzido pela idéia moderna de ciência, parece tão natural ao filósofo da Touraine) e todo o edifício se assente ordine geometrico sobre fundamentos axiomáticos. Nem todo o existente pode ser englobado na unidade de um cálculo. No caso de DES-

É preciso encontrar o que o próprio HUSSERL chama um ponto de partida absoluto, radical, em que todas as afirmações do sistema possam, direta ou indiretamente, basear-se.

"Como filósofos que adotam por princípio o que podemos chamar o radicalismo do ponto de partida, nós vamos começar... Deixar-nos-emos guiar, em nossas meditações, somente pela idéia de uma ciência autêntica, ciência possuidora de fundamentos absolutos; pela idéia da ciência universal" 1 .

\*

Esse caminho, que HUSSERL nos convida a fazer com ele, é em parte o mesmo que DESCARTES faz - o mesmo que, segundo DESCARTES, cada um deve fazer "uma vez na vida", se efetivamente almeja chegar ao "inteiramente certo, ao indubitável" - e, segundo HUSSERL, o mesmo também que todo filósofo (todo aquele que faz a opção de filosofar) deve inicialmente percorrer 2 .

---

CARTES, o ego cogito é justamente esse fundamento axiomático, apodítico, último, que, reunido a outros e a hipóteses encontradas por vias indutivas, fundamenta a ciência explicativa do mundo: Méditations Cartésiennes, §§ 3, 10 e 64. A influência que esse ideal exerce através dos séculos parece a HUSSERL "nefasta" .

1. Méditations Cartésiennes, § 3. Cf. o texto (excepcionalmente claro) de FICHTE sobre esse assunto - primeiro capítulo, § 1 (Über den Begriff...)
2. "As meditações de DESCARTES não pretendem ser uma ocupação estritamente particular, privativa do filósofo DESCARTES; ou só uma forma literária que DESCARTES escolhe para expor sua visão filosófica. Elas esboçam o protótipo do gênero de meditações necessárias a todo filósofo que enceta sua obra, meditações que, só elas, podem dar nascimento a uma filosofia" - Méditations Cartésiennes, § 1 .

Isso não significa, entretanto, que tenhamos de retrilhar mesmíssimamente a trajetória de DESCARTES, fac-similar cada um dos seus argumentos, na forma e no conteúdo - até porque o filósofo francês se expressa conforme o ideário, a linguagem, os recursos do seu mundo. Nas Meditações Cartesianas HUSSERL se restringe a lembrar que o primeiro momento da filosofia cartesiana (e de toda filosofia fiel à idéia da ciência) é, por imprevisto que pareça, o da dúvida. A dúvida metódica e a lógica da evidência se acompanham como contrapartes uma da outra. Quem se propõe, como DESCARTES, "estabelecer algo de firme e constante nas ciências" <sup>1</sup> deve, antes de mais nada, diz HUSSERL, "fazer voto de pobreza em matéria de conhecimento". É preciso proceder como DESCARTES que, não tendo diante de si outro objetivo senão o do conhecimento absoluto,

"faz passar pela crítica metódica (sempre quanto às possibilidades de dúvida que possa apresentar) tudo isso que, na vida da experiência e do pensamento, se apresenta como certo. O objetivo é, se possível, chegar, por exclusão, a um conjunto de dados que sejam absolutamente evidentes" <sup>2</sup>.

Trata-se de "começar tudo outra vez, desde os fundamentos" <sup>3</sup> ...

A isso DESCARTES se dispõe.

E radicalmente: o apenas duvidoso, o verossímil será tratado como falso; o que alguma vez enganou será tratado como sempre enganador <sup>4</sup>. Expediente metódico, processo e cami

---

1. DESCARTES, Meditationes, I, § 1.

2. HUSSERL, op.cit., § 1.

3. DESCARTES, op.cit., I, § 1.

4. DESCARTES, Meditationes, I, §§ 2 e 3; Principia, artigo 2; Discours, parte IV.

nho para outro estágio, a dúvida é ato de vontade; "árido, laborioso" <sup>1</sup>, porque na contramão de inclinações naturais muito fortes, quase irresistíveis <sup>2</sup>.

---

1. DESCARTES, Meditationes, I, § 13; II, § 1.

2. Talvez fosse valioso recordarmos aqui, mesmo por alto, o itinerário da primeira meditação (DESCARTES).

Sabemos que a dúvida inicialmente incide sobre a experiência sensível, sobre o testemunho dos sentidos, que muitas vezes - quem não teve ainda a experiência desse engano? - nos decepcionam e nos traem (§3). As indicações dos sentidos são incertas, obscuras, caprichosas. Não são confiáveis.

Mas esse argumento, com o qual até mesmo o senso comum, face à diversidade e inconsistência dos depoimentos humanos, concorda, há de ter seus limites. Não pode ser generalizado. Os sentidos são fontes heterogêneas de conhecimento (§4). Nem tudo que conhecemos através dos sentidos pode ser igualmente objeto dessa dúvida. Uma coisa é conceder que os corpos, à distância, nos parecem menores do que são (e infinitos exemplos como esse poderiam ser dados); outra é por em dúvida que estejamos aqui, junto a essa mesa, frente a esse fogo, o papel entre as mãos...

Então surge o argumento do sonho, argumento clássico da tradição cética e, com esse argumento, as Meditações chegam ao segundo grau da dúvida, em que a própria existência do objeto recebido (não só suas qualidades sensíveis) é questionada. Carecemos de critérios concludentes, finais, absolutos para distinguir a vigília do sono, as representações verazes das alucinações. O engano já ocorreu (§5).

O argumento do sonho assinala a primeira etapa da jornada, etapa em que o visado pela dúvida é o senso comum, ou o dogmatismo do senso comum. O visado é o plano sensível, enquanto origem das nossas opiniões. Não há certeza nas coisas sensíveis.

Mas o argumento do sonho, como sabemos, também tem seus limites. A primeira meditação não termina aí. Os limites do argumento do sonho são expostos nos §§ 6, 7 e 8. DESCARTES distingue entre o que é simples e o que é composto. As coisas simples entram na formação das coisas compostas. Do fato de o cavalo alado só existir no meu sonho não dá para inferir que cavalos e asas não existam, não sejam reais, mas apenas imaginários. É possível que o falso esteja unicamente ao nível da composição, ao nível das representações

complexas (aparece a analogia da representação pictórica-§ 6).

Ora, é possível radicalizar esse argumento: "há coisas ainda mais simples e universais". Simples, repetimos, por serem indecomponíveis, irreduzíveis, elementos últimos a que chega o processo da análise; universais ou gerais, por entrarem na composição de todo o resto, na representação de todo conteúdo. Quais são essas coisas "ainda mais gerais e mais universais, de que se formam todas as imagens (das coisas) que povoam nosso pensamento, já verdadeiras e reais, já fictícias e fantásticas" (§7) ?

São a extensão, a quantidade, a figura... São os objetos das ciências matemáticas, os objetos mais sólidos da ciência. Sobre esses os argumentos anteriores não triunfam.

Não são coisas particulares existentes (como o roupão que visto, o papel em que escrevo, o pedaço de cera da segunda meditação...); são essências. Assim, já não é crucial saber "se existem ou não na natureza". As verdades matemáticas, verdades inteligíveis, estão liberadas de toda referência à materialidade empírica. É-lhes indiferente a existência ou inexistência física dos seus objetos, porquanto for mais.

O resíduo do argumento do sonho são, portanto, as coisas simples (conhecidas imediatamente pelo entendimento) e as ciências a elas relacionadas. Do argumento se segue que "a física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem com saber se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer esteja eu acordado, quer dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco, e o quadrado nunca terá mais que quatro lados. Não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza" (§8).

A matemática e seus objetos parece resistirem à censura da dúvida. Aqui há exatidão, rigor, necessidade e universalidade.

É quando DESCARTES dá o derradeiro passo, aquele cujo objetivo é esgotar a dúvida, levá-la às suas últimas consequências. Estamos pensando no argumento do Poderoso Enganador e na ficção do malin génie (§§ 9 a 12).

A dúvida cartesiana se torna metafísica a partir desse momento. Em vez da tranqüila superioridade do inteligível

sobre o sensível, temos agora as inquietações do espírito a respeito de si mesmo, sua natureza e sua origem. A dúvida se torna metafísica a partir do ponto em que atravessa o Rubicão do pensamento e vai atingir o que há de mais exato: o conhecimento racional. Lembremo-nos de que a matemática é a grande inspiradora do próprio método.

O argumento considera a possibilidade de um Deus, cuja onipotência seja tal que possa fazer que eu esteja em erro mesmo quando adicione dois e três ou enumere os lados do quadrado... E que terras, céus, corpos, lugares existam de outro modo, não como eu os vejo (§9).

Mas Deus não é soberanamente bom? - objetaria o teólogo. "Se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, também pareceria ser-lhe contrário admitir que eu me engane algumas vezes; no entanto, não posso duvidar de que ele me permita". Negar que Deus o possa também não satisfaz, pois, não havendo esse poder, há imperfeição - e tanto menos capaz de verdade esse Deus será. Tanto mais razões, nesse caso, para continuarmos duvidando (§10). DESCARTES mesmo não admite que Deus, por sua onipotência, possa enganar o homem. Do ponto de vista de DESCARTES, o engano em Deus seria não só sinal de malignidade, mas de não-ser. A suposição que estamos considerando tem, portanto, unicamente valor metodológico. Ela denota (é esse o seu sentido mais profundo) a nossa finitude, as nossas limitações: "Não somos tão perfeitos que não possamos estar sempre e sempre iludidos" (Principia, I, 5).

As operações naturais do meu espírito pressupõem certa confiança na sua natureza; mas o espírito ainda não sabe das suas origens... Que dizer da possibilidade de uma natureza irracional? Quem garante que não sou constituído de tal modo que sempre me engane quando estabeleço nexos inferenciais? E se a verdade, em vez de algo necessário do ponto de vista lógico, for estritamente um fato psicológico, algo também necessário, mas a esse nível somente, algo vassalo da estrutura mental humana e de como funciona? Nossos mecanismos mentais são idênticos - podemos estar todos coincidindo em erro.

Essas questões não interessam só às ciências estritamente formais. Interessam também à física matemática e todas as ciências que pretendem ser ao mesmo tempo formais e materiais; que pretendem também valer para as coisas reais com o máximo de rigor possível.

Qual o seu gênero de objetividade?



Mas o cogito, como sabemos, é o contraponto da dúvida, a certeza radical que lhe corresponde: ao termo da escala da dúvida, o sujeito se revela em sua irreducibilidade. Não é possível estender a dúvida ao sujeito porque é o sujeito que duvida. Posso admitir, sim, que me engano e até que sempre me enganei até aqui; mas, para que me engane, para estar em dú-

---

Mesmo admitindo que nosso intelecto pense de acordo com as leis absolutas da verdade e da racionalidade, mesmo supondo que o lógico e o psicológico sempre coincidam, permanece a questão: coincidem o racional e o real? a ordem da realidade e a ordem das nossas representações subjetivas? Quem o garante?

Como se relacionam a matemática e a experiência? Como é possível a física de GALILEU?

Enfim, é o real cognoscível racionalmente?

Esta pergunta, que será feita por todos os modernos, encontramos em DESCARTES na figura do malin génie.

É o problema da relação entre a Verdade e o Ser que está aparecendo. Até aqui, tínhamos a Razão invadindo, perturbando a ordem do sensível. Agora surpreendemos a Razão perturbada pela idéia do Ser. O conhecimento começa a situar-se relativamente ao Ser - ou o Ser de um Deus todo-poderoso, capaz até de enganar-me (ele, que tem em suas mãos a minha inteligência), ou o meu próprio Ser, o Ser da minha vontade que, pela hipótese do gênio maldoso, toma resolutamente por discutível tudo o que se lhe apresenta; põe em causa todo o domínio da representação, todo o domínio da ciência.

Essa dúvida não é mais científica. Não é mais como homem de ciência que a formula DESCARTES. Ao nível estritamente científico não há razão imperiosa para duvidar do conhecimento racional, ou para perguntar se o Ser corresponde ou não corresponde às estruturas do pensamento.

Lá, não.

Aqui, tocamos o ontológico.

vida, é necessário que eu, que penso, seja alguma coisa, e não nada. O pedaço de cera, que percebo, pode ser que não exista; mas é impossível que não exista eu, que penso que percebo esse objeto; eu, que penso que ele existe; eu, que talvez me engane. Para duvidar, para pensar, é preciso ser: esta intuição é originária. O pensamento que duvida resiste invencivelmente à dúvida, pois dela não posso duvidar. Ora, a dúvida é uma das formas do pensamento. Assim, é lícito dizer que não só a dúvida se detém ante a evidência do cogito, mas que o ato mesmo da dúvida o revela. Ela nos põe diante do pensamento que duvida. Contra isso nem o argumento formidável do Dieu trompeur prevalece: se Deus me engana, eu sou.

"Cumpro concluir e ter como constante que esta proposição eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira, sempre que a enuncio ou concebo em meu espírito" <sup>1</sup>.

Condição, portanto, até mesmo da minha dúvida, esta certeza, a certeza do cogito, a certeza da minha existência em quanto ser pensante, surge como primeira certeza, como primeiro dado absolutamente evidente.

É preciso cuidado para não ver aqui apenas um jogo de efeitos, um trocadilho de idéias.

A lição da dúvida é que o objeto ontologicamente não se basta: o objeto não é fiador de si mesmo.

Já a lição do cogito é o primado do eu reflexivo, a possibilidade do retorno a si. O pensamento toma posse de si mesmo e, em vez de abdicar perante o objeto, coloca-o à distância e apõe-lhe o coeficiente da estranheza...

---

1. DESCARTES, Meditationes, II, § 4.

Aqui se inicia o que mais tarde será chamado a revolução copernicana em filosofia. De fato, a dúvida é o lugar-comum da filosofia moderna; o cogito, o seu eixo de referência.

\*

Mas essa certeza da consciência imediata ainda não é um saber verdadeiro de si <sup>1</sup> :

"Não conheço ainda bastante claramente o que sou, diz DESCARTES, eu que estou certo de que sou... O pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo. Mas, por quanto tempo? - pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa: um espírito, um entendimento, uma razão" <sup>2</sup> .

A essa passagem cartesiana do cogito à coisa que pensa HUSSERL tem profundas reservas. Segundo ele, mal a irreducibilidade do sujeito é descoberta, e já se perde. É que a DESCARTES escapa a verdadeira natureza do cogito. Quando DES-

1. O que decorre da descoberta do cogito é o em que consiste a certeza: "Depois disso, considere em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; como eu acabava de encontrar uma que sabia ser exatamente as sim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, tendo notado que nada há no eu penso, logo existo, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas alguma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente" - Discours, IV.
2. Meditationes, II, § 5 e 7. Cf. Discours, IV e Respostas, II, definição 5.

CARTES diz cogito, atinge o último e radical fundamento de to da evidência. Quando, entretanto, resvala do cogito para o sum res cogitans, falsifica a essência do cogito.

Por que?

Porque o reifica. Esse cogito, essa alma, ainda é parte do mundo, embora a única não sujeita à dúvida. A alma também é substância para DESCARTES, substância que existe paralelamente à substância extensa. O que distingue a substância-alma da substância extensa é que da primeira eu posso estar absolutamente certo: "Ela é mais fácil de conhecer que o corpo"<sup>1</sup>. Por esta certeza, aliás, o conhecimento da alma é superior ao do corpo.

DESCARTES não vê que a existência do cogito e a existência da coisa espacial têm significações diferentes. Para DESCARTES, o sentido de existir não é um problema. Existir tem sempre o mesmo sentido (aquele que convém à coisa externa). Assim, após mostrar que a consciência existe, DESCARTES vai mostrar que a coisa externa existe, que o mundo existe - e isso se fará do seguinte modo: o mundo será deduzido do (axioma do) cogito.

DESCARTES não remonta à fonte da evidência do cogito. Não procura sua raiz NO SER DA CONSCIÊNCIA QUE TORNA ESTA EVIDÊNCIA POSSÍVEL. O interesse primordial de HUSSERL, todavia, é justamente o tipo de existência original - diferente - que caracteriza o cogito, pois, para HUSSERL, a origem de todo o ser (e isto se aplica também ao ser da natureza) é determinada pelo sentido intrínseco da vida consciente. Do mesmo modo como a aparição da coisa transcendente caracteriza seu ser, a

---

1. DESCARTES, Discours, IV; Principia, artigo 11.

evidência (absoluta) do cogito se funda no seu modo de ser, no seu modo de existência.

No cogito, mostrará HUSSERL, a consciência se capta a si mesma como subjetividade transcendental, origem de todas as significações, portanto também como o sentido do mundo. Correlativamente o mundo aparece como fenômeno, ou seja, o ser do mundo é não mais sua existência ou sua realidade, mas seu sentido - e esse sentido do mundo se esgota no fato de ele ser um cogitatum visado pelo cogito. O mundo se dá à consciência, a consciência é fonte de significação para o mundo.

\*

Esse assunto tem sido tratado como a intencionali-  
dade da consciência e comumente o fato é expresso pela fórmu  
la: "toda consciência é consciência de" ou "todo ato da cons  
ciência é consciência de alguma coisa".

Mas isso não é comezinho e até trivial? Não o afir  
mam os escolásticos? BRENTANO, antes de HUSSERL? De feito, al  
guém jamais o negou?

Ora, dizer que "toda consciência é consciência de",  
para HUSSERL, não significa simplesmente que toda consciência  
ou todo conhecimento tem objeto, tem conteúdo. Encontramos a  
qui um novo modo de compreender a relação sujeito-objeto, um  
novo modo de afirmar a relação entre o pensar e o ser.

Quando HUSSERL diz que é próprio ou peculiar da  
consciência estar referida dinamicamente a seu objeto, não  
diz com isso, em primeiro lugar, que a intencionalidade seja u  
ma propriedade ou um atributo da consciência no sentido de u  
ma característica indiferente ao seu modo de existir. O que a  
noção de intencionalidade quer caracterizar é justamente esse  
modo de existir, ou esse modo de existência. A intencionalida  
de é o modo mesmo de existência da vida consciente.

Não ocorre, portanto, que a intencionalidade seja algo posto como hífen ou traço-de-união entre a consciência e o mundo e externamente a ambos. Não são três elementos: a consciência, a intencionalidade e o mundo. A essência mesma da consciência é referir-se, irromper em direção a, eclodir como um jorro de luz sobre o seu objeto... Transcender-se. A vida consciente, a subjetividade consiste em se transcender. Nada é em si mesma a consciência, ou por si mesma; não é interioridade, mas transbordamento, evasão, saída de si, presença diante do ser. A intencionalidade não quer dizer apenas que a consciência se movimenta na direção do seu objeto, ou se orienta e gravita para as coisas; quer dizer que a consciência está inteirinha nessa orientação. A consciência é durch und durch intencionalidade.

Ora, essa afirmação inclui o mundo como o correlato da consciência. Em relação a quê a consciência se abre? Virtualmente, ou de direito, nada estaria excluído. Mas, de fato e efetivamente, a consciência se abre e "está ordenada" para o mundo. A consciência é abertura transcendental para o mundo, e a idéia fenomenológica da intencionalidade inclui essa dimensão de realidade, de facticidade, de consistência. São inseparáveis a consciência e o mundo. Incompreensíveis isoladamente. A vocação centrífuga da consciência permite afirmar que ela nada é exceto sendo consciência-em-relação-com-o-mundo.

Mas a consciência e o mundo são heterogêneos! - Pertencem a ordens diferentes do ser: a consciência não é uma parte do mundo, não se situa no mesmo plano de realidade que as coisas.

HUSSERL insiste nessa heterogeneidade desde as Investigações Lógicas, que partem da análise das significações

verbais <sup>1</sup>. Tomemos determinada expressão : x é y. Na linguagem de HUSSERL nem todos os signos são significativos, nem todos expressam sentido. As expressões são signos significativos <sup>2</sup> : toda expressão significa ou quer dizer alguma coisa ("tem algo em vista"). Através da expressão atingimos o expressado por ela, o seu conteúdo. Embora, como veremos depois, a experiência de compreender uma palavra, uma expressão, não seja de modo nenhum equivalente à experiência de ter o próprio objeto diante de nós, em pessoa, plenamente, o exemplo serve para mostrar que a significação, por um lado, e, por outro lado, a linguagem em que a significação se exprime, são diferentes: uma não se reduz à outra. A significação não são os seus próprios atos de expressão <sup>3</sup>.

Assim também os atos de expressão da consciência não se identificam com aquilo a que a consciência visa, o que ela "tem em vista" / meint /. O pensamento se reporta idealmente a algo que ele não é.

Essa "quebra de nível", essa heterogeneidade não confunde a consciência, porque o próprio da consciência é justamente transcender-se e transcender-se implica a diferença, a heterogeneidade. Quando dizemos que a consciência se transcende é isso mesmo que queremos dizer: que ela "intenciona" algo que não é ela mesma. O objeto para o qual a consciência tende, em se transcendendo na intenção, não é um conteúdo da consciência.

É outra coisa.

---

1. Log. Unt. II, Primeira Investigação.

2. Idem, §§ 1 a 5.

3. Idem, § 9.

Isso se entende melhor quando reparamos que o contexto da questão da transcendência é a questão do sentido. Já no exemplo da palavra reconhecemos esse fato. A palavra não é apenas algo físico ("o signo sensível, o complexo vocal articulado, o signo escrito no papel" <sup>1</sup>). Como sabemos, a palavra significa / bedeutet / algo. Quando dizemos que a palavra significa alguma coisa, não tomamos a palavra por si mesma, não nos detemos nela. A palavra é transparente. Através dela "vemos" alguma coisa - e a ordem é ir às coisas mesmas <sup>2</sup> ou, como explicitaremos melhor depois, ir aos atos mesmos em que a presença intuitiva das coisas se revela a nós. A significação é o que "mentamos" por meio da expressão, o que entendemos por ela <sup>3</sup>.

Toda a espiritualidade da consciência está aí: no sentido que ela pensa. Dizer que o pensamento tem um sentido é dizer que o pensamento pensa alguma coisa, visa a alguma coisa, tende a alguma coisa. É dizer que a presença do objeto ao pensamento tem um sentido para o pensamento. Nessa intimidade mesma do sentido com o pensamento consiste a intencionalidade.

Sinnggebung : doação de sentido.

Toda a vida espiritual é doação de sentido. A constituição - conceito complexo, que HUSSERL nunca explicitou diretamente - pertence a esse mesmo contexto: também a constituição diz respeito ao sentido. Constituir não é o mesmo que

- 
1. Log. Unt. II, § 6, Primeira Investigação.
  2. Idem, introdução, § 2.
  3. Idem, Segunda Investigação, § 15b.



construir. Afirmar a constituição é afirmar que a partir da consciência (não psicológica, mas transcendental) nós podemos compreender as estruturas do mundo e a unidade do seu sentido. Procurar o sentido em que o objeto transcendentalmente é captado equivale a procurar o sentido em que o objeto é posto como existente. O modo como o objeto se apresenta faz parte constitutivamente do objeto. Por isso a consciência pode pronunciar-se sobre o ser desse objeto que se apresenta, segundo a maneira pela qual o objeto se apresenta; vale dizer, e lucidando os modos segundo os quais a consciência o capta.

Ora, o cogito que estamos considerando aqui não são só as representações intelectuais, mas tudo quanto cai sob o domínio da consciência <sup>1</sup>. HUSSERL afirma claramente, do início ao fim da sua obra, o primado da consciência teórica. Mas, segundo o mesmo HUSSERL, a intencionalidade não concerne unicamente à vida teórica do espírito. É constitutiva de todas as formas da vida consciente concreta: a vida afetiva, a vida prática, a vida estética... o fazer, o amar, o regozijar-se... o supor, o duvidar, o esperar, o temer... Assim, toda percepção é percepção de um objeto percebido, todo desejo é desejo de um objeto desejado, toda memória é memória de um objeto rememorado, toda valorização é valorização de um "estado de valo

---

1. Este conceito mais amplo de consciência HUSSERL já o encontra em DESCARTES: "Como ponto de partida, tomamos a consciência em seu sentido forte, plenário, no sentido em que se apresenta mais imediatamente ao espírito - e que designaremos do modo mais simples pelo cogito cartesiano, pelo 'eu penso'. Como se sabe, DESCARTES o entendia tão amplamente que aí incluía tudo o que se enuncia pelas fórmulas: eu percebo, eu me lembro, eu imagino, eu formulo juízo, eu sinto, eu desejo, eu quero... e todas as demais vivências do eu semelhantes, em suas inumeráveis e fluentes formações" - Ideen, § 34. Cf. DESCARTES, Meditationes, II, § 9.

res / Wertverhalt / , todo juízo é juízo de um "estado de coisas" / Sachverhalt / a respeito do qual se formula o juízo... Não há estados de consciência. Há consciência (vivências intencionais) de estados. Perceber, desejar, rememorar, valorizar são exemplos de atos ou vivências intencionais <sup>1</sup>. Do nível da sensação ao nível do pensamento matemático, em todos os níveis da vida espiritual, o pensamento é visada e intenção. Mas em cada caso a intencionalidade é diferente <sup>2</sup>. A intencionalidade não é um ato sempre idêntico, ao qual o afetivo, o volitivo se acrescentem a título de fenômenos "puramente subjetivos". O volitivo, o afetivo são, no ato intencional, maneiras diferentes de tender para as coisas, maneiras diferentes de se transcender. Toda consciência é consciência de.

Correlatamente, o mundo real não é apenas o mundo objeto da contemplação teórica, o mundo do conhecimento. É também o mundo dos valores, o mundo da ação. E as características inerentes às coisas, características que fazem com que nos sejam queridas, ou que as tenhamos, ou que as admiremos... não devem ser excluídas da constituição do mundo, não devem ser atribuídas à reação "tão-somente subjetiva" do homem que está no mundo. Os predicados de valor, os predicados afetivos, as categorias práticas ou estéticas também constituem a existência do mundo, também compõem suas estruturas ontológicas.

\*

Não seria possível aqui esmiuçar o assunto, desmanchar a trama e a urdidura do conceito em suas finas, delicadas ramificações. Nem seria idôneo.

- 
1. Ideen, § 84. Cf. §§ 36-38. Leia-se (isso vale para toda a tese) Ideen I.
  2. Log.Unt.II, Quinta Investigação, § 39; Ideen, § 84.

O que nesse ponto desejamos acentuar é tão-só que o conceito de consciência em DESCARTES e o conceito de consciência em HUSSERL são muito diferentes.

A idéia cartesiana da consciência como algo fechado em sua interioridade, cuja primeira tarefa e primeiro desafio seja assegurar-se de que percebe o mundo mesmo ("as coisas existentes fora de mim são como as minhas idéias as representam?") não faz sentido nesse contexto. O mundo não é só diferente da consciência: é essencialmente relativo a ela. No coração mesmo do ser da consciência está o contato com o mundo<sup>1</sup>. Não há o cogito sem o cogitatum, não há o eu penso sem a coisa pensada. São solidários.

O problema de saber como é possível o contato entre a consciência e a realidade "lá fora" só existe no contexto de uma ontologia naturalista, que concebe a existência à feição da coisa material.

Ora, é justamente essa a visão de mundo que prevalece nos dias de HUSSERL. O psicologismo, o empirismo, que HUSSERL combate, a pressupõe - e não é outro o sentido da crítica de HUSSERL ao psicologismo e ao empirismo: HUSSERL visa à teoria do ser que subjaz a essas posições. Essa teoria, essa filosofia é o naturalismo.

Segundo o naturalismo só há um modo de ser: o modo de ser da coisa física. Pensar alguma coisa como existente é pensá-la como tendo o mesmo modo de existência da coisa física. O naturalismo atribui às condições da existência em geral

---

1. Ideen, §§ 36, 84, 146 e passim.

o tipo de existência do mundo físico <sup>1</sup> .

Sendo assim, a consciência também tem o modo de ser do mundo físico. A consciência, pela qual a natureza é conhecida, também é natureza, também é coisa.

Isso é o que se chama a naturalização ou a reificação da consciência.

Então podemos aplicar à consciência as mesmas categorias que aplicamos ao mundo físico: tempo, espaço, causalidade... com o sentido que essas categorias revestem já ao nível do discurso científico.

O subjetivo não é negado pelo naturalismo. Há a natureza material e há a natureza psíquica. Apenas que os fenômenos subjetivos são parte integrante da consciência, são conteúdos da consciência, e têm a mesma natureza dela, que é a natureza do mundo físico. Também o modo como o subjetivo se relaciona com a realidade é interpretado segundo o modelo causal que se presta à interpretação dos eventos físicos.

Obviamente o naturalismo não pode entender que a consciência se transcenda. O ser é inerte. O ser não se transcende. O ser tem a natureza das coisas ... e as coisas não se transcendem.

Muito diversa, a esse respeito, a visão de HUSSERL. Não há um só, mas diferentes domínios, diferentes esferas, dife

---

1. Philos. als str. Wiss., segunda parte (Filosofia Naturalista). Ressalvemos: ...o tipo de existência que o naturalismo supõe ser a do mundo físico. Importante essa restrição, pois, segundo HUSSERL, o naturalismo também não interpreta corretamente o sentido da existência da própria natureza, vale dizer, o seu modo de se revelar e de se apresentar à consciência.

rentes regiões do ser / Seinsregionen / e a estrutura do ser não é a mesma em qualquer caso : essas diferentes regiões do ser têm constituição diferente e não podem ser pensadas com a ajuda das mesmas categorias <sup>1</sup> . As categorias ontológicas não são as mesmas conforme as diferentes regiões do ser. Cada região é objeto de uma ontologia regional.

O eu puro não é substância. A consciência não é coisa a se acrescentar a outras coisas <sup>2</sup> . O modo de ser da consciência, o modo da existência, do vivido, não é o mesmo do mundo físico <sup>3</sup> . A consciência não tem o mesmo modo de se revelar e de existir que as coisas . Não aparece para mim, não se mostra a mim do mesmo modo que a coisa física <sup>4</sup> . Sequer ocorre que ser queira dizer o mesmo quando se trata do mundo físico e quando se trata da consciência <sup>5</sup> .

\*

Do exposto vemos que a tarefa da filosofia deixa de ser aquela há muito considerada sua tarefa crítica : estar como que de permeio entre o sujeito e o objeto, procurando estabelecer se o sujeito atinge ou não atinge a objetividade em si, se o objeto é apenas contemplado ou construído pelo sujeito, etc.

- 
1. Certo, algumas noções podem ser aplicadas universalmente, como as de objeto, relação, propriedade... Mas a estrutura que se expressa nesses conceitos, adequados a qualquer região do ser, é puramente formal. Ora, forma e gênero se distinguem em HUSSERL: a universalidade da forma transcende toda e qualquer generalidade.
  2. Ideen, § 39, 50 ...
  3. Ideen, § 33, 42 ...
  4. Ideen, § 42-46 ...
  5. Ideen, § 50, 76 ...

"A filosofia situa-se em nova dimensão frente a todo o conhecimento natural, e a esta nova dimensão, por mais que tenha com as outras conexões essenciais, corresponde um método novo - novo desde os fundamentos - , que se contrapõe ao método 'natural'. Quem nega isso ainda não compreendeu o nível dos problemas próprios à crítica do conhecimento e, assim, também não compreendeu o que a filosofia realmente quer e deve ser, o que lhe dá especificidade e sua própria justificação, face ao conhecimento e à ciência do tipo natural"<sup>1</sup>

Que método é esse - "novo desde os fundamentos", o método especificamente filosófico, segundo HUSSERL?

Explicitá-lo é o objetivo do nosso trabalho - desde que o leitor não espere dele mais do que esteja ao nosso alcance oferecer. O assunto é muito amplo e - diferença qualitativa! - aberto. Há algo de desafiador aqui, de intrigante. Nossas pretensões são muito modestas. São pretensões de aprendiz. Já nos consideraremos indenizados do esforço se o texto for lido segundo o mesmo espírito que o motivou: esta é, no momento, a contribuição que podemos dar.

A tese se desdobrará em duas partes, que são dois momentos, ou duas dimensões do método. No final as duas partes serão retomadas para ficar mais claro como se articulam e, portanto, como constituem na sua unidade o método.

Gostaríamos que essa viagem ao conceito reservasse surpresas ao leitor; quem sabe, ao termo da viagem, a impressão inesperada de que a fizemos à luz do próprio método...; ou que o conceito não pode ser o seu ponto terminal...; ou que em nossa própria direção a fizemos...

---

1. Die Idee der Phänomenologie, p.25 e 26. Os grifos são do original.

Vamos ver.

Todo método é um jeito de ver.

PRIMEIRA PARTE

À INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS



À crise dos fundamentos da ciência e da filosofia a obra de HUSSERL procura dar uma resposta. É verdade que, a partir de certo estágio, o filósofo considerará a crise em sentido muito mais amplo (ou, também é possível dizer, dará esse sentido mais amplo à noção de fundamento). No início, contudo, é mesmo o problema das bases teóricas que polariza sua atenção. Diríamos, até, mais restritamente ainda: a crise dos fundamentos da matemática.

HUSSERL é matemático <sup>1</sup>.

- 
1. Opção dos 19 anos. Contatos com WEIERSTRASS, PAULSEN e KRONECKER. Tese de doutoramento sobre o cálculo das variações. Esse texto que, em 1882, é apresentado à Universidade de Viena, HUSSERL o escreve sob orientação direta de WEIERSTRASS.

As preocupações desse matemático, entretanto, com a filosofia aparecem já no ensaio que ele escreve para a Universidade de Halle, em 1887, como tese de habilitação, sobre o conceito de número <sup>1</sup>. Na introdução do ensaio HUSSERL afirma que as verdades matemáticas elementares, básicas, a partir das quais são construídos os conceitos e os métodos matemáticos, têm sido muito mais analisados por metafísicos e lógicos do que por matemáticos. "Essas questões não dizem respeito só ou principalmente ao matemático" encontramos no ensaio, logo à sua primeira página <sup>2</sup>.

Em 1891, surge a Filosofia da Aritmética <sup>3</sup>. Essa obra, à qual remonta, em certo sentido, a gênese da fenomenologia, ombreia com os grandes esforços de fundamentação da matemática, aparecidos no século XIX. Da obra consta, como capítulo inicial, o ensaio de 1887, com algumas alterações. Cabe uma palavra sobre essa obra pelo proveito que o comentário trará à compreensão do nosso assunto.

Trata-se ali de elucidar o mais próximo objeto conceitual a que a aritmética se refere: o conceito de número.

A Filosofia da Aritmética abre com a crítica de HUSSERL a EUCLIDES, ou à sua idéia do número como "quantidade de

1. Über den Begriff der Zahl. Ver bibliografia. Tese escrita sob orientação de STUMPF, discípulo de BRENTANO. HUSSERL assiste às aulas de BRENTANO entre os anos de 1884 e 1886, em Viena.
2. Begr. der Zahl, p.1. Segundo o texto, "as concepções relativas ao caráter teórico das matemáticas têm pesado de maneira essencial, não raro determinadamente, na conformação de importantes visões filosóficas do mundo" (*idem*). Por outro lado, o texto afirma que ao modelo das matemáticas têm recorrido seguidores de tendências filosóficas muito diferentes e que esse diálogo entre as matemáticas e a filosofia se aprofunda cada vez mais desde KANT.
3. Philosophie der Arithmetik, I. Ver bibliografia. Obra dedicada a BRENTANO.

unidade".

"Depois que EUCLIDES formulou essa definição, começa HUSSERL, ela vem sendo constantemente repetida. Em vez de quantidade, também se diz pluralidade, conjunto, agregado, coleção, multiplicidade... termos que encerram a mesma significação, ou quase, com sensíveis variações de matiz. Ora, a definição não satisfaz. Que quer dizer quantidade? Que quer dizer unidade? É levantar essas questões e começarem as controvérsias" 1 .

A tese de HUSSERL é a de que não se chega a um conceito como esse, de multiplicidade, por abstração a partir de conteúdos dados. O conceito é captado na própria operação pela qual os elementos se conectam de modo a constituírem um todo. "Multiplicidade" não designa a maneira de ser dos elementos - esses podem variar. Designa justamente a maneira como os elementos se enlaçam para formarem um todo. Considerar, portanto, o modo do enlace é fundamental e, no caso específico da multiplicidade, o modo de enlace, de ligação, que lhe corresponde é o que HUSSERL denomina Kollektive Einigung. Só chegamos ao conceito de multiplicidade, diz HUSSERL, quando refletimos sobre o modo específico de ligação que leva a este conceito ou que o determina.

Está excluído, pela condição de refletir, que possamos chegar passivamente ao conceito de multiplicidade (o que, aliás, também se aplica às quantidades concretas <sup>2</sup> ). A consciência está ativa.

"Os números são criações mentais na medida em que constituem resultados de atividades exercidas por nós sobre conteúdos concretos" 3 .

- 
1. Philosophie der Arithmetik, capítulo 1, página 8.
  2. Begr. der Zahl, página 36.
  3. Begr. der Zahl, página 37.

Assim, o modo de existência dos números é esse: os números existem na medida em que determinado tipo de relação se estabelece. Esse tipo determinado de relação, que engendra os números, pertence à classe das relações psíquicas, não físicas, ou de conteúdo, na terminologia de HUSSERL - e é próprio das relações psíquicas não se fundarem nas coisas, mas no modo como as consideramos. Assim, a conexão dos objetos estruturados não implica nenhuma relação objetiva entre os elementos <sup>1</sup>.

O ensaio de 1887 e a Filosofia da Aritmética volvem, portanto, à origem da representação do número. A origem e os fundamentos da aritmética estão nas atividades subjetivas da consciência.

\*

Entretanto, as dificuldades dessa tese começam a aparecer para HUSSERL antes mesmo que a Filosofia da Aritmética seja publicada <sup>2</sup>. Surgem inicialmente a propósito de certos números, como os negativos, os racionais, os irracionais e

- 
1. "Enquanto..., pelo que diz respeito a todas as relações de conteúdo, os fundamentos podem variar somente de maneira limitada - não sendo assim, atinge-se o modo mesmo da relação -, no caso da relação coletiva / Kollektive / podem os fundamentos variar ilimitada e arbitrariamente, sem que a relação mesma deixe jamais de ser tal... Não é possível conceber um conteúdo dado como semelhante a outro, ou ligado a ele numa relação do tipo coletivo. Nesses dois casos, a relação precisamente não pertence aos fenômenos mesmos, mas, em certo sentido, se mantém exterior a eles" - Idem, p.57.
  2. Em 1906, HUSSERL qualifica seu primeiro trabalho (dos 27 anos) como "imaturado, quase ingênuo e pueril". "Bem que sua publicação me atormentava a consciência! Para falar verdade, ao publicá-lo, eu já o havia ultrapassado. No essencial, a obra procede dos anos 86/87. Eu era então um principiante..." - HUSSERL, Persoenlich Aufzeichnangen.

os complexos que, segundo HUSSERL, por nenhuma forma, nem mesmo de representação "imprópria", poderiam originar-se do conceito de numeração. Além disso, manifesta-se como insuficiente a HUSSERL o nível de generalidade dos seus primeiros trabalhos.

"Dificuldades particulares reservava a mim o estudo lógico da aritmética formal e da teoria das multiplicidades... Não havia fugir a certas considerações de ordem muito geral, que ultrapassavam os domínios matemáticos mais restritos e apontavam para uma teoria geral dos sistemas dedutivos formais" <sup>1</sup>.

É preciso repensar o assunto. Repensá-lo até que ponto?

"Eu havia partido, afirma HUSSERL no prólogo à edição príncipe das Investigações, eu havia partido da convicção reinante de que a psicologia incumbia elucidar filosoficamente não só a lógica da ciência dedutiva, mas a lógica em geral. De acordo com isso, ocupam as investigações psicoló-

- 
1. Log. Unt. I, prólogo da 1ª edição, p. VII e VIII. "A evidente possibilidade de se efetuarem generalizações ou modificações na aritmética formal, mediante as quais pode esta ultrapassar a esfera do quantitativo sem que ocorram mudanças essenciais no seu caráter teórico ou no seu método algorítmico, forçou-me à compreensão de que o quantitativo não pertence à essência mais geral das matemáticas ou do 'formal', nem à essência dos métodos de cálculo fundados nela. Ao ver que a 'lógica matemática' não é, com efeito, quantitativa e, todavia, constitui indiscutivelmente uma disciplina matemática na forma e no método..., vi-me frente a frente com os importantes problemas da essência do matemático enquanto tal, das relações naturais, ou das possíveis fronteiras entre o quantitativo e o não quantitativo nos sistemas matemáticos; muito especialmente o problema da relação entre o formal da aritmética e o formal da lógica. A partir daí, eu passaria naturalmente a questões cada vez mais básicas, concernentes à essência do conhecimento e ao sentido da distinção entre as determinações, as verdades, as leis formais puras e as leis materiais" - Idem, p. VI.

gicas generoso espaço no primeiro tomo de minha Filosofia da Aritmética (único publicado). Esta fundamentação psicológica nunca me satisfaz plenamente no que dizia respeito a certas questões. Pareciam-me claros, instrutivos os resultados da análise psicológica no que tangiam à origem das representações matemáticas ou da elaboração, esta, sem dúvida nenhuma, psicologicamente determinada, dos seus métodos práticos. Contudo, TÃO LOGO PASSAVA DAS CONEXÕES PSICOLÓGICAS DO PENSAMENTO À UNIDADE LÓGICA DO CONTEÚDO DO PENSAMENTO (À UNIDADE DA TEORIA), FICAVA IMPOSSÍVEL PARA MIM ESTABELECEVER VERDADEIRA CONTINUIDADE E CLAREZA" 1.

Como entender a unidade da idéia face à multiplicidade dos atos que a pensam? Como se relaciona a idealidade do pensamento com a sua produção psicológica, real? Enfim, como é que os objetos conceituais, os objetos ideais se reportam ao sujeito, à subjetividade empírica, às estruturas da percepção?

O projeto das Investigações, além de mais ambicioso, assenta-se sobre novas bases.

Mais ambicioso, porque as Investigações têm em vista a edificação de uma "lógica pura" / reinen Logik /, que tematize as condições de possibilidade de uma teoria em geral, segundo suas leis.

Novas bases, porque certos aspectos do método adotado na obra anterior são revistos. O mais importante desses aspectos reconsiderados é o que concerne ao psicologismo - e se torna imprescindível dizer aqui uma palavra a respeito do assunto, porque a crítica de HUSSERL ao psicologismo está intimamente ligada à fenomenologia enquanto projeto de fundamentação do saber. Com efeito, o psicologismo também se apresenta como um projeto de fundamentação do saber.

---

1. Log.Unt.I, p.VI e VII. As maiúsculas finais são nossas.

O psicologismo é a tese de acordo com a qual os fundamentos teóricos da lógica se enraízam na psicologia. Assim, STUART MILL, incluindo-se entre os seguidores desta posição, defende que a lógica, em última instância, constitui um ramo da psicologia:

"Distinguem-se como a parte em relação ao todo, ou como a técnica em relação à ciência. A lógica deve seus fundamentos teóricos integralmente à psicologia..."<sup>1</sup> .

Essa é uma das três orientações que, segundo HUSSERL, predominam entre os lógicos do século XIX e os dividem - se - riam as outras a corrente metafísica e a corrente formal. Tal diversidade, que é profunda (diz respeito a questões de princípio, ao que é básico e fundamental), arrasta consigo modos muito diferentes de conceber ou definir a lógica e o conteúdo das suas doutrinas. Para o autor das Investigações essa mesma diversidade tem o sentido de não ser a lógica ainda uma ciência e não haver como distinguir, a respeito disso, entre convicções individuais e verdades obrigatórias para todos; entre aquilo que tem e aquilo que não tem conteúdo objetivo; no caso, o que vamos deixar, ou não, como herança inalienável da lógica atual às gerações de amanhã. Desse modo, embora ao tempo de HUSSERL tenha diminuído muito, quase terminado, o interesse por essas "questões fundamentais" e todos os esforços estejam concentrados no desenvolvimento sistemático da lógica a partir de princípios já adotados como válidos, entende o filósofo que importa a esses princípios remontar<sup>2</sup> .

---

1. MILL, J.S., An examination of Sir William Hamilton's philosophy, § 5 .

2. Log. Unt. I, § 1 e 2.

Remontar aos princípios, repensar as bases, porá HUSSERL no caminho de uma "lógica pura", ciência da ciência, ciência de fundamentação, que vem anunciada, como programa, desde os Prolegômenos (justamente chamados Prolegômenos à Lógica Pura) e constitui o objeto das Investigações.

Mas a lógica pura e a lógica de base psicológica, esta florescente nos dias de HUSSERL, são incompatíveis. "Pura", no caso, quer dizer, entre outras coisas, que justamente NÃO se arraíga na psicologia, ou em qualquer ciência fatural. Para HUSSERL, refutar o psicologismo e esclarecer os objetivos essenciais da lógica pura são projetos relacionados.

\*

Argumenta o psicologismo que, em se tratando de lógica - e isto independentemente de como seja a lógica definida -, estamos sempre às voltas com conceitos, juízos, raciocínios, deduções... a saber, com o psicológico. Com o que concerne à vida mental.

Que responde a isso o partido contrário? Os adversários do psicologismo argumentam que a lógica e a psicologia têm, sim, por termo o pensamento, mas são diferentes na medida em que o focalizam diferentemente: a psicologia, sob o ponto de vista explicativo e causal; a lógica, sob o ponto de vista ideal e normativo. O psicólogo considera o pensamento faturalmente, como se dá; o lógico, normativamente, como deve ser. O psicólogo atém-se a como pensamos; o lógico indaga a correção do pensamento. Negar essa distinção (entre o fatural e o normativo; entre o contingente e o necessário) seria tão absurdo como, por exemplo, fazer depender a ética, ou desprender-se, da história natural<sup>1</sup>.

---

1. Log. Unt. I, § 19.



Ora, em favor do psicologismo, poder-se-ia insistir, mesmo depois disso, que o uso necessário do entendimento ainda é o uso do entendimento. Que o pensamento como deve ser constitui um caso particular do pensamento tal como é. As leis a que o pensamento obedece para ser verdadeiro são as mesmas a que se conforma de fato, mesmo quando não verdadeiro. O tempo todo é do pensamento que se trata e assim, não ao lógico, mas ao psicólogo compete investigar essas leis (naturais), leis que abrangem a todos os juízos, falsos ou verdadeiros:

"Pensamos de modo justo, no sentido material do termo, diz LIPPS, quando pensamos as coisas como são. Mas, que as coisas sejam desse modo ou de outro, isso quer dizer para nós, segura e indubitavelmente, a impossibilidade de pensá-las de outro modo pela própria natureza do nosso espírito. Como já se afirmou tanto e com ênfase, não há coisa nenhuma que possamos pensar tal como é em si mesma, ou possa ser objeto do nosso conhecimento, prescindindo da forma de pensá-la; assim, quem compara seus pensamentos sobre as coisas com as coisas mesmas o que faz, de fato, é apenas conferir seu pensamento contingente, influído pelo hábito, pela tradição, por inclinações e aversões, com aquele pensamento que, livre dessas influências, não obedece a outra voz senão à de suas próprias leis. Nesse caso, entre tanto, as regras de acordo com as quais devemos proceder para ajuizar corretamente não passam das mesmas de acordo com as quais devemos proceder para pensar, segundo o exijam a própria natureza do pensamento e suas leis especiais; resumindo, essas regras são idênticas às leis naturais do pensamento. A lógica ou é uma física do pensamento, ou não é absolutamente nada" 1.

Ora, os que contestam o psicologismo reconhecem esta afinidade entre a lógica e a psicologia: ambas se ocupam com as leis do pensamento. Mas afirmam haver certa ambigüidade na expressão leis do pensamento, que, em cada caso, não quer dizer

exatamente o mesmo. O psicólogo se volta para os processos da consciência ao nível de suas conexões reais; pesquisa as leis segundo as quais as operações intelectuais se produzem e se sucedem. O lógico pergunta pela verdade desse conteúdo. As conexões que interessam ao lógico são ideais. Do mesmo modo como o psicólogo, enquanto psicólogo, não se ocupa com a antítese do bem e do mal nas ações humanas, assim também a questão do verdadeiro e do falso não entra na análise estritamente psicológica do pensamento <sup>1</sup>. A lógica não é uma física, é uma ética do pensamento.

Isso não parece decisivo a LIPPS e seus correligionários, que até admitem a distinção dos níveis, a distinção entre o objeto da psicologia e o objeto da lógica, mas perguntam: como buscar as conexões ideais dos conceitos e dos juízos sem antes passar pelas naturais, se aquelas só têm existência enquanto produzidas em atividade psicológica e real?

"A questão do que se deve fazer, diz LIPPS a esse respeito, é sempre redutível à do que é preciso fazer para alcançarmos determinado objetivo; portanto, a como efetivamente o alcançamos" <sup>2</sup>.

Sem dúvida, a antítese do verdadeiro e do falso não é tomada pelo psicólogo. Mas que se segue daí? Que o psicólogo os não distingue? Que os confunde? O psicólogo os distingue, sim, afirma a escola psicológica, apenas lida com um e com outro, o falso e o verdadeiro, do mesmo modo. A lógica nos diz como devem ordenar-se e encadear-se as operações intelectuais para que os juízos daí resultantes revistam o caráter de evidentes. Ora, a evidência é de natureza psicológica. Também ela é determinada, segundo as leis da causalidade natural, por cer

1. SIGWART, C. Logik I, 10.

2. LIPPS, op.cit., § 1.

tos antecedentes, cuja natureza toca ao psicólogo investigar.

Vemos assim que o primeiro argumento, tão de ordinário levantado contra o psicologismo, não parece ser muito forte.

Mas há um segundo que, de igual modo contra ele repetidamente acionado, não parece ser mais feliz.

A lógica, diz o segundo argumento, não pode basear-se na psicologia (como, de resto, em nenhuma ciência), porque toda ciência só o é de acordo e em harmonia com as regras da própria lógica; sua validade, nesse caso, é suposta por toda ciência.

Resposta do antagonista: admitida a procedência do argumento, ele se aplicaria igualmente à lógica e torná-la-ia impossível. É que, enquanto ciência, também a lógica precisa proceder logicamente. Incorreria assim no mesmo círculo: teria de fundar a exatidão das regras... que pressupõe <sup>1</sup>.

Resultado: o psicologismo parece levar certa vantagem nessa controvérsia.

Entretanto, é significativo que a controvérsia continue. Os mesmos argumentos são sempre e sempre aduzidos... e suas refutações consideradas inconvincentes. HUSSERL nos chama a atenção para isso. A situação está longe de simples e clara. Não teria ocorrido que cada uma das partes apreendeu um fragmento da verdade e agora falte delimitá-lo com rigor, concebê-lo justamente assim: como um aspecto, um lado da verdade total?

---

1. Aqui HUSSERL se adianta um pouco e intervém: que quer dizer pressupor? Supor previamente uma ciência a validade de certas regras pode significar, ou que essas regras sejam premissas das suas demonstrações, ou que sejam regras conforme as quais a ciência deva proceder para ser ciência. Não é o mesmo inferir DE leis e inferir SEGUNDO leis - caso este, o último, em que não haveria o círculo alegado (§ 19 ainda).

A HUSSERL lhe parece mais forte a posição contrária ao psicologismo. Mas também lhe parece que o decisivo ainda não foi exposto. Há muitas obscuridades, muitas inexatidões<sup>1</sup> - e o assunto requer mais estudo.

Vejam os como o próprio HUSSERL examina o psicologismo.

\*

A crítica de HUSSERL ao psicologismo começa no capítulo 4 (estamos nos Prolegômenos), em que o filósofo por primeiro ressalta que essa psicologia, à qual se quer reduzir a lógica, é ciência fatural, empírica: trata de fatos, estabelece-se pela experiência. Isso é reconhecido pelo psicólogo.

Ora, não são exatas as proposições psicológicas, não são propriamente leis. As proposições que a psicologia conta como leis devem ser consideradas generalizações empíricas, e o próprio das generalizações empíricas é serem vagas<sup>2</sup>, no caso expressarem regularidades do tipo simultaneidade ou sucessão, sem pretenderem fixar de modo inequívoco e infalível aquilo que tem de coexistir ou seguir-se em cada circunstância a que tais proposições especificamente se referem<sup>3</sup>.

- 
1. Por exemplo, não ficou demonstrado que só, justamente ou preferivelmente a psicologia deva prover a lógica dos seus fundamentos teóricos essenciais. Fica aberta a possibilidade de outra ciência trazer também suas contribuições, acaso até de modo muito mais importante.
  2. O termo "vago" não está sendo empregado aqui em sentido pejorativo. Simplesmente "vago" / vage / opõe-se a "exato" / exakt /. "Também a ciência da natureza encerra 'leis vagas' em muitas das suas disciplinas" (§ 21, nota 1).
  3. As generalizações empíricas cobrem conjuntos finitos de dados, que é só o que a experiência pode dar. As leis, diferentemente, não são resumos de experiências, não são relatórios de contagem; abrangem conjuntos de dados potencialmente infinitos. As generalizações empíricas expressam conjunções constantes; as leis, relações necessárias.

Diferentemente a lógica, ou, melhor dizendo, as leis que constituem o núcleo próprio de toda lógica, são absolutamente exatas <sup>1</sup>.

Pergunta-se, então: que exato é esse que se edifica sobre bases teóricas vagas, indecisas? Como entender que o preciso, o determinado, se constitua e funde sua precisão sobre o impreciso, o indeterminado?

Se as leis psicológicas não são exatas e, como pretende o psicologismo, a elas se reduzem as leis da lógica, estas não podem aspirar à exatidão: devem apresentar igualmente a característica de serem vagas, aproximadas. O que não ocorre, porém. Então podemos concluir que, ou são exatas as leis psicológicas, ou não procede que a lógica se fundamente na psicologia <sup>2</sup>.

Vejamos a tentativa de escapar ao argumento pela negação da primeira parte. Consideremos a possibilidade de serem exatas, rigorosas, categóricas as leis da psicologia.

Isso já foi afirmado, embora indiretamente: as leis psicológicas se enraizariam em supostas leis naturais - exatas - do pensamento.

HUSSERL lembra, contudo, que nenhuma lei natural é suscetível de ser estabelecida de modo rigoroso. O que de modo rigoroso pode ser demonstrado é a probabilidade maior ou menor da validade das leis naturais, não as próprias leis. Estas, só indutivamente, com fatos da experiência.

- 
1. Quando dizemos leis lógicas, estamos pensando, por exemplo, nas leis do silogismo, nos princípios do cálculo de probabilidade, na inferência de BERNOULLI...
  2. Note-se que se está falando da própria essência da lógica, não de suas normas práticas, cuja aplicação é sempre influenciada por uma ou outra circunstância, às vezes psicológica (cf. § 41).

A validade das leis lógicas é apriórica; sua evidência, apodítica. Em se tratando de leis lógicas, é sua validade mesma que a evidência fundamenta, não apenas (como no caso das leis naturais) a probabilidade dessa validade.

Sendo assim, no caso das leis lógicas, consultar a experiência é irrelevante. A validade delas não depende da experiência, que, nesse caso, nem confirma, nem refuta; nada acrescenta ou diminui. A possibilidade, que as ciências fatuais conhecem bem, de suas hipóteses não se confirmarem empiricamente, no caso das leis lógicas é mais do que nula: é inadmissível. Eis como as leis lógicas se apresentam a nós; eis o que apreendemos quando atentamos diretamente para elas.

"Contra a verdade mesma que apreendemos na evidência não pode prevalecer a mais poderosa argumentação do psicologismo: o que é apenas provável não pode contra o que é verdadeiro; o que apenas se presume não pode contra o que é evidente. Só se deixa iludir pelo psicologismo quem permanece restrito à esfera das reflexões mais gerais. Basta atentar para qualquer lei lógica, seu sentido próprio, o caráter de evidência / Einsichtigkeit / em que é apreendida como verdade em si, para se por termo ao engano" <sup>1</sup>.

E aquela concepção, de acordo com a qual os fenômenos do pensamento poderiam ser explicados por duas ordens de leis naturais: uma, que determinaria o curso do pensamento lógico, outra que levaria ao pensamento alógico? A diferença estaria originalmente no modo de atuação dessas leis: é que o primeiro grupo supostamente atuaria isento de influências desencaminhadoras (hábitos, inclinações, paixões...). Esse modo de atuação puro, isolado, geraria o pensamento lógico, aliás, o pensamento propriamente dito, porque segundo a índole ou a natureza do nosso espírito (LIPPS).

---

1. Log.Unt.I, § 21.

HUSSERL faz algumas perguntas.

Primeira. Que respaldo tem essa teoria? que provas a escoltam? que análises descritivas e genéticas nos autorizam a explicar desse modo o pensamento?

Segunda. Considerar o pensamento à luz das leis lógicas equivale a afirmar que essas leis explicam causalmente sua formação e seu desenvolvimento? Seria confundir a lei enquanto conteúdo do juízo com o ajuizar mesmo, isto é, com o processo (causal, fatural, empírico) de pensá-las, concebê-las, entendê-las, formulá-las. Seria confundir o que é regra do processo com o que é parte integrante do processo. Confundir algo ideal com algo real.

Bem mítica essa concepção das leis naturais como potências que governam o mundo, o curso da natureza <sup>1</sup>!

Admitamos, entretanto, por um momento, a teoria. Seria, então, uma de suas conseqüências que as leis do pensamento só se dariam a nós como prováveis - o que imprimiria em todo o conhecimento o selo da mera probabilidade...

- 
1. Nesse sentido ocorre a HUSSERL a analogia da máquina de calcular. O funcionamento da máquina de calcular depende de leis causais e mecânicas que, dentro de certas possibilidades, dizem o trabalho que ela pode executar, quanto sua memória é capaz de reter ou como a operação mecânica deve ser conduzida. Ora, que é que isso tem que ver com a essência mesma dos cálculos realizados pela máquina? Em si mesmos não dependem das leis mecânicas; dependem de leis matemáticas ideais. Quem invocaria essas leis ideais da aritmética, em vez das leis mecânicas, para explicar o funcionamento físico da máquina? Não são os cálculos que se ajustam à máquina. A máquina é que tem de os pressupor, se o objetivo final, no caso, for, como de fato é, a execução concreta de cálculos matemáticos.

"Estariamos face ao probabilismo mais extremo. Mesmo a afirmação de que todo o saber é meramente provável seria, ela também, só provavelmente válida. Iguualmente esta nova afirmação... e assim por diante, in infinitum. Como cada novo passo reduz até certo ponto o grau de probabilidade do passo anterior, temos o direito de inquietar-nos seriamente com o valor do conhecimento como um todo. Só restaria torcer para que o grau de probabilidade destas séries infinitas tenha sempre o caráter das 'séries fundamentais' de CANTOR; ou que o valor limite final para a probabilidade do conhecimento seja algum número real superior a zero..." 1 .

É hora de irmos a mais uma consequência do psicologismo <sup>2</sup> .

Diz o filósofo: Se as leis lógicas, como, por exemplo, as leis do silogismo, fossem expressões normativas de fatos psicológicos e nestes se originassem, então possuiriam conteúdo psicológico; seriam leis para esses fatos e implicariam a existência deles. Ora, as leis lógicas não implicam matéria de fato. Das leis lógicas não se deduzem fatos ( não se deduzem afirmações existenciais relativas a fatos ). Isso é próprio de proposições empíricas que, já por serem empíricas, têm conteúdo fatural. Por outro lado, assim como toda lei empírica (à base de fatos particulares) é lei para os fatos, assim também, inversamente, toda lei para fatos é empírica, fundada na experiência, justificada indutivamente.

Também por esse caminho, portanto, as leis lógicas não são aplicações normativas de fatos psicológicos.

\*

---

1. Log.Unt.I, § 22.

2. Log.Unt.I, § 23.



Mas não basta mostrar que, a admitir-se o psicologismo, as verdades lógicas se convertem de leis conceituais puras, absolutamente exatas e garantidas a priori, em probabilidades mais ou menos vagas, fundadas a posteriori e referentes a certas facticidades da vida psíquica humana - POIS ESTA É JUSTAMENTE A DOCTRINA EXPRESSA DO EMPIRISMO! O psicologismo toma essas conseqüências para si e as reúne em teoria, mesmo que inconsistentemente.

Exemplo disso temos em como o psicologismo interpreta os princípios lógicos, ou as "leis formais do pensamento"<sup>1</sup>.

Consideremos o princípio lógico da contradição. Que diz o princípio da contradição? Que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas. Outra maneira de enunciá-lo: que a coisa nenhuma convém um predicado que a contradiga (KANT). Terceira maneira, mais à moderna :

$$-( p . -p ) .$$

Assim, não pode ser verdadeiro em conjunto que "o ouro é um metal" (p) e que "o ouro não é um metal" (-p) - desde que a proposição em tela esteja sendo tomada nos dois casos com o mesmo sentido (afirmado em p, negado em -p); enfim, desde que seja mesmo p nos dois casos - o que justamente a fórmula quer dizer.

De que maneira interpreta MILL o princípio da contradição? Afirma-o uma generalização - precoce, espontânea - da experiência. Estar convencido e não estar convencido, "crer e não crer, professa o escritor inglês, são dois estados de espírito diferentes, que se excluem". Aprendêmo-lo da observação do

---

1. Log. Unt. I, capítulo 5.

nosso próprio espírito, bem como do ambiente exterior, em que temos a experiência dos opostos: luz e obscuridade, ruído e silêncio, igualdade e desigualdade... em suma, o positivo e o seu negativo (fenômenos que se acham em relação de antagonismo), significando a presença de um obrigatoriamente a ausência do outro. O axioma da contradição, diz MILL, é nada mais, nada menos que a expressão generalizada desses fatos, dessas experiências <sup>1</sup>.

Acode HUSSERL: luz e obscuridade, ruído e silêncio... são estados fatuais. Como fica essa passagem dos fatos para as leis lógicas?

Depois, a "lei absolutamente constante" de SPENCER, citada como fundamento do princípio lógico (lei segundo a qual "o aparecimento de qualquer modo positivo da consciência não pode ocorrer sem excluir o modo negativo correspondente; e nenhum modo negativo sem excluir o positivo correspondente"), é tautológica: na definição mesma dos termos correlacionados (fenômeno positivo e fenômeno negativo) está presente que eles se excluem; em segundo lugar, por inadvertência, SPENCER contempla o princípio do terceiro excluído, não o da contradição, que estamos considerando. Ora, continua HUSSERL, esse último não é tautológico: não está de modo nenhum implícito na definição de "proposições contraditórias" que duas contraditórias se excluam reciprocamente. Ademais, o princípio não é válido de trás para diante: dadas duas proposições que mutuamente se excluem, não se segue daí imperiosamente que sejam contraditórias. Então, são duas coisas diversas, inconfundíveis: uma, o princípio da contradição; outra, a "lei absolutamente constante" de SPENCER. De resto, MILL não pretende mesmo que esta lei seja tauto-

---

1. MILL, J.S., System of Logic II, capítulo VII, § 4.

lógica: afirma-a originária da experiência, por via indutiva <sup>1</sup>.

Em outras passagens o filósofo londrino é um pouco mais claro sobre o assunto <sup>2</sup>. Elucida-se, então, que, segundo o seu modo de ver, a incompatibilidade expressa no axioma, ou seja, a impossibilidade de duas contraditórias serem verdadeiras, é a incompatibilidade dos atos mentais subjetivos que lhes correspondem, sua incoexistência real. Esses é que podem ser chamados falsos ou verdadeiros, propriamente. O princípio da contradição ficaria assim redigido: Dois atos de crença / belief / contraditórios (duas convicções contraditórias) não podem co-existir. Ou seja: não pode ser afirmado ao mesmo tempo e com o mesmo sentido que "Os planetas se movem no espaço" e "Os planetas não se movem no espaço" porque o estado mental associado ao primeiro juízo é psicologicamente incompatível com o associado ao segundo; ao nível do vivido pela consciência, ao nível do vivido psicológico, afirmar que sim e afirmar que não se estranham e se repelem <sup>3</sup>.

O que HUSSERL diz a esse respeito é que a proposição sublinhada acima não é o mesmo axioma lógico - simples, evidente, translúcido, válido sem exceção, que enunciamos quando dizemos: Duas proposições contraditórias não são ambas verdadeiras. Mudou o sentido. Em vez de clareza, rigor e validade sem exceção, temos agora algo obscuro, vago e empírico - ademais, embo-

- 
1. Log.Unt.I, § 25.
  2. MILL, J.S., An examination..., capítulo XXI.
  3. Assim também ERDMANN afirma que a impossibilidade de negar os princípios lógicos se deve a que esses princípios refletem a essência das representações e do pensamento humano em geral, definem o que lhes é inerente, certas condições a que estão sujeitos (ERDMANN, Logik, § 60, nº 369). Cf. adiante o comentário de HUSSERL (Log.Unt.I, § 40) sobre isso.

ra empírico, não confirmado cientificamente <sup>1</sup> .

Vago e obscuro, sim, porque - consideremos só esta dificuldade - não está especificado em que circunstâncias concretas duas convicções quaisquer não podem coexistir. Afinal, temos a experiência da contradição. Somos, muitas vezes, contraditórios. Aplicar-se-ia a lei ao demente? ao hipnotizado? ao que delira? <sup>2</sup>

Não se responda que só é válida para a espécie homo para indivíduos normais ou para certos estados de constituição mental... Seria enxertar na lei conceitos ainda mais complexos, mais controvertíveis, mais difíceis de definir.

Veja o leitor que não reconhecemos aqui o mesmo princípio simples, evidente, válido sem exceção <sup>3</sup> . Depara-se-nos, no seu lugar, algo incerto, confuso, que, mesmo depois de revisto e ressalvado, não consegue ultrapassar o estágio de mera presunção plausível.

Ora, menos plausível ainda a teoria que o concebe assim! Pois contaria essa hipótese psicológica, empírica (a da origem do axioma nos fenômenos positivos e negativos...) com o apoio da experiência? Que provas a recomendam? Que valor científico tem? É assim mesmo que acontece, de fato, como diz a hipóte

1. Log. Unt. I, § 26.

2. E os juízos modais? perguntará HUSSERL, mais tarde, no Er-fahrung und Urteil, capítulo III.

3. Comparemos. Por um lado: "Duas proposições contraditórias não são ambas verdadeiras"; por outro: "Sob certas condições subjetivas C (infelizmente não investigadas mais de perto até agora, nem passíveis de serem definidas satisfatoriamente), não podem conviver na mesma consciência dois atos de crença opostos como o sim e o não". É da mesma coisa que estamos falando?

se? Admitindo-se que se trate de buscar o sentido do conceito na sua gênese psicológica, seria essa mesma, contudo, a sua gênese psicológica?

Nosso zelo não é excessivo. Afinal, estamos lidando com os últimos fundamentos justificativos de toda a ciência. Seriam tão frágeis? tão contingentes? tão ariscos <sup>1</sup>?

\*

Um por um vão aparecendo assim os enganos que rondam o psicologismo em geral.

Às vezes, são equívocos que a análise semântica tem condições de resolver <sup>2</sup>.

Por exemplo, a palavra pensamento. A palavra pensamento é ambígua em fórmulas como "a afirmação e a negação se excluem no pensamento". Se pensamento aí quer dizer particularmente pensamento racional, pensamento lógico, então dizer que o não e o sim se excluem no pensamento é enunciar, com outras palavras, o mesmo axioma lógico, a mesma lei. Nesse caso, entretanto, nada se diz sobre a experiência psicológica de pensar o sim e o não, a experiência concreta de se contradizer. Diz-se apenas e com muita exatidão que nenhum juízo é correto se nele o mesmo estado de coisas objetivo é tanto afirmado como negado.<sup>3A</sup>

- 
1. Quase tudo o que dissemos sobre o princípio da contradição também se estende às leis do silogismo, ou ao modo como o psicologismo as interpreta, pois essas leis são consequências dedutivas dos princípios lógicos e podem ser a eles reduzidas. HUSSERL dá alguma atenção ao silogismo no capítulo 6 dos Prolegômenos (§§ 30 e 31).
  2. Log. Unt. I, § 27.
  3. HUSSERL distingue entre Gedanke e Denken, o pensamento e o pensar.
  4. Vale esse argumento para afirmações como "nenhum indivíduo racional e consciente pode ter por verdadeiras das proposições contraditórias". É definir o que significa ser racional e ser consciente.

Outro exemplo. Que quer dizer impossível, quando afirmamos: "Não é possível crer, admitir, que sim e que não"? Essa impossibilidade seria a incompatibilidade objetiva que a lei expressa, ou alguma incapacidade subjetiva, pessoal, nossa, minha... de afirmar e negar inconsistentemente? Fazer a distinção é desfazer o equívoco.

\*

Mas além e atrás desses enganos há enganos maiores e mais radicais (como diz HUSSERL, "vícios de princípio" <sup>1</sup> ).

Com efeito, o psicologismo é uma forma de empirismo e o empirismo, levado às suas últimas conseqüências, é insustentável.

Assim, na tese de que devemos fundamentar empiricamente (portanto, de modo mediato) os princípios últimos sobre os quais descansa toda fundamentação (portanto, também a fundamentação do conhecimento mediato), HUSSERL surpreende duas infiltrações.

Uma, que os juízos empíricos particulares, nos quais, segundo a tese, devemos confiar e firmar os princípios de toda fundamentação, não são simples, não são decisivos. Há certa ingenuidade em supô-lo. De fato, as dificuldades que apresentam à análise impressionam pela complexidade, pelo vulto.

Outra, que fundamentar princípios ou constitui um caso de círculo vicioso, ou um caso de regressão ao infinito. Os princípios (no sentido em que estamos empregando aqui esse termo) não se fundamentam. Os princípios fundamentam <sup>2</sup>. Isso é muito especialmente óbvio em se tratando de princípios últimos, chamados assim exatamente porque toda fundamentação

---

1. Log.Unt.I, § 26, apêndice.

2. Ver a distinção que HUSSERL faz mais adiante, no § 39, entre fundamento da verdade e fundamento do juízo.

possível, todos os princípios fundadores podem ser a eles reduzidos dedutivamente (inclusive os princípios mesmos dessa dedução). Do que podemos concluir que o empirismo renuncia à sua própria possibilidade como teoria cientificamente fundada e à possibilidade de se justificar racionalmente, pois também a teoria empirista, enquanto teoria, teoria do conhecimento, é fundada de modo mediato! - segundo princípios <sup>1</sup>.

WINDELBAND, citado por HUSSERL, diz que o empirismo é o intento desesperado de

"fundar, mediante uma teoria empírica, o que constitui a base de toda teoria" <sup>2</sup>.

Para o empirismo se sustentar como teoria, teria de esquecer algumas de suas teses, de fato as fundamentais. Teria de se negar.

Levado às últimas conseqüências, o empirismo é absurdo.

Estaríamos exorbitando? Estaríamos exagerando?

Insistamos um pouco.

A mais grave objeção que se pode fazer a uma teoria, lembra HUSSERL, sobretudo a uma teoria da lógica, é a de ir contra as condições ideais de possibilidade de uma teoria em geral.

---

1. "É evidente /evident/ pois, que o postulado de uma justificação de princípio para todo conhecimento mediato não pode ter nenhum sentido possível se não formos capazes de conhecer de modo evidente /einsichtig/ e imediato certos princípios sobre os quais repouse ultimamente toda fundamentação" - § 26, apêndice. Do ponto de vista de HUSSERL, esses princípios primeiros são imediatamente inteligíveis.

2. WINDELBAND, W., Präludien, p. 261.

"Firmar uma teoria que, em seu próprio conteúdo, explicita ou implicitamente, contradiz os princípios que fundam o sentido ou a pretensão mesma de legitimidade de toda teoria, da teoria em geral - isso não é apenas falso, isso é manifestamente absurdo" <sup>1</sup>

Tais condições são de dois tipos.

Há, por um lado,

"as condições a priori, de que depende a possibilidade mesma do conhecimento ( imediato ou mediato ) e assim, igualmente, a possibilidade da justificação racional de toda teoria" <sup>2</sup> .

Essas condições a priori, que HUSSERL chama noéticas, são ideais e interessam à relação entre o conhecimento e a subjetividade em geral, onde se radicam.

Assim, por exemplo, o conceito de conhecimento implica um juízo que não só pretende a verdade mas - se se trata de conhecimento - tem condições de efetivamente legitimar e justificar essa pretensão, assegurar-se da verdade . Se a teoria não consegue distinguir entre juízo evidente e juízo arbitrário , ou se subestima o privilégio do primeiro sobre o segundo , então não satisfaz, enquanto teoria, às condições noéticas da sua possibilidade, nem se distingue, ela mesma, do que é arbitrário e não fundamentado.

Podemos, entretanto, falar das condições de possibilidade de uma teoria também em outro sentido . Em vez da teoria como unidade (subjetiva) de conhecimento, teríamos a teoria como unidade (objetiva) de verdades ou proposições , encadeadas entre si logicamente , dos fundamentos às conseqüências . Nesse caso, as condições seriam as leis fundadas no próprio conceito

---

1. Log.Unt.I, § 32.

2. Idem, ibidem. A teoria é, ela também, conhecimento.



provas sua legitimação <sup>1</sup> .

Quanto ao segundo <sup>2</sup> , tem que ver propriamente com o que costumamos chamar de "relativismo" em geral - aquele , por exemplo, da célebre fórmula : " o homem é a medida de todas as coisas " <sup>3</sup> .

Homem, aí, pode ser interpretado como indivíduo, ou como espécie. Assim, essa distinção dá origem a duas formas de relativismo : o individual e o específico.

O relativismo individual diz que é verdadeiro para cada um o que assim lhe parece. A verdade é relativa ao sujeito que ajuíza, em cada caso.

O relativismo específico toma como ponto de referência não o indivíduo, mas a espécie. No caso da espécie humana, temos o antropologismo. A tese básica do antropologismo afirma que verdadeiro é o tido como tal por determinada espécie (espécie de seres capazes de ajuizar) e isso em conformidade com a sua constituição mental. No caso da verdade humana, sua medi-

1. Log.Unt.I, § 33. Às vezes, por vias equivocadas, salta-se do plano metafísico ao plano epistemológico. Assim, quando (esse é só um exemplo) o cético metafísico afirma: "não há conhecimento objetivo" (das coisas em si), ou "todo conhecimento é subjetivo" (leia-se: todo conhecimento de fatos é mero conhecimento de fatos da consciência), há sempre o risco de ceder à ambigüidade dos termos subjetivo e objetivo e substituir o sentido primitivo por outro que, então, este sim, é cético-noético. A proposição "todo conhecimento é subjetivo" converte-se em "todo conhecimento, enquanto fenômeno da consciência, está submetido às leis da consciência humana; o que chamamos formas e leis do conhecimento não são nada mais, nada menos, que formas funcionais da consciência, ou o sistema de leis psicológicas que regem essas funções". Idem .
2. Log.Unt.I, § 34 .
3. Essa fórmula é de PROTÁGORAS (em PLATÃO, Teeteto, 152) - embora a tradução comum não reproduza fielmente o original .

de teoria (mais especificamente, fundadas no conceito de verdade, proposição, objeto, relação, propriedade...). Ora, negar tais condições equivale a atentar contra o aspecto de consistência da teoria - e a teoria que o faz se alveja e se atinge a si mesma (neste sentido lógico-objetivo que estamos delineando). Em outras palavras, contraria as exigências da sua constituição objetiva a teoria que é incapaz de dar sentido consistente aos próprios elementos que a definem como teoria.

HUSSERL chama de céticas a todas as teorias cujas teses negam (expressamente ou não) as condições lógicas ou noéticas (respectivamente ceticismo lógico e ceticismo noético) da possibilidade de uma teoria em geral. É o caso de teses como

não há nenhuma verdade;  
 não há conhecimento;  
 não há fundamentação de conhecimento;  
 tudo é subjetivo...

Mas também é o caso, para nosso especial interesse, do empirismo, seja do tipo moderado, seja do tipo extremo - portanto, também, é o caso do psicologismo, que, neste momento, o filósofo examina como uma forma de ceticismo, ou de relativismo cético.

\*

A palavra ceticismo tem muitos sentidos. Aqui HUSSERL diferencia basicamente o ceticismo de sentido metafísico (aquele que nega a existência ou a cognoscibilidade das "coisas em si"; enfim, a possibilidade do conhecimento metafísico) do ceticismo de sentido propriamente epistemológico, ou lógico-noético, que HUSSERL quer caracterizar no presente contexto. O ceticismo metafísico, a nível da sua tese, está isento de absurdos lógicos ou noéticos; fica na dependência de argumentos e

da é o homem-espécie. Todo juízo verdadeiro para nós, os homens, se enraíza no que é específico do homem <sup>1</sup>.

Há algo muito curioso na crítica feita pelo filósofo das Investigações ao relativismo individual <sup>2</sup>. Por um lado, é flagrante e patente o ceticismo dessa posição. HUSSERL chega a duvidar que alguém a tenha defendido com seriedade em qualquer tempo. No entanto, se falta ao cético disposição para aceitar a evidência de que princípios como o da identidade e o da contradição se fundam no sentido mesmo da noção de verdade (e, assim, falar de verdade que tenha tal sentido para um e não para outro é contra-senso) -, como convencê-lo disso? Argumentando que, ao formular sua teoria, supõe também ele a objetividade da verdade que nega em tese? Debalde. Pois responderá que com sua teoria expressa unicamente o seu próprio ponto de vista, verdadeiro para ele, não obrigatoriamente verdadeiro para ninguém mais, nem mesmo verdadeiro em si <sup>3</sup>.

Ainda bem que não se trata de persuadir o relativista cético <sup>4</sup>. Trata-se de refutar-lhe as posições de modo objetivamente válido.

---

1. Log.Unt.I, § 35 e 36.

2. Log.Unt.I, § 35.

3. "Nisso teriam de dar-lhe razão os que crêem dever distinguir entre verdades puramente subjetivas e verdades objetivas, impugnando o caráter da objetividade aos juízos de percepção que recaem sobre nossas próprias vivências da consciência; como se o ser-para-mim / Für-mich-sein / do conteúdo da consciência não fosse ao mesmo tempo, como tal, um ser-em-si / an-sich-sein /, ou como se a subjetividade no sentido psicológico se opusesse à objetividade em sentido lógico!" - § 35, n.

4. Toda refutação supõe como alavancas certas convicções intelectuais, universalmente válidas. A partir delas é possível afirmar como absurdas as teorias céticas. Ora, o cético as nega, a essas evidências...

A teoria cética é absurda: o conteúdo de suas afirmações nega algo que faz parte do sentido ou do conteúdo de todas as afirmações; nega algo que, por isso mesmo, não pode ser dissociado de nenhuma delas <sup>1</sup>. A teoria cética se refuta quando se enuncia. De fato, a própria conjunção de termos teoria cética é absurda <sup>2</sup>.

\*

Vejam agora a crítica de HUSSERL ao relativismo antropológico <sup>3</sup>. Esse é muito comum. Com efeito, o relativismo antropológico aparece como a grande tendência da filosofia moderna e contemporânea. Não obstante, HUSSERL mostra que essa teoria também é cética e nela encontramos veladamente as mesmas contradições básicas que minam e solapam toda teoria desse tipo.

Aproximemo-nos um pouco mais do assunto.

1. A tese básica do relativismo antropológico inclui a idéia de que determinado conteúdo de juízo possa ser verdadeiro para o homem (para o sujeito da espécie homo) e falso para o sujeito de qualquer outra espécie <sup>4</sup>. Ora, isso, que a tese implica, não pode ser. Um mesmo conteúdo de juízo / Urteilsinhalt / não pode ser falso e verdadeiro, não pode ser e não ser, em si, sob pena de não ser mais o mesmo conteúdo de juízo. Múltiplas, diferenciadas infinitamente podem ser as nossas formas de apreensão ou compreensão do juízo. Mas ele, EM SI, não pode ser o mesmo, se for uma coisa para uns e outra coisa para outros, se for falso para uns e verdadeiro para outros. A verdade é algo essen

---

1. Log.Unt.I, § 35.

2. Log.Unt.I, § 32.

3. Log.Unt.I, § 36.

4. Geralmente não há referência a "outras espécies". Afirma-se que a verdade, tal como a entendemos, é humana, e isso não só na sua origem, mas também no seu conteúdo, no seu sentido.

cial ao juízo. Se o conteúdo é o mesmo, deve permanecer idêntico a si. A impossibilidade, portanto, a que nos referimos, se funda no próprio sentido de falso e verdadeiro, no próprio sentido de verdade. Quem lida com a verdade, lida com algo absoluto:

"O verdadeiro é absolutamente verdadeiro, é verdadeiro em si" <sup>1</sup> .

Se o relativismo emprega a palavra verdade no sentido próprio dela, a tese relativista enuncia algo que se choca e colide com o seu próprio sentido.

2. Quando o relativismo diz que poderia haver espécies não submetidas aos princípios lógicos, quer significar uma de duas coisas com isso: ou que poderiam figurar no discurso desses seres proposições e verdades não conformes àqueles princípios, ou que o discurso desses seres é independente dos citados princípios ao nível da sua produção psicológica. Ora, esse último sentido já apareceu nas objeções de HUSSERL ao modo como o psicologismo interpreta as leis lógicas, e constitui justamente a tese de HUSSERL. Portanto, não haveria o que rebater aqui. Se a objeção tiver, entretanto, o primeiro sentido, responde-se assim: ou bem esses seres (considerados aqui hipoteticamente) entendem a palavra verdade no sentido definido atrás, ou não. Se entendem, já vimos ser impossível razoavelmente defender que tais princípios não sejam válidos, pois isto está implícito no próprio sentido de verdade; no segundo caso, a discussão passa a ser nada mais, nada menos, que uma discussão de palavras. Definido o que elas querem dizer uma por uma, o equívoco se desfaz.

---

1. Log.Unt.I, § 36.

3. A constituição das espécies é fatural. De fatos só podemos tirar fatos. Fundar a verdade nas diferentes constituições das espécies é reduzi-la a um fato entre outros, portanto a algo temporal. Mas a verdade não é temporal, não é fatural (exeto no sentido de, eventualmente, dizer respeito a fatos, ser verdade sobre fatos). A verdade mesma é algo ideal. Concebê-la como causa ou efeito é perdê-la de vista, é ignorar-lhe o sentido.

Mais uma vez releva distinguir entre o conteúdo do juízo (o conteúdo lógico do pensamento)... e os atos reais, concretos, subjetivos do ajuizar, do pensar.

4. Se toda verdade tivesse sua origem na constituição da espécie humana, seguir-se-ia que, em não havendo semelhante estrutura, também não haveria nenhuma verdade. Ocorre que a proposição "não existe nenhuma verdade" equivale pelo seu sentido a "existe a verdade de que não existe nenhuma verdade". Logo, a tese dessa hipótese é absurda. Que a hipótese seja falsa não escandaliza a razão. O que HUSSERL está denunciando nesse passo é que é absurda.

5. Admitamos ( a posição relativista nô-lo permite, para argumentar ) uma espécie de seres que considerasse verdadeira, porque fundada na sua constituição, a seguinte hipótese: "Tal constituição (essa mesma) não existe". Que dizer neste caso? Que tal constituição de fato não existe ou existe apenas e somente para nós, os homens? E se todos os homens desaparecessem, toda espécie de seres suscetível de ajuizar... salvo precisamente a espécie mencionada?

Movemo-nos, sem dúvida nenhuma, entre contra-sensos.

O contra-senso neste caso está em pensar que a não existência de uma constituição específica ( " Tal constituição não existe " ) tenha seu fundamento nessa mesma constituição, a

firmada inexistente. A constituição que funda a verdade e que, portanto, existe, é tomada como suporte para a verdade da sua própria inexistência.

Troquemos inexistência por existência. Em vez da espécie figurada, consideremos a espécie humana. A dependência da verdade em relação a ela, ou às leis que lhe regem a constituição, é do tipo causal. Sendo assim, a verdade que diz: esta constituição e estas leis existem - tiraria sua explicação real justamente do fato de existirem a constituição e suas leis. A constituição seria causa sui - fundar-se-ia em leis que, por sua própria existência, se causariam a si mesmas... indefinidamente.

6. A relatividade da verdade ( no sentido que temos definido ) traz consigo a relatividade da existência do mundo.

"Pois o mundo não é senão a unidade objetiva total que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades empíricas, e delas é inseparável" <sup>1</sup> .

O objeto da verdade só existe se a verdade ( sobre ele) existe. São categorias correlacionadas. Não podemos relativizar a verdade e manter a objetividade do ser (a menos que o termo verdade esteja sendo pensado em sentido diferente do nosso). Se a verdade é subjetivada e proclamada dependente de certa estrutura mental (digamos a nossa), por que não seria também o mundo considerado subjetivo, um "mundo só para nós" ? <sup>2</sup> .

Ora, o eu e seus conteúdos de consciência, de cuja estrutura específica dependeriam a verdade e o mundo, fazem parte do mundo! - poderiam ser negados em nome da mesma constituição

1. Log.Unt.I, § 36.

2. Log.Unt.I, §§ 36 e 39.

ção de que dependem. Como ficariam afirmações do tipo "eu sou" ou "eu vivencio / erlebe / isto ou aquilo"? Se o mundo é relativo à verdade e a verdade ao eu, o eu se anula no mundo e a realidade é circular: tanto nós procedemos do mundo, como o mundo procede de nós.

Outra consequência: não haveria mundo absolutamente nenhum se nenhuma das espécies existentes no mundo e capazes de ajuizar tivesse sido constituída de modo a reconhecer esta existência e a dela mesma no mundo!

Não! O relativismo está em contradição com a evidência da existência imediatamente intuitiva, ou seja, a evidência da percepção interna, em certo sentido legítimo e indispensável que essa expressão tem. Pode-se contestar razoavelmente a evidência de juízos baseados na intuição quando esses juízos ultrapassam intencionalmente o conteúdo dos dados efetivos da consciência. Quando, entretanto, a eles se atêm e neles se cumprem, são evidentes. Nós o veremos depois.

\*

Já agora, traçaremos algumas conclusões que importam ao relativismo em geral <sup>1</sup>. O relativismo em geral está sendo caracterizado aqui como toda teoria que, de algum modo, faça derivar de fatos princípios estritamente lógicos, ou o ideal do real.

Os fatos, lembra HUSSERL, são relativos / zufaellig /, "contingentes": eles poderiam não ser; poderiam ser de outro modo. A outros fatos, segundo a teoria relativista, corresponderiam outros princípios, por seu turno contingentes, por seu turno relativos aos fatos que lhes servissem de base.

Contra isso já se chamou a atenção para o caráter i

---

1. Log.Unt.I, § 37.



deal, apodítico, necessário das leis lógicas.

"Leis puramente lógicas dizem-se todas aquelas leis ideais, fundadas apenas no sentido (isto é, na 'essência', no 'conteúdo') dos conceitos de: verdade, proposição, objeto, qualidade, relação, encadeamento, lei, fato...; mais genericamente, no sentido daqueles conceitos que integram o patrimônio comum de toda ciência por serem, a nível de categorias, o próprio material com o qual é edificada, segundo o seu conceito. Nenhuma afirmação teórica, nenhuma fundação ou teoria pode infringir essas leis sob pena de ser falsa - sê-lo-ia de qualquer modo, contradizendo uma verdade - e de ser, além disso, em si mesma, absurda" <sup>1</sup> .

Exemplos:

- É absurda e suicida toda afirmação cujo conteúdo resista aos princípios fundados no próprio sentido da verdade como tal. Pois afirmar é enunciar que determinado conteúdo é assim ou assim, verdadeiramente.

- É absurda e incompatível consigo mesma toda fundamentação que colida por seu conteúdo com os princípios calçados no próprio sentido da relação princípio-conseqüência. Pois fundamentar é enunciar que há efetivamente esta ou aquela relação princípio-conseqüência, etc.

Toda teoria que faz os princípios lógicos derivarem de fatos (não importa que fatos sejam esses) esbarra com o sentido geral dos conceitos "princípio lógico" e "fato"; com o sentido dos conceitos de a) "verdade fundada apenas no conteúdo dos conceitos" e b) "verdade relativa a existências individuais".

O psicologismo, em qualquer de suas modalidades, não se livra dessa pecha.

---

1. Log.Unt.I, § 37.

É possível, entretanto, combater o psicologismo não só no terreno das suas conseqüências, mas no terreno dos seus princípios mesmos <sup>1</sup>. Isso se faz olhando de frente os argumentos e mostrando que se apóiam não em razões, mas em preconceitos / Vorurteile / desencaminhadores.

1.

A primeira dessas máximas poderia ser enunciada brevemente assim: Do mesmo modo como toda prescrição destinada a reger a vida psíquica tem, sem sombra de dúvida, fundamentos psicológicos, assim também as leis normativas do conhecimento.

O ponto fraco dessa afirmação está em confundir o que possa ser o conteúdo dos princípios com o que possam ser suas eventuais funções práticas, normativas.

As leis lógicas, embora se chamem leis, não são normativas. Não nos dizem como pensamos (de fato, não nos dizem nada sobre o real <sup>2</sup>), NEM nos dizem como devemos pensar. As leis lógicas não são normas práticas, não são diretrizes, mas verdades teóricas, a cujo conteúdo não é inerente a regulação, o dever ser. Simplesmente as leis lógicas dizem como algo efetivamente é.

Isso, que convém às verdades lógicas, do mesmo modo se aplica às verdades matemáticas ( ou às verdades gerais de qualquer domínio teórico ).

Ponhamos exemplo.

O teorema

$$(a + b) (a - b) = a^2 - b^2$$

que é que afirma? Afirma a seguinte verdade objetiva: que "0

---

1. Log.Unt.I, capítulo 8.

2. Log.Unt.I, § 40.

produto da soma com a diferença de dois números quaisquer vale tanto quanto a diferença dos seus quadrados".

Só.

Nada consta aqui sobre como pensamos ou como seria melhor que pensássemos. Estamos em presença de uma lei teórica - nesse caso, pertencente ao domínio matemático.

Pode ocorrer, entretanto, que as proposições teóricas, em si mesmas não normativas, servam de normas, prestem-se e sejam tomadas como tais; pode ocorrer que fundamentem e patrocinem preceitos, relacionados - eles - ao correto pensar <sup>1</sup>.

No exemplo do teorema, é possível considerar a seguinte proposição paralela: "Para determinar-se o produto da soma com a diferença de dois números quaisquer, basta obter-se a diferença dos seus quadrados". Eis uma regra prática. Está ligada apoditicamente à lei, mas tem valor normativo e não se confunde com ela.

Distinguem-se, assim,

por um lado, "as leis / teóricas / que servem de normas aos atos de conhecimento"; por outro, "as regras que encerram em si mesmas a idéia dessa normatividade e a enunciam como de obrigação universal" <sup>2</sup>.

Isso não quer dizer que todas as regras do juízo sejam regras lógicas. Sempre é possível distinguir entre elas e certas prescrições técnicas, ou propriamente metodológicas, a-

1. HUSSERL vai além: tais proposições, por serem verdades universais, teriam mesmo certa cadência, certa vocação para a normatização do pensamento.
2. Log.Unt.I, § 41: "Gesetze, welche zur Normierung der Erkenntnistätigkeiten dienen, und Regeln, welche den Gedanken dieser Normierung selbst enthalten und sie als allgemein verpflichtend aussagen".

daptadas, sim, à nossa natureza, à nossa constituição, e necessárias tanto à produção quanto à crítica do conhecimento científico.

A diferença entre os princípios puramente lógicos e os princípios que estamos preferindo chamar aqui de metodológicos é fundamental. Diferença de conteúdo: aqueles se referem a coisas ideais; estes, a coisas reais. Diferença de origem: aqueles partem de axiomas imediatamente intelectivos; estes, do mundo empírico. Diferença de função: aqueles servem a interesses teóricos (só acessoriamente a interesses práticos); estes, a interesses práticos (só mediadamente a interesses teóricos).

A essa distinção profunda entre lógica e metodologia científica outra distinção corresponderá entre dois modos de considerar a ciência.

Com efeito, toda ciência pode ser considerada sob dois pontos de vista.

Por um lado, como um conjunto de técnicas, cujo objetivo consista em obter, delimitar ou expor sistematicamente conhecimentos relacionados a determinada esfera da verdade. Assim, o cálculo com ábacos e colunas, os signos gráficos, as tábuas de logaritmos... as técnicas ligadas ao telescópio, ao microscópio, aos meios de coloração... são artifícios muito humanos, adaptados à nossa constituição atual. Têm serventia, são úteis para nós porque somos como somos (psiquicamente, corporalmente...). Ao cego o microscópio não ajuda nada.

São recursos empíricos <sup>1</sup>.

Ocorre que, para atingir o seu objetivo, que é a edificação da ciência, o tecnológico tem de pressupor e tomar co-

---

1. Cf. Log. Unt. I, § 9. Já na Filosofia da Aritmética HUSSERL mostra como circunstâncias físicas influem na forma dos mé todos.

mo exigência normativa aquilo que constitui a própria idéia de ciência, a essência mesma do saber teórico (fundamentado, já o vimos, em conceitos como os de verdade, proposição, sujeito, predicado, objeto, propriedade, consequência, relação...).

Nesse caso, temos a ciência considerada de outro modo, sob outro ponto de vista; considerada por seu conteúdo teórico, pelo que afirma e ensina; enfim, por sua verdade. Toda ciência

"se constrói com verdades, toda verdade reside em proposições, toda proposição envolve sujeito e predicado e, por meio deles, se refere a objetos ou a propriedades; as proposições, como tais, encadeiam-se logicamente (relação de implicação), etc. É claro, pois, que as verdades fundadas nestes elementos que constituem essencialmente toda ciência, enquanto unidade objetiva e teórica, verdades cuja eliminação seria inconcebível sem redundar também no desaparecimento daquilo que dá consistência e sentido objetivos à ciência como tal, são manifestamente os critérios básicos pelos quais podemos apreciar se, em um caso dado qualquer, o que pretende ser uma ciência ou pertencer à ciência enquanto princípio ou consequência, silogismo ou indução, demonstração ou teoria... corresponde verdadeiramente a isso que pretende ou se, pelo contrário, confita a priori com as condições ideais da possibilidade de uma teoria ou de uma ciência em geral"<sup>1</sup>

É A ESSA DIMENSÃO DA CIÊNCIA QUE SE REFERE A "LÓGICA PURA". Não lhe diz respeito o que entra especificamente na matéria de cada ciência em particular, mas sim e apenas o que concerne às verdades ou aos sistemas teóricos de verdades em geral <sup>2</sup>.

Ora,

"esse conteúdo objetivo da ciência - na medida em que a ciência realiza a sua intenção - é indepen-

1. Log.Unt.I, § 42.

2. Cf. Log.Unt.I, § 55.

dente por completo da subjetividade dos investigadores e, em geral, das peculiaridades da natureza humana; é estritamente verdade objetiva" 1 .

O argumento de HUSSERL, portanto, é o seguinte:

a) Se estas verdades (e as normas que lhes correspondem) constituem a própria idéia da ciência, então não podem pertencer restritamente à esfera de qualquer ciência em particular - por exemplo, a psicologia;

b) Mais especificamente, se possuem caráter ideal, não podem ter como lugar próprio uma ciência de fatos - por exemplo, a psicologia.

Vai assim pouco a pouco aparecendo melhor a "lógica pura" como ciência - ideal - que subministra a todas as ciências (com absoluta independência delas) os fundamentos de que necessitam, ou a que devem fazer jus, para serem ciência.

Por sua vez, também a "lógica pura", enquanto ciência, enquanto unidade sistemática de verdades, está subordinada formalmente ao critério de suas leis, leis que fazem parte do seu próprio conteúdo teórico 2 .

Os lógicos de tendência psicológica encaram a ciência mais pelo seu lado subjetivo (como unidade metodológica do processo de conhecimento) que pelo seu lado objetivo (como idéia da unidade teórica da verdade). Ora, vista a ciência por

---

1. Log.Unt.I, § 42.

2. Esta afirmação tem visos de paradoxo. Não há tal. Considere-se o princípio da contradição. É regra de toda a verdade e, sendo ele mesmo uma verdade, é regra de si mesmo. Formulamos o princípio. Apliquêmo-lo a si próprio. Que encontramos? O paradoxal? O problemático? Não, encontramos o evidente. Encontramos que o princípio da contradição não contradiz logicamente o princípio da contradição. Passa o mesmo com as demais regras da lógica.

seu lado subjetivo, sem dúvida podemos afirmar que a psicologia desempenha aí importante papel fundamentador <sup>1</sup>.

\*

2.

O segundo preconceito já apareceu para nós. Vamos re-enunciá-lo.

Qual o conteúdo da lógica? A lógica trata de conceitos, juízos, raciocínios... Trata, portanto, de fenômenos e operações mentais. Não seriam do campo teórico da psicologia esses fenômenos, não seriam psicológicas, em última instância, as teorias que ao psicológico se reportam, que do psicológico se ocupam? Não seria, enfim, a lógica um ramo da psicologia?

Já começamos a mostrar o desarrazoado a que leva esta interpretação.

Aqui HUSSERL acrescenta que, valesse o argumento, TODAS as ciências constituiriam um ramo da psicologia, mesmo aquelas que o próprio psicólogo dá por estranhas ao seu domínio.

Tomemos o caso da aritmética,

De que é que trata a aritmética? Dos números, suas relações, suas combinações. Ora, os números também são conceitos. Têm sua gênese psicológica, assim como os modos de relacioná-los e combiná-los entre si. Isso pode ser dito de todos os conceitos aritméticos.

Concluimos, então, que a aritmética é parte ou ramo ou capítulo da psicologia?

Nem o matemático, nem o psicólogo concordaria com is

---

1. Log.Unt.I, § 42, final; § 43.

so. Essas ciências são heterogêneas <sup>1</sup> .

A que nível?

A psicologia trata das operações com números enquanto fatos psíquicos que, por exemplo, transcorrem no tempo ( Assim, duas pessoas diferentes, conforme seus próprios recursos pessoais - capacidade intelectual, motivação, familiaridade com o assunto... - levam tempos diferentes para realizarem a mesma operação de subtrair, de multiplicar... ) .

A aritmética não trata de fatos psíquicos. Realmente não trata de fatos. Os números não são fatuais, não são reais. O número cinco não é o meu ato de contar o cinco, nem mesmo é a representação que eu faço dele; o número

"é a espécie ideal de uma forma que tem seus casos particulares concretos em certos atos de numeração, CONSIDERADOS DO PONTO DE VISTA DO QUE HÁ DE OBJETIVO NELES, DO CONJUNTO CONSTITUÍDO" <sup>2</sup> ,

e essa forma é absolutamente una, à diferença dos atos psicológicos referidos, que são múltiplos, e se sucedem, começam, terminam ou nem se completam. As teorias psicológicas têm como objeto a nossa experiência psíquica. Mas os números não são parte integrante da nossa experiência psíquica, não são segmentos de la. O NÚMERO CONSTITUÍDO TRANSCENDE NA SUA IDEALIDADE OS MÚLTIPLOS ATOS PSICOLÓGICOS REAIS E SUBJETIVOS QUE O ENGENDRAM e as múltiplas enunciações reais que fazemos dele.

Vem muito oportunamente o exemplo das matemáticas,

---

1. Aqui caberia a frase de FREGE, que a Filosofia da Aritmética duramente critica e as Investigações Lógicas subscrevem: "O número é tão objeto da psicologia quanto o Mar do Norte". O mea culpa de HUSSERL está nos Prolegômenos às Investigações, § 45 .

2. Log. Unt. I, § 46 . Os destaques das maiúsculas são nossos.



porque o domínio da lógica é bastante análogo ao da matemática, domínio de relações ideais. Dos conceitos lógicos também podemos dizer que têm origem psicológica. Entretanto, as unidades lógicas, objetos do pensamento, não se confundem com os atos psicológicos que têm a elas como <sup>su</sup> termo. O objeto do pensamento, aquilo a que o pensamento visa, não é um conteúdo psicológico. Assim, o lógico, enquanto lógico, não se pronuncia sobre a suc são do pensamento dirigido para o objeto lógico. Seus olhos es tão voltados para o próprio objeto.

Permanece a distinção em que HUSSERL insiste: de um lado, a subjetividade do conhecer; de outro, a objetividade do conteúdo do conhecimento <sup>1</sup>.

A questão para nós não é a de saber

"como se forma a experiência, ingênua ou científica; mas que conteúdo há de ter para ser uma ex periência objetivamente válida; que elementos e que leis ideais sustentam essa validade objetiva do conhecimento real (mais geralmente, de todo o conhecimento) e como deve entender-se propriamente esta função. Não nos interessa a gê ne-se ou as transformações da representação do mun do, mas o direito objetivo com que a representação científica do mundo se opõe a todas as outras, afirmando que o seu mundo é o mundo obje tivamente verdadeiro. A psicologia quer explicar intelectivamente como se formam as repre sentações do mundo; a ciência do universo (o conjunto das diversas ciências reais) quer conhecer inte lectivamente o que existe realiter, como universo real e verdadeiro; a teoria do conhecimento quer compreender intelectivamente o que constitui a possibilidade do conhecimento intelectual do real e a possibilidade da ciência e do conhecimento em geral, em sentido ideal-objetivo" <sup>2</sup>.

- 
1. HUSSERL mostra no § 47 como a confusão entre esses dois planos repercute na compreensão de representação e juízo.
  2. Log. Unt. I, § 55.

Assim, a diferença entre esses dois pontos de vista, o subjetivo e o objetivo, A DIFERENÇA MESMA TAMBÉM NÃO É SUBJETIVA - e determina a distinção de ciências essencialmente distintas : por um lado, as ciências ideais ; por outro, as ciências reais. O espaço que as separa é bem demarcado e intransponível. A mesma distância separa as leis ideais ( autênticas proposições gerais ) das leis naturais ( pseudoproposições gerais, como "Todos os corvos são negros" ou "O corvo é negro" ) ; separa o conceito de gênero ideal do conceito de classe empírica.

São três, portanto, os tipos de conexões que não devemos perder de vista, em se tratando de ciência e em se tratando de conhecimento. O primeiro tipo diz respeito ao sujeito conhecedor; o segundo, às teorias; o terceiro, ao objeto conhecido teoricamente.

O primeiro são as vivências cognoscitivas em que o conhecimento se realiza subjetivamente ; em que é compreendida ou pensada intelectivamente a teoria.

O segundo, a conexão mesma das idéias teóricas entre si, das verdades da teoria; dos conceitos, das proposições (hoje dizemos: o discurso teórico).

Finalmente há a ordem das coisas que cada ciência investiga e procura conhecer teoricamente. Essas coisas constituem o domínio de cada ciência (hoje dizemos: o referente do discurso).

As leis lógicas existem para todas as ciências - no contexto da segunda dimensão.

Mas a lógica é também uma ciência. Então, nela também encontramos os três níveis de conexões apresentados acima. Com as seguintes especificações:

a) os objetos investigados, no caso da lógica, não são fatos reais, são espécies ideais;

b) as leis lógicas pertencem, nesse caso, tanto à estrutura / Verband / teórica (segunda dimensão) quanto ao domínio da mesma ciência lógica (terceira dimensão) <sup>1</sup>.

### 3.

Toda verdade reside em um juízo. Mas só temos um juízo por verdadeiro quando ele é evidente. Ora, a evidência é um sentimento sui generis, bem conhecido da experiência psicológica interna, cujos antecedentes podem ser determinados segundo sua ordem causal. Sendo assim, as leis lógicas devem ser compreendidas como proposições psicológicas, definidoras das condições em que podemos licitamente dar assentimento a um juízo, a creditá-lo.

Eis o terceiro preconceito.

HUSSERL não contesta que esse caráter psíquico da evidência apareça vinculado ao juízo verdadeiro. Resiste a que constitua o seu fundo.

Pois os princípios estritamente lógicos nada enunciam sobre sua própria evidência. Podem tornar-se condições para a evidência psicológica, uma vez utilizados assim na sua aplicação a determinados casos particulares e empíricos dos conceitos (gerais) em que tais princípios se baseiam.

Com efeito, há certa equivalência, por exemplo, entre "A é verdade" e "É possível a alguém ajuizar com evidência que A é". Mas a primeira proposição não significa o mesmo que a segunda; não fala do ato de ajuizar de ninguém, nem em termos ge-

---

1. Ver nota 2 à página 85.

rais . Enquanto as possibilidades da evidência são um caso das possibilidades ideais, as possibilidades psicológicas são um caso das possibilidades reais . Ora, às vezes, o que não pode ser psicologicamente, pode ser idealmente. Exemplo: há números decimais com trilhões de cifras. E há verdades sobre eles. Entretanto, quem conseguiria representar para si esses números? A evidência é, nesses casos, psicologicamente impossível.

O reino da psicologia são os vividos psíquicos, dentro dos limites das suas condições naturais. Pelo que diz respeito à evidência, o que cabe ao psicólogo é investigar-lhe as conexões reais em que ela se manifesta, segundo sempre o testemunho da nossa experiência.

Tal investigação não levará naturalmente

"a conhecimentos de conteúdo exato, nem a proposições gerais evidentes do tipo das leis autênticas; levará a generalidades empíricas vagas. Todavia, a evidência do juízo não depende apenas dessas condições psicológicas, que poderíamos qualificar também de extrínsecas e empíricas (posto não se fundem estritamente na forma específica e na matéria do juízo, mas empiricamente, na sua articulação com tudo o mais que acontece na vida psíquica); a evidência do juízo depende também de condições ideais. Toda verdade é uma unidade ideal frente à multiplicidade infinita e ilimitada de possíveis enunciados exatos da mesma forma e matéria. Todo ato de juízo cumpre, quer por sua forma, quer por sua matéria, as condições ideais da possibilidade da sua evidência. Ora, as leis lógicas puras são verdades que se fundam puramente no conceito da verdade e nos demais conceitos aparentados essencialmente com este. Aplicadas aos possíveis atos de juízo, expressam condições ideais da possibilidade ou da impossibilidade da evidência, fundando-se na mera forma do juízo. Das estas duas classes de condições da evidência, umas estão em relação com a peculiar constituição das distintas espécies de seres psíquicos, que caem dentro do marco da psicologia correspondente - pois a indução psicológica só chega até onde chega a ex

periência; as outras, sujeitas a leis ideais, são válidas para toda consciência possível" <sup>1</sup> .

Os lógicos de inspiração psicológica falam da evidência como um "sentimento acidental", que em certos juízos se apresenta e falta em outros; que adere acessoriamente, de fora, a certos juízos e a outros não - isso, para todo homem "normal" e em condições "normais" de ajuizar. Todo homem "normal" sente em certas circunstâncias "normais" a evidência da proposição  $2 + 1 = 1 + 2$ , do mesmo modo como sente dor quando se queima. Mas em que se funda a autoridade deste singular sentimento? - pergunta HUSSERL.

Para HUSSERL, evidência tem outro sentido. Não se trata de algo psíquico, suscetível de acompanhar certos tipos de juízos (precisamente aqueles considerados "verdadeiros") e outros não. A evidência, para HUSSERL - nós o veremos ainda - não é outra coisa que a própria vivência da verdade. É a consciência de algo dado originariamente (dado na vivência do juízo) como presente em si - analogamente ao que ocorre com a percepção que temos adequadamente de alguma coisa <sup>2</sup> .

A vivência da concordância entre o sentido atual do enunciado e a situação objetiva presente em si é a evidência. A idéia dessa concordância é a verdade. Mas

"não é casual que o pensamento de uma proposição, aqui e agora, concorde com a situação objetiva dada. A relação concerne propriamente à significação proposicional idêntica e à situação objetiva idêntica. A validade, a invalidade, a objetividade, a não objetividade não são inerentes ao enunciado entendido como vivência temporal; mas ao enunciado in

---

1. Log.Unt.I, § 50.

2. Log.Unt.I, § 51.

specie, ao puro e idêntico enunciado  $2 \times 2 = 4$  e semelhantes" 1 .

Há nexos essenciais entre a verdade e a vivência da verdade, a intelecção da verdade. Duas intelecções não podem entrar em conflito uma com a outra a menos que não sejam ambas verdadeiramente intelecções.

"As verdades mesmas, as leis, os fundamentos, os princípios são o que são, tenhamos ou não intelecção deles. E como não são válidos porque tenhamos intelecção deles, mas temos intelecção deles porque são válidos, devem ser considerados condições objetivas e ideais da possibilidade do seu conhecimento" 2 .

\*

Façamos um alto aqui. O esmiudar da análise pode levar a que o sentido geral da busca, o fio condutor, se perca. Vamos reatar as pontas. Retomemos um pouco o Frólogo das Investigações.

HUSSERL começa matemático. Matemático, inquietam-no as grandes questões que, no século XIX, também inquietam e empolgam os matemáticos de todas as escolas. São questões difíceis, que tocam o fundo das ciências dedutivas: sua unidade formal, seu método simbólico, suas evidências fundamentais, seus conceitos básicos, como o próprio conceito de número, que é a tese de HUSSERL em 1887.

Parecem a HUSSERL insuficientes as soluções disponíveis. Nem a lógica tradicional, nem a moderna explica satisfatoriamente, embora o pretendam e lhes caiba, a ciência dada, a que está aí.

---

1. Log.Unt.I, § 51.

2. Log.Unt.I, § 65.

A pesquisa dos fundamentos matemáticos leva HUSSERL, pouco a pouco, não só à lógica, mas à filosofia, especificamente à filosofia da matemática, ou da aritmética, segundo o título do seu "primeiro ensaio importante" (1891).

Mas há também os subtítulos, que são reveladores da evolução de HUSSERL.

Assim, o texto de 1887, no qual HUSSERL já se mostra interessado em filosofia, tem como segundo título Análises Psicológicas. Quatro anos depois, a Filosofia da Aritmética (filosofia desde o título) vem subintitulada Investigações Psicológicas e Lógicas. Aqui as análises psicológicas não só se dispõem lado a lado com as análises lógicas mas se entrançam e se tecem. Ora, a lógica e a filosofia para as quais HUSSERL inicialmente se inclina são de inspiração psicológica. Explicar filosoficamente a lógica das ciências dedutivas e a lógica em geral compete à psicologia, entendida nesse contexto como ciência positiva, ciência a mesmo título que as ciências naturais.

É a tendência do tempo: dar as mãos ao positivismo, ao empirismo, ao naturalismo vigentes.

As Investigações apenas Lógicas são o próximo passo (1900-1901).

Quando HUSSERL chega às Investigações Lógicas, suas preocupações são muito mais vastas e excedem - na direção das bases - o âmbito restritamente matemático. Excedem também o âmbito restritamente lógico, se, ao dizermos isso, tivermos em conta a chamada lógica formal ou a lógica mais antiga. Trata-se agora de determinar de maneira nova a idéia da lógica e estabelecê-la como doutrina universal da ciência.

Isso equivale a negar que os fundamentos teóricos últimos da matemática, ou de qualquer ciência em particular, in

clusive a psicologia, possam ser encontrados na psicologia, que, aliás, neles mesmos se apóia.

O psicologismo e o projeto das Investigações são incompatíveis. O psicologismo nega aquilo que constitui justamente o ponto de partida para a edificação da lógica pura, lógica fundamentadora do conhecimento <sup>1</sup>.

A fenomenologia é um projeto de racionalidade que só se realiza se ficar estabelecido que o ideal e o real se distinguem como dois domínios do ser e que, portanto, o nível da idealidade não é ontologicamente o mesmo dos desempenhos psicológicos ou dos processos singulares. Todos os argumentos de HUSSERL nos Prolegômenos convergem para essa distinção <sup>2</sup>. Não há termo médio entre o real e o ideal.

- 
1. Não é, portanto, ocasional a polêmica de HUSSERL com o psicologismo ou, mais amplamente, com o empirismo e o naturalismo do século XIX. São a diferença da fenomenologia. Nesse confronto a fenomenologia se afirma e assina o seu ato de fundação. Sabemos que HUSSERL recomenda com empenho a seus alunos o estudo de LOCKE, HUME e MILL como a melhor iniciação à fenomenologia. Sabemos, demais disso, que o confronto com o empirismo é permanente na obra de HUSSERL, em vez de peculiar só aos primeiros momentos. Em todos os seus trabalhos, mesmo nos últimos, o filósofo se ocupa com o assunto. Há essa recorrência, essa ênfase.
  2. Para VER definitivamente claro, diz HUSSERL, é preciso entender corretamente a distinção epistemológica mais importante, mais decisiva: a distinção entre o real e o ideal... bem como todas as outras distinções em que esta se decompõe... De certo modo, não há quem as negue: HUME, empirista exagerado, fala nas relations of ideas, tanto quanto nas matters of fact, como antes dele o idealista LEIBNIZ fala nas vérités de raison e nas vérités de fait. Mas não basta compreender corretamente a essência epistemológica dessa distinção. É PRECISO COMPREENDER CLARAMENTE O QUE SEJA O IDEAL EM SI E SUA RELAÇÃO COM O REAL; COMO O IDEAL PODE ESTAR EM RELAÇÃO COM O REAL; SER INERENTE A ESTE E CHEGAR ASSIM A SER CONHECIDO... Log.Unt.I, § 51.



Mas, de que maneira o psicologismo nega essa distinção? Subordinando o real ao ideal? Não. Subordinando, reduzindo o ideal ao real. Aos valores lógicos é negada a sua autonomia.

Então, a ênfase de HUSSERL nas Investigações é sobre o modo de ser ideal dos princípios lógicos e sobre a impossibilidade de serem reduzidos a leis psicológicas, isto é, a generalizações tiradas da experiência lógica, tiradas da experiência (natural) de pensar logicamente: inferir, raciocinar, conceber mentalmente o objeto...

HUSSERL argumenta, apontando que há diferenças essenciais entre as leis lógicas (aprióricas e exatas por seu próprio sentido intrínseco) e as leis psicológicas (a posteriori, contingentes e apenas prováveis) - capítulos 4, 5 e 6 dos Prolegômenos. Aponta ademais que essa redução conduz ao absurdo, pois conduz ao ceticismo absoluto, que é absurdo e contraditório. A idealidade do lógico, obscurecida ou postergada por esta redução, é condição da verdade. Assim, não ocorre apenas que o psicologismo, como teoria, seja falso. Há também que suas teses suprimem, elidem as condições de possibilidade de toda teoria (inclusive das teorias psicológicas). O psicologismo se suprime a si mesmo não só por serem falsos alguns dos seus pressupostos, ou defeituosa formalmente sua argumentação, mas porque seu próprio conteúdo conspira contra as condições sem as quais não há teoria nenhuma - capítulo 7. De qualquer modo, são mesmo falsos alguns pressupostos do psicologismo, dos quais essas conseqüências podem ser tiradas. HUSSERL sistematiza esses erros de princípio no capítulo 8 dos Prolegômenos: confundir o lógico e o metodológico (a dimensão conceitual da ciência e sua dimensão histórica); negar a transcendência do objeto lógico - objeto ideal - em relação aos atos psicológicos - reais - que pensam o objeto; identificar evidência com certeza subjetiva.

Provisoriamente (HUSSERL aprofundará cada vez mais essas análises - aliás desde as Investigações propriamente ditas) ficamos com esse resultado: a psicologia "científica" não pode servir de embasamento ou de pedra angular à lógica.

Isso não quer dizer que HUSSERL desmereça a experiência natural, ou as ciências que dela se ocupam. A resposta de HUSSERL ao psicologismo não é o logicismo. O que HUSSERL procura é justamente um caminho intermediário entre o psicologismo e o logicismo; um método que pense tanto as contingências como a certeza racional; pois sem aquilo não há situação; sem isto não há saber.

Não se trata de elevar a esfera do pensamento para além de todo contato com a vida, ou fundar a racionalidade sobre direitos anteriores aos fatos. Não se trata de renegar, destruir a experiência contingente. Trata-se de entender como através dela e sem sair dela nós captamos significações universalmente válidas.

A psicologia não é negada. O psicológico não é negado. O vivido não é negado. Não é negado que o objeto lógico, o objeto matemático, os objetos ideais se relacionam com a consciência, com a subjetividade. É negado que se relacionam da forma como o psicologismo o supõe<sup>1</sup>.

Será preciso, então, rever como se articulam esses dois níveis, um e outro afirmados, um do outro distinto: o nível do vivido e o nível do pensado; a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo conhecido.

---

1. "A verdade não está com o psicologismo, nem com os seus adversários; está no meio". - Log.Unt.I,

"O fato de que todo pensar, todo conhecer se refira a objetos (ou situações objetivas) e sobre estes recaia de tal modo que o 'ser em si' dos referidos objetos deva manifestar-se como unidade de identificável em multiplicidades de atos mentais reais ou possíveis - respectivamente, de significações - ; o fato ademais de que todo pensar tenha uma forma, que é mental, e sujeita a leis ideais, as quais circunscrevem a objetividade ou idealidade do conhecimento em geral; estes fatos levantam as seguintes questões: COMO DEVE ENTENDER-SE QUE O 'EM SI' DA OBJETIVIDADE CHEGUE À 'REPRESENTAÇÃO' E À 'APREENSÃO' NO CONHECIMENTO? ISTO É, ACABE POR FAZER-SE SUBJETIVO? QUE QUER DIZER ESTAR 'DADO' O OBJETO 'EM SI' NO CONHECIMENTO? COMO PODE A IDEALIDADE DO UNIVERSAL, ENQUANTO CONCEITO OU ENQUANTO LEI, DESEMBOCAR NO FLUXO DAS VIVÊNCIAS PSÍQUICAS REAIS E TORNAR-SE PATRIMÔNIO COGNOSCITIVO DO PENSANTE? QUE SIGNIFICA A ADAEQUATIO REI AD INTELLECTUS DO CONHECIMENTO, CONFORME SEJA A APREENSÃO COGNOSCITIVA UNIVERSAL OU INDIVIDUAL, CONFORME SE REFIRA A UM FATO OU A UMA LEI...?" <sup>1</sup> .

O projeto da filosofia como ciência rigorosa só se realizará na medida em que ficar demonstrada a possibilidade de a consciência individual, através de atos psicológicos singulares, constituir unidades ideais de caráter universal e objetivo. O salto do real ao ideal deverá fundamentar também a passagem do singular ao universal e a do contingente ao necessário. Caso contrário, a objetividade que HUSSERL quer salvar frente ao subjetivismo empirista estará definitivamente perdida.

Esse, o contexto do método fenomenológico no momento das Investigações; essas, as questões a que HUSSERL procura responder e que, de fato, levarão o filósofo à compreensão da intencionalidade da consciência.

---

1. Log.Unt.II - Primeira Investigação, § 2. As maiúsculas do destaque são nossas.

Com efeito, o fato de o em-si da objetividade poder ser representado e captado no conhecimento, poder tornar-se subjetivo, só é problemático em princípio para quem concebe a subjetividade como um domínio imanente, encerrado em si mesmo - o que a idéia da intencionalidade precisamente nega: a intencionalidade é a presença da consciência face à coisa transcendente.

Por outro lado, que o objeto lógico e o objeto matemático estejam referidos ao sujeito e, todavia, obedeçam a uma legislação autônoma, revelem uma legalidade independente do sujeito, a idéia da intencionalidade também o permite compreender: pois a experiência intencional é uma experiência de sentido... O fato psicológico, o pensamento não condiciona os objetos ideais por sua realidade, por seu conteúdo. O conteúdo das leis lógicas, das leis matemáticas, não é psicológico. A relação que a fenomenologia descobre entre a unidade objetiva e o pensamento é de sentido. Como aparecem para nós os seres matemáticos? Como são visados pela consciência? Ou: que sentido ela lhes dá? O de puras idealidades. Esse é o seu modo de existência, pois assim é que aparecem para nós <sup>1</sup>. Então, a existência ideal dos seres matemáticos não é algo independente das operações mentais realizadas pelo matemático, mas também não se assimila, não se resume a elas.

---

1. Os empiristas estão diante da idealidade e não sabem o que fazer com isso. Estão diante do que eles não podem conceber: uma existência ideal. E não podem conceber porque isso subverteria os princípios mesmos do seu sistema ("filosofia a partir de"). Ver a crítica minuciosa de HUSSERL às teorias empiristas da abstração (LOCKE, BERKELEY, HUME), em Log. Unt. II, Segunda Investigação.

Por que objeto faz pensar em sujeito? Porque todo objeto tem um sentido, responde HUSSERL. Essa é a vinculação essencial do objeto ao sujeito.

São múltiplos os atos que pensam a idéia e, entretanto, a idéia aparece como uma? A intencionalidade é justamente esse fato! - o fato de que, na multiplicidade da vida espiritual, certa unidade sobressai, certo processo de síntese acontece, em que o objeto se constitui. As linhas intencionais como que convergem, em rede, para um ponto, e esse ponto de concentração de sentido, esse momento do fenômeno do sentido, essa síntese de identificação de sentido, é o objeto. [Diríamos até que fenomenologicamente pensar é identificar ( pensar com sentido, entenda-se, pois fenomenologicamente pensar é sempre pensar com sentido ) ou que identificar constitui o próprio dinamismo do pensamento.

Assim, é da noção de sentido (preferencialmente à de objeto) que HUSSERL parte para elaborar a idéia de transcendência. A exterioridade do objeto é a exterioridade do pensamento em relação ao pensamento que o pensa - com certo sentido.

Apontar para a intencionalidade da consciência, porém, é apenas dar a entender a resposta, é apenas começar a responder. A complexidade aqui é muito grande. Só alguns elementos dessa idéia estão anunciados nos Prolegômenos, incipientemente: a ênfase sobre o sentido, a transcendência do objeto; os limites da experiência, suas diversificações, seus desdobramentos (níveis, camadas); o caráter absoluto da verdade; a dimensão não psicológica da evidência...

As análises que HUSSERL faz a partir desse momento são cada vez mais minuciosas, mais penetrantes, mais sutis. Não seria possível acompanhá-lo nelas. As distinções que vamos

mencionar a seguir (baseadas um pouco na Sexta Investigação, um pouco nas Idéias) querem tão-só exemplificar para o leitor certas direções que a descrição fenomenológica da relação consciência-mundo pode tomar. Seriam os primeiros esboços de análise, os primeiros frutos do método. Quanto mais a análise avançasse, mais se concretizaria para o leitor a mesma revelação fundamental: que toda consciência é consciência de...mundo. Que o mundo não é estranho à consciência, mas consciência e mundo são uma só experiência - de transcendência e de sentido. A consciência é efusão, é surto, é ímpeto; é emigração de si - para o outro, para aquilo que não é ela mesma. Para o mundo. Ora, assim como há muitas maneiras de se abrir para o mundo, assim também há muitas maneiras de o mundo oferecer-se à consciência. Isso quer dizer que o sentido não é sempre o mesmo e nunca temos o objeto em si, mas sempre o objeto percebido, o objeto representado simbolicamente, o objeto imaginado... (que são, podemos adiantar, modalidades de sentido; aliás, irredutíveis umas às outras). Falar, portanto, do sentido do objeto é falar também da consciência, de como o objeto é apreendido e vivenciado pela consciência (o como é fundamental, pois, precisamente por ter um sentido, todo objeto é acessível a um tipo determinado de pensamento, de visada). Descrever essa dinamismo é o campo da análise fenomenológica.

À atividade da consciência HUSSERL chama noese (o lado sujeito da consciência, o aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos <sup>1</sup> que tendem a apreender o objeto e se orientam na sua direção); noema, ao objeto constitui

---

1. Atos é termo que está sendo empregado nesse contexto, o tempo todo, com o sentido de vivência intencional, vivência referida ao objeto; não com o sentido de "agere", portanto.

do por essa atividade (o lado objeto da consciência, aquilo de que a consciência é consciência) <sup>1</sup>.

Dizer que toda consciência é consciência de, neste caso, é dizer que não há noese sem noema, não há cogito sem cogitatum; enfim, que estamos tramados com o mundo - este, campo de todas as nossas experiências, de todo o nosso ver.

Concebida, entretanto, desse modo a relação consciência-mundo, rigorosamente teríamos de distingui-la da relação sujeito-objeto como tradicionalmente compreendida. A relação consciência-mundo precede à relação sujeito-objeto. Aquela é concreta e primeira; esta, abstrata e posterior. A relação "interioridade do pensamento- exterioridade do objeto" só se torna compreensível - e até só se torna possível - a partir do fato concreto da espiritualidade. Esse fato é o sentido. Isso ficará mais claro conforme prosseguirmos a nossa análise <sup>2</sup>.

De qualquer modo, mesmo o sentido husserliano de sujeito e objeto não equivale perfeitamente ao de noese e noema.

O objeto da percepção da árvore (para ficarmos no exemplo de HUSSERL <sup>3</sup>) é a árvore; mas o noema dessa percepção é seu correlato completo, ou seja, a árvore em toda a complexidade dos seus predicados, em toda a complexidade dos seus modos de dar-se: a árvore verde, a árvore iluminada, a árvore da-

---

1. Ideen, 3ª seção, cap. 3; 4ª seção, cap. 1.

2. Logo reencontraremos o assunto a propósito da relação evidência-verdade (p. 110 e seguintes).

3. Ideen, §§ 88 ss.

da perceptivamente ou não, dada de modo claro ou indistinto, etc. O noema da árvore é o objeto árvore enquanto considerado (pela reflexão) em seus modos de expor-se, de anunciar-se à consciência. O objeto mesmo - não só, o mesmo objeto - encontramos-lo, reconhecêmo-lo no conjunto dos elementos que constituem o noema. Distingue-se um núcleo de predicados que caracterizam o objeto, ou que formam o quid do objeto (expressão de HUSSERL <sup>1</sup>). Esses predicados se reportam, por sua vez, a uma espécie de suporte, a um X, de que são predicados <sup>2</sup>, a um "pólo" (inelutável na descrição do objeto), pólo esse que permanece idêntico mesmo que os predicados mudem. A relação, portanto, da consciência com o seu objeto é a relação da noese E DO PRÓPRIO NOEMA com o "objeto-pólo" <sup>3</sup>.

Outras distinções caberia fazer aqui, ainda. Segundo as Investigações Lógicas, todo ato se constitui de matéria e qualidade (respectivamente sentido e tese, nas Idéias). Predicados como grande, forte, bela (no exemplo da árvore) constituem a matéria do ato, o núcleo do noema <sup>4</sup>. O núcleo determi-

1. Ideen, §§ 91, 129.
2. Ideen, §§ 130, 131.
3. Ideen, §§ 128-131. Se a consciência não é apenas o pólo eu-noese, mas igualmente o pólo isto-noema, se noese e noema são a consciência, então estamos autorizados a falar de inclusão do objeto na consciência. Apenas ressaltar que esta inclusão não é real, é intencional. O objeto não está "contido" na consciência, não está "dentro" dela. A consciência não tem dentro. Não há imanência real na consciência. Ela é toda expansão, chamamento, desarraigamento de si... Dizer que o objeto está incluído na consciência é dizer que o objeto só tem seu sentido de objeto para determinada consciência.
4. Nas Investigações, a distinção noese-noema não é feita ainda explicitamente; lá é sobretudo o correlato noético do sentido, o lado noético dos atos, que HUSSERL considera sob o título de matéria (Ideen, §§ 129, 94).



na o objeto da consciência,mas não só:determina também a que título,com que qualidade o capta a consciência,que índices e la lhe atribui.Podemos perceber o mesmo Napoleão em "o vencedor de Iena" e em "o perdedor de Waterloo".O objeto,nos dois casos,é o mesmo;a matéria,diferente.

Então o conjunto dos predicados responsáveis pela expressão do quid intencionado é a matéria do ato , o sentido do noema <sup>1</sup>. Este sentido,considerado no conjunto dos seus modos de ser,forma o que HUSSERL chama das volle noema,o noema pleno,completo.

Mas os atos,continua HUSSERL,não diferem unicamente por sua matéria.O mesmo objeto,concebido do mesmo modo (o mesmo "perdedor de Waterloo")pode ser percebido,recordado,imaginado...O que está em questão nesse caso é a maneira própria de cada um desses atos afirmar o objeto,afirmá-lo existente <sup>2</sup>. Isso é chamado nas Investigações a qualidade do ato; nas Idéias,a tese da noese.

\*

Com efeito,nem toda representação põe o objeto como existente com o mesmo direito <sup>3</sup>. Assim,das muitas maneiras de "intencionar" o objeto , duas podemos inicialmente discernir.Uma,que HUSSERL chama intenção signitiva ; outra,que HUSSERL chama intenção intuitiva,ou, simplesmente,intuição . Nos dois casos está menos em foco o estatuto ontológico do objeto que a modalidade da sua apreensão intencional,o tipo de vivência que temos do objeto.

---

1. Ideen, §§ 91,93,129,133.

2. Ideen, §§ 94,98.

3. Ideen, § 135.

Caracteriza-se o pensamento "puramente signitativo" como um modo de representação em que o objeto não é propriamente dado - mas apenas significado. É o caso da intenção do tipo verbal, a intenção da palavra. A palavra se reporta a um objeto. Para a palavra ter um sentido, basta seja visado o objeto. Ora, visado não é o mesmo que visto, encontrado, como ocorre quando percebemos o objeto, ou o imaginamos, ou nos recordamos dele. As intenções signitativas nada possuem do seu objeto; designam-no apenas, restringem-se a seu conteúdo signitativo. O objeto não está presente diante de nós. A intenção signitativa é "vazia" / leer / .

Entretanto, se temos a presença do objeto, a intenção, por assim dizer, é "preenchida" / erfüllt / por esta presença e possui o seu objeto. O ato vivencial do objeto, chamado pelo filósofo intuição, é este, que nos dá algo do próprio objeto; este, em que as determinações do objeto estão presentes à consciência <sup>1</sup>. A percepção é exemplo de intenção intuitiva.

---

1. Log.Unt.III, § 21. Este assunto, retomado e grandemente aprofundado na Sexta Investigação, aparece desde a Primeira: "Se nos colocamos no terreno da pura descrição, diz HUSSERL, vemos que o fenômeno concreto da expressão animada de sentido / sinnbelebten / se articula assim: de uma parte, o fenômeno físico, no qual a expressão se constitui pelo seu lado físico; de outra parte, os atos que lhe dão a significação e, eventualmente, sua plenitude intuitiva, atos nos quais se constitui sua referência a determinada objetividade expressa. Mercê desses últimos atos é a expressão algo mais que simples fenômeno sonoro. Ela visa a alguma coisa, remete-se a algo objetivo. Este algo objetivo pode parecer-nos atualmente presente, graças a intuições concomitantes, ou ao menos presentificado, por exemplo, na imaginação. Nesses casos, a referência à objetividade está realizada. Não ocorrendo isso, a expressão funciona na medida em que tem um sentido, sendo sempre algo mais que uma voz vã, mas lhe falta a intuição que a fundamenta e dá a ela o seu objeto. A referência da expressão ao objeto fica, nesse ca

Tal diferença entre o ato signitivo, que apenas visa ao seu objeto, e o ato intuitivo, que o atinge, que o presencia, deve ser bem entendida. A diferença não está em que o primeiro seja menos claro, menos explícito que o segundo. A diferença não é de grau.

"Na passagem da intenção signitiva para a intenção intuitiva correspondente, não vivenciamos apenas a experiência de um acréscimo gradativo, como ocorre na transição da imagem empalidecida, do esboço, para a pintura mesma, cheia de vida. Falta à representação signitiva, só por si, todo e qualquer 'recheio' / Fülle /, que só a representação intuitiva lhe proporciona, através da identificação. A intenção signitiva alude ao objeto; a intuição o representa no sentido forte da palavra: traz consigo algo da plenitude do próprio objeto" <sup>1</sup>.

Intenção signitiva não é, portanto, o mesmo que intuição confusa, obscura. Podemos pensar distintamente com a ajuda das palavras (considere-se a operação de esclarecer um conceito). A diferença está em que a significação não decide nem sobre a natureza, nem sobre a existência do objeto, ao passo que na intuição o pensamento tem o próprio objeto diante de si, vê-o face a face. Digamos que num caso o objeto é só anunciado; no outro, recebido. Ora, essa diferença, diz HUSSERL, é "fenomenologicamente irreduzível" <sup>2</sup>.

---

so, irrealizada, porquanto encerrada na mera intenção signitiva. O nome, por exemplo, nomeia em qualquer caso o seu objeto; nomeia enquanto visa ao objeto. Porém, não ocorre nada mais, senão apenas isso mesmo, quando o objeto não existe intuitivamente e, portanto, não existe enquanto nomeado (visado). Ao cumprir-se a intenção signitiva (primeiramente vazia), a referência objetiva se realiza - e a nomeação se converte numa relação atualmente consciente entre o nome e a coisa nomeada" - Log.Unt.II, Primeira Investigação, § 9.

1. Log.Unt.III, § 21.
2. Log.Unt.III, § 26.

Assim, não está bem contrapor "pensamento puro" a "contato direto com as coisas", tomando como critério dessa distinção que só neste último temos um caso de transcendência real. Nos dois casos a consciência se transcende. A diferença está no modo como nós nos reportamos intencionalmente ao objeto, como o vivenciamos, como o identificamos <sup>1</sup>.

Pois bem, essa diferença não é somente: o pensamento puramente "simbólico", os atos de pura significação não são conhecimento <sup>2</sup>.

\*

Insistamos um pouco mais nos atos intuitivos, que são tão importantes e abrangem fenomenologicamente não só a percepção, mas a imaginação e a memória.

A noção de preenchimento, de plenitude é fundamental nesse contexto. Intenção signitativa é intenção "vazia"; intenção intuitiva é intenção "preenchida" pela presença do objeto. A intenção signitativa tão-somente pensa o objeto; a intuição vê e encontra o seu objeto, tem-no diante de si (Ora, a presença do objeto é o télos de toda a vida intencional. O pensamento aspira à plenitude intuitiva). Na confirmação (pe-lo ato intuitivo) do que é apenas visado pela intenção de signnificação é que o conhecimento consistirá.

Mas a confirmação ocorre sempre do mesmo modo?

- 
1. Ideen, §§ 136, 140. Tanto que o objeto do qual a intuição se apossa pode ser o mesmo objeto visado pelo ato signitativo.
  2. Log. Unt. III, §§ 8, 67.

Um<sup>a</sup>s vezes temos o caso em que o objeto está concreta e realmente diante de nós, "em pessoa", "corporalmente", "em carne e osso", nas circunstâncias de tempo e de lugar em que a sua existência se realiza. A percepção é essa experiência privilegiada <sup>1</sup>.

Outras vezes o objeto é apenas imaginado ou recordado <sup>2</sup>. Nesses casos sua presença não é, como no caso da intuição perceptiva, plenamente originária, absolutamente imediata. O objeto é visto, sim, mas indiretamente, através de imagens ou atos de memória <sup>3</sup>.

Pode ser o mesmo objeto aquele que percebemos e aquele de que nos lembramos. Não perde o objeto sua identidade porque hoje o presenciamos corporalmente e amanhã nos recordamos dele. Continua o mesmo através de todas as intenções a ele relacionadas, como o pólo para onde converge toda a experiência, todo o fluxo intencional.

Perceber, imaginar, recordar são modalidades do intuir. Portanto, em qualquer desses casos, a intenção signitiva se cumpre e se realiza; em qualquer desses casos a intenção en contra o seu objeto.

Ora, a realização será mais perfeita, ou menos per-

1. Algumas referências: Log.Unt.III, §§ 14, 37 e 45. Ideen, §§ 1 ("Dar-se originalmente algo real, 'intuí-lo' simplesmente e 'perceber' são uma coisa só"), 36, 67 e 136. O termo empregado a propósito é PRESENTAÇÃO / Gegenwärtigung /. Ver nota 3, abaixo.
2. Log.Unt.III, §§ 18 e 23; Ideen, §§ 111 ss.
3. O termo empregado a propósito é RE-PRESENTAÇÃO / Ver-gegenwärtigung /, com sentido diferente de Vorstellung. HUSSERL joga também com os termos PERCEPÇÃO e APERCEPÇÃO.

feita, conforme a plenitude o for também <sup>1</sup>. Na percepção ade -

1. Já sublinhamos que a diferença entre o ato signitivo e o ato intuitivo não é de gradação. Entretanto, os atos intuitivos mesmos admitem gradações. É possível neles distinguir níveis de extensão, de vivacidade e de realidade diferentes / Umfang, Lebendigkeit, Realitätsgehalt / (Log. Unt. III, § 23; também § 14).

Assim, determinada intenção pode estar apenas parcialmente preenchida. Embora a percepção pretenda dar-nos o "próprio" objeto, na maioria dos casos, e em todos os casos da percepção "externa", o objeto não é dado plenamente. Muitos dos seus traços - o reverso do objeto, o interior, o lado oposto... - ficam subentendidos, ou são co-visados, de maneira um pouco mais, um pouco menos, determinada, conforme o caso. "São indicados de modo simbólico por aquilo que aparece primariamente, sem serem, eles mesmos, entretanto, ingredientes do teor intuitivo da percepção. Ligada a isto, está a possibilidade de certa multiplicidade ilimitada de percepções (diferentes no conteúdo) de um mesmo objeto. Se a percepção fosse sempre o que pretende ser - a apresentação efetiva e genuína do próprio objeto - para cada objeto haveria uma só percepção, pois nessa apresentação única sua essência peculiar se esgotaria" (Log. Unt. III, § 14, b). "Por outro lado, entretanto, cabe observar que o objeto, tal como é em si - em si no único sentido aqui razoável e em causa, sentido que o preenchimento da intenção de percepção realizaria - não é um outro de todo em todo diferente daquele em cujos termos a percepção o realiza, conquanto de modo im perfeito. Está, por assim dizer, no próprio sentido da percepção ser a aparição do próprio objeto" (idem). Essa relação também se manifesta na co-pertinência fenomenológica de di versas percepções relativas ao mesmo objeto. "Numa percepção, o objeto aparece deste lado; em outra, daquele; uma vez, está perto; outra distante... Apesar disso, em cada caso está 'aí' um único e mesmo objeto..." (idem).

Os conteúdos intuitivos podem também caracterizar-se por sua maior ou menor vivacidade, conforme sejam mais, ou menos, análogos ao objeto. Ou, com outras palavras, os elementos manifestativos do objeto podem indicá-lo com maior ou menor luminosidade. HUSSERL fala da vivacidade como "grau de aproximação das semelhanças primitivas da apresentação aos correspondentes momentos do conteúdo do objeto" (Log. Unt. III, § 23, final).

Finalmente, em toda percepção aparecem, às vezes mais, às vezes menos, elementos imaginativos. Uma coisa é ver o pró-

quada, a intenção signitiva se realiza perfeitamente. Produz-se verdadeira adaequatio rei et intellectus.

A evidência é a consciência dessa unidade, dessa adequação; a vivência da concordância entre a intenção e o objeto presente; a vivência da verdade. Na evidência nos são dadas as coisas mesmas ( a evidência é "doadora" ) e de si mesma ela recebe sua legitimação.

"Ela é fonte de direito para o conhecimento. Tudo o que a nós se oferece na intuição de maneira originária deve ser aceito simplesmente tal como se dá, nos limites em que se dá" <sup>1</sup>.

Fenomenologicamente, portanto, a verdade é antepredicativa, é anterior ao juízo. O lugar da verdade, antes de ser o juízo, é a intenção, que capta o objeto <sup>2</sup>.

prio objeto; outra, a sua imagem. À medida em que os elementos imaginativos cedem lugar às sensações, no sentido em que HUSSERL emprega essa palavra (cedem lugar a conteúdos perceptivos), cresce em nível de realidade a intuição (idem).

1. Ideen,
2. Log. Unt. III, cap. V, § 37. Tradicionalmente se insiste na seguinte distinção: há as palavras e as coisas; há o discurso e há o mundo "lá fora", a que o discurso se refere. O que dizemos sobre o mundo "lá fora" é verdadeiro se o que dizemos bate com o mundo "lá fora"; se as coisas são de fato e realmente como dizemos; se há essa correspondência, esse acordo, essa adequação. Caso contrário, o que dizemos é falso.

Às vezes, a ênfase é menor sobre a palavra, o discurso, a linguagem, o dizer; e maior sobre as idéias, sobre o pensamento que se concretiza no discurso (Logos traduz tanto palavra como razão). Encontramos então que a verdade é a adequação do pensamento com as coisas.

Duas teses subjazem a quase todas as correntes filosóficas antes de HUSSERL, pelo que diz respeito a esse assunto.

A primeira tese é a idéia de uma subjetividade que existiria independentemente do seu objeto. Haveria duas u

nidades; uma, subjetiva, interna : outra, real, externa e, por isso mesmo, não constitutivamente experimentada.

KANT vê com muita lucidez o impasse a que tais posições conduzem, e em que naufragam. A verdade que deve ser a adequação do pensamento e da coisa nunca se mostra como tal, pois a coisa não nos pode ser dada senão no pensamento. Não podemos comparar o pensamento com o objeto senão pelo fato de o conhecer. Ora, o ser que conhecemos é constituído por nosso conhecimento. Então, a resposta kantiana consiste em a firmar o cunho puramente fenomenal do ser que conhecemos. A correspondência do pensamento com o objeto não pode consistir senão na fidelidade às leis da constituição do objeto em geral. O conhecimento é verdadeiro quando corresponde ao objeto, mas o objeto é real, quando constituído segundo o que a analítica transcendental nos impõe. A analítica transcendental é uma lógica da verdade, porque diz os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser pensado (Kritik der reinen Vernunft II, 87).

A segunda tese pressuposta é a de que a verdade reside no juízo, na asserção, na ligação sujeito-predicado. O juízo é que é verdadeiro, o juízo é que é falso, não as coisas mesmas, a que o juízo se refere.

Nisso convêm racionalistas e empiristas. "Verdade ou ilusão, diz o próprio KANT, não estão no objeto, enquanto intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto pensado" (idem, 350). As leis da verdade são as leis do juízo.

A transformação do conceito de verdade, para HUSSERL, assenta em seu conceito de consciência. O sujeito é um ser que, na medida em que existe, se encontra já em presença do mundo, e é isto mesmo que constitui o seu ser. Assim, a verdade não pode consistir na adequação da representação subjetiva com o objeto existente, porque, na origem, não estamos dirigidos para as nossas representações, mas representamos o ser. É nessa presença da consciência ao objeto, ou na presença do objeto à consciência, na intencionalidade intuitiva, enfim, que consiste o fenômeno primeiro da verdade. O que se chama a "adequação do pensamento com a coisa" não é compreensível - nem possível - senão sobre o fundo desse fenômeno primeiro. Se o juízo é verdadeiro, ele o é não como juízo, mas como intuição, enquanto o seu correlato está diante dele. Não é com o juízo que a verdade começa; o juízo pressupõe a verdade e esta, a presença do objeto à consciência. O juízo "Aquele árvore é frondosa" é verdadeiro se corresponde à percepção (sensível) efetiva da árvore frondosa; se o objeto se dá, ele próprio, "em pessoa", "corporalmente", "em carne e osso", tal como o enuncia o juízo; como árvore frondosa. Se se preenche adequadamente a intenção.



A realização, entretanto, em vez de confirmar, pode infirmar a intenção original. Pode "decepcionar" / enttäuschen /. Isso acontece quando há discordância, conflito entre o objeto da significação e o da intuição, entre o objeto significado e o objeto dado, presente <sup>1</sup> .

De qualquer maneira, para que ocorra a discordância e, assim, para que a intenção signitiva não se cumpra, o objeto tem de ser dado. A discordância leva a conhecimento. Sempre há lugar para uma verdade.

\*

No sentido lato da palavra é uma experiência a intuição. O objeto é experimentado. Mas os objetos podem ser diferentes - e a essa riqueza correspondem também modalidades diferentes de intuição, de experiências intencionais. Assim, temos os objetos sensíveis, os objetos categoriais e as essências.

Os primeiros são objetos singulares, empíricos. Esta árvore que está diante de nós. Pode ser apontada ostensivamente... A intuição que lhe cabe é a intuição sensível.

Como são apreendidos esses objetos <sup>2</sup> ? Na sua singularidade empírica mesma e de modo direto: esses objetos se expõem diretamente à nossa percepção. Abrimos os olhos e vemos. Os atos que nos dão os objetos empíricos não supõem outros atos em que se apóiem (os objetos categoriais e as essências, sim; exatamente supõem os atos da percepção sensível).

---

1. Log. Unt. III, cap. I, § 11.

2. Log. Unt. III, cap. VI, principalmente §§ 46, 47.

Certo, o objeto sensível também é constituído. Próprio do seu modo de dar-se é que não podemos captá-lo num só lance. À coisa sensível só temos acesso pelos sucessivos e infinitos aspectos / Abschattungen / em que ela se nos oferece. É preciso dar voltas ao redor dela. Neste sentido, a percepção sensível é complexa e a síntese que ela supõe, inacabada, aberta: novos traços, novos perfis do objeto - visivelmente o mesmo objeto - sempre continuam a aparecer para nós. A coisa sensível nunca se revela, nunca se expõe completamente. Ela se expõe diretamente. Isso é próprio da coisa sensível; é constitutivo do nosso conhecimento dela.

Nesse caso, a síntese, que intervém, ocorre no mesmo plano do sensível e dá-se ao mesmo tempo que cada aspecto da coisa. Em outras palavras, a unidade das visadas dirigidas sucessivamente para o objeto, a unidade dos momentos perceptivos diversos, não é um ato novo, um objeto de grau superior. Neste sentido, a percepção sensível é simples, qualquer que seja o seu nível de perfeição. Os atos apreendidos não permanecem separados, como que aguardando novos atos efetutores da síntese. Fundem-se num todo onde não é mais possível distinguir as articulações que o constituem. A multiplicidade dos atos de percepção aparece como um ato único em que

"nada de novo é visado, mas sempre o mesmo objeto, visado já pelas percepções parciais, tomadas separadamente" 1 .

Percebemos a árvore como um todo homogêneo. Não ocorre que percebemos cada uma de suas partes em si mesmas (que é "parte de uma árvore"? o tronco? as partes do tronco? as partes das partes do tronco?...) e em seguida as reuni-

---

1. Log.Unt.III, § 47. Cf. Ideen, § 11 .

mos até à composição do objeto complexo, do objeto mosaico. Não. Intencionalmente temos a experiência de um todo "objetivo". Identificamos, percebemos a árvore.

Isso que percebemos, no entanto, a árvore, se apresenta a nós como síntese de momentos figurativos diversos: cor, aroma, rizeza, feitio... Os momentos parciais, que a unidade da síntese transcende, não são abolidos por ela ou destruídos na sua individualidade: apenas passam a ser "lidos" em outro contexto, precisamente o da totalidade do objeto percebido.

Note-se que o método fenomenológico determina o conceito de sensibilidade sempre por uma análise do seu sentido interno.

\*

Mas há também os objetos categoriais (do grego κατηγορέω, afirmar, exprimir<sup>1</sup>). Se afirmo: "A árvore é rija", árvore, no caso, está como objeto sensível; mas o fato mesmo de a árvore ser rija, resistente, difícil de quebrar... esse estado de coisas - justamente o que se afirma - figura como objeto categorial<sup>2</sup>.

Dizemos objeto por ser aquilo que a consciência "intenciona". Nesse caso, não apenas a árvore, mas o estado de coisas enquanto tal. Afirmar que "A árvore é rija" é expressar um juízo, e a correspondência objetiva que preenche o juízo, o correlato intencional do juízo, o objeto do juízo, enfim, é Sachverhalt, é estado de coisas, é relação entre objetos: algo complexo, composto de outros objetos que o cons-

1. Cf. Erfahrung und Urteil, § 47.

2. Log.Unt.III, cap.VI; cf. Ideen, § 94.

tituem e mantêm entre si determinadas relações.

Quando nos expressamos por meio de juízos, também sintetizamos elementos. Sintetizar é mais que justapor. O juízo não coincide ponto por ponto, biunivocamente, com os elementos que seus termos designam. Enquanto expressão significativa, o juízo diz mais. Fundado sobre o sensível, não se esgota, não se contém nele. É apreensão de segundo grau.

Com efeito, a estrutura de um estado de coisa nos depara, como elementos constituintes seus, além de objetos sensíveis, objetos categoriais.

Podemos ver isso a nível do enunciado. O enunciado não se refere a (o referente do enunciado não são) coisas isoladas. Todo enunciado expressa estados de coisas, ou modos de ser das coisas. Assim, todo enunciado (mesmo o mais simples, mesmo aquele proxicamente referido ao sensível, à realidade singular) envolve termos irreduzíveis à experiência sensível: formas como o, a, os, as, um, uns, uma, umas, não, e, ou, de, se, algum... Há sempre, pelo menos, um termo categorial. No mínimo, a cópula (o verbo ser). A cópula é categorial. No exemplo dado acima, da árvore rija, o a e o é são irreduzíveis à experiência sensível. Não temos sensação de a; não temos sensação de é.

Assim, os termos de que o enunciado se compõe estão relacionados entre si conforme leis sintáticas variáveis. Há uma ordem ( $\sigma \nu \nu \tau \alpha \xi \iota \varsigma$ ) aí. O sentido do discurso depende dessa ordem, depende de como os termos do discurso se dispõem e se articulam. O sentido é articulado, é relacional, é sintético. Precisamente cabe à lógica (teoria da gramática pura) estudar essas formas, essas estruturas anônimas, essas exigências que não podem ser atropeladas sem que o pensamento se torne absurdo ou impossível. Assim, a sinta-

xe se efetiva por meio de termos cujo valor significativo advém do papel funcional,ordenador,que exercem no discurso.São as formas categoriais.

Permaneçamos um pouco,ainda,no exemplo da árvore.Estávamos em que a árvore sempre se apresenta a nós numa série contínua de perfís.A unidade do objeto árvore,pa-  
ra o qual se dirigem os momentos da nossa vivência,é dada intencionalmente .Percebemos o cheiro,a cor como momentos integrados.

Isso não impede,porém,que tomemos qualquer des-  
ses momentos - a cor da árvore,por exemplo - e o tematize-  
mos especificamente . Dizendo melhor : que o destaquemos de  
sua inserção na síntese objetiva e façamos nossa atenção  
voltar-se para ele (isso é mudança de atenção),façamos vi  
ver nele ,naquele aspecto do objeto , o nosso interesse . A  
cor da árvore pode ser considerada por si mesma e tornar-  
-se objeto da nossa apreensão <sup>1</sup> .

Pois bem.Os elementos que indicam a pertinência  
de um momento a um todo perceptivo são categoriais . A in-  
tuição de que tais e tais partes da árvore estão articula-  
das num todo,ou que o todo as integra em si , é algo novo,  
de natureza categorial.

Há , portanto , uma intuição categorial . O catego-  
rial também significa algo . Apenas que o preenchimento do  
seu sentido é constituído de outro modo que o sensível ; é  
idealmente constituído.O ato intencional em que o sentido  
das formas categoriais se preenche objetivamente é dife -

---

1. Será,contudo,nesse caso,outro o objeto intencional ;  
correlatamente,outro também o ato apreendedor.

rente. O enunciado de percepção "A árvore é rija" pode ENQUANTO TAL, ENQUANTO ENUNCIADO, COMO UM TODO, ser verificado na experiência (não apenas "árvore" e "rijeza"). Basta que demos maior extensão ao conceito de experiência. Basta que "experiência" não tenha única e exclusivamente o sentido que o positivismo naturalista lhe assina: o sentido, como vimos, de experiência sensível. As coisas, a que devemos voltar, não são só as coisas da natureza.

"A última fonte de direito de todas as afirmações racionais é o ver (Sehen) imediato, não apenas o ver sensível, ou experimental, mas o ver em geral como consciência doadora originária em qualquer das suas formas" 1 .

Ora, a experiência, nesse caso, nos obriga a andar ainda mais. Pois MESMO O OBJETO SIMPLES, que precede à síntese do juízo (digamos, o objeto que exprime o nome), não é desprovido de certa forma categorial.

"Examinada com mais cuidado, a questão se transpõe para as significações nominais, na medida em que não são informes... Tal como o enunciado, o nome também possui 'matéria' e 'forma'... A intenção da palavra branco só se recobre parcialmente com o momento-cor do objeto que aparece; há um excedente de significação... Papel branco quer dizer papel que é branco. E não se repetirá essa forma, reconditamente embora, também no substantivo papel?" 2 .

A percepção sensível traz, assim, no seu próprio bojo a possibilidade de se superar. Fenomenologicamente nenhum objeto é livre de relações. Todo objeto está antes, ou

1. Ideen, § 19.

2. Log. Unt. III, § 40.

depois, tem qualidades que o comprometem no seu modo de ser e lhe podem ser atribuídas no juízo como predicados de um sujeito que as possui. Nada há sem ser determinado de um modo ou de outro. O modo de ser é relação.

Fenomenologicamente ainda, as ligações mantidas entre si pelos elementos constituintes do objeto categorial PERTENCEM À ESFERA OBJETIVA DA INTENÇÃO (diferente - mente de como o entendem os empiristas e KANT). Não são ligações "puramente subjetivas", não são formas "puras" ou "transcendentais" que, antecedendo, tornem possível a síntese operada pelo entendimento no mundo real. O conceito de categoria não é tomado emprestado ao juízo, como em KANT; as categorias são estruturas do ser, não do conhecimento; são modos de ser; por isso é possível a intuição catego - rial. Fenomenologicamente (a exigência fenomenológica fun - damental é a doação do fenômeno em si) as formas catego - riais também são experimentadas como conteúdos: há um modo de presença peculiar ao objeto categorial.

"Não é nesses atos, considerados como objetos, mas nos objetos mesmos desses atos, que encon - tramos o fundamento da abstração para a reali - zação desses conceitos" 1 .

- 
1. Log.Unt.III, § 44. A afirmação de que o estado de coi - sas é do domínio do ser deve ser firmemente acompanha - da da afirmação de que "ser" não tem aqui o mesmo senti - do que tem no domínio dos objetos da percepção sensível (Log.Unt.III, § 51). As partículas e, é, ou... não se a - cham no objeto do mesmo modo ("objeto" sempre no senti - do fenomenológico). A cópula não constitui um predicado "real" do objeto, não se sobrepõe ao objeto como "a melô - dia aos sons que a formam. "Posso ver a cor, não o ser - colorido. Posso sentir a maciez, não o ser - macio. Ouvir o som, não o ser - sonoro. O ser não é nada dentro do objeto, nenhuma de suas partes, momento nenhum inerente ao objeto; não é qualidade, não é intensidade, não é figura, não é absolutamente nenhuma forma interna, nenhum sinal constitutivo, seja como for que concebamos isso" - Log. Unt.III, § 43.

É, portanto, bastante complexo o como se relacionam os elementos categoriais aos objetos sensíveis - e HUSSERL, nas suas análises, não subestima essa dificuldade.

Retenhamos que toda intuição categorial é fundada: reporta-se ao sensível, depende da percepção sensível. Enquanto desta podemos dizer que não se funda sobre nenhum outro ato, o caráter fundado caracteriza a intuição intelectual, identifica o modo de aparecer e de existir dos objetos ideais: são apreendidos pela intuição como unidades fundadas sobre a experiência sensível<sup>1</sup>.

Mas há diferenças, conforme se trate de categorias ou, como veremos agora, de essências ideais. Na intuição das categorias o objeto fundado inclui em si os objetos que o fundam: o Sachverhalt contém, de algum modo, as coisas que o constituem. As essências, diferentemente, bem que fundadas sobre a percepção sensível, de certo modo a transcendem.

\*

Consideremos o número, que é por onde a pesquisa de HUSSERL se inicia, o lugar do seu encontro com o problema. Depois diversificaremos os exemplos.

Tenho a experiência do número. Experiência psicológica. Subjetivamente concebo o número. Construo esse conceito, a partir da experiência:

- 
1. Observe o leitor que a redução da ciência objetiva ao Lebenswelt está em embrião aqui (segunda parte desse trabalho). Todo juízo supõe a doação original da coisa percebida. É a ênfase de HUSSERL à percepção; é também o às vezes chamado "realismo" da fenomenologia de HUSSERL.



Nesse momento tenho já uma resposta à pergunta que é o número? Responder que o número é o que eu concebo vale para qualquer coisa que eu conceba: concebo o número, concebo o objeto físico, concebo o objeto cultural. Mas o número, o objeto físico e o objeto cultural não são essencialmente o mesmo. Há diferenças essenciais. Perguntar pela essência de alguma coisa é perguntar o que ela é. Um número não é um objeto físico.

Com efeito, o número não é nem mesmo sua própria representação física. O número não é o numeral - ou os numerais correspondentes, pois há muitos modos de representar concretamente, fisicamente o mesmo número.

Diversificados e múltiplos que sejam, entretanto, esses modos e as circunstâncias contingentes da sua realização, dizemos que se trata do mesmo número. Que é que permite essa identificação, esse reconhecimento? A essência do número.

Vamos ao domínio da geometria. Encontramos aqui, por exemplo, que todo triângulo é por essência convexo - ainda que sejam SEMPRE diferentes suas concretizações. É possível distinguir nelas, em cada uma delas, a essência do triângulo e então dizemos: isto é um triângulo.

Os exemplos do número e do triângulo, objetos matemáticos, podem, entretanto, parecer ad hoc. O número e o triângulo são ideais. As essências também. Então, no segundo tomo das Investigações, HUSSERL mostra que sua teoria das essências com igual direito se aplica ao terreno favorito do empirismo: a percepção <sup>1</sup>.

---

1. Essa passagem aparece bem nas Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904/4). Vide bibliografia.

Consideremos a percepção da cor. Pode a cor ser tomada independentemente da superfície em que se expõe? Não, não é possível. Não é possível percebê-la assim, não é possível pensá-la assim. Se retiramos ao objeto cor o predicado extensão, suprimimos a possibilidade do objeto cor. Logo, a extensão pertence à essência de cor. Ou, em outras palavras, toda cor é essencialmente extensa.

E os objetos culturais? HUSSERL gosta do exemplo da Nona Sinfonia. Há as impressões que experimentamos ao ouvir a Nona Sinfonia; há os instrumentos; há as partituras; há o desempenho dos músicos, do maestro; há as condições acústicas do ambiente... Há o fortuito, o circunstancial. Mas sempre se trata da Nona Sinfonia. A Nona Sinfonia não se reduz a nenhum dos casos em que ela se dá, a nenhuma das suas execuções. De fato, mesmo que a partitura se perca, as orquestras acabem e os ouvintes desapareçam para sempre, a Nona Sinfonia persiste como pura possibilidade. Esse puro possível identifica a Sinfonia. Distingue-a de qualquer outra música ou de qualquer outra coisa.

O exemplo da Sinfonia, contudo, aparece na Lógica Formal e Transcendental, obra muito posterior de HUSSERL, obra da maturidade. Supõe desenvolvimentos que ainda não temos diante de nós.

Vamos dizer, no presente contexto, que a essência é a condição ideal da existência do objeto. É aquilo que faz dele o que ele é, aquilo que, antes (aprioridade) de toda determinação empírica do objeto, o torna possível e concebível; enfim, sua estrutura necessária, seu princípio <sup>1</sup>.

---

1. Ideen, §§ 2, 3.

Para que o som, que ouço contingentemente, tenha certo timbre, certa duração, certa altura, certa intensidade, é preciso que possua as características gerais de timbre, duração, altura e intensidade - características que se impõem a mim e constituem a estrutura essencial de todo som. Através da experiência circunstanciada, contingente, fatural, de ouvir o som, algo se revela, aparece, transparece que é ir redutível ao fato, ao momento, ao lugar - mas que através da experiência singular se revela. Essa epifania é a manifestação do objeto no que ele tem de essencial.

O mesmo enquanto às leis ideais, que os Prolegômenos examinam. Dado que "Todo homem é mortal" e "Sócrates é homem", segue-se incoercivelmente que "Sócrates é mortal". Isto (a passagem, a implicação, a relação lógica de consequência) se impõe a mim, que raciocino, que infiro psicologicamente. Sou capaz de captar, dentro - não fora - da minha experiência contingente, significações universalmente válidas, absolutas.

Dizer que as essências se impõem é dizer, no caso, que são objetivas. Que significa isso? Que as essências não são criações arbitrárias do sujeito conhecedor, da consciência apreendedora. Não são ficções<sup>1</sup>, de que podemos dizer o que bem quisermos. Há verdades concernentes aos objetos ideais<sup>2</sup>. Isso está implícito no sentido de necessário, quando dizemos que as essências são a estrutura necessária (idealmente necessária) do objeto. A Terceira Investigação,

---

1. Embora HUSSERL use essa palavra.

2. Ideen, § 23; Log. Unt. II, Segunda Investigação, § 8. Neste sentido, os objetos ideais existem verdadeiramente. Isso, que poderia ser interpretado como o realismo platônico de HUSSERL, tem base fenomenológica. As essências não têm existência fora do ato de consciência que as "intenciona".

que distingue entre conteúdos dependentes e conteúdos independentes, mostrando que os primeiros, para existirem, dependem por seu sentido mesmo de outros conteúdos - caso da cor, que não existe senão sobre certa superfície, ou do movimento, que supõe sempre o corpo que se move -, deixa muito claro que essa dependência não é nem lógica, nem indutiva<sup>1</sup>, mas algo inerente à natureza do objeto, do conteúdo mesmo. O fato de ser dependente ou independente o conteúdo não é

"a necessidade subjetiva de um 'eu não posso representá-lo para mim de outro modo', mas a necessidade objetiva e ideal de um 'isto não pode ser de outro jeito'"<sup>2</sup>.

Assim, qualquer fato que surja em nosso campo de experiência perceptiva (para nunca mais acontecer exatamente do mesmo modo) tem uma estrutura própria, exhibe um conjunto de determinações que forçosamente lhe convêm e nos permitem identificá-lo enquanto tal: sem elas o fato não seria o que é.

Esses predicados, que identificam essencialmente o objeto, não sofrem variação. O essencial não muda, "não pode ser de outro jeito". Arrazoemos um pouco. A coisa individual muda - isso a experiência nos dá. Malgrado a mudança, porém, a coisa permanece ela mesma, mantém sua identidade. Essa árvore que tenho diante de mim é a mesma árvore da minha experiência cinco anos atrás. Há, então, certa invariância conciliável com o devenir: A CONTINGÊNCIA DEVE TER UM LIMITE. Assim como o devenir anela por seu télos, a contingência implica a necessidade. Não haveria para nós o variável, se não houvesse o constante: toda variação supõe al -

1. Cf. Ideen, § 16; Erfahrung und Urteil, p. 163-5.

2. Log. Unt. II, Terceira Investigação, § 6.

go de constante que a torne possível. As essências são justamente o conjunto dos predicados que a coisa deve realizar até para que outros predicados (não essenciais) possam pertencer-lhe. São formas que se verificam invariavelmente em diferentes indivíduos.

Acrescentemos ainda que as essências são aprióricas, independentes da experiência. Assim, há o caminho que fazemos, a partir da experiência, até o conceito de número dois. Esse processo, o fluxo dos estados subjetivos, é estudado, aliás legitimamente, pelo psicólogo. HUSSERL não nega o fato psicológico. Na medida, contudo, em que atingimos a essência do número dois, nós mesmos reconhecemos que o obtido é "anterior" à nossa descoberta. Não inventamos o ser-dois quando entendemos o que quer dizer dois. A essência de dois não se reduz ao fato psicológico de termos concebido ou pensado o número dois, não se esgota nisso (página 99 dessa tese: "O fato psicológico não condiciona os objetos ideais por sua realidade"). O número é uma espécie ideal, absolutamente una, que não comunga nas contingências temporais, mutáveis, da sua concepção. Dizer que o número dois preexiste é dizer, no caso, que O SUJEITO NÃO CONSTITUI A SIGNIFICAÇÃO DO NÚMERO DOIS <sup>1</sup>.

- 
1. Constituir é ir ao encontro do ente. Mas não de qualquer maneira. Há um modo de ir ao encontro do ente em que este se anuncia e se apresenta. Com efeito, todo objeto tem um modo próprio de aparecer e ser conhecido (página 101 dessa tese: "Todo objeto é acessível a um tipo determinado de pensamento, de visada"). Ou efetuamos os atos que levam à essência de dois, ou não. No segundo caso, não há para nós o dois. Há, todavia, para aqueles que exercem aquela atividade intencional. Então, não é verdade que A ESSÊNCIA de dois se modifica segundo a forma como nós a apreendemos. A essência é invariável ("no segundo caso NÃO HÁ para nós o dois"). O ser-dois, a essência de dois, não depende do nosso arbítrio. O que a constituição faz é tornar o objeto representável para nós.

Resumindo: as essências são objetivas, invariáveis, aprióricas. As essências são ideais. À intuição, à consciência sui generis que apreende, enquanto tal, a idéia, HUSSERL dá o nome de intuição eidética<sup>1</sup>. É a célebre Wessenschau.

\*

Abramos parêntese.

Temos salientado que o eidético independe da experiência, embora se dê através dela (a experiência só fornece os exemplos sobre os quais a imaginação atuará). Mas poderíamos fazer igualmente a ênfase pender para o outro lado dessas afirmações: o eidético se dá através da experiência, embora independentemente dela; a experiência fornece os exemplos sobre os quais a imaginação atuará.

Com efeito, toda intuição de essência começa pela percepção: a percepção fecunda a Wessenschau, provê o solo sobre o qual se constrói a intuição eidética e, neste sentido, a intuição eidética é posterior. Ela se reporta ao fato. Ela explicita o que foi concretamente experimentado. Ela é fundada.

É verdade que o objeto individual não entra na constituição do objeto ideal: o individual, enquanto fundamento, é extrínseco. A Wessenschau se refere diretamente à universalidade, sendo, portanto, nesse sentido, uma intuição originária<sup>2</sup>. À diferença da intuição categorial, que se efetua com a ajuda da intuição sensível (ou seja, o objeto em-

1. De εἰδός, um dos termos que PLATÃO usa para idéia. Notar que, para HUSSERL, o objeto ideal é um objeto da consciência como qualquer outro (Ideen, § 3...). A prova de que há objetividades ideais é que podemos visar ao objeto ideal.

2. Log. Unt. III, § 52; Ideen, § 54.

pírico de algum modo colabora na constituição dos estados de coisas), no ato de ideação que conduz à intuição das essências o objeto individual - o azul dessa turquesa que está diante de nós - não é fundamento. O ver se dirige ao azul em geral, de que este azul em particular constitui um exemplo. Ora, o gênero azul não é apenas o azul desse objeto, posto em relevo (como o empirismo interpreta). A essência não é do objeto individual apenas um momento que se destaca por certo esforço de atenção. O azul do objeto individual continua algo de individual, enquanto o gênero é ideal - e esses dois níveis são irredutíveis entre si. Com efeito, a idealidade é justamente o modo específico de existir de certos objetos não individuais. Assim como a intuição categorial não é apenas um substituto cômodo à multiplicidade dispersa do sensível (um resumo representativo do sensível, algo da mesma qualidade do sensível, apenas que alçado a uma dignidade maior), assim também o que HUSSERL entende por essência não é uma idéia geral qualquer. Elevar o objeto individual, com suas determinações, à generalidade não basta para fazer dele uma essência. As determinações do objeto são hierarquizadas e entre elas a essência se destaca inconfundivelmente por ser, diferentemente das outras, a condição da possibilidade mesma do objeto, sua estrutura necessária, aquilo que faz dele o que ele é.

Mas permanece também que o reportar-se da intuição eidética ao objeto individual não é contingente: o objeto individual - o exemplo - é termo necessário, é base indispensável à percepção da essência. O próprio modo de existência do objeto ideal nos reenvia ao individual ou implica certa relação com ele. Apenas que a existência do objeto individual não desempenha o papel de premissa no conhecimento eidético. Este é independente da efetividade dos obje

tos individuais <sup>1</sup> .

Parêntese fechado.

\*

Vimos que a essência do objeto é constituída por todos os predicados que necessariamente lhe pertencem para o objeto ser o que é. Portanto, a supressão desses predicados acarreta a supressão do objeto em pessoa.

Vimos também que o necessário é aquilo que não varia, aquilo que permanece idêntico a si.

Juntemos as duas exigências e teremos a técnica das variações imaginárias, que nos faculta a essência do objeto <sup>2</sup> : a essência do objeto é o invariante. Ela determina os limites dentro dos quais os conteúdos do objeto podem variar - os limites da contingência. Toda variação que desrespeite esses limites, impostos pela essência do objeto, tira do objeto seu caráter concreto, sua independência, sua possibilidade de existir.

Tomemos determinado objeto ( remontaremos dele à sua estrutura eidética invariante, sua forma essencial). Imaginemos, consideremos mentalmente as variações que o objeto é suscetível de sofrer sem se descaracterizar basicamente, sem se perder enquanto aquele objeto. Que restará daí? Restará o essencial do objeto, o que o objeto é essencialmente. Restará o objeto expungido de tudo o que não é essencialmente constitutivo dele.

---

1. Ideen, §§ 4, 6, 7, 34. Acreditamos que traga novos subsídios ao entendimento do assunto sua inserção no contexto das reduções. Alguma coisa sobre as reduções veremos na segunda parte desse trabalho.

2. Log. Unt. II, Terceira Investigação, § 5; Ideen, §§ 4, 69.



Sou capaz de representar mentalmente para mim a árvore sem os ramos, os ramos sem as flores, as flores sem os frutos; mas não sou capaz de representar para mim (é impensável, é inconcebível, é impossível de se obter mesmo no plano imaginário, mesmo que me seja outorgada toda a liberdade) a cor sem a extensão. A cor sem a extensão nem é perceptível, nem é pensável.

Disso se segue, indiferentemente: a. que o objeto cor se dá assim mesmo à consciência, dá-se como algo extenso; b. que faz parte da essência do objeto cor ser extenso.

Indiferentemente! Logo, voltar às coisas mesmas - o próprio mote da fenomenologia de HUSSERL - é voltar às essências, pois perguntar pela essência da coisa (perguntar o que ela é) é perguntar pelo seu sentido (perguntar como a coisa se dá à consciência). A intuição da essência do objeto é a intuição do sentido do objeto.

Poderíamos multiplicar os exemplos. Seja determinado processo social. O invariável, através de todas as variações concebíveis, é a sua essência. Seja determinada civilização. Deslindar-lhe o princípio de unidade, o núcleo em torno do qual ela se organiza, é captar-lhe a essência. Da própria contingência fatural podemos procurar o eidós. Assim, poder ser diferente pertence à essência mesma do fato...

A essência traduz as condições que devem ser realizadas para que a existência do fato seja possível. Essa, para HUSSERL, a prioridade do eidético sobre o fatural, da essência sobre o fato. A essência é o sentido da coisa.

Com efeito, a própria relação essência-fato é eidética <sup>1</sup>.

---

1. Ideen, § 7.

Dizer que as essências se impõem a nós, entretanto, é dizer também que podemos conhecê-las: as essências dão-se à consciência conhecedora. Isso é o implícito e o explícito de tudo o que levamos dito até aqui.

Somos assim conduzidos ao tema das ciências eidéticas, tema central na fenomenologia de HUSSERL. Conhecemos fatos e conhecemos essências. Há as ciências fatuais e há as ciências eidéticas. Essa passagem é importante porque o projeto de HUSSERL é o de uma ciência filosófica - e a ciência filosófica do projeto de HUSSERL é uma ciência eidética.

Como as ciências eidéticas, segundo HUSSERL, são ciências a priori, convém precisar melhor o sentido desse a priori.

Os sentidos.

Primeiro. O conhecimento eidético não é indutivo. Não nos capacitamos de que "Todas as coisas materiais são extensas" ( com o sentido de: "É próprio da coisa material ser extensa") ao cabo de n experiências do tipo: essa coisa material é extensa, essa coisa material é extensa, essa coisa material é extensa... A proposição que resulta desse levantamento NÃO DIZ A MESMA COISA que a outra. O que a primeira proposição afirma se exprime e se constitui na própria experiência de ver <sup>1</sup>.

Segundo. É a priori no sentido de concernir às condições sem as quais não existe o objeto; ao que o torna possível. É neste sentido que HUSSERL dirá explicitamente nas Idéias que o a priori tem peso ontológico: é do ser mes

---

1. Log.Unt.II, Terceira Investigação, § 4.

mo que se trata. A determinação espacial não é algo extrínseco às coisas materiais: pertence ao seu próprio ser. Aqui, não na indução, se enraíza o todas (universalidade), o sempre (invariância) que a lei exprime. Aqui, a prioridade do eidético sobre o fatural. Aqui, correlatamente, a prioridade das ciências eidéticas sobre as ciências fatuais. HUSSERL é explícito: não há conhecimento de fatos sem visão de essência (Todo conhecimento fatural, empírico dessa cor, daquela cor... inclui o dado eidético da pertença cor-extensão <sup>1</sup>):

"A antiga doutrina ontológica, segundo a qual o conhecimento do 'possível' deve preceder ao conhecimento do real, permanece ao meu ver uma grande verdade, desde que entendida e empregada corretamente" <sup>2</sup>.

Do mesmo modo como a contingência do fato empírico pertence a ele mesmo, não à nossa finitude ou ao nosso estrabismo, assim também as leis naturais são contingentes em si mesmas, são essencialmente indutivas. Ora, a indução, por si, não pode dar senão necessidades de indução, jamais necessidades ontológicas <sup>3</sup>. Às ciências aprióricas é que compete a definição do ser.

Juntando os dois sentidos de a priori: não podemos chegar indutivamente (primeiro sentido) ao que é constitutivo do próprio ser (segundo sentido).

Definido pelas ciências aprióricas o sentido ontológico do objeto, esclarecidas as categorias essenciais que o constituem, podem as outras ciências, ciências de fa-

---

1. Esse incluir também tem as características da necessidade, da universalidade... A relação essência-fato também é eidética (página 128).

2. Ideen, § 79.

3. Ideen, §§ 6, 52, 58, 79.

tos, colocar a propósito do objeto questões racionais. Só en tão é possível fazer experiências, pois, para saber que tipo de experiência é exigido por determinado domínio de objetos, cumpre inicialmente definir seu sentido ontológico. Antes de fazer física é necessário saber o que é o fato físico, sua essência. Caso contrário, corremos o risco de deixarmos de fazer física sem o percebermos. Antes de fazer psicologia é necessário saber o que é o fato psíquico, sua essência. Dessa determinação eidética é que procederá a metodologia de pesquisa adequada ao objeto.

GALILEU intui que a determinação espacial caracteriza essencialmente a coisa física. É o início do método. É o início da Física Moderna.

Em qualquer caso, o conhecimento das essências não é o conhecimento de um mundo paralelo, justaposto ao nosso, distante do nosso, estranho ao nosso. Não há nada de místico, de arcano ou de esotérico na intuição eidética. O físico es tuda o movimento? Isso também compete às ciências eidéticas. O psicólogo estuda a aprendizagem? Isso também interessa às ciências eidéticas. O sociólogo estuda os modos de produção? Isso também toca às ciências eidéticas. O antropólogo estuda o fato cultural? Isso também incumbe às ciências ei déticas. A diferença está no modo de consciência intencional. A diferença está em que as ciências eidéticas pesquisam do objeto aquilo que faz com que o objeto seja o que e le é; pesquisam as condições de existência do objeto, objeto sempre no sentido de tudo o que é dado a nós intencionalmente, de tudo a que temos acesso; pesquisam a forma desse ser-dado, a forma desse acesso. Pesquisam, portanto, o que todas as ciências não eidéticas devem pressupor no estudo do seu objeto.

Anotemos essa assimetria. As ciências eidéticas não são dependentes das ciências fatuais:

"Por seu sentido mesmo, as ciências eidéticas de saceitam em princípio incorporar os resultados teóricos das ciências empíricas... De fatos não podem resultar senão fatos" <sup>1</sup> .

Mas não há nenhuma ciência fatural que, plenamente desenvolvida como ciência, seja pura de conhecimentos eidéticos e, assim, independente das ciências eidéticas <sup>2</sup> .

A essa relação de dependência voltaremos ainda, depois das especificações que o parágrafo seguinte vai fazer.

\*

Começamos com exemplos matemáticos: o número, o triângulo. Depois saltamos para o campo da percepção: as coisas materiais, o movimento...

Foi possível, é possível continuar com o mesmo modelo de constituição porque o ente está sendo tomado estritamente como fenômeno <sup>3</sup> .

Mas há diferenças entre os objetos matemáticos e os objetos da percepção. Há diferenças entre a essência do espaço idealizado (o espaço geométrico) e a essência do espaço físico, o espaço como a vida concreta o faz aparecer.

Chegou, então, o momento de estabelecermos algumas distinções, não mais entre essência e fato, mas entre essência e essência, que nem todas compartilhem os mesmos traços.

---

1. Ideen, § 8 .

2. O mesmo .

3. Na segunda parte desse trabalho veremos que o meio de tornar acessível o ente como fenômeno é a redução fenomenológica.

Inicialmente as essências se discriminam em essências formais e essências materiais.

As essências formais pertencem a todo objeto pela simples razão de o objeto ser um objeto. Estão aqui em jogo as categorias puras do objeto - qualquer objeto - ,da "objetividade" visada enquanto tal. As essências materiais (caso da essência de árvore, de verde, de som, de homem, de memória, de criatividade, de etnia...) são um tipo diferente de objeto ideal. Têm conteúdo e esse conteúdo está referido a determinadas regiões ou domínios eidéticos, em que os objetos se agrupam. Uma palavra sobre isso.

Considerado em sua plena concreção, em sua plenitude material individual, em seu Selbst, nenhum objeto pode ser reduzido a qualquer outro. Todavia, vemos também que os objetos, malgrado sua irredutibilidade material, se agrupam em certas regiões. O conceito de região determina sinteticamente e a priori os predicados essenciais dos objetos compreendidos nela. HUSSERL define uma região como "a superior e completa unidade de gênero à qual pertence um concreto"; ou "a totalidade ideal de todos os indivíduos possíveis de uma essência concreta" <sup>1</sup>. Há, por exemplo, a região natureza, onde entram os objetos considerados pelas ciências naturais. Mas há também a região espírito ( não é obrigatório que a nomeemos assim), onde entram os objetos considerados pelas ciências humanas <sup>2</sup>.

---

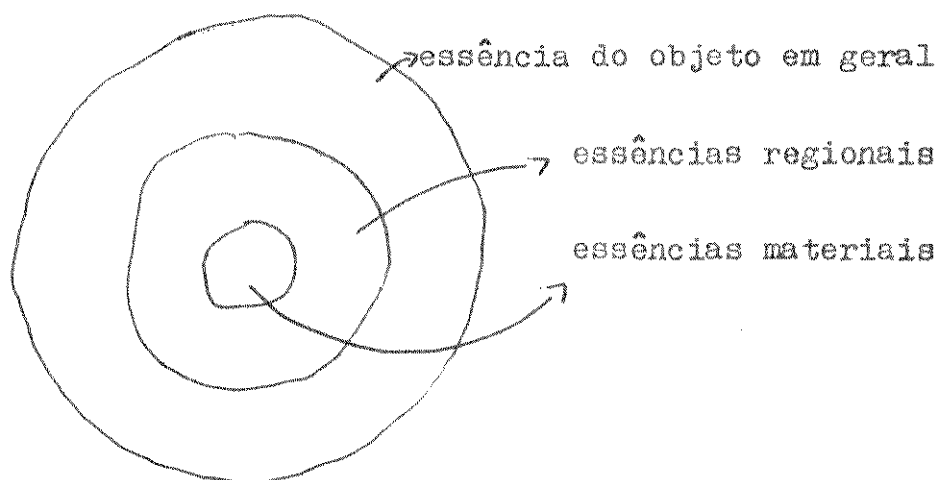
1. Ideen, § 16, 72.

2. Já nos Prolegômenos às Investigações, HUSSERL dizia que "o reino da verdade se divide objetivamente em distintas esferas; as investigações devem orientar-se e coordenar-se como ciências segundo essas unidades objetivas. Há uma ciência dos números, uma ciência das figuras geométricas, uma ciência dos seres animados, etc; mas não há ciência autônoma dos números primos, dos trapézios, dos leões, nem muito menos de todas estas coisas juntas" - Log. Unt. I, § 2.

Lembramos ao leitor que essas diferenças têm valor ontológico. A vida, por exemplo, não é a soma de todos os seres vivos; é o campo geral em que todos os seres vivos podem ser dados; é um novo objeto.

À diversificação desses diferentes campos de experiência correspondem diferentes tipos de relação intencional: cada um desses campos é constituído por um tipo determinado de intencionalidade. Há uma intencionalidade constitutiva do campo físico, há uma intencionalidade constitutiva do campo biológico, e assim por diante. Mas há também uma intencionalidade característica do campo da experiência científica em geral.

Assim, isso, a que a intencionalidade se reporta, é articulado: as essências se apresentam objetivamente hierarquizadas. As essências materiais estão subpostas a gêneros supremos, objetos esses das ontologias regionais. Mas as ontologias regionais, por sua vez, se subordinam à ontologia formal, que se ocupa de questões como: que é um objeto? que é uma propriedade? que é uma relação? e mesmo: que é uma região<sup>1</sup>? Dada a subordinação do material ao formal, a ontologia formal implica as formas de todas as ontologias possíveis.




---

1. Ideen, §§ 9, 10 .

Portanto, há também duas espécies de ciências eidéticas.

Há o grupo formal (a "mathesis universalis" formal) que abrange tanto a lógica formal em sentido estrito como a ontologia formal; e há as ciências eidéticas materiais, ou ontologias regionais, como HUSSERL prefere chamá-las, cujos objetos são os gêneros supremos de cada região, de cada domínio eidético material.

"Em primeiro lugar, toda ciência empírica, sempre que procede a encadeamentos mediatos de juízos, tem de ajustar-se aos princípios formais de que trata a lógica formal. Em termos mais genéricos, e dado que se dirige, como todas as ciências, a objetos, deve observar as leis que concernem à essência da objetividade em geral. Entra com isso em relação com o complexo das disciplinas ontológico-formais, que compreende, a par da lógica formal em sentido estrito, as restantes disciplinas da "mathesis universalis" formal (ou seja, também a aritmética, a análise pura, a teoria das multiplicidades). A isto se acrescenta, em segundo lugar, que todo fato inclui um fundo eidético de ordem material, e toda verdade eidética referente às essências puras, que nesta estrutura se encerram, engendra forçosamente uma lei a que estão sujeitos os casos empíricos singulares, tanto quanto todo caso singular possível, em geral" <sup>2</sup>

Toda ciência de fatos, portanto, supõe a lógica formal, a ontologia formal e a ontologia material da região considerada.

Diante disso, a independência da filosofia em relação às ciências naturais e humanas vai aparecendo. É em outra esfera da experiência e com outro método que a filo-

---

1. Ideen, §§ 9, 10.

2. Ideen, § 8.

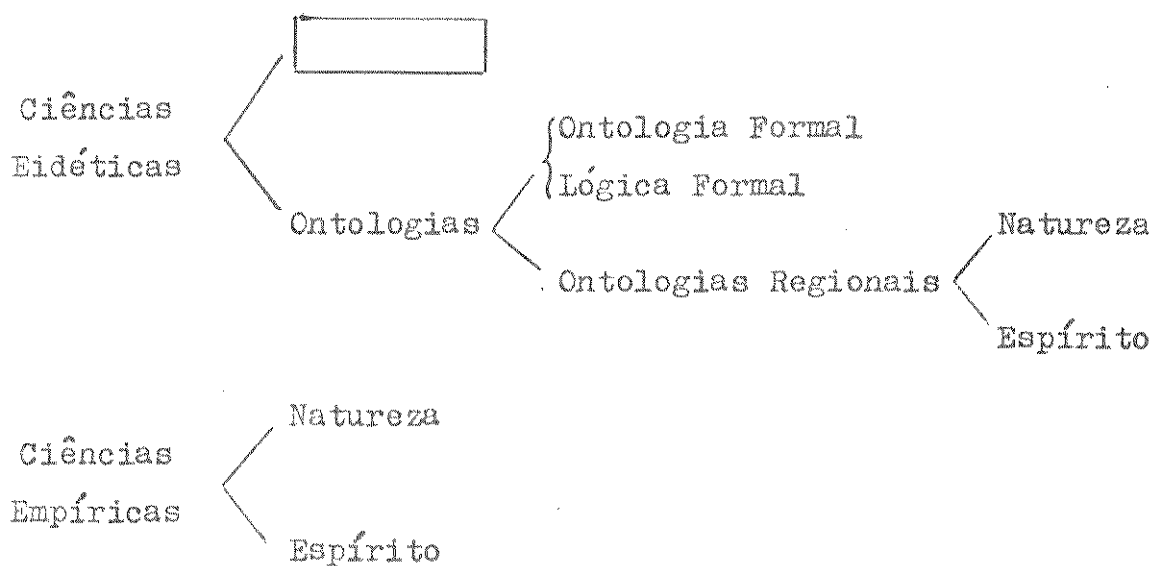


sofia atua. Disso depende não só o progresso das ciências, mas sua racionalidade mesma, pois, se as ciências querem evitar as crises em que se esfuma e se perde o sentido daquilo que estudam, necessário é que primeiro seja explorada a estrutura íntima do objeto delas, elucidado seu modo de existência, esclarecidas as categorias essenciais que o constituem. Necessário é que primeiro SEJA MOSTRADO O TIPO DE INTENCIONALIDADE QUE CONSTITUI O CAMPO ONTOLÓGICO, OU A EXPERIÊNCIA, NA QUAL ORIGINALMENTE A CIÊNCIA SE INSTALOU DE MANEIRA INGÊNUA. Ora, mostrá-lo, explicitá-lo é lançar o fundamento daquela ciência.

Então, não há só independência da filosofia com relação às ciências; há também relação intrínseca, e relação de fundamentação.

As ciências descrevem as ontologias regionais.

A filosofia as fundamenta.



Voltaremos a esse quadro. Temos algo que preencher ne  
le...

As essências também se distinguem em exatas e morfológicas.

As essências exatas podem ser definidas de maneira unívoca, mediante conceitos ideais. Assim procede o geômetra, quando define conceitos como os de ponto, reta ou sucessão. As essências morfológicas, pelo contrário, são vagas, dada a vaguidade própria do domínio empírico de que procedem.

Ora, é possível estabelecer pontos de contatos entre esses quadros.

Assim, das essências materiais podemos dizer que não têm a exatidão, a perfeita determinação dos conceitos geométricos; certa imprecisão é inerente a elas.

"A figura espacial da árvore, tomada como se dá na percepção, como um momento do objeto intencional, não é uma figura geométrica, uma coisa 'exata' ou 'ideal' no sentido da geometria" <sup>1</sup>.

Querer exprimir de maneira exata o que é essencialmente inexato, os dados da percepção sensível, é fazer que eles percam seu aspecto concreto e vivo. São noções aproximadas, vagas como grande e pequeno, quente e frio, leve e pesado que caracterizam o mundo concreto da nossa percepção, não as exatas noções geométricas e "científicas" de reta ou círculo, temperatura ou gravitação. É por aqueles conceitos, antes de tudo, que se determina essencialmente o mundo da percepção; o mundo dos exatos conceitos científicos é um derivado.

A botânica e a zoologia estão aí como exemplos de

---

1. Log.Unt.II, Terceira Investigação, § 9.

ciências empíricas que operam com a ajuda de conceitos vagos, inexatos, dada a natureza mesma dos seus objetos, dada a vagueza e inexatidão que toca essencialmente a eles.

"A mais perfeita geometria e seu mais perfeito domínio prático não ajudam nada o cientista (o cientista que descreve a natureza) a exprimir com exatidão geométrica aquilo que de maneira tão simples, compreensível e plenamente adequada ele é capaz de exprimir com as palavras 'denteado', 'canelado', 'lenticular', 'umbeliforme'... - conceitos que são essencialmente, não acidentalmente, inexatos; por esta mesma razão, não matemáticos" 1 .

O mundo da percepção, portanto, também é objeto de uma ciência eidética. O espaço, o tempo, as cores, os sons... podem ser estudados em sua essência. Mas esta ciência descritiva não será a geometria, que estuda o espaço idealizado. O espaço da vida concreta se deixa descrever com a ajuda de noções morfológicas. Elas traduzem o que há de móvel, de contínuo e de vago no real. Expressam a vivência, em todos os seus cambiantes, em todos os seus entretens.

Vemos assim que HUSSERL não confunde rigor e exatidão. "Querer exprimir de maneira exata o que é essencialmente inexato" é...faltar com o rigor. A filosofia, cujo objeto e método ainda vamos explicitar melhor, não será ciência de exatidão, mas, conforme o projeto de HUSSERL, ciência de rigor. A exatidão de uma ciência tem que ver com o seu objeto; o rigor de uma ciência tem que ver com o seu método. Essências vagas, morfológicas, podem ser rigorosamente conhecidas.

---

1. Ideen, § 74 .

Vemos também que HUSSERL não concebe a verdade a partir de um modelo único. O caráter pretensamente imperfeito de determinados conhecimentos HUSSERL considera como modos positivos de revelação dos seus objetos. O método procurará justamente determinar o sentido que possa ter a verdade e a certeza para cada domínio do ser.

\*

\*

Estaríamos muito longe da Filosofia da Aritmética?

HUSSERL reconhece o salto da primeira fase às Investigações. Salto não é uma diferença qualquer. "Obra de ruptura"! - é como o próprio HUSSERL chama às Investigações<sup>1</sup>.

Pois ruptura tem dois sentidos. Um, dirigido para o passado, é o de interrupção ou corte: nas Investigações temos algo NOVO, algo que, sem negar o comum, o permanente, contrasta com a fase anterior. Outro, orientado para o futuro, é o de brecha, fenda, abertura - por onde se passa de um ponto a outro: nas Investigações temos algo NOVO, o começo, o germe de uma etapa a percorrer.

Trata-se de ultra-passar.

É rompimento e promessa.

Crise também tem esses dois sentidos...

---

1. "Ein Werk des Durchbruchs" - Log. Unt. I, prólogo à segunda edição.

SEGUNDA PARTE

À REDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Depois das Investigações, as Idéias.

Que sabemos sobre o método até o momento das Investigações? Que foi possível apurar até aqui?

Até a fase das Investigações Lógicas o método consiste em,

- dado o conteúdo do conhecimento, dado o objeto à consciência, descrevê-lo como se manifesta à consciência, como o vivencia e o "põe" como existente a consciência. Isso é o mesmo que tornar inteligível o sentido do objeto, o sentido da sua transcendência em relação a nós, seu modo de existir. O esclarecimento do sentido, não a explicação do fato, é o modo filosófico de conhecimento.

A fenomenologia

"não quer explicar, no sentido psicológico ou psicofísico, o conhecimento, o sucesso fatual na natureza objetiva, mas elucidar / aufklären / a idéia do conhecimento segundo seus elementos constitutivos e, respectivamente, suas leis; não quer chegar às relações reais de coexistência e de suces

são em que estão inseridos os atos efetivos de conhecimento ; mas, sim, compreender o sentido ideal das conexões específicas nas quais a objetividade do conhecimento prova a sua legitimidade ; elevar à clareza e distinção as formas e as leis puras do conhecimento, remontando à intuição preenchedora adequada . Esta elucidação se leva a cabo dentro dos marcos de uma fenomenologia do conhecimento , de uma fenomenologia que, como temos visto, se orienta para as estruturas essenciais dos vividos 'puros' e dos núcleos de sentido a elas correspondentes" 1 .

Será suficiente do ponto de vista do projeto original de HUSSERL?

Não é.

Os biógrafos são contestes em afirmar que HUSSEHL passa por um crise muito profunda de pessimismo entre as Investigações e as Idéias. Disso dão testemunho numerosos ineditos. As conferências de 1907 - posteriormente publicadas como A Idéia da Fenomenologia - são o primeiro sinal do re início, da retomada, em certo sentido da reviravolta que a fenomenologia vai conhecer.

É preciso radicalizar muito mais os resultados. É preciso recomeçar. É preciso uma nova crítica da razão, um novo discurso do método...

Se é pelo estudo das Meditações de DESCARTES que a fenomenologia nascente pode transformar-se em um novo tipo de filosofia transcendental, como diz HUSSERL nas Meditações Cartesianas <sup>2</sup>, se DESCARTES chega tão perto dessa Ter

---

1. Log.Unt.II, § 7 (Introdução Geral)

2. § 1.

ra Prometida, por que não toma posse? Por que não é capaz o método cartesiano de conduzir a filosofia a seus fundamentos últimos?

Porque esse método não é suficientemente radical.

De fato, mesmo a questão que dá impulso à caminhada de HUSSERL é mais radical que a de DESCARTES. A dúvida e a epoué respondem a problemas diferentes <sup>1</sup>.

O problema cartesiano enuncia-se assim: são as coisas existentes fora de nós como <sup>o conhecimento</sup> as nossas idéias as representam? Como podemos assegurar-nos disso?

O problema husserliano enuncia-se assim: como é possível o conhecimento de alguma coisa fora de nós? ou: como uma idéia nossa, uma cogitatio, pode, por assim dizer, sair, <sup>de si mesma</sup> ir além de si mesma, ultrapassar-se e alcançar o que lhe é transcendente? Como um vivido da consciência pode chegar a alguma representação do mundo como existente em si?

HUSSERL questiona a própria possibilidade da pergunta que DESCARTES faz. A pergunta cartesiana supõe, mesmo enquanto pergunta, a possibilidade de a consciência captar coisas como existentes fora dela - quando justamente nessa possibilidade consiste o problema para HUSSERL.

Não é só a certeza do conhecimento (sua correspondência com o mundo) que está em questão, mas seu caráter representativo enquanto tal.

A grande novidade que as conferências 1907 trazem e, de modo muito mais amplo, as Idéias é o método das re-

---

1. Sobre isso : Log. Unt. II, § 2; Form. und tr. Logik, § 93, letra c; Die Idee der Phänomenologie, p. 34-37.



duções - paralelamente à noção de consciência transcendental. A partir daqui as reduções se tornam um momento essencial do método fenomenológico.

Ora, é possível a essa luz revisitar e aprofundar muitos temas que já apareceram para nós na introdução desse trabalho, bem como na sua primeira parte.

\*

Há uma passagem bastante conhecida nas Idéias<sup>1</sup>, em que HUSSERL descreve o que ele denomina atitude natural, ou o mundo da atitude natural. É desse texto que vamos começar, acompanhando-o pari passu.

Tenho consciência de um mundo que se estende no espaço e no tempo. "Ter consciência", no caso, quer dizer, antes de tudo: descobrir, encontrar diante de mim, perceber. Isso que está diante e perto de mim são coisas, coisas corpóreas, distribuídas de um modo ou de outro no espaço: estão aí, estão presentes, quer eu atente para elas, ou não, quer as considere e me ocupe com elas, ou não. Há também seres animados diante de mim. Há os homens. Vejo que se aproximam ou se afastam de mim, falo com eles, aperto-lhes as mãos, compreendo sem mais o que pensam, o que querem...

Entre as realidades de que tenho consciência, muitas, entretanto, não caem dentro do meu campo de captação mais imediato, mais direto. Estrapolam esse campo, surgem das suas regiões de contorno. Minha atenção peregrina do que eu vejo, do que está frente e próximo dos meus olhos, para o que está à minha volta e longe de mim; situações, objetos co-presen-

---

1. Ideen, segunda seção, capítulo primeiro.

tes à minha consciência, pois também os distingo com maior ou menor clareza, "sei" que estão ali ou acolá, portadores de determinações...mas não os apreendo diretamente, exorbi tam o campo da minha percepção atual.

Finda-se aí o mundo da minha consciência, da minha vigília? Não. Ele é muito mais amplo. De fato, estende-se ao infinito. Pois, além do que é determinado, há o indeterminado, como um horizonte, que em parte cruza, em parte apenas contorna, ao longe, o mundo da minha percepção atual.

Isso, tomando o mundo como a ordem dos seres em sua presença no espaço. Mas há também a dimensão do tempo, o horizonte do tempo e suas gradações (quer no sentido do passado, quer no sentido do futuro): o próximo, o remoto; o mais vivo, o mais apagado... Aqui também posso variar a minha posição... jogar com representações e imagens...

Não terminamos ainda. O mundo da atitude natural é também um mundo de valores e de bens. Um mundo prático. Segundo a atitude natural, nesse mundo que está diante de mim e a que eu mesmo pertencço, as coisas se apresentam bonitas ou feias, agradáveis ou desagradáveis, úteis ou inúteis... Os homens, amigos ou inimigos, chegados ou estranhos... Tais caracteres (caracteres de valor, caracteres práticos) lhes pertencem constitutivamente, do ponto de vista da atitude natural.

Ora, a este mundo, em que me encontro e que me circunda, se referem os atos da minha consciência, desde os mais simples, aqueles em que me volto espontaneamente para o mundo e o apreendo como algo imediatamente aí, diante de mim, até os atos e estados da afetividade e do querer - tão va -

riados, tão complexos! (gostar, não gostar; alegrar-se, entris-tecer-se; desejar, aborrecer; confiar, inquietar-se; decidir-se, agir <sup>1</sup>), bem como os atos da consciência teorizante, em suas diversas formas e graus (o observar cientificamente; o conceituar, o descrever; o comparar, o distinguir; o agrupar, o contar; o conjecturar, o inferir...).

Devemos distinguir, todavia, o modo como o mundo natural está para mim e o modo como outros mundos, chamados por HUSSERL de ideais, também estão para mim. Há mundos circundantes ideais (aliás, assim se chama o § 28, em que estamos agora). Nem sempre o cogitatum (do cogito em que vivo) são fatos, homens, relações do mundo natural. Do mundo "real". Poderiam ser os números ou suas leis. Como campo de objetos da minha atividade aritmética, os números também estão aí, para mim, sobre o pano de fundo (em parte determinado, em parte não) do horizonte aritmético. Mas esse estar aí, no caso dos números, é diferente.

"O mundo aritmético só está para mim aí se e enquanto estou em atitude aritmética, ao passo que o mundo natural, o mundo no sentido comum da palavra, está constantemente para mim aí, enquanto me deixo viver naturalmente" <sup>2</sup>.

Também eu nem sempre estou do mesmo modo em relação ao meu mundo natural. Eu percebo, eu sinto, eu penso... E não sou só eu que tenho o meu mundo circundante. Além da minha, há também a visão dos outros, das outras pessoas que fazem parte do meu mundo, os outros com os quais me encontro e que encontro também referidos, como sujeitos, às suas cir-

---

1. Em nota pessoal, HUSSERL adverte: "Haveria que nomear também os atos sociais"...

2. Ideen, § 28. Os grifos são do original.

cunståncias. Cada um vê as coisas de lugares diferentes, cada um tem consciência diferentemente desse mundo (desse mundo objetivamente espacial e temporal), embora o concebamos como sendo - objetivamente - um mundo só, um mesmo mundo, o nosso mundo, o mundo de todos nós <sup>1</sup>.

Pois nisso mesmo consiste a tese /Setzung/, a posição da atitude natural: em que, nela, encontro o mundo como existente / daseiende /, algo que está aí, diante de mim E O TOMO TAL COMO SE ME DÁ, isto é, exatamente desse modo: como algo existente e aí, diante de mim / vorhanden /. Tudo o que, a cada instante, eu capto do mundo (clara ou obscuramente), tudo o que, vindo do mundo natural, tem acesso à consciência, é marcado no todo e em suas partes por este índice de presença, por este índice aí. Afastar certos dados do mundo natural a título, digamos, de "apenas aparentes", ou "frutos de alucinação" não muda em nada a tese da atitude natural. O que se tira do mundo... tira-se do mundo. O mundo está sempre aí, como "realidade" existente. Conhecer este mundo de modo mais amplo, mais confiável, é justamente a meta das ciências positivas, ciências da atitude natural.

Agora, isso que está implícito na experiência primitiva de modo não pensado, não tematizado, posso tematizar. Posso formular juízos, predicar algo A RESPEITO disso que o filósofo chama a tese da atitude natural. Mas a tese mesma não deve ser confundida com os meus discursos a respeito dela. A tese é algo vivido: "die Thesis ist Erlebnis". É crença <sup>2</sup> que se mantém enquanto se mantém a atitude, enquanto a

---

1. Ideen, § 29. Em nota ulterior à 1ª edição, HUSSERL acrescenta o conceito de "mundo circundante subjetivo". Cada um de nós tem o seu mundo circundante. Mas seria o mesmo mundo na medida em que válido para cada um de nós, em nossa experiência.

2. Ver adiante, p. 181ss: caracteres de crença.

vida da consciência vigilante segue seu curso natural.

\*

A partir dessa descrição da atitude natural <sup>1</sup>,  
*então* HUSSERL começa a apresentar o método das reduções - passagem, portanto, importantíssima para nós, aqui. Essa passagem é anunciada no início do § 31:

"Em vez de permanecermos nessa atitude, vamos mudá-la radicalmente".

A mudança de atitude a que HUSSERL se refere é a epoqué fenomenológica e, antes de descrevê-la, é tratada a possibilidade em princípio de ela se realizar. Seria possível em princípio essa mudança?

Para responder a esta pergunta, HUSSERL nos remete à dúvida cartesiana. Não que a epoqué se confunda com a dúvida cartesiana. Reportar-se à dúvida, aqui, é apenas um expediente de que HUSSERL lança mão para fundamentar indiretamente a possibilidade da epoqué fenomenológica.

Diz o filósofo:

"O intento da dúvida universal pertence ao reino da nossa mais completa liberdade. Podemos in tentar duvidar de tudo e de cada uma das coisas, por firmemente convencidos que estejamos de

1. É evidente o caráter insatisfatório dessa descrição, que está sendo feita aqui para introduzir a redução fenomenológica. A dificuldade está em que, segundo a própria doutrina de HUSSERL, o sentido da atitude natural, porque presa ao mundo, não pode aparecer a ela mesma plenamente senão quando "suspensa" pela redução. Não é possível definir a atitude natural, enquanto atitude natural, do interior dela mesma, para a ultrapassar depois. A redução é que revela a atitude natural como "tese do mundo".

las e mesmo que tal certeza tenha apoio em evi  
dência adequada" <sup>1</sup> .

Ora, que é que esse duvidar - ato sempre possível, envolve na sua essência?

Quem duvida, duvida de alguma coisa, duvida de algum "ser" . Pois bem, não podemos pôr em dúvida determinado ser (determinada matéria de ser) e, no mesmo ato de consciência, aplicar a tese ao substrato desse ser (ou seja, ter consciência dele como "presente", afirmá-lo). Não podemos pôr algo em dúvida e, ao mesmo tempo, tê-lo por certo. O intento de pôr em dúvida algo que se apresenta a nós como existente envolve certa suspensão da tese, certa colocação da tese entre parênteses e isso é precisamente o que nos interessa aqui, pois esta colocação entre parênteses é a epoqué. O que HUSSERL quer mostrar é que a dúvida metódica supõe a epoqué.

\*

Entretanto, há algumas diferenças importantes entre a dúvida (subentenda-se: cartesiana) e a epoqué (subentenda-se: de HUSSERL) - e o sentido dessas diferenças também precisa ser pesquisado.

A epoqué, diferentemente da dúvida e diferentemente das posições céticas em geral, não comporta negação.

"Em DESCARTES, observa HUSSERL, a ênfase cai tão fortemente sobre este suposto / o suposto do não-ser / que a tentativa da dúvida universal acaba sendo, bem mais propriamente, uma tentati-

---

1. Ideen, § 31.

va de universal negação" <sup>1</sup> .

A epouqué NÃO é a conversão da tese na sua antítese, da afirmação na negação. Nenhuma região do ser é excluída - o que a imagem do parêntese poderia traiçoeiramente sugerir <sup>2</sup> . O ser do mundo não é excluído. O que muda é o modo da consciência (recordemos ser este o sentido da tese : certo modo de estar em e face a). O que se quer caracterizar é certo modo bem determinado da consciência que, em vez de se opor à tese primitiva, se apõe a ela, mudando-lhe o valor.

Como? A tese é posta fora de jogo, fora de circuito, fora de ação / ausser Aktion /. A tese é posta entre parênteses. Não opero com ela, não faço dela uso nenhum. Absteino-me de tomar posição sobre o ser do mundo, não opero mais o seu valor de ser / Seinsgeltung /. Ponho em suspenso toda referência ao ser real, existencial.

Assim, não ocorre que antes havia certeza e, agora, somente conjectura, ou presunção, ou perplexidade. A tese continua sendo algo vivido. O mundo continua a se apresentar a mim como antes, como existente e aí, diante de mim. Mas suspenso meu juízo sobre isso.

A dúvida cartesiana nada altera na posição da atitude natural. Conduz-nos, sim, a uma apreensão mais rigorosa do mundo existente (mais rigorosa do que a apreensão que

1. Ideen, § 31 .

2. "Suspensão" também pode dar margem a engano. É que Aufhebung admite o sentido de anulação, revogação, supressão, rescisão...

a percepção imediata possibilita). De fato, possibilita o acesso ao saber científico. Mas o saber científico não derroga à tese natural: toda ciência postula a existência do mundo real, do qual, justamente, ela é ciência. A epouqué põe em suspenso a tese do mundo e isso quer dizer que põe em suspenso todo juízo baseado na atitude natural, a que a tese é inerente; portanto, a epouqué também não pressupõe a ciência, nem a da natureza, nem a do espírito.

A dúvida, hiperbólica ou não, ainda é uma atitude "mundana" / weltlich /. Modifica essa atitude, porém não a transpõe.

Por isso dizemos que a redução é mais radical que a dúvida. Não tomar posição inclui não afirmar a existência do mundo, mas também não duvidar dessa existência. A abstenção de julgamento, em que consiste a epouqué,

"é conciliável com a convicção não abalada e, em alguns casos, inabalável, por ser evidente, da verdade" 1 .

Por outro lado, se HUSSERL não duvida, isso não quer dizer que a redução seja menos que a dúvida. HUSSERL não duvida e não afirma. Como estamos dizendo, põe em suspenso, põe fora de circuito, põe entre parênteses a tese da atitude natural.

Enfim,

"Isso que pomos fora de jogo é a tese genérica inerente à essência da atitude natural. Pomos

---

1. Ideen, §31. Grifado no original. Vê-se que o "idealismo" do Segundo HUSSERL não revoga o intuicionismo da primeira fase. A epouqué não contradiz a intuição.



entre parênteses tudo o que essa tese abrange na ordem ôntica: logo, esse mundo natural inteiro, que está sempre 'aí', para nós, 'presente' e continuará a estar como 'realidade' para a consciência, mesmo que nos apraza colocá-lo entre parênteses. Quando assim procedo - e sou livre para fazê-lo - nem por isso, à semelhança do sofista, nego esse mundo, nem por isso ponho sua existência em dúvida, à semelhança do cético; mas pratico a ἐποχή fenomenológica, a qual me proíbe todo e qualquer juízo sobre a existência espacioso-temporal. Conseqüentemente desconecto todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por sólidas que me pareçam, por muito que as admire, por pouco que me incline a lhes opor a mais pequena objeção; não faço uso nenhum da sua validade; não me aproprio de nenhuma das proposições que entram nelas, mesmo que de evidência perfeita; nenhuma acolho, nenhuma tomo como ponto de partida - bem entendido, enquanto a considero com o sentido que tem nessas ciências, como uma verdade sobre a realidade desse mundo. Desde o momento em que a encerra parenteticamente, já não tenho o direito de a admitir" 1.

\*

Mas há uma segunda diferença importante entre a dúvida e a epoqué.

A dúvida não dura indefinidamente: cede lugar à certeza. DESCARTES duvida para chegar à certeza, para sair da dúvida.

A epoqué, entretanto, tem valor absoluto. A ciência que a epoqué tem em vista estabelecer não será estabelecida contra a epoqué ou em vez dela, mas na própria epoqué, que torna acessível a consciência absoluta e possível a ciência em sentido último.

---

1. Ideen, § 32.

É preciso entender bem porque a epouqué não é provisória.

Nas Idéias, a redução fenomenológica <sup>1</sup> é introduzida em meio a considerações que envolvem dois temas relacionados.

Primeiro, o colocar entre parênteses a tese da existência do mundo se apóia na relatividade mesma dessa existência. A evidência da realidade do mundo não é acabada, completa. O mundo existe de tal maneira que não é fiador de sua própria existência.

Podemos ver isso, comparando o modo como as coisas físicas se manifestam a nós, e o modo como se manifesta a nós a consciência.

O objeto físico é relativo à multiplicidade dos aspectos em que se anuncia. Como esses aspectos não esgotam jamais a coisa, a coisa não é jamais conhecida totalmente e sua percepção, neste sentido, é inadequada. Além disso, a experiência de amanhã pode, em princípio, infirmar a de hoje, contradizê-la. Enfim, "a existência das coisas não é jamais exigida como necessária por seu modo de se dar" <sup>2</sup>. A existência da coisa é contingente: a coisa pode não ser.

Atenção: não estamos fazendo afirmações sobre o conhecimento certo ou incerto da existência da coisa. Esta-

1. A epouqué e a redução não são o mesmo. Praticando a epouqué, a suspensão, reduzimos (Krisis, § 41). "Epouqué" refere-se ao termo a quo; "redução", ao termo ad quem.

2. Ideen § 46.

mos fazendo afirmações sobre o modo de existência da coisa. Não estamos dizendo que a coisa material não existe. Estamos dizendo que seu modo de existir como que abriga em si uma possibilidade de não ser, uma negação possível—e que isso é constitutivo da existência da coisa: impõe-se sobre o modo como a percebemos. O ser que se anuncia em pessoa, anuncia-se em uma série de fenômenos, e a existência desse ser se confunde com a concordância dos fenômenos. Ora, não é aprioricamente necessário que tal concordância ocorra. A série dos fenômenos que anunciam x pode muito bem ser contraditada pela experiência que mostra tratar-se de y, não de x. Essa possibilidade é essencialmente inerente à aparição da coisa física.

Com efeito, HUSSERL mostra que essa relatividade é própria de todo ser transcendente, de todo ser para um eu, de tudo o que não é a consciência<sup>1</sup>. Diferentemente, a evidência da consciência mesma, da vivência mesma, é certa. Aqui o antecipado e o dado se sobrepõem. A consciência se dá e existe de modo absoluto. A consciência não pode não ser<sup>2</sup>.

Há, portanto, certo primado da consciência em relação ao mundo: ela é o lugar do seu desdobramento... Somente a consciência, a vivência do mundo pode tornar inteligível os modos como o mundo se constitui.

Ora, esses modos são diferentes. Esclarecer, em cada caso, qual o modo, qual o sentido, é fazer fenomenologia.

---

1. Ideen, § 44.

2. Ideen, §§ 38, 44-46.

Vamos ao segundo tema.

O segundo tema determina que a "reconstituição" do mundo após a epouqué, após a suspensão dos nossos juízos sobre o mundo, não seja a mesma coisa que a dedução da realidade do mundo exterior a que procede DESCARTES. O mundo que se procura "reconquistar" após a redução É SÍNTESE DE NOEMAS. É UM MUNDO QUE DEIXA APARECEREM AS EVIDÊNCIAS DAS QUAIS ELE TIRA A SUA ORIGEM. O que se procura não é tanto a certeza do mundo objetivo, no sentido que DESCARTES dá a esses termos, mas o retorno à evidência em que o objeto aparece como que brotando do espírito, porque compreendido por ele.

Eis porque a epouqué é definitiva. Ela é revolução interior, mais do que busca de certezas; é um modo de o espírito existir conformemente à sua vocação, que é, em suma, a de ser livre com referência ao mundo. Depois da exclusão de tudo resta a consciência de tudo.

\*

Com efeito, resta a consciência. A consciência resiste à epouqué. Não podemos pôr em suspenso os juízos que se aplicam à própria consciência, pois seu modo absoluto de existência o garante.

Disso HUSSERL se ocupa em toda a seção segunda das Idéias ("Meditação Fenomenológica Fundamental"), cujo primeiro capítulo percorremos. O que a consciência tem de próprio não é atingido pela desconexão fenomenológica.

A redução será justamente redução da transcendência, ou seja, de tudo o que, não sendo a consciência, está aí por ela. A redução se limitará ao mundo como o vis-à-vis da consciência. O mundo deixará de ser interpretado como o lu

gar que me contém, que contém e circunscribe espacial e temporalmente minha consciência, para ser o correlato da consciência constitutiva; deixará de ser "em si" para ser noema; deixará de ser existência para ser fenômeno.

Com a epouqué, o mundo natural, cuja opacidade, cuja consistência objetiva parecem tais que não motivam nenhum processo de elucidação intencional; mundo em que me pronuncio sobre os objetos sem importar-me com o sentido da sua objetividade; mundo em que vivo na atualidade do meu cogito - e de tal modo que essa atualidade contínua da vida da consciência a impede a ela mesma de voltar-se para si; o mundo natural, com a epouqué, muda de valor. Uma nova vida da consciência se impõe. Em vez do abandono ingênuo, a vida reflexiva.

Ora, o método fenomenológico se move exclusivamente nos atos de reflexão.

\*

A suspensão fenomenológica faz, portanto, aparecer imediatamente a correlação constituição-constituído, noese-noema, consciência-mundo. Manifesta imediatamente a bilateralidade da investigação transcendental <sup>1</sup>, bilateralidade, bem entendido, interior à redução, pois a investigação transcendental é, a um só tempo, noética e noemática.

Entretanto, se, por um lado, a epouqué nos leva à subjetividade, por outro, temos de reconhecer que esta subjetividade compreende diversos planos. É preciso primeiro te-

---

1. Méditations Cartésiennes, § 17; Form. und tr. Logik, §§ 8, 55.

matizar o mundo como fenômeno para depois referí-lo à sua origem última, que é a espontaneidade pura da consciência transcendental. Pois, embora o mundo reduzido se inscreva no fluxo dos vividos puros da consciência, ele não deixa de ser fenômeno, não deixa de ser noema, objeto de autêntica experiência transcendental.

O roteiro das Idéias e mesmo das Meditações Cartesianas vai da consciência transcendental constituinte ao noema, considerado este, então, em seu valor de télos. Esse caminho, que é de inspiração cartesiana, dá a consciência como o resíduo fenomenológico, o que resta após a epoué do mundo e da atitude natural.<sup>1</sup>

A estrutura da intencionalidade é ego-cogito-cogitatum. Desses três elementos, o que se dá a nós em primeiro lugar, a nós, que estamos no começo da investigação fenomenológica, é o cogitatum. O cogitatum é o que se põe diante de nós, o constituído (assim a epoué o faz aparecer para nós: em seu valor de constituído).

Esta marcha tem certo cunho abrupto: não há lugar para a explicitação das múltiplas implicações que o constituído encerra. O mundo é instantaneamente suspenso.

Há, entretanto, um caminho mais "natural", menos... "violento". Se verdadeiramente o constituído é dado em primeiro lugar na experiência descritiva ou histórica, podemos tomá-lo em si e por si (sem perder jamais de vista que ele é - precisamente - constituído; sem jamais o "tecnizar"), suspender o valor de ser que lhe concede ingenuamente a posição natural e reduzi-lo ao estatuto de significação noemá-

---

1. Ideen, § 33 ss.

tica pura.

Ora, a suspensão dessa relatividade à existência, que é própria da atitude ingênua, a colocação entre parênteses do Seinsgeltung ingênuo, fará aparecer outra relatividade, a relatividade transcendental do noema ao processo noético de sua constituição: fará aparecer o a priori da correlação mundo-consciência. Teremos ali, então, o cogito propriamente dito e, mais um passo redutivo adiante, o ego em sua pureza de ato originário constitutivo. Esta é a marcha da Crise (Crise das Ciências Européias). Parece que HUSSERL, portanto, finalmente, pretere a via cartesiana.

Está consciente, porém, o tempo todo da vantagem que aquele método oferece: a via cartesiana é mais curta; o ego é atingido num só lance / in einem Sprunge /. O defeito dessa posição é dar a ilusão do vazio da consciência, pois o mundo, como que suprimido de um só golpe, somente depois é recuperado, graças ao estudo da intencionalidade constituinte. Sendo o ponto de partida nesse caso imediatamente o ego, o ponto de vista é imediatamente transcendental. Ora, o vazio aparente do ego pode levar a novas posições ingênuas, como justamente ocorre com DESCARTES, que acaba concebendo o eu puro como alma e alma por si mesma vazia, não fora a causalidade eficiente exercida do exterior, seja pelas coisas reais, seja, finalmente, por Deus. A via cartesiana corre o perigo de negligenciar o fato importantíssimo de que o eu reduzido pode ser, por si mesmo, objeto de uma experiência transcendental <sup>1</sup>, independentemente da existência ou não e

---

1. O que o próprio HUSSERL, aliás, não aceita nas Investigações (até a 2ª edição). Ver a Quinta Investigação, § 4. Conferir a Quarta Meditação das Meditações Cartesianas.

xistência do mundo. O desafio é: pode a consciência ser definida imediatamente como consciência plena, como subjetividade concreta, ou inevitavelmente temos de passar por aquela definição intermediária da consciência, em que esta aparece como vazia e residual? O perigo do cartesianismo histórico não está definitivamente superado. Mesmo as Idéias parece que não contornam a segura distância desse alçapão. As Meditações Cartesianas, por sua vez, lobrigam um caminho interjacente a esses dois: o ponto de partida seria a consciência, mas uma consciência concreta, plena de fenômenos transcendentes, que desempenhariam - eles - o papel de índices e fios condutores.

Quando dizemos que HUSSERL finalmente se afasta da via cartesiana, devemos, portanto, entender que ele se afasta da via cartesiana tal como exposta ainda nas Idéias. A Crise nos dá um caminho mais fácil, menos repentino que as Idéias, mais subjetivo que as Investigações e até mais subjetivo que as Meditações Cartesianas.

A Crise começa, em ordem descritiva, pela tematização do Lebenswelt.

Ora, o Lebenswelt pode ser tematizado basicamente de duas maneiras.

Como já se tornou lugar-comum entre nós, alguma referência, alguma remissão ao mundo da experiência vivida todas as ciências comportam. Explicitada a gênese do seu sentido, encontramos uma série superposta de evidências, um pouco mais, um pouco menos idealizadas, que, por sua vez, supõem todas uma evidência primeira, essa não idealizada, experiência em sentido originário, que é a experiência vivida, a experiência fundamental do Lebenswelt. O Lebenswelt é pré-da-



do a todo conhecimento científico. Em e por sua relação com ele toda ciência se funda, toda ciência legitima seu sentido. O problema do Lebenswelt pode ser, portanto, considerado como um aspecto do problema das ciências objetivas.

Mas há outro modo de tematizar o Lebenswelt: tomá-lo por si (em vez de referido à ciência), perguntar por seu próprio sentido. Que é essa experiência, chamada experiência em sentido originário? que é o mundo da vida?

Tal mudança de foco nos leva de um problema restrito (afinal, o problema do fundamento das ciências nem é todo o problema das ciências) a algo que pode ser considerado o problema primeiro, universal. O início do início. Com efeito, é possível recomeçar daqui todo o empreendimento filosófico, recomeçá-lo sobre novas bases.

O caminho que HUSSERL faz na Crise das Ciências Européias é justamente esse.

A ordem dos três momentos é invertida: cogitatum-cogito-ego. O primeiro elemento descritivo é o Lebenswelt, tomado como fio condutor / Leitfaden /. O cogitatum aparece como o objetivo visado por toda intenção, o pólo objetivo da intencionalidade. O cogito aparece como o ato mesmo constitutivo e doador de sentido originário. O eu aparece como o pólo subjetivo, centro de onde emanam todas as intencionalidades constituintes. E, enfim, a intencionalidade mesma aparece como um sistema bipolar (ego-cogitatum), cuja atualidade o cogito expressa e garante <sup>1</sup>.

Na exposição que faremos agora seguiremos a ordem indicada pelo filósofo da Crise. Diremos inicialmente u

---

1. Krisis, p.156,157;174,175.

ma palavra sobre o cogitatum até aproximadamente a página 176 do nosso trabalho ; daí até mais ou menos a página 193 trataremos do cogito ; finalmente uma palavra sobre o ego, da página 193 para frente.

\*

Se o estudo reflexivo da intencionalidade comporta três títulos, também a redução transcendental permite distinguir três etapas, ou três reduções parciais, essencialmente contínuas e dinâmicas. O sentido final da redução o tempo todo é a explicitação do ego, porém esse ego fundamental admite muitas camadas de transcendentalidade. A própria experiência transcendental deixa distinguir em si múltiplos níveis específicos, que correspondem aos diversos níveis da intencionalidade. E como essa experiência transcendental não pode ser senão reflexiva, temos três escalões ou três planos de reflexão, cada vez mais profundos, cada vez mais fundamentais, que nos levam da evidência imediata do objeto à reflexão noemática sobre o cogitatum, à reflexão noética sobre o cogito e, então, à reflexão última sobre o ego.

A primeira reflexão é, portanto, a reflexão noemática sobre a experiência natural do mundo. A epoqué, tirando o investigador do ingênuo esquecimento-de-si, que é próprio da evidência natural, leva-o à captação daquilo que é visado como tal na experiência "mundana". A reflexão noemática é, sim, reflexiva; mas, no interior da reflexão, possui certa imediatidade, dado o fato de se dirigir exclusivamente ao noema.

Ora, o mundo que a epoqué nos dá não é, rigorosamente, um mundo novo - é o mesmo mundo de antes, apenas que reduzido à sua significação noemática: dele não considera-

mos nem a existência nem a inexistência. A atitude reduzida guarda o mesmo conteúdo da atitude natural, mas o matiza com um signo novo: A MATÉRIA PERMANECE; A QUALIDADE, O CARÁCTER TÉTICO, SE MODIFICA.

Sendo pura visada, esse mundo é transparente, essencialmente intuitivo. O olhar o traspassa, porque já não o detém a opacidade, a espessidão do objeto. Todos os fenômenos que compõem a multiplicidade do mundo reduzido podem agora ser descritos pelo fenomenólogo, se este se deixar ir na corrente dessa experiência imediata; se se deixar viver aí; se se abandonar às evidências próprias da vida intencional.

Não seria esse, entretanto, um novo tipo de ingenuidade? viver no mundo reduzido, deixar-se estar, deixar ir?

Sim e não.

A nova ingenuidade, que a redução quer instaurar, é tão-somente a fidelidade do investigador ao supremo princípio da pesquisa; a firme resolução de nada admitir que não seja o imediatamente intuitivo, o imediatamente dado; de não captar do objeto senão o que é próprio dele essencialmente, tal como se dá sem interposições a nós.

Dito isso, não precisamos esconder que a ingenuidade da experiência transcendental implica, apesar de tudo, certas dificuldades. Tentar descrever o cogitatum em si mesmo é separá-lo do dinamismo total da consciência; é tomar por si algo que não pode ser tomado senão como constituído, algo que não pode ser captado independentemente do processo de sua constituição. Esse constituído, portanto, não é plenamente claro, não é plenamente intuitivo; ele comporta cer-

ta imperviedade. Admití-lo como imediatamente intuitivo na experiência transcendental seria tão ingênuo quanto os procedimentos da atitude dogmática.

Mesmo assim, a diferença é grande entre as duas ingenuidades: a da experiência transcendental é necessária. Pois não estamos no início do processo redutor? Então, não temos nenhum ponto de vista dogmático, não confiamos ainda em nada de maneira absoluta. Ora, embora a época mesma seja definitiva e absoluta, ela tem de "começar" para se inscrever nas atividades do sujeito conhecedor. Ter um ponto de partida absolutamente clarificado seria o mesmo que dispor da solução antes que a investigação começasse. O método inicialmente tateia<sup>1</sup>. A ingenuidade fenomenológica, nesse caso, é tão-somente um apelo à clarificação intencional.

Assim, a descrição pura do Lebenswelt reduzido não é outra coisa senão o "ver" originário de tudo quanto se dá a nós na atitude fenomenológica.

\*

... sem a participação interessada do conhecedor.

Por um lado, o sujeito deve desinteressar-se do

---

1. Krisis, p.185. HUSSERL diz nas Idéias: "Certa dificuldade é bem peculiar a todas as disciplinas que se referem retroativamente a si mesmas / como é o caso da fenomenologia /: a primeira incursão no campo, as primeiras investigações têm de recorrer a expedientes metodológicos auxiliares, a que essas disciplinas só muito posteriormente terão condição de dar forma científica definitiva... Sem uma reflexão provisória e propedêutica sobre a matéria a tratar e o próprio método, não é possível nem mesmo conceber o projeto de uma ciência nova" - Ideen, § 64.

seu objeto e descrevê-lo puramente como aparece ; por outro lado , o objeto deve ser deixado "livre" para se doar , para se manifestar a si mesmo , sem ingerências do conhecedor . Isso não quer dizer que a fenomenologia não envolva questões a respeito do objeto ; quer dizer que essas questões devem brotar da coisa mesma . Melhor dizendo : não é tanto o sujeito que questiona , é o objeto que se torna questão . É PRECISO NÃO PERTURBAR O APARECER ORIGINÁRIO DA COISA .

Isso representa uma tensão extraordinária para o sujeito : ele suspende seu interesse teórico natural , mas quer conhecer o objeto filosoficamente . Tensão contra a natureza , pois a primeira reação natural seria justamente a de ir até o objeto e perguntar-lhe o que é . Tensão fenomenológica no sentido forte , pois que a atitude natural foi suspensa , mas certo interesse teórico subsiste : afinal , a suspensão , o desinteressar-se , não tem outro fim senão preservar a ingenuidade da intuição originária .

\*

A epoué visa , portanto , a isso : fazer aparecer a intencionalidade no objeto , mostrar sua referência necessária à noese , à consciência transcendental . Compreendemos assim porque é legítimo começar por uma descrição noemática do mundo objetivo da atitude natural : fica aberto o caminho a uma ontologia do mundo natural (ontologia material , nesse caso , pois se trata da região concreta do mundo) .

A descrição do Lebenswelt tende , então , a se desen

volver rumo a uma verdadeira morfologia de noemas:podemo-  
-nos elevar do nível da ontologia material do Lebenswelt  
ao nível de uma ontologia formal, fundada sobre a experiên-  
cia imediata do noema "mundo". Abrir-se-á com isso um novo  
campo para nós: o das estruturas formais do noema. Em qual-  
quer caso, a descrição pura do Lebenswelt começa pela capta-  
ção dos objetos na totalidade de suas determinações objeti-  
vas. O noema Lebenswelt é composto, complexo, infinito... A  
descrição noemática deve penetrar a unidade mesma do noema  
que subjaz a essa multiplicidade: não há ciência autêntica  
sem unidade de objeto. Ora, a formalização faz justamente is-  
so: purifica a diversidade de estrutura do noema em geral.  
Se os noemas são múltiplos, continuam, entretanto, sendo noe-  
mas: é preciso, então, que haja nas estruturas formais do noe-  
ma em geral elementos variáveis e elementos permanentes. A  
formalização dos noemas em noema-em-geral manifesta a uni-  
dade essencial a todo noema, respeitada sua diversidade. Não  
nos esqueçamos de que o noema é o correlato, isto é, o resul-  
tado intencional, de uma noese. Como tal, ele tem um sentido  
(ele é a significação do objeto reduzido à posição de fenô-  
meno transcendental) e este sentido é o seu conteúdo. Descobri-  
mos assim no interior do próprio noema um primeiro nú-  
cleo constitutivo, que define o noema essencialmente. Esse  
núcleo é estável; ele sustenta as determinações periféricas  
(acidentais), os elementos variáveis do noema. Os elementos  
variáveis do noema, embora façam parte dele, não o determi-  
nam essencialmente, não determinam o seu sentido.

\*

Evidentemente, sem mudar de conteúdo significati-  
vo, um noema pode ser percebido, imaginado... Os caracteres de

ser percebido, imaginado... são modos de apresentação do noema<sup>1</sup>.

O mesmo noema pode também diferenciar-se em real, possível, verossímil, duvidoso... Essas determinações, caracteres de ser, também não atingem intrinsecamente o sentido do noema. Pelo contrário, embora o modifiquem, asseguram a permanência do sentido<sup>2</sup>.

Enfim, o noema pode ser afirmativo (positivo) ou negativo. Esses caracteres são de um tipo muito especial: estendem-se universalmente aos caracteres já assinalados: são caracteres universais de ser<sup>3</sup>.

Malgrado a diversidade, há algo comum a todos esses caracteres: neles e por eles o noema é "posto"; são caracteres "posicionais", téticos, pois afirmam o ser, segundo tal ou tal modo particular de ser.

Em todo noema, portanto, podemos distinguir entre seu sentido (matéria) e seu caráter "posicional" (qualidade). Já encontramos isso nas Investigações. Apenas que lá a noção de qualidade não estava muito clara. Expressaria tanto os caracteres de apresentação como os de ser, mas exclusivamente do ponto de vista noético. Ora, a correlação noese-noema deve permitir superar essa unilateralidade. A qualidade também tem valor noemático - e HUSSERL se corrige expli-

---

1. Ideen, § 99.

2. Ideen, § 103.

3. Ideen, § 106.

tamente sobre isso nas Idéias<sup>1</sup>. Vale o mesmo para o caráter de realidade, para o caráter de possibilidade, para os caracteres afirmativo e negativo. Ganha a noção de qualidade extensão noemática e figura legitimamente como conceito constitutivo na morfologia dos noemas, a mesmo título que a noção de caráter.

Se só os caracteres universais podem aplicar-se a todos os outros indistintamente, entretanto os caracteres que pertencem à primeira série (caracteres de apresentação) podem modificar os caracteres de ser da segunda série e vice-versa; por exemplo, algo "real" pode ser "percebido" ou "imaginado"; algo "lembrado" pode ser "verossímil" ou não...

Ora, cada uma dessas séries implica um caráter originário, uma qualidade matriz, de que as outras são modificações segundas. Assim, o caráter "percebido" é originário com relação a "lembrado" ou "imaginado". Esses não são senão RE-presentações, presentificações<sup>2</sup> / Vergegenwärtigungen /. O lembrado é um percebido no passado, portanto modificação de um percebido originário. Vale o mesmo para as outras séries de caracteres. Assim, a qualidade matriz dos caracteres de ser é "real". "Possível", "verossímil" são modos segundos. Por fim, a negação é um modo da afirmação. O não-ser é (um modo de ser). Em cada série de caracteres do noema te-

1. O noema é percebido, imaginado... quando traz em si o caráter especial procedente do fato de sua constituição originária ser um ato perceptivo ou imaginativo. A qualidade é parte integrante do noema como um dos seus elementos variáveis, fundados sobre o elemento permanente, que é o sentido.

2. Ver página 108 dessa tese.



mos então um "primeiro" exemplar que define extrinsecamente seus modos como derivações segundas. Todo modo deriva de um primeiro originário que o define por antecipação (na série). Considerando-se a possibilidade de os caracteres se determinarem mutuamente, obtém-se o caráter "posicional" PERCEBIDO-REAL-AFIRMATIVO como caráter universal e originário; obtém-se derivadamente um sem-número de modificações, formas possíveis todas de caracteres "posicionais". A esta possibilidade de modificações infinitas se acrescenta, porém, inversamente, a propriedade - essencial a todo modo - de reportar-se ao seu "primeiro", não modificado. Assim se começa a manifestar fenomenologicamente no próprio noema a gênese que preside à sua constituição.

## NOEMA

Modos de Apresentação  
(primeira série)

PERCEBIDO - imaginado, lembrado...

caráter  
originário                      presentificações

Caracteres de Ser  
(segunda série)

REAL - possível, verossímil, problemático, duvidoso ...

caráter  
originário                      caracteres secundários (modificações)

<p>afirmação - negação Esta série modifica as outras duas</p>
---

Não nos iludamos: enquanto os noemas são forem ex plicitamente referidos às suas noeses correlativas, ficarão muito incompletas essas análises. Dão elas, contudo, desde agora - e é quanto pretendemos aqui - uma idéia da riqueza das descrições fenomenológicas iniciadas por HUSSERL, da sua análise, pelo que diz respeito à multiplicidade essencial i nerente ao noema, dada a diversidade dos seus elementos variáveis e secundários.<sup>1</sup>

\*

Embora certa unidade apareça já na indicação de que todos os caracteres, por diversos que sejam, são "posi- cionais", importa remontar ainda ao fundo permanente do noe ma, ao seu núcleo mesmo, pois só ele assegura e garante em princípio a unidade. Impõe-se conhecermos o sentido noemáti- co em si mesmo, após conhecermos as qualidades que o diver- sificam. E a questão que logo assoma é a seguinte: esse fun- do noemático, esse núcleo, como fazê-lo aparecer? Que experi- ência originária nos daria o sentido noemático puro? Saber que o noema se dá sempre com esta ou aquela qualidade, sa- ber que sempre se apresenta determinado qualitativamente, isso nos revela a necessidade de um núcleo noemático, mas não é ainda sua doação originária. Haverá uma experiência que nos dê o noema em seu sentido puro, "como se" indepen- dente de todo caráter tético?

É quando HUSSERL nos fala do último caráter - es se absolutamente único em toda a esfera das estruturas noe máticas. Sua posição é isolada das outras e, entretanto, de im

---

1. Ideen, § 107.

portância fundamental. A nova modificação que HUSSERL introduz tem algo em comum com os caracteres universais: pode igualmente aplicar-se a todos os demais caracteres; mas, em vez de se acrescentar a eles, de trazer modificações suplementares ao núcleo noemático, tem ela por efeito próprio retirar toda eficácia determinadora aos caracteres já existentes: ela os suspende, ela os neutraliza. A terceira modificação (caráter universal de ser) é, então, o caráter de neutralidade<sup>1</sup>: o núcleo noemático assinalado por esse caráter se dá como neutro, como se toda qualidade houvesse desaparecido. A operação noemática de neutralização atinge como correlato imediato o noema desvestido dos seus caracteres habituais, ou seja, portanto, atinge o sentido noemático puro, o puro conteúdo de significação do noema.

Temos, então, diante de nós, algo único em seu gênero: uma operação que dá o seu objeto (o noema) sob a forma do "puramente pensado", sob a forma da "pura representação". Noema neutralizado é noema reduzido a seu sentido noemático, é noema que perdeu toda a força "posicional".

\*

A neutralização é, assim, o caráter originário do sentido noemático. Mas, que é um sentido, senão uma intenção de objeto? Penetrando, então, mais profundamente ainda na estrutura do noema, chegaremos à dimensão fundamental da sua composição: chegaremos ao seu objeto.

Retomemos a distinção conteúdo-objeto. Todo noema tem um conteúdo que, não sendo outro senão o seu próprio sentido, se remete ao objeto intencional: a descrição noemá-

---

1. Ideen, § 109 ss.

tica revela essa teleologia interna. Para descrevê-lo de maneira objetiva, a descrição não deixa de ser noemática: ela nada faz senão seguir o objeto, conforme as regras da adequação intuitiva <sup>1</sup>.

Com efeito, como é que se revela o noema? Revela-se determinado multiplamente, desse ou daquele modo. Ora, a multiplicidade não é inteligível senão pela unidade - e, por definição, a multiplicidade não é una em si mesma. Essa unidade tem de ser, portanto, teleológica, unidade por participação em um pólo unitário. Se, então, o sentido noemático, posto pela epoué como noema neutralizado, é uma multiplicidade de determinações, tem de haver um substrato a essas determinações, que as unifique. Em outros termos: se o sentido noemático é um sistema fechado de predicados, é preciso que esses predicados recebam sua unidade mediante referência intencional a um objeto, que se torna assim seu ponto de referência. Desse modo a análise noemática chega a um momento noemático central, que é justamente o objeto puro e simples, o suporte último de toda determinação objetiva.

Feita essa distinção entre os dois planos, o da multiplicidade e o da unidade, acrescentemos depressa que esses planos são indissociáveis. Não se manifestam isolados. As determinações objetivas não podem subsistir como tais,

---

1. Eis porque também a descrição emprega expressões tomadas de empréstimo à ontologia formal e material, como objeto, propriedade, sentido, determinação... e exclui toda expressão procedente de uma descrição noética. A descrição noemática se alinha com a ontologia formal porque termina em uma análise da estrutura formal do noema em geral; ou seja, termina em uma morfologia do noema.

são sempre determinações de uma objetividade originária, su  
 põem sempre o substrato ; inversamente , o objeto - substrato  
 não é dado senão nesses predicados objetivos. Tanto a multi  
 plicidade pura quanto a indeterminação pura não ininteligí  
 veis em si mesmas: as determinações objetivas não podem ser  
 sem objeto e vice-versa. Contudo, só o objeto puro e simples  
 é, propriamente falando, objeto: só ele assegura a objetivida  
 de do noema e do seu sentido, ao mesmo tempo que a unidade  
 de suas múltiplas determinações . Se há reciprocidade entre  
 as determinações objetivas e o próprio objeto , trata-se de  
 reciprocidade orientada, reciprocidade na intencionalidade.  
 É o objeto que torna efetiva a intencionalidade da consci-  
 ência, porque ele é o seu correlato, sua unidade-pólo inten-  
 cional. E se esse objeto não é dado senão com as suas deter-  
 minações objetivas expressas no sentido noemático, segue-se  
 que o noema não tem relação com o seu objeto a menos que  
 seja no interior do seu sentido ou do seu conteúdo. É preci  
 so, então, não confundir o conteúdo do noema com o seu obje-  
 to: o sentido / Sinn / não é o objeto / Gegenstand / . O sen-  
tido é certa Objektivität . O noema só pode ter um objeto ,  
 pois o objeto é função da unidade . Esse objeto, por sua vez,  
 não pode ser senão o télos da visada intencional. É entre o  
 noema e o objeto que se intercala o sentido noemático: é es  
 se que manifesta o objeto e o realiza progressivamente con  
 forme a experiência permite que o conhecimento do objeto  
 se perfaça . Para o mesmo objeto pode haver, portanto, muitos  
 sentidos noemáticos.

Recapitulando: o noema tem um objeto e pode ter  
muitos sentidos. O conteúdo noemático é variável, múltiplo ,  
 e, se quisermos chegar ao estável, ao idêntico, temos de remn  
 tar até ao objeto puro e simples, substrato último de toda

determinação. Ora, isto seria o resultado de uma pesquisa infinita. Se o objeto intencional é único, todavia isso não podemos dizer do noema correspondente: ele é múltiplo e variável. Essas variações visam à própria determinação do objeto que, sendo em si plenamente determinado, é, do ponto de vista atual, indeterminado. Se há atualmente muitos sentidos noemáticos para um único objeto, é justamente porque há em si um só sentido noemático adequado ao objeto. Mas essa coincidência é uma idéia, assim como o conhecimento adequado que ela exprime.

Recorrendo aos próprios termos de HUSSERL, é preciso distinguir um quid e um quomodo. O noema tem primeiramente uma determinação objetiva, que é o sentido mesmo. Esse é o quid noemático. Mas esse quid noemático é relativo a um quid originário, o objeto puro e simples. Então: o quid noemático é o quid originário em seu quomodo noemático<sup>1</sup>. Conforme a dialética fato-eidos, a determinação essencial que ocorre entre o quid noemático e o quid originário é a mesma que ocorre entre o objeto em sua atualidade de fato e o objeto em sua atualidade ideal.

\*

As dimensões que temos apontado no noema são dimensões da sua estrutura formal. Há continuidade essencial entre esses três: o noema, o sentido noemático e o objeto.

Mas a intencionalidade está sendo considerada aqui apenas do ponto de vista noemático, isto é, em seus resultados, não em seu Leistung constitutivo. Eis porque a

---

1. Ideen, § 132.

descrição noemática não é uma análise dinâmica: ela só faz descobrir as relações dos noemas com o sentido e as do sentido com o objeto, sem jogar com o Leistung dinâmico, que os constitui.

Já mostramos: os produtos intencionais analisados pela descrição noemática se fundem em um só movimento constitutivo originário. Todo estudo de noema revela sua dependência constitutiva necessária da correspondente noese. A morfologia dos noemas implica a morfologia das noeses correspondentes. Mesmo a ontologia formal do noema demanda o complemento da ontologia formal da noese. Mas, observemos: é o objeto mesmo que manifesta essa exigência; é (segundo o espírito da redução transcendental) o próprio noema que se revela auto-insuficiente.

\*

Ao termo da sua marcha a descrição noemática descobre, portanto, o objeto puro e simples.

Ela não pode, contudo, determiná-lo em si mesmo! Se, de acordo com o ponto de vista fenomenológico transcendental, o fenomenólogo pode afirmar que o objeto está plenamente determinado, não há nenhuma razão, todavia, para ver no X do objeto um indivíduo em vez da totalidade do mundo; ou, se se preferir, até mesmo o próprio ser. Com efeito, as únicas determinações que temos do objeto X são aquelas que nos dá o sentido do seu noema correlato. Mas essas determinações são variáveis, só o objeto é idêntico, ele é que é o princípio da unidade dessa multiplicidade noemática.

Por que esperaríamos que o objeto puro e simples fosse individual, fosse tal ou tal indivíduo?

Ora, pela doutrina dos horizontes, a diferença entre o objeto individual e a totalidade do ser (mundo) é relativa: se é verdade que cada objeto individual tem um horizonte interior, ou seja, uma série de determinações que o definem intrinsecamente, há também um horizonte exterior, que é o campo infinito dessas relações com os outros objetos e que o definem extrinsecamente <sup>1</sup>. Mas o horizonte exterior do objeto individual é, de fato, o horizonte interior da totalidade do ser. Então, há continuidade entre as determinações do objeto individual e as do objeto universal. Há, de fato, uma única e mesma realidade, que é o substrato de todas as determinações possíveis, o Weltall, o universo concreto <sup>2</sup>. Pode-se assim perfeitamente conceber que o objeto puro e simples (X) seja um indivíduo ou o próprio universo. O progresso do conhecimento consiste justamente em ultrapassar a particularidade do objeto individual e alcançar a universalidade concreta do ser abrangente. Mas o mundo, o universo, é um indivíduo - e até o único indivíduo concreto <sup>3</sup>. A própria estrutura universal do objeto em geral o exprime formalmente, pois ela é, antes de tudo, a estrutura formal do indivíduo enquanto tal.

Certo, a indeterminação do objeto puro e simples torna difícil o emprego do termo indivíduo; falamos de "al<sup>g</sup>uma coisa em geral" / Etwas /, de "tudo e não importa o que" / alles und jedes /, da "universalidade do ser" / All-seiendes / ... - do "mundo".

- 
1. Erfahrung und Urteil, p. 28, 29.
  2. Erfahrung und Urteil, p. 159.
  3. Erfahrung und Urteil, p. 159, 441.



É o nosso X indeterminado, é a nossa objetividade determinada, é o nosso objeto em geral.

É a totalidade do ser.

\*

Vai ganhar agora a análise um cunho mais francamente reflexivo.

Se nosso ponto de referência for a atitude natural propriamente dita, a descrição que começamos a fazer já é reflexão. Mas se, como o próprio HUSSERL procede na Crise, quisermos oferecer uma analítica mais completa da época<sup>1</sup>, teremos de concebê-la como um meio em que a descrição noemática responde apenas a um primeiro movimento da experiência direta - portanto, ainda ingênua em certo sentido - e onde só uma démarche crítica diferente da descrição noemática merece, em sentido forte, o nome de reflexão. Do noema vamos passar à noese, a um segundo nível reflexivo, a uma segunda maneira de tematizar o Lebenswelt.

Se a descrição noemática inaugurou a experiência transcendental, a análise continua considerando o fato básico de que o fenômeno considerado aqui é transcendental. O objeto natural mudou de valor. Primitivamente referido ao mundo natural e, nesse mundo, a um ser em particular, a consciência empírica, esta relatividade do objeto à existência natural foi posta entre parênteses. Isso não quer dizer que o objeto reduzido esteja sendo agora considerado como absoluto; outra relatividade apareceu: reduzido ao seu sentido puro, o objeto revelou-se intencionalmente referido à subjetividade transcendental. (Com efeito, a relatividade transcen-

---

1. Krisis, § 35 ss.

dental funda e constitui a relatividade natural). A mais persistente das alienações, a crença natural na existência absoluta do mundo, foi suspensa.

Agora não é mais o constituído que estamos considerando, nem o dado; mas a doação mesma, a constituição; o cogito <sup>1</sup>.

\*

Vimos que todo noema comporta certa multiplicidade. O sentido se constitui de vários predicados objetivos e esses predicados determinam o objeto. Distinguimos também um primeiro objeto no como: o quomodo noemático do quid originário (sentido variável e múltiplo do objeto).

Ora, esse quomodo, esse sentido noemático, é uma essência abstrata: é apenas um momento do noema completo. De fato, só a correlação explícita do noema e da noese é uma essência concreta, um vivido intencional que fenomenologicamente se basta a si mesmo. Assim, também podemos dizer que a noese como tal é um abstrato, momento parcial de um vivido intencional completo. Seu sentido implica necessariamente o noema como seu pólo intencional. O único concreto é a noese completa, a noese implicando intencionalmente o seu noema. Só esta correlação assegura a concreção da consciência. Só a intencionalidade constitui a consciência concreta.

A vida intencional é uma vida "objetivante": o eu está consciente dos seus objetos e é nessa consciência (não no objeto, mas nessas "consciências" do objeto) que ele vi-

---

1. Krisis, § 38.

ve atualmente. O eu é pura relação com o objeto e não pode viver senão assim. Entretanto, se a relação intencional é a vida mesma do eu, por outro lado não é o primeiro objeto captado pelo eu, ela mesma não é imediatamente consciente. Faz-se necessária uma reflexão para a captar - e toda reflexão modifica seu objeto: capta, em vez do objeto originário, um objeto de segundo grau. Melhor: o vivido, em vez de captado como vivido, é captado como objeto, o que altera o seu sentido originário.

Eis porque o vivido se revela uma idéia.

Consideremos um exemplo simples: a percepção dessa mesa. Noematicamente falando, a mesa está imediatamente dada aí. Contudo, a percepção correlativa é múltipla. O noema é um, mas a experiência constitutiva percorre muitas etapas diferentes. Percebo primeiro o tampo e dois pés, mas o outro lado da mesa, as gavetas, os outros pés me escapam no momento: uma nova fase da experiência os dará. Esta sucessão de etapas contínuas é captada pela reflexão como múltiplos vividos intencionais diferentes. Ocorre que cada ato de reflexão não pode captar senão um vivido, um momento da série, o momento que, na série, corresponde à atualidade. Ora, já vimos que o vivido em estado isolado não pode ser uma essência concreta. Só engajado no fluxo contínuo da vida intencional o vivido é concreto e independente. No limite, só a totalidade é concreta. Como o fluxo do vivido não pode ser apreendido atualmente em sua totalidade, exceto sob forma de idéia, então só a idéia do fluxo vivido é concreta, ou seja, a totalidade idealizada dos vividos particulares de fato.

Algo semelhante podemos dizer sobre a unidade de tempo fenomenológica. Como determinar se esta ou aquela fra

ção de tempo é dele a unidade simples e originária? Se o vivido é puro fluxo, essa unidade não é o agora (cf. o instante de DESCARTES). O agora não é jamais apreendido de modo a dequado em seu valor de agora vivente. A reflexão o capta sempre como já vivido (ou, simplesmente, como vivido, pois a idéia de passado está presente em "vivido"). A originariedade do agora permanece um ponto zero, permanece uma idéia. Todo o fluxo intencional passa pelo agora, mas essa passagem não é consciente de maneira atual, só de maneira reflexiva.

Isso quer dizer que a atualidade dos vividos intencionais é uma relação. Perpétua relação do passado com o futuro. Relação necessária, formalizada eideticamente na estrutura ideal do agora, momento atual do tempo.

Todos os vividos passados estão ordenados ao vivido originário no modo do agora "preenchido", e todos os vividos futuros estão preordenados, antecipados pelo vivido originário do agora. O agora "preenchido" (o vivido originário atual) determina, portanto, dois horizontes de potencialidades. O primeiro, o do passado, é reativável pelo Wiedererinnerung; o segundo, o do futuro, pelo Vorerinnerung<sup>1</sup>.

\*

O eu vive, portanto, em suas cogitationes de manei

- 
1. A retenção é uma memória passiva, potencial, uma lembrança primária, não refletida, implicada essencialmente na percepção, da qual contribui para constituir o sentido. O Wiedererinnerung é uma memória refletida, é uma evidência clara da experiência do passado. A protensão é uma antecipação não refletida, implicada no sentido da percepção atual e, portanto, impossível de se separar dela. O Vorerinnerung é uma antecipação refletida, modificação essencial da percepção, constitutiva do futuro e autônoma.

ra essencialmente diversa: os vividos intencionais conhecem múltiplos modos diferentes. Vimos algo do modo atual e do modo potencial, modos universais da consciência. O agora é o atual; ao agora estão coordenados o passado e o futuro.

Mesmo no agora, entretanto, o eu pode viver de maneiras diferentes: percebendo, lembrando-se, antecipando-se. Esses atos do eu serão a partir daqui nosso tema, porque eles constituem o cogito e definem a consciência, a vida intencional.

Descobriremos, então, os correlatos noéticos dos caracteres da apresentação. Assim como o objeto se expõe ao eu noematicamente como "percebido" ou "lembrado", assim também a noese constituinte correspondente se confirma como percepção ou lembrança.

Ora, o "lembrado" já se havia exposto como certa modificação do caráter noemático "percebido". O lembrar-se reenvia ao perceber. O lembrar-se é, com efeito, um ter-percebido, uma percepção passada. Mas, outra vez, não se trata de inclusão real da percepção na lembrança: uma não é o conteúdo da outra. A lembrança se remete intencionalmente à percepção por ser dela certa modificação secundária. As mesmas observações valem para a antecipação e para a imaginação. A antecipação, digamos assim, é uma percepção no futuro; a imaginação é uma percepção no modo do quase. Há, portanto, inclusão intencional da consciência não modificada na consciência modificada. E essa intencionalidade deve ser compreendida no sentido forte de relação constituinte.

De maneira geral, portanto, todo vivido modificado se reporta a um vivido não modificado, e, originariamente, a um vivido-matriz. No caso da percepção, só ela é presenta-

ção originária; a lembrança e a antecipação são modos daque la, são presentificações. Ainda que a apresentação e a presentificação estejam postas no agora da consciência, HUSSERL insiste em que a consciência modificada e a consciência não modificada, o vivido derivado e o vivido originário, são ligados por uma relação intencional. Não é o caso de considerar o vivido em geral como gênero e os vividos modificados como espécies. Isso justamente nos levaria a uma inclusão real do vivido modificado no vivido originário, a espécie fazendo parte integrante do gênero, o gênero determinando intrinsecamente a espécie. Gênero e diferença específica encontramos, sim, na relação matéria-forma. A espécie é realmente composta do gênero e da diferença específica, constitui necessariamente com eles um só indivíduo. Mas o vivido modificado é determinado extrinsecamente pelo vivido originário. A relação que os une é intencional e constituinte. O vivido modificado e o vivido não modificado são dois.

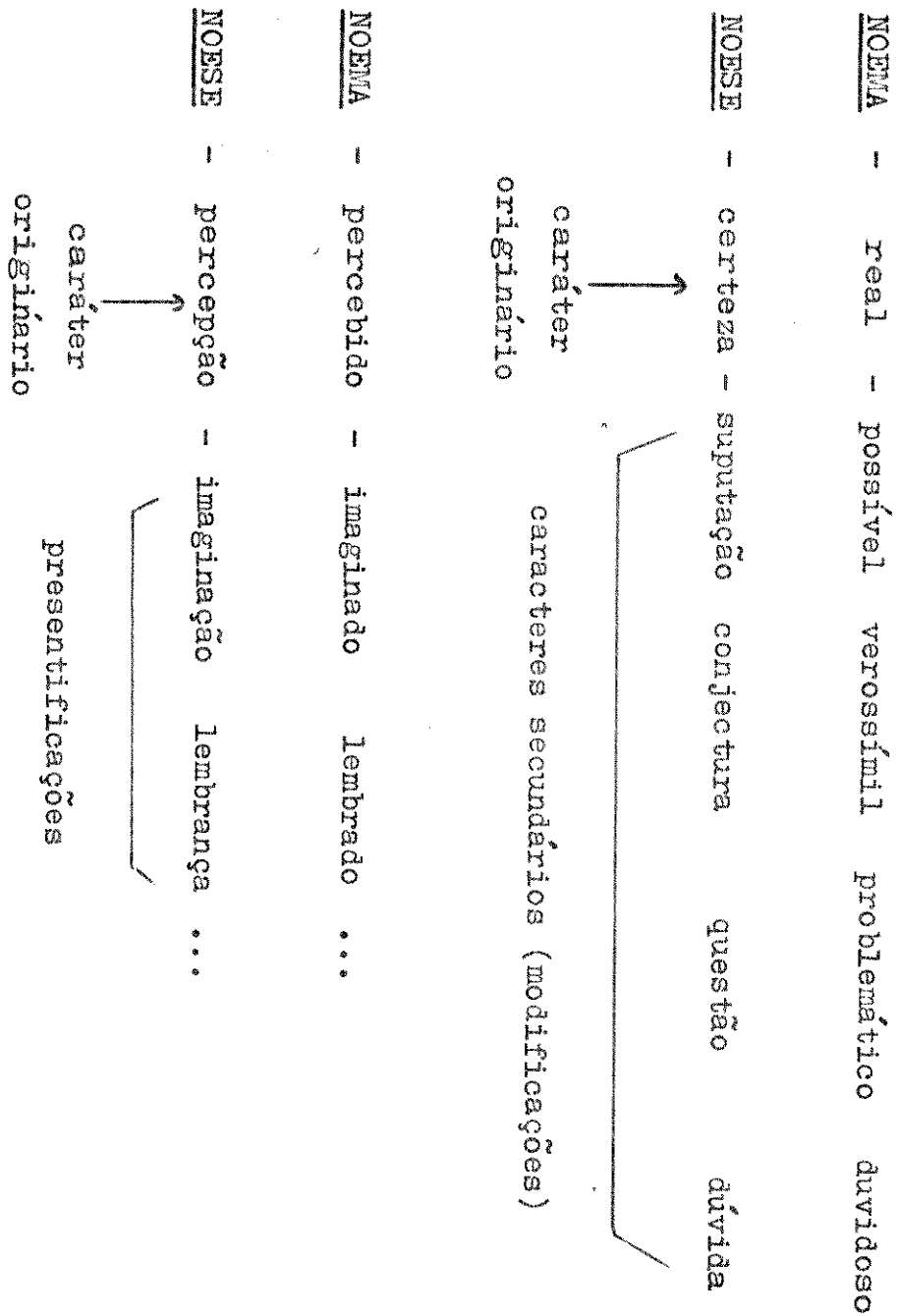
Ora, a multiplicidade dos vividos atuais não se esgota com a delimitação dos caracteres noéticos de presentação. Assim como todo noema percebido ou lembrado aparece ainda nos caracteres que definem seu valor de ser (tal objeto é real, possível, verossímil...), assim também aqui nós vamos descobrir, na noese constitutiva, os caracteres de certeza, de conjectura, de suputação... Aos caracteres de ser do noema vão corresponder os caracteres de crença na noese <sup>1</sup>. De novo temos aqui uma relação intencional dos caracteres dóxicos entre si: certa ordem se estabelece a partir da crença originária / Urdoxa / que é a certeza. Essa pode transformar-se intencionalmente em suputação, conjectura, questão, dú

---

1. Ou caracteres dóxicos ( $\delta\sigma\{\alpha$  = crença) - Ideen, § 103.

vida...tanto quanto,correlativamente,o caráter constituído de realidade se modifica no caráter possível, verossímil, problemático,duvidoso...

A análise se distribui assim:



Toda a série pode, por sua vez, ser modificada pela confirmação do sim ou pela infirmação do não - o que podemos considerar como origem de uma segunda série de modificações.

Finalmente, as duas séries, tomadas em conjunto, em bloco, podem ser modificadas, por sua vez, pela neutralização. Em vez da consciência que afirma, a consciência que se abstém.

Ora (retomando a época), a tese do mundo é uma crença.

\*

Como já vimos, há sempre uma forma original (Urform), que unifica e ordena a multiplicidade dos caracteres derivados. A certeza de crença é uma forma assim.

Mas certa multiplicidade reaparece de imediato - e, desse modo, também, certa unidade derivada. Pois, embora todo modo secundário seja intencionalmente relativo ao seu primário, pode ocorrer que o modo secundário venha a ser considerado por si mesmo na reflexão. Nesse caso ele se apresenta à consciência também como originário e seu caráter dóxico modificado sofre segunda modificação de sentido. A análise fenomenológica revela aqui a possibilidade essencial de todo vivido modificado ser considerado como originário, todo modo de crença como crença, todo modo de ser como ser<sup>1</sup>. A adição de novos caracteres noético-noemáticos suscita o aparecimento, na consciência, de novos objetos, captados por sua vez como originais. Assim, a diferença entre

---

1. Ideen, § 105.



modo e não modo, entre consciência originária e consciência modificada, é relativa: seria melhor falar em modos da consciência para todas as suas modificações. O vivido originário é um modo e o vivido derivado também. O que HUSSERL quer fazer compreender com a distinção é que a relatividade mútua dos modos da consciência é infinita e que o modo originário (a consciência não modificada originária) permanece uma idéia. Isso vai ficar mais claro com a terceira série das modificações dóxicas: a afirmação e a negação.

Retomemos apenas que a afirmação é o modo originário (a consciência não modificada), do qual a negação é o modo segundo. Toda negação é negação de alguma coisa - mas isso não tem de significar imediatamente que a negação seja a negação de uma afirmação. Há diferença entre afirmação / Bejahung / e posição / Setzung /. A afirmação já é consciência secundária. Só a posição é consciência originária. Em Experiência e Juízo encontramos que a experiência se desenvolve normalmente de maneira contínua e uniforme: os predicados do objeto se explicitam progressivamente e o sentido antecipado se preenche de maneira concordante. Mas a experiência pode estar sujeita a modificações essenciais no seu curso. Por exemplo, se a experiência desemboca na modalização da dúvida, que é o primeiro passo da negação pura e simples, não vai permanecer aí. Evoluirá ou para uma nova posição ou para a negação. A afirmação e a negação não são, portanto, originárias: são constituídas no retorno reflexivo à experiência, cujo curso se alterou. Essas qualidades afirmativas e negativas são caracteres segundos da experiência e, expressadas predicativamente, caracteres segundos da doxa predicativa. A posição originária, neste caso, a que esses caracteres segundos se remetem, não é senão a experiência pu-

ra e simples / schlichte Erfahrung / .

Assistimos, assim, a um encadeamento de intencionalidades que delimitam níveis de originariedade sucessivos. O conceito de consciência originária é relativo. Só a posição primária é originária, télos da experiência concordante e contínua, télos do juízo predicativo fundado nela. Mas esta experiência concordante em toda a sua extensão é uma idéia! - a experiência fatural conhece quase que necessariamente modalizações. A originariedade é sempre segunda para nós...

Por fim é preciso retomar que, do mesmo modo como os caracteres noemáticos são "posicionais", também os caracteres noéticos com os quais nos ocupamos agora. Eles se remetem intencionalmente ao modelo universal que é a percepção certa e afirmativa. Toda noese comporta uma caracterização qualitativa e aquilo que poderíamos chamar o "núcleo" noético - dimensões estruturais que, na noese, correspondem aos caracteres e ao núcleo do noema, conforme vimos atrás. Qualquer que seja a ordem fenomenológica de representação, cada noese comporta modos próprios de originariedade e secundariedade, modos próprios da doxa, de afirmação e de negação. As estruturas noético-noemáticas apenas são mais complicadas; o princípio básico é o mesmo.

É com a série dos caracteres afirmativos e negativos que se manifesta melhor a idealidade da consciência originária: 1. seu valor de norma ideal, jamais atingida realmente, jamais atualmente realizada; e 2. a referência intencional de todos os modos ao seu original primeiro. Isso quer dizer que temos três séries de caracteres noemáticos e noéticos. Ora, acabamos de ver que, no caso da terceira série (afirmação e negação), HUSSERL nos envia explicitamente

a uma doxa, originária. De feito, os caracteres dóxicos e os caracteres afirmativos e negativos se remetem intencionalmente a uma apreensão primitiva originária. Toda AFIRMAÇÃO é captação (consciência) afirmativa ou confirmativa de alguma coisa, bem como toda CERTEZA é captação (consciência) real de alguma coisa. São caracteres noéticos, no sentido forte de caracteres de uma noese originária. Ora, nosso ponto de referência, nosso fio condutor, é o Lebenswelt. A captação originária do Lebenswelt, a noese originária do Lebenswelt, é a PERCEPÇÃO.

Percepção afirmativa e certa...

O modelo universal.

\*

Já começamos a determinar o conteúdo do vivido intencional. Atingimos um elemento que define a vida atual do eu. É na consciência atual que vive o eu, no cogito, se por esse termo entendermos o vivido noético em geral, a noese em geral.

Mas a vida atual do eu é uma vida real da consciência. Sublinhemos bem isso: o eu vive realmente em suas cogitationes. Não nos seus objetos: o objeto, télos intencional da consciência, não é parte real integrante dela. Assim, o eu tem consciência dos seus objetos, mas não vive realmente neles. A vida noética do eu é real, a consciência noemática é intencional.

Contudo, a noese, o vivido mesmo, pode ser, por sua vez, intencionalmente consciente. O olhar intuitivo se dirige, neste caso, para a noese como para o novo noema de múltiplas aproximações noéticas, também por sua vez realmente vi

vidas, não imediatamente conscientes. Ora, esse processo pode estender-se ao infinito. Assim, uma perfeita transparência da consciência, uma perfeita consciência da consciência, é também uma idéia infinita - exatamente porque toda consciência é intencional, não real ou imediata <sup>1</sup>.

(Voltaremos brevemente a isso).

Mas como legitimará o objeto o seu sentido? Sabemos que a validade não é originária senão na e pela intuição: só o ver, a evidência, pode assegurar a racionalidade de uma noese e seu noema correspondente. A legitimidade do conhecimento torna-se, então, um problema de direito transcendental (É clara a analogia com o direito - jus - : o conhecimento evidente deve justificar sua pretensão). Os problemas da evidência, da validade, do valor do conhecimento são problemas da razão: elucidam-se no quadro de uma fenomenologia da razão.

Retomemos que quem diz evidência diz intenção e preenchimento; diz intencionalidade concreta e realizada. Com efeito, na experiência constitutiva originária do objeto transcendente, temos uma intenção antecipante e, subsequentemente, o preenchimento. Assim, toda percepção começa por uma apreensão inicial. É esse momento inicial que determina - idealmente e ainda de maneira vazia - o sentido do objeto, a direção da experiência. Esta apreensão, nós o sabemos, pode ser extremamente diversa. Em qualquer caso, ela é o despertar primitivo da consciência originária, que determina a priori a teleologia da experiência e antecipa normativamente o processo de preenchimento ideal. Como todo começo,

---

1. Form. und tr. Logik, p. 142.

ela antecipa o seu termo, prescrevendo o horizonte intencional da consciência possível. Ela é assim, ao mesmo tempo, visada originária e início de preenchimento realizador.

Seguem-se outros momentos. O objeto, antecipado quanto ao seu sentido, continua a aparecer em suas determinações. Dois casos se apresentam, desde logo: ou bem o sentido idealmente antecipado pela apreensão se preenche de maneira sintética, originária, ou bem a experiência passa por modalizações que a desviam do curso prescrito. Mas, de qualquer maneira, ao final, a intenção é preenchida, direta ou in diretamente. Certo estado de preenchimento é sempre o télos desse processo.

Assim, o sentido pode ser dado de maneira mais, ou menos, originária. Não é só a plenitude do sentido que conta, mas também o como do seu preenchimento. A percepção é justamente o modo intuitivo desse como ao nível do objeto empírico natural: ela dá a presença corporal do objeto; por ela a intenção correspondente atinge seu grau mais elevado de preenchimento objetivo. Tem direito a noese perceptiva, assim, ao título de consciência racional, e a posição perceptiva do objeto fica racionalmente legitimada.

Porque só é válido o caráter posicional sobre o fundamento de um sentido preenchido intuitivamente. A intuição legitima racionalmente os caracteres de crença e de ser<sup>1</sup>. Só a evidência é verdadeiramente constituição transcendental.

---

1. Méditations Cartésiennes, § 26.

Ora, se a noese é legitimadamente evidente, o noema tem direito ao caráter de verdade. É no próprio processo originário da noese que se constitui a verdade do noema. A uma noese, a um cogito evidente, corresponde um noema do qual todos os caracteres (em particular, os caracteres originários do ser: certeza, doxa) são racionalmente motivados. Tanto podemos dizer que a verdade é o correlato da evidência perfeita (Meditações Cartesianas), como que a evidência é constitutiva da verdade (Lógica Formal e Transcendental). A intenção que, na apreensão, prescreve a priori o sentido do objeto passa no curso do preenchimento por um processo de verificação: há constante confrontação da intenção original com o seu preenchimento.

De maneira geral, portanto, a evidência é a captação constituinte, o ver originário de uma identidade em e por uma multiplicidade de "apareceres" noéticos<sup>1</sup>. A síntese é a forma original da consciência. Da consciência podemos dizer mesmo que consiste em um processo de identificação da unidade intencional<sup>2</sup>, em que a intenção intuitiva e o objeto intencionado se ligam estreitamente, de maneira não real, é verdade, mas intencional, ideal, sintética. Só a adequação perfeita garante a verdade mesma, pois, se a verificação é a adequação da intenção signitativa à doação originária do objeto significado<sup>3</sup>, a verdade é o termo dessa adequação: ela exprime a coincidência / Deckung / última da in

---

1. Form. und tr. Logik, p.145.

2. Méditations Cartésiennes, § 17.

3. Erfahrung und Urteil, § 68.

intenção a priori com o objeto dado originariamente em todas as suas determinações.

Temos, assim, que

1. A verdade é explicitada a nível judicatório (nível do juízo), mas é pré-constituída na experiência originária;

2. A verdade resulta da confrontação entre o sentido antecipado a priori e seu preenchimento. "Depois" disso, a verdade está "pronta", "preparada" para se exprimir autenticamente no juízo: a pré-constituição é sempre Bereitschaft.

Reencontramos, então, o esquema intencional ao nível judicatório. A evidência da distinção, ou seja, o sentido mesmo do juízo (tido como dado originariamente em sua ipseidade ideal), se preenche na adequação às objetividades categoriais. Também aqui a evidência se define como preenchimento intuitivo de uma antecipação intencional. Mesmo que não se trate de uma intuição propriamente perceptiva, trata-se de uma intuição, de um cogito constituinte.

Paralelamente as evidências também se distinguem em muitos tipos. A intuição categorial é a evidência constitutiva das objetividades categoriais. A intuição eidética, ou ideação, é a intuição constitutiva do eidos. A intuição empírica, ou sensível, é a intuição constitutiva dos objetos naturais ou empíricos.

Já vimos que os dois primeiros tipos se fundam sobre o terceiro: a redução da ciência objetiva ao Lebenswelt mostra que o juízo em geral e mesmo toda essência em geral supõe a doação originária da coisa percebida. A intui

ção categorial e a intuição eidética são atos fundados. Antes das objetividades ideais da ciência, antes do eidos da filosofia, há as objetividades naturais do Lebenswelt, imediatamente constituídas, pois racionalmente legitimadas na e pela percepção. A percepção é o Urmodus da intuição, o Urmodus do Selbstgebung. É um ato noético simples, de uma só camada intencional.

Observe-se, entretanto, que esta relatividade intencional e essencial de toda intuição à intuição originária não comporta nenhuma depreciação das intuições fundadas: cada uma tem sua estrutura própria e específica, seu tipo próprio de verdade.

Então:

- a cada região do ser corresponde determinada evidência (consciência doadora) originária apropriada <sup>1</sup> ;

- para cada objeto há uma evidência racional a priori possível, ou seja, todo objeto extrai seu sentido e seu ser de uma Sinngebung originária <sup>2</sup> ;

- cada objeto constituído nos reenvia à multiplicidade noética em que ele se constitui. O OBJETO É, ASSIM, O PRÓPRIO FIO CONDUTOR / Leitfaden / DA ANÁLISE INTENCIONAL, permitindo se revele o quomodo noético da sua constituição <sup>3</sup> .

\*

---

1. Form. und tr. Logik, p.144.

2. Ideen, § 55 ; Form. und tr. Logik, § 94 .

3. Ideen, § 150 ; Méditations Cartésiennes, § 21 ; Krisis, § 48 .



Não basta.

É preciso acrescentar enfaticamente algo essencial, que percorre toda a doutrina da evidência e da verdade.

A intenção antecipada na experiência pela Auf-fassung se preenche no progresso sintético e contínuo da própria experiência. Mas esse progresso é indefinido: não se pode jamais dizer que a última determinação foi atingida e com ela, a totalidade das determinações do objeto. Nenhuma determinação é a última. Toda totalidade é infinita. A cada determinação do objeto surgem outras, que não são simplesmente a repetição da primeira, ou apenas a primeira considerada sob novo ângulo. O fluxo da experiência é infinito e a doação do objeto não é jamais adequada. Jamais a consciência perceptiva, portanto, pode justificar seu valor de racionalidade: a percepção é uma noese infinita. Assim também a verdade do objeto percebido não é jamais legitimada de maneira absoluta. A verdade é um termo-limite para o qual tende todo conhecimento do noema - sem jamais aí chegar atualmente. A verdade é a idealização do caráter racional do noema constituído na plenitude intuitiva de todas as suas determinações.

Seria precipitado, contudo, dessumir disso que a noese não é jamais racional, ou que o cogito não é jamais evidente. São-no, mas de maneira derivada e segunda (modificada). Por isso mesmo se reportam ao modo originário da racionalidade, que é o seu télos, a consciência racional. Esta (eticamente possível) é o motivo secreto de toda validação.

Não estamos negando que a verdade seja o resultado constituído de uma adequação. Estamos dizendo que essa a dequação é infinita e que toda intenção transcende necessariamente o processo da sua confirmação.

Que toda razão é infinita.

Que a verdade é tarefa, e tarefa infinita...

Assim, a tematização da consciência, ou da subjetividade transcendental, como razão, é a última palavra da fenomenologia eidética - a única forma possível, diria HUSSERL, de filosofar sem atascar-se no erro da ingenuidade metafísica. Se a tematização da verdade é o télos da eidética noemática (fenomenologia do cogitatum), a tematização da razão será o télos da eidética noética (fenomenologia do cogito).

Projetos relacionados.

\*

A primeira tematização do Lebenswelt consistiu, portanto, na sua pura descrição noemática. Uma primeira reflexão nos orientou para o modo subjetivo da doação originária do Lebenswelt: o cogito.

Ora, todo cogito é cogito de um ego. Isso nos leva a uma segunda e última reflexão, precisamente a que nos revela o ego puro, o ego transcendental <sup>1</sup>.

Uma vez mais nossa caminhada avança e se aprofunda, assim, na direção do firmamento intencional último, que é o ego puro, ou transcendental. A ele todo ser, em todo senti-

---

1. Krisis, p.175.

do possível, é relativo <sup>1</sup> .

Se o Lebenswelt é o pressuposto constitutivo da lógica, sua tematização pela análise do ego será, então, a consagração definitiva da lógica sob seu modo transcendental. É o que HUSSERL faz na Lógica Formal e Transcendental. O retorno à razão - à constituição originária do objeto em geral na subjetividade pura - e o retorno à razão lógica <sup>2</sup> . Com efeito, toda razão é necessariamente lógica, e isto pelo próprio fato de exprimir (atual ou potencialmente) a idéia da consciência constituinte. A fenomenologia, enquanto ciência da idéia e da razão, é uma lógica transcendental <sup>3</sup> . Eis o seu sentido mais profundo: ela é ciência no mais alto nível, é a ciência que, tematizando a subjetividade transcen -

---

1. Form. und tr. Logik, p.209.

2. Form. und tr. Logik, p.236.

3. A verdade é que, se a razão é uma idéia, também toda idéia é razão - eis que a fenomenologia das idéias é uma fenomenologia da razão. A idéia é razão porque sua constituição intencional é precisamente a idealização da totalidade infinita da sua experiência constitutiva possível (Lógica Formal e Transcendental, p.219). Logo, a idéia é necessariamente evidente, ao passo que o fato singular não. O fato não é por si mesmo racional. Entretanto, também a irracionalidade do fato não é absoluta. O fato, na medida em que é, é racional de algum modo, mínimo que seja. Por outro lado, a idéia é a possibilidade do fato - o que vale para todas as idéias (a razão é a possibilidade da não-razão, a adequação é a possibilidade da inadequação...). Enfim, todo ato da consciência é racional em certa medida. A lembrança, a antecipação são atos autênticos da consciência. Mas a força racional da lembrança é secretamente tomada à percepção: a lembrança tem uma racionalidade do tipo perceptivo. Assim também a verdade, que é correlata a todo ato (mais, ou menos) racional da consciência, remonta à verdade do ato racional originário. A razão originária, diz HUSSERL, é a verdade em sentido absoluto.

dental como fulcro de toda realidade, funda originariamente todas as ciências e restitui à multiplicidade do saber humano a consciência do seu sentido intencional e da sua unidade de princípio. Só a explicitação da subjetividade transcendental permitiria a HUSSERL a realização do seu projeto crítico <sup>1</sup> .

Há, portanto, constituição objetivante no cogito: constituição de um objeto por um sujeito. Necessariamente todo ato, toda evidência envolve dois pólos, o objeto e o eu puro. O vivido intencional, o cogito, é a relação efetiva desses dois pólos. Vimos alguma coisa do pólo-objeto (primeiro momento da redução); vimos alguma coisa da relação mesma (segundo momento da redução); vamos agora dizer uma palavra sobre o pólo-eu, sobre o ego.

Partamos de que todo vivido comporta certa ambiguidade essencial.

Até aqui nós vínhamos considerando o vivido como o quomodo noético da doação originária do objeto. Seria uma primeira face da noese, que chamaríamos face objetiva. Mas todo vivido implica um vivente, implica um substrato necessário que precisamente vive nele. Assim, o vivido intencional compreende também uma segunda face (chamêmo-la subjetiva) que manifesta a vinculação do vivido a um sujeito; que permite apreender o vivido intencional como um modo particular da vida do ego puro; que nos permite dizer: o vivido intencional é duas vezes quomodo (ele é o como da doação subjetiva do objeto e é o como da vida mesma do ego transcendental).

---

1. Form. und tr. Logik, § 103.

Ora, todo vivido é múltiplo, complexo, e toda multiplicidade supõe certa unidade teleológica, que a ordena. Esta ordenação é a garantia da sua racionalidade. A multiplicidade noética está referida intencionalmente ao objeto constituído, na medida em que ela é considerada como o aparecer constituinte desse objeto. Se agora tomamos o vivido como o quomodo da vida intencional do eu, será a este precisamente que se deverá ordenar a multiplicidade da sua vida intencional. O eu se revelará, portanto, como uma espécie de transcendência sintetizadora da multiplicidade dos vividos intencionais. Ele prescreverá uma segunda polarização da consciência, a dos vividos intencionalmente unificados por sua qualidade comum de cogitationes de um eu puro único.

Transcendência toda especial, ressalvemos: transcendência não constituída; pelo contrário, constituinte. Certo, o eu "aparece" no cogito, mas as aspas são decisivas. Não se trata de um vivido como os outros. É a ambivalência mesma do vivido que manifesta o ego e constitui o objeto ao mesmo tempo. Objeto e ego: duas transcendências em sentidos opostos! De uma parte, o transcendente propriamente dito; de outra, o transcendental, termo que exprime a um só tempo o caráter transcendente e o caráter constituinte da unidade do ego puro.

Então, o "paralelismo" noese-noema é reencontrado aqui sob uma forma ainda mais profunda: a da relação ego-objeto, transcendental-transcendente. A intencionalidade é a mesma; agora, porém, se revelam seus pólos teleológicos últimos.

Já vimos que o noema se reenvia a um objeto puro e simples, indeterminado em si (X). É esse X que define a intencionalidade noemática do sentido e (idealmente) assegura a objetividade do noema, pois esse X é a própria idéia do objeto que os sentidos noemáticos sucessivos tentam realizar; o substrato das determinações objetivas do sentido noemático; o quid do quomodo noemático.

Pois bem, eis-nos diante de uma réplica dessa estrutura em nossa reflexão sobre o eu: se o fluxo intencional vivido é o como múltiplo da vida intencional, ele implica um substrato, o ego puro. Todo ato noético supõe necessariamente o ego. O ego está necessariamente presente e acompanha todo vivido. Aliás, acompanha como fundamento, acompanha como sujeito. Não é possível o vivido senão sobre o fundamento de um sujeito permanente, idêntico e necessário - o único absoluto transcendental<sup>1</sup>.

Ora, precisamente esse eu puro, idêntico, necessário, vive em sua vida intencional; sua vida mesma consiste nos sistemas transcendentais da constituição intencional. Ele forma, então, com o vivido uma unidade concreta. Considerado em sua pureza pela análise, seria o ego uma abstração manifesta. O ego não pode subsistir senão no vivido e pelo vivido. Eis porque é difícil dar do ego outras determinações além dessas: o ego puro, em si mesmo, é indescritível. A seu respeito uma só afirmação é possível: ele é o sujeito transcendental da vida intencional, ele é o idêntico da multiplicidade constituidora do objeto. HUSSERL vai até ao ponto de

---

1. Form. und tr. Logik, p.209.

pretender que o ego puro não possa ser considerado por si e não possa ser tema de um estudo próprio.

Pois tragamos essa afirmação para o contexto da distinção concreto-abstrato. O concreto absoluto é só a vida intencional; o eu puro, em si, é abstrato. A determinação que lhe convém absolutamente é a de sujeito, noção que implica a de identidade e a de permanência. O eu puro é, então, o sujeito da constituição transcendental, o pólo-eu da intencionalidade, o ponto de partida de toda teleologia constituinte <sup>1</sup>. Ele não é senão pura abertura para o objeto, pura origem / reiner Ursprung /. Todavia permanece em si mesmo simples e "pobre". HUSSERL fala da riqueza do eu que reside inteiramente no cogito, na função intencional efetiva: a riqueza do eu é sua concreção; a riqueza do eu é sua vida intencional mesma. Em si ele é simples, indiviso, idêntico... e vazio de determinações. Originário no sentido mais forte da palavra. É o começo absoluto que a fenomenologia procura e, como tal, absolutamente indeterminado. A única maneira de tematizá-lo é descrevê-lo no como da sua vida intencional. Ele não se presta à questão quid est, mas tão-somente à questão quomodo est. Se se pudesse descrevê-lo diretamente, ter-se-ia dele uma representação / Vorstellung /, que faria dele um objeto / Gegenstand /. Ora, o eu repugna essencialmente a ser objeto: ele é puro sujeito. Fazer dele um objeto seria arruinar a intencionalidade pela base - e, com ela, a noção mesma de objetividade. O eu é o porque-há-um-objeto: ele é o pressuposto subjetivo necessário do objeto em geral.

Segue-se das considerações precedentes (embora o

---

1. Krisis, p.190.

próprio HUSSERL não o afirme de modo expresso) que O EU PU RO TAMBÉM É X (é indeterminado): o eu, sujeito-origem da intencionalidade, começo absoluto da teleologia da consciência, é X! O "paralelismo" sujeito-objeto reaparece com todo o rigor: o sentido noemático reclama por um sujeito X (o objeto-substrato dos predicados noemáticos) do mesmo modo como o vivido noético exige um puro sujeito X.

O transcendental e o transcendente, a saber, os dois téloi últimos da intencionalidade, são assim dois termos indeterminados!

\*

Essa doutrina do ego ainda é estática, não menos que a noção do paralelismo noese-noema. Dizer que o eu é X vale dizer que o eu é o começo absoluto da intencionalidade. A distinção entre vida intencional e eu puro resulta de uma abstração - como tal não poderia ser senão estática, pois, como temos reiterado, o concreto é o fluxo do vivido.

Pode parecer mínima a diferença entre subjetividade transcendental e sujeito, mas é importante. O eu é uma subjetividade consciente <sup>1</sup>, uma intencionalidade constitutiva; é o ser absoluto sob a forma de uma vida intencional. O ego define assim o universo das formas possíveis da experiência <sup>2</sup>, e este universo é infinito. O ego é a subjetividade ultimamente constituinte e, portanto, necessariamente a podítica. Ele coincide com o exercício mesmo da intencionalidade sob seu modo de evidência: o ego é razão; o ego é a

---

1. Form. und tr. Logik, § 94.

2. Méditations Cartésiennes, § 36.



forma subjetiva do objeto em geral.

Vimos que o cogito se define essencialmente como uma intencionalidade entre dois pólos indeterminados: o eu puro e o objeto. Ambos se realizam concretamente de modo correlacionado e progressivo. Os sentidos noemáticos visam a realizar o modo de plenitude do objeto puro e simples e, correlatamente, as diversas noeses constitutivas visam a realizar o modo de plenitude do eu puro. Se a plenitude do objeto é verdade, a plenitude concreta do eu é razão, pois o eu puro se identifica, nós o vimos, com a própria constituição intencional. Só o cogito assegura a atualidade de fato (existencial) da consciência. Só o cogito tem a responsabilidade do objeto e do eu. O cogito absoluto é o noema absoluto coincidindo com o objeto plenamente intuitivo e a noese absoluta coincidindo com o eu plenamente concreto e pessoal. Idealmente, assim se resolve o problema da constituição originária do eu.

Leva desse modo a crítica do objeto à constituição do ego. O objeto diz-se elucidado quando o como noético das funções intencionais que o constituem é elucidado, quando seu sentido é legitimado constitutivamente<sup>1</sup> - funções essas que são as mesmas da intencionalidade concreta, na qual vive o ego e onde ele constitui o seu sentido próprio. Essa é uma possibilidade essencial à sua natureza<sup>2</sup>: na medida em que o ego descobre constitutivamente que seu sentido é o objeto, o ego se constitui a si mesmo e dá sentido a si mesmo, constituindo o objeto. Vale dizer que a constitui-

---

1. Form. und tr. Logik, p.9.

2. Form. und tr. Logik, p.241.

ção do objeto não é outra senão a autoconstituição do sujeito transcendental: A Sinngebung é Besinnung.

Vale dizer finalmente que a fenomenologia do eu é a fenomenologia do objeto, a fenomenologia universal.

Esta é a última palavra da fenomenologia de HUSSERL. Esta - para os que não temem as periodizações -, a última fase da fenomenologia de HUSSERL.

Se a constituição do objeto coincide com a auto doação originária do sentido da subjetividade transcendental, a fenomenologia do ego se torna, por sua vez, a ciência cujo objetivo será determinar a constituição intencional originária e transcendental de todo sentido possível.

Mas - estejamos alertados para isso - esse caminho é infinito.

O sentido do número ainda não foi exhaustivamente decifrado...

## CONCLUSÃO

...e, entretanto, na Lógica Formal e Transcendental, HUSSERL afirma que desde a Filosofia da Aritmética ele já procedia como fenomenólogo<sup>1</sup>.

Onde estariam os germes do método fenomenológico na Filosofia da Aritmética? Ter-nos-iam passado despercebidos?

O leitor se recordará de que aquela obra tem como precípua objetivo o esclarecimento da noção de número.

Esclarecimento...

Como é que HUSSERL procede? Por abstração, a partir de conteúdos dados? De jeito nenhum. Fica bem evidenciado que, justamente, não se elucida o conceito de número por este caminho.

---

1. Form. und tr. Logik, p.76.

O que HUSSERL faz é diferente: ele remonta ao ato espiritual em que o número é compreendido. O conceito é captado quando entendemos (reflexivamente) qual o modo de arranjo, de conexão, de enlace que dá o conceito, que o engendra.

Qualquer conceito?

Tomemos o de contínuo, que a obra também submete a exame (Exemplos de contínuos: os pontos da linha, os momentos da duração).

Contínuo não designa a maneira de ser dos elementos; por exemplo, a maneira de ser dos pontos mesmos, de cada um deles. Designa certo modo de disposição desses elementos que é comum essencialmente a todos os contínuos - e só quando nos apoderamos desse modo de ordenação ou de enlace, temos a experiência do contínuo. A abstração não dá jamais o conceito de contínuo, como, aliás, nem o de multiplicidade que é por onde HUSSERL começa (definições tradicionais do número). O modo de enlace é o fator decisivo. O conceito se dá na operação pela qual os elementos singulares se enlaçam e se compõem de modo a formarem um todo. Aclarar o modo de enlace (a contribuição da Filosofia da Aritmética seria a de revelar qual esse modo, no caso específico do número) equivale a aclarar o conceito.

Como não ver aqui algo de comum e semelhante ao que HUSSERL nos oferecerá em textos posteriores?

O conceito de reflexão está presente - reflexão, no caso, sobre as condições prévias exigidas para que os elementos se comportem da maneira necessária ao surgimento de um contínuo ou de uma totalidade.

O conceito de consciência ativa está presente. Não chegamos passivamente ao conceito de multiplicidade. Ele não tem a imediatez do sensível - a idéia da intuição categorial aponta no horizonte? - mas é fundamental o modo como a consciência lida com a coisa.

Modo "psíquico", segundo o HUSSERL de 1891. E já algumas análises se esboçam desse modo psíquico particularíssimo, que engendra o número. Por exemplo, no modo de enlace kollektive, os fundamentos podem variar ilimitadamente, arbitrariamente até, sem que a relação mesma deixe de ser tal. Consideramos isto e isto e isto de modo conjunto. Ao dizermos ISTO, indicamos que o conteúdo é indiferente - mas também indicamos que importa haver algum conteúdo. Ao dizermos E, atentamos para o modo de enlace dos relata. No caso, simples reunião, nada mais (o enlace kollektive é bastante laxo, indeterminado). Agora, a multiplicidade pode ser especificada, pode ser determinada a nível dos seus elementos componentes: 1 ;  $1 + 1 = 2$  ;  $2 + 1 = 3$  ...

O método de HUSSERL, nesse momento, qual é? Iluminar a essência da coisa, remontando à origem da sua significação na consciência e à descrição dessa origem. Não estaria aqui in nuce a constituição, a intuição eidética? Sem os atos psíquicos não há doação de sentido... Ora, é justamente na reflexão que se apreendem os atos doadores de sentido.

Dêmos agora o salto.

Depois da trajetória que fizemos, desde a crítica do psicologismo até à redução transcendental, em que consiste finalmente o método fenomenológico?

A análise fenomenológica - o método filosófico de conhecimento, segundo HUSSERL - consiste em,

- dado o objeto à consciência (mas o objeto reduzido; mas a consciência transcendental), tornar em cada caso inteligível o sentido desse objeto (o sentido da sua transcendência para nós), recolocando-o nas intenções em que ele se constitui.

Ou, com outras palavras,

- estabelecer o modo de existência do objeto, tomando-o não em seu valor de realidade, mas ao nível mesmo em que visado pela consciência, ou seja, enquanto intencionaldo por ela.

Brevemente, consiste o método em elucidar a constituição do objeto.

"Ir às coisas mesmas" é remontar aos atos mesmos em que a presença intencional das coisas se revela a nós; remontar às evidências que constituem o objeto; remontar ao dinamismo do espírito que produz o sentido do mundo...

Como toda apreensão é intencional, a descrição do objeto inclui necessariamente a descrição do seu aparecimento, da sua revelação, do seu modo de apresentar-se à consciência. Por outro lado, como a cada tipo de objetividade corresponde um tipo diferente de experiência, de evidência, a descrição desse revelar-se, desse doar-se, inclui o modo correspondente de consciência, através do qual o objeto se constitui.

A fenomenologia se propõe a essa análise.

Mas, como é difícil começar!

Há algo de insólito e de peculiar a esta situação.

Praticar a epouqué, desconectar todas as transcendências, tomar os vividos puramente em sua essência própria, é princípio metodológico fundamental. Esse procedimento nos abre um campo infinito de conhecimentos eidéticos, que é o campo do a priori da consciência.

O campo fenomenológico, entretanto, não se ostenta e não rompe aos nossos olhos como o campo dos dados da atitude natural, que nos são de há muito familiares. Os dados da atitude natural estão aí: basta colhê-los e fazer deles o objeto da nossa ciência. Todo desconhecido nesse campo é horizonte de algo conhecido. Toda novidade de método tem em que se apoiar: tradição, estilo, critérios, prática... Há a experiência do método.

"Que diferença no caso da fenomenologia! - exclama HUSSERL. Não só antes de todo método que determine as coisas a tratar há a necessidade de um método que traga para debaixo dos nossos olhos o campo dos objetos da consciência pura transcendental; não só para isso é preciso que nossos olhos penosamente se desprendam dos dados naturais que, entretanto, não cessam de se impor à consciência e, conseqüentemente, estão, por assim dizer, entretrecidos com os novos dados a que se tende agora (havendo sempre o risco de serem confundidos uns com os outros) ... mas nos faltam, além disso, todas as vantagens que usufruimos na esfera dos objetos naturais, ou seja, a segurança que advém de uma intuição já exercitada, o benefício de elaborações teóricas seculares e de métodos adaptados aos seus objetos. Nem com o encorajamento que nos traria o êxito das múltiplas aplicações desse método às ciências reconhecidas como tais e à prática da vida - nem com isso podemos contar" 1 .

---

1. Ideen, § 63 .



E, todavia, essa ciência secular, tradicional, veneranda e venerada...está em crise.

Não está?

Afinal, as prodigiosas realizações da ciência não acobertam a crise - até fazem corpo com ela. Pois, segundo os cientistas da passagem do século, justamente nisso consiste a crise da ciência: em que as prodigiosas realizações do seu método são desconcertantes e imprevistas para a própria ciência. A ciência está perplexa e confundida com os caminhos que ela faz.

Quem suporia a derrocada do universo laplaceano? as geometrias do espaço curvo? as controvérsias de Copenhague?...

Crise: ruptura de evidências!

São largas as medidas dessa crise. Não se restringe à ciência, à filosofia da ciência, à filosofia, enfim.

É a liquidação de uma época histórica - uma fase do homem - que está em jogo.

Mais de um historiador concordaria em dizer que a passagem do medieval ao moderno não chega a ter a exuberância, a emoção, o trauma desse parto.

Para HUSSERL também - sobretudo o HUSSERL da maturidade - o sentido da crise das ciências é vasto e não reside nelas mesmas.

É que HUSSERL, procurando pelo sentido da crise, encontra a crise do sentido...

Encontra o homem.

A crise das ciências, para HUSSERL, antes de ser

das ciências, é do homem. A crise das ciências, para HUSSERL, está na postura ingênua do cientista, está na ingenuidade da atitude natural, em que o espírito se acha diante do objeto (não importa qual: o objeto concreto, o objeto abstrato, o objeto sensível, o objeto intelectual, o objeto metafísico...) sem se interrogar sobre o sentido dessa objetividade, ou seja, sem captar o objeto na evidência em que ele se constitui.

A ciência que assim procede não conhece o seu objeto. A essência do objeto, o sentido do objeto, o que o objeto é basicamente, permanece não revelado.

Baste esse risco. Ele tem na sua origem o mais formidável dos equívocos: a desfiguração do sentido do homem, o esquecimento-de-si da consciência.

Estar enganado quanto a si mesmo é estar enganado quanto à fonte do sentido. Daí a ênfase de HUSSERL sobre a intencionalidade da consciência, que é a própria experiência do sentido.

Nos primeiros escritos de HUSSERL, a intencionalidade não é ainda tematizada. Mas já está presente, de modo intátil.

A consciência não é bolsa, estômago esfaimado que ingere o mundo. É visão, é visada, é visar.

A consciência é verbo.

Após as Idéias, a ênfase de HUSSERL é sobre os pólos transcendentais da relação intencional. Esta passagem supõe a redução - também rudimentarmente praticada, de modo ainda anônimo, nas Investigações.

A redução se torna um momento do método, o momento que nos põe no nível transcendental em que se realiza o contato consciência-mundo. Fazer fenomenologia é descrever as formas desse contato. Fazer fenomenologia é tomar o objeto opaco, sobre o qual realizamos "operações intelectuais", e decompô-lo nas evidências que o constituem.

Fazer fenomenologia é contar a história do objeto.

Passa, portanto, a superação da crise por mudanças radicais de atitude. Radicais e violentas: a redução fenomenológica é uma violência que se faz ao homem da atitude natural, ao homem cuja vida espiritual se transformou em técnica, ao homem que se concebe a si mesmo linearmente justaposto ao mundo.

Para ocorrer essa mudança, é necessária a descoberta de si como consciência transcendental, o que implica, de imediato, não tomar o mundo como condição do espírito. O espírito não é parte do mundo. O espírito está diante do mundo. Toda verdade que contém implicitamente a tese do mundo, a "tese natural", deve, portanto, ser suspensa. Essa é a redução fenomenológica.

Voltar às primeiras evidências.

Reencontrar a origem de todo o saber.

O verdadeiro sentido da nossa presença no mundo.

Mas não é a verdade, como já vimos, uma idéia situada no infinito? não é infinito o fluxo da experiência? inesgotável o sentido?

Vem daí que o método tem essa característica tam

bém peculiar ao seu objeto : é aberto;não é feito de momentos rigidamente delimitados;não se basta a si mesmo.

O método - a compreensão do mundo - é um dos nossos modos de estar no mundo e habitá-lo ; e , como toda experiência humana,corre o risco de se tecnizar.

Temos de zelar pelo método.Ele não deve jamais esquivar-se a isso que é tão próprio da ação humana:ser decifração e enigma;história e transcendência.

Por isso é difícil começar.

Por isso é impossível terminar.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HUSSERL

(segundo a ordem de publicação)

1. Beiträge zur Variationsrechnung. Viena, 1882. Tese de doutoramento. Impressão restrita.
2. Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen. Halle, Beyer, 1887; 64 páginas. Tese de livre-docência (Habilitationsschrift).
3. Philosophie der Arithmetik, I. Psychologische und logische Untersuchungen. Halle, Pfeffer, 1891; XVI + 324 páginas. Segunda edição, sem alterações, Leipzig, Kröner. Não houve o volume II.
4. Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik, em Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Leipzig, XV (1891) 168-9, 351-6.
5. SCHROEDER, ERNST, Vorlesungen über die Algebra der Logik I, em Göttingische gelehrte Anzeigen, I (1891), 243-78. Resenha.
6. A. VOIGT's 'Elementare Logik' und meine Darlegungen zur Logik der logischen Calculs, em Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Leipzig, XVII (1893), 111-20. Resposta de VOIGT no mesmo periódico, 504-7.
7. Antwort auf die vorstehende 'Erwiderung' des HERRN VOIGT. Idem, XVII (1893), 508-11.
8. Psychologische Studien zur elementaren Logik, em Philosophische Monatshefte. Berlim, XXX (1894), 159-91.
9. Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus den Jahre 1894, em Archiv für Systematische Philosophie. Berlim, III (1897), 216-44.
10. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1898. Idem, IX (1903), 113-32, 237-59, 393-408, 523-43; X (1904), 101 ss. Série de cinco artigos.
11. Logische Untersuchungen. Primeira edição, volume I (Prolegomena zur reinen Logik), Halle, Max Niemeyer - 1900; XII + 257 páginas; volume II (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis - as Seis Investigações); idem - 1901; XVI + 718 páginas. Segunda edição (reelaborada), em 3 volumes: volume I (os Prolegomena), idem, 1913; XXII + 257 páginas; volume II (as Investigações I, II, III, IV e V), idem, 1913; XI + 508 páginas; volume III (a Sexta Investigação), idem, 1921; XIII + 244 páginas.

12. Selbstazneige - HUSSERL, Edmund, Logische Untersuchungen, em Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie - Leipzig, XXIV (1900), 511-2. Auto-apresentação referente ao 1º volume das Log.Unt.Idem, XXV (1901), 260-3. Auto-apresentação referente ao 2º volume.
13. Entwurf einer "Vorrede" zur den "Logischen Untersuchungen" (1913), em Tijdschrift voor Philosophie, Louvain, I (1939), 106-33, 319-39. Editado por Eugen FINK.
14. PALÁGYI, Melchior, Der Streit der Psychologisten und der Formalisten in der modernen Logik, em Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Leipzig, XXXI (1903), 287-94. Resenha.
15. MARTY, Anton, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, em Deutsche Literaturzeitung, Berlin, XVIII (1910), 1106-10. Resenha.
16. Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Tübingen, (1910-11) tomo I, caderno 2, p.289-341.
17. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Ideen I). Esse texto aparece inicialmente no primeiro numero do Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Halle, VII-XIII (1913), 1-323, Max Niemeyer. Saiu também em separata. Segunda edição sem mudança, 1922, com índice de matéria de GERDA, Walther. Terceira edição sem mudança, 1928, com índice de matéria de LANDGREBE, Ludwig. Nova edição, com alguns acréscimos e modificações do Autor, editada por BIEMEL, Walter, em Husserliana (adiante). A tradução inglesa tem um Prefácio de HUSSERL - vide número 18.
- II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, editado por BIEMEL, Marly, em Husserliana (adiante). A composição é de 1924, mas constam notas e acréscimos até 1928.
- III. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, editado por BIEMEL, Marly, em Husserliana (adiante). A composição é de 1912.
18. Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie', em Jahrbuch, XI (1930), 549-70. Também em separata (Halle, Niemeyer, 1930). É o Prefácio à tradução inglesa das Ideen (vide número 17). Editado em Husserliana (adiante).
19. Rapport entre la phénoménologie et les sciences. Tradução de inédito escrito em 1913. Edição póstuma, tradução francesa e prólogo de BIEMEL, Walter, em Les Études Philosophiques, Paris, VI (1949), janeiro-março, 1-7.

20. MAIER, Philosophie und Psychologie, em Bericht über den VI Kongress für experimentale Psychologie vom 15 bis 18 April 1914 Leipzig, II (1914), 144-5. Discussão a propósito de uma conferência de MAIER.
21. Vorwort, em Jahrbuch, II (1916), 5-6.
22. Phänomenologie und Psychologie, em Tijdschrift voor Philosophie, Louvain, III (1941), 481-98. Texto preparado por E. STEIN, em 1917, e publicado postumamente até o fim do § 7 (o original tem 13 parágrafos) por Van BREDA.
23. Erneuerung an Franz Brentano, em KRAUS, O. Franz Brentano, Munique (1919), 153-67. Também em separata.
24. Vorwort, em Jahrbuch, IV (1921), 5.
25. Erneuerung - Ihr Problem und ihre Methode, em Kaizo (revista japonesa), Tóquio, III (1923), 84-92. Na mesma revista saem em 1924 dois artigos em tradução japonesa. Títulos originais (inéditos): Die Methode der Wesensforschung (II, 107-16) e Erneuerung als individuellelethisches Problem (fascículo especial, abril, p. 2-31).
26. Die Phänomenologie und Rudolf Eucken, em Die Tatwelt, Berlin, III (1927), 10, 11.
27. Phenomenology, em Encyclopaedia Britannica, Un. de Chicago, 1927, v. 17, 699-702.
28. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Lições extraídas de um curso de 1904-5 e outros trabalhos escritos entre 1905 e 1920, editados por M. HEIDEGGER em Jahrbuch, IX (1928), 367-496. Também em separata.
29. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Em Jahrbuch, X (1929), III-XIII, 1-298. Também em separata.
30. Pariser Vorträge. Ver Husserliana, adiante. Duas conferências pronunciadas em alemão, na Sorbonne, dias 23 e 25 de fevereiro de 1929. No mesmo volume, um resumo de HUSSERL em alemão e outro em francês (187-201). O desenvolvimento destas conferências dá origem à obra seguinte (31).
31. Méditations Cartésiennes, Paris, Collin (1931), VII + 136 páginas; 2ª edição Paris, Vrin, 1947. Tradução francesa do alemão por Mlle. Gabrielle PFEIFFER e Emmanuel LÉVINAS. Original alemão em Husserliana (ver adiante). Em 1930, HUSSERL considera esta obra a principal de toda a sua vida (carta a Roman INGARDEN, citada pelo editor à p. XXVII).
32. Phänomenologie und Anthropologie, em Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, II (1941-2), 1-14. Conferência pronunciada em Berlim, a 10 de junho de 1931.



33. An den Präsidenten des VIII internationalen Philosophen-Kongress Herrn Prof. Dr. Rádl in Prag, em Travaux du VIII Congrès International de Philosophie à Prague, 2-7 sept., 1934; Praga, 1936, XLI-XLV.
34. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie - Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, em Philosophia, Belgrado, I (1936), 77-176. Também em separata. São as duas primeiras partes de uma obra mais vasta editada postumamente na íntegra por W. BIEMEL, em Husserliana (adiante).
35. Realitätswissenschaft und Idealisierung - Die Mathematisierung der Natur. Trabalho composto entre 1926 e 1928, publicado em Husserliana (adiante).
36. Naturwissenschaftliche und Geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie. Trabalho composto provavelmente entre 1928 e... 1930, publicado em Husserliana (adiante).
37. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Conferência dada em Viena, maio de 1935. Ver Husserliana (adiante).
38. Husserl, em Philosophen Lexikon, I, Berlin, W. de Gruyter, 1949 p. 569-75. Texto organizado por Eugen HAUER, Werner ZIEGENFUSS e Gertrud JUNG. Pela primeira vez na edição de 1937, p. 447-52.
39. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Praga, Akademie-Verl., 1939, XXIV + 478 páginas. Texto editado por Ludwig LANDGREBE, de acordo com indicações do próprio autor. Com a guerra esta edição desapareceu quase completamente. Existe dela uma fotocópia em Hamburgo, Classen und Goverts, 1948.
40. Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, em Revue internationale de Philosophie, Bruxelas, I (1939), 203-25. Prefácio de Eugen FINK. Texto composto em 1936. Republicação: Husserliana (adiante).
41. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, em Philosophical Essays in Memory of E. Husserl, Cambridge (Massachusetts), Marvin FARBER, 1940, 305-26. A composição é de 1934.
42. Notizen zur Raumkonstitution, em Philosophy and Phenomenological Research, Búfalo, I (1941), 23-37, 217-26. Manuscrito editado por Alfred SCHUETZ. Composição de 1934.
43. Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt, em Philosophy and Phenomenological Research, Búfalo, VI (1946), 323-43. Editado por A. SCHUETZ.

44. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. São cinco palestras dadas em Göttingen, de 26 de abril a 2 de maio de 1907. Editadas em 1950 por BIEMEL (Husserliana, adiante).
45. Réflexion, em Esprit et Vie, V (1950), 446-49. Tradução de LADRIÈRE, Jean e BIEMEL, Walter, de um manuscrito de 1935.
46. La Philosophie comme Prise de Conscience de L'humanité em Être et Pensée, 30, Deucalion, 3, Neuchâtel, la Baconnière, 1950, 109-27. Tradução de RICOEUR, Paul. Introdução de BIEMEL, Walter.
47. Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes, em Hambürger Rundschau, 3(1950), 743-4.
48. Seleção de Artigos (em hebraico), editados por BERGMAN, Hugo e ROTENSTREICH, N., Jerusalém, Magnes Pres, 1952, XI + 186 páginas.
49. Inediti husserliani sulla teleologia della storia, em Archivio di Filosofia, Roma, 1954, p. 165-75.
50. Notas inéditas publicadas em francês no final de um artigo de DIEMER, Alwin (La phénoménologie de Husserl comme métaphysique) e traduzidas por LOWIT, A. e COLOMBIÉ, H., em Les Études Philosophiques, Paris, IX (1954), 36-49.
51. Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, em Tijdschrift voor Philosophie, XII, (1950), 246-80, Louvain. Textos de manuscritos, publicados por BIEMEL, Walter.
52. Das bewusstlose Ich-Schlaf-Ohnmacht. Idem, XIV (1952) 261-3. Editado por J. LINSCHOTTEN.
53. Persoenliche Aufzeichnungen. Texto editado por BIEMEL, W. Philosophy and Phenomenological Research, 1956, N. York, 293-302.

#### HUSSERLIANA

1. Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. STRASSER, Haia, M. Nijhoff, 1950 (Husserliana I).
2. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von Walter BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1950 (Husserliana II).
3. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, I. Buch: Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusaetze des Verfassers erweiterte Auflage. Herausgegeben von Walter BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1950 (Hus -

- serliana III).
4. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, II. Buch : Phaenomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1952 (Husserliana IV).
  5. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, III. Buch : Die Phaenomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Herausgegeben von Marly BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1952 (Husserliana V).
  6. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1954 (Husserliana VI).
  7. Erste Philosophie (1923/24). I. Teil : Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf BOEHM, Haia, M. Nijhoff, 1956 (Husserliana VII).
  8. Erste Philosophie (1923/24), II. Teil : Theorie der phaenomenologischen Reduktion. Herausgegeben von Rudolf BOEHM, Haia, M. Nijhoff, 1959 (Husserliana VIII).
  9. Phaenomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Herausgegeben von Walter BIEMEL, Haia, M. Nijhoff, 1962 (Husserliana IX).
  10. Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Herausgegeben von Rudolf BOEHM. Haia, M. Nijhoff, 1966 (Husserliana X).
  11. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Herausgegeben von Margot FLEISCHER, Haia, M. Nijhoff, 1966 (Husserliana XI).

As obras de HUSSERL efetivamente consultadas para esse trabalho são as que constam do seu rodapé. Quanto à Crise das Ciências Européias, o acesso direto à obra não nos foi possível. Para este caso, em particular, valemo-nos de fontes secundárias.

## ABREVIATURAS EMPREGADAS

- Ideen - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie - I -, 1913.
- Log.Unt.I - Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik, 1913 (segunda edição).
- Log.Unt.II - Logische Untersuchungen (I, II, III, IV, V), 1913 (segunda edição).
- Log.Unt.III - Logische Untersuchungen (VI: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung des Erkenntnis), 1921 (segunda edição).
- Begr.der Zahl - Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen, 1887.
- Form.und tr.Logik - Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929.
- Krisis - Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1936.
- Philos.als str.Wiss.- Philosophie als strenge Wissenschaft, 1910, 1911.

## OUTROS TEXTOS REFERIDOS

1. CANTOR, G. "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten" . Math. Ann., 21, 545-86; 1883.
2. \_\_\_\_\_ . "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" . Math. Ann., 46, 481-512; 1895.
3. DESCARTES, R. - a) Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences (1637); b) Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei

- existentia et animae imortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris (1641); c)Renati Descartes Principia philosophiae (1644)Oeuvres de Descartes, editadas por Charles ADAM e Paul TANNERY, Paris, Léopold Cerf, XIII volumes, 1897-1913.
4. ERDMANN, B. Logik, I: Logische Elementarlehre, 1892.
  5. FICHTE, J.G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie (1794) - Sämmtliche Werke, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, VIII volumes, Veit und Co., Berlin, 1845.
  6. FREGE, F.L.G. Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle, L. Nebert, 1879.
  7. Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau. Koebner, 1884.
  8. Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet. Jena, H. Pohle, v. I, 1893; v. II, 1903.
  9. KANT, I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, bey Joham Hartknoch, 1783. Edição Rosenkranz, 12 volumes, Lipsia, 1838 - 1842.
  10. LIPPS, T. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie, Philos. Monatshefte, XVI (1880).
  11. MILL, J.S. An examination of Sir William Hamilton's philosophy (1865), New York, Holt, 1873, 2 volumes.
  12. A System of Logic (1843, 1975), 8th. ed., London, Longmans, Green, 1952.
  13. PLATÃO - Oeuvres Complètes, trad. Léon ROBIN, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., 1940-1942.
  14. SIGWART, C. Logik. I: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss; II: Die Methodenlehre (1873), 5ª edição, 1924, Heinrich Maier.
  15. WINDELBAND, W. Präludien, Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie (1884), 9ª edição: 2 volumes, 1924.

TEXTOS SOBRE HUSSERL

(consultados para esse trabalho)

1. BACHELARD, S. La logique de Husserl. F.U.F., Paris, 1957.
2. BERGER, G. Le Cogito dans la philosophie de Husserl. Aubier, Paris, 1941.
3. BARTIGUIS, A. Que é a fenomenologia? (trad.), Eldorado, 1973.
4. DESANTI, J.T. Phénoménologie et praxis. Éd. Sociales, Paris, 1963.
5. FINK, E. De la phénoménologie (trad.), Éd. de Minuit, Paris, 1974.
6. FRAGATA, J. A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia. Braga, 1959.
7. GURVITCH, G. Les tendances actuelles de la philosophie allemande, J.Vrin, Paris, 1930.
8. HUSSERL - Les Cahiers de Royaumont (obra coletiva), Éd. de Minuit, 1957.
9. KEIKEL, L. & SCHÉRER, R. Husserl, sa vie, son oeuvre. P.U.F., Paris, 1964.
10. LÉVINAS, E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. J.Vrin, Paris, 1974.
11. \_\_\_\_\_ Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. J.Vrin, Paris, 1970.
12. LOWIT, A. L'époché de Husserl et le doute de Descartes. Revue de Métaphysique, IV (1957), 399-415.
13. LYOTARD, J-F. A fenomenologia (trad.), Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967.
14. MERLEAU-PONTY, M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. C.D.U., Paris, s.d.
15. MURALT, A.de, L'idée de la phénoménologie. P.U.F., Paris, 1958.
16. SANTOS, J.H. Do empirismo à fenomenologia. Braga, 1973.
17. SCHÉRER, R. Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. IN CHÂTELET, F. História da Filosofia, Idéias, Doutrinas (trad.), VI, Zahar, Rio de Janeiro, 234-61.

18. SPIEGELBERG, H. The phenomenological movement, a historical introduction. M. Nijhoff, Haia, 2 vol., 1965.
  19. THÉVENAZ, P. Qu'est-ce que la phénoménologie? La baconnière, Neuchâtel, 1966.
  20. WAELHENS, A. de. Phénoménologie et vérité, P.U.F., Paris, 1953.
-