

## Capítulo 2 – O caminho da redução: possibilidade de acesso à esfera apodítica dos dados fenomenológicos

A teoria da redução foi ensinada por Husserl, pela primeira vez, durante o semestre de verão do ano de 1907, sendo apresentada nas cinco lições de um curso ministrado em Göttingen cujo título era “Pontos fundamentais da fenomenologia e da crítica da razão” (Thao, 1959, p.51). Nessas lições, Husserl demonstrou que a questão do conhecimento envolve problemas, e o modo para justificar as decisões epistemológicas deveria encontrar solução no saber filosófico. O conceito de redução indica a decisão husserliana de tratar a Filosofia nos limites da fenomenologia da razão. A elaboração do conceito de redução<sup>1</sup>, portanto, se propõe a aprofundar a investigação filosófica, no sentido de orientar para a perspectiva crítico-fenomenológica e transcendental (Husserl, 1986, pp.86-87).

Em conformidade com o método fenomenológico, a redução é um dispositivo cuja tarefa é livrar o conhecimento da submissão que lhe é imposta pela atitude natural, para a qual é pressuposta a possibilidade do conhecimento. Por essa razão, ou seja, devido à possibilidade de o conhecimento não encontrar fundamento na epistemologia naturalizada, é que o conhecer enquanto tal permanece enigmático e submetido ao ceticismo. Husserl entende que a investigação fenomenológica da questão do conhecimento deve começar com uma depuração, para assegurar uma mudança de atitude de pensamento<sup>2</sup> – daquela alinhada com o positivismo científico para uma autêntica “atitude filosófica” –, de modo que esta possa contribuir para a instauração de uma esfera transcendental de dados absolutos (Husserl, 1962, §46). Isto quer dizer que as objetualidades que aparecem na imanência da consciência são idealidades. O alcance da esfera objetual é, para Husserl, propiciado pela “redução

---

<sup>1</sup> Colomer (1990, pp. 384-385) oferece uma explicação sobre a tarefa da idéia de *redução* que acompanha a explicitação do método fenomenológico.

<sup>2</sup> Cf. Saraiva, 1994, p.26: “Husserl exprime-se por diversas vezes nestes termos para caracterizar a iniciativa metodológica que consiste em quebrar o compromisso da consciência ingênua do mundo – esse mundo onde ela se encontra mergulhada e perdida – para a obrigar à analisar-se reflexivamente. É somente nessa altura que poderá descobrir, na sua imanência pura, as relações intencionais que a ligam aos objetos do mundo, bem como estes mesmos objetos enquanto puros dados”.

fenomenológica”, que conserva a unidade noemática da experiência intencional. Saraiva (1994, pp.26-27) diz que “a noção de noema é inseparável da redução”.

Na literatura sobre o tema, a idéia da redução é, ao mesmo tempo, uma noção importante, mas que provocou, após sua elaboração, uma certa controvérsia acerca da finalidade da investigação fenomenológica. Van Breda (1968, p.269) afirma que o tema da redução já se apresentava em 1910 como um importante tema da reflexão husserliana. Tanto Van Breda quanto Roman Ingarden (1968, p.288) afirmam que existem muitas interpretações acerca da finalidade dessa noção para o método. Em parte, tal controvérsia pode ser entendida no fato mesmo de que, estando na condição de ontologia dos atos intencionais da consciência – e por isto mesmo, se caracterizando como possibilidade de abertura –, a fenomenologia husserliana permitiu, por um lado, que houvesse condições para tematização de outros gêneros de investigações fenomenológicas, distintas do motivo inicial de Husserl – a elucidação intencional da relação lógico-cognoscitiva –, mas que nem por isso mostraram-se inválidas. Por outro lado, tal abertura contribuiu com uma espécie de “cisma” em relação ao sentido que o próprio Husserl conferiu à fenomenologia e ao seu método, após o conceito de redução<sup>3</sup>.

Josgrilberg entende que o projeto transcendental da fenomenologia husserliana inclui a motivação originária da filosofia em se constituir como ciência de rigor. A análise fenomenológica da experiência pretende desvelar o sentido fenomenológico contido na vivência intencional.

Parece que a questão que se encontra implícita, ao menos inicialmente, nessa subdivisão da fenomenologia em correntes que não necessariamente aceitam a orientação husserliana após a instauração do conceito de redução, é saber em que sentido tal conceito seria realmente importante para o método, após a formulação e publicação do projeto fenomenológico exposto nas *Investigações lógicas*<sup>4</sup>.

Deve-se enfatizar que a abordagem da redução, juntamente com o conceito de intencionalidade, permitiu a Husserl não direcionar seu método para a construção estática de um saber sobre coisas, mas que tais conceitos da fenomenologia

---

<sup>3</sup> Cf. Josgrilberg, 2001, p.164.

<sup>4</sup> Ibid, p.159.

transcendental possibilitaram o acesso da consciência ao âmbito ideal da significação (Schérer, 1995, p.276). O objeto da experiência é dado em sínteses, segundo Schérer. A atividade da intencionalidade atual incide sobre a coisa da qual faz o juízo de um enunciado (predicativo) preencher-se na coisa. A gênese fenomenológica da vivência intencional, não sendo causal, permanece no quadro do princípio da evidência. Desse modo, o ego reflete a experiência eidética da estrutura objetual fundada pela intencionalidade. O motivo do saber fenomenológico, em sua própria reivindicação metódica, deve estar orientado pela noção de “consciência de”, o que implica que sua “pedra de toque” é a percepção dirigida ao ser do objeto em geral<sup>5</sup>. Desse modo, os conceitos fenomenológicos devem, por definição, ser subordinados ao método husserliano, que, por sua vez, é estruturalmente diferente daqueles métodos usados para designar a conexão das ciências particulares com seus objetos. Isto indica que o saber fenomenológico tende mais a uma ontologia formal do que a um saber com implicações materiais<sup>6</sup>.

Portanto, sobre o propósito originário da fenomenologia, cabe dizer que esta não tem um objeto no sentido material da palavra, pois não é uma ciência objetiva, contudo, sua característica fundamental não é ocupar-se com a aquisição de conhecimento, mas explicitar a lógica que coordena a relação cognoscitiva e como esta se efetua por meio da “consciência intencional”.

O pensamento de Husserl não apresentou, em nenhum momento, indícios de que seu método fosse propenso a um saber fechado, articulado em axiomas como em um processo simbólico, pois, segundo Moura (1998, p.207), “o importante a se frisar

---

<sup>5</sup> Ibid, p.260.

<sup>6</sup> Cf. Tieszen, 2005: “Edmund Husserl é, talvez, o único filósofo dos últimos cem anos, que reivindicou que nós podemos intuir essências e, além disso, que é possível formular um método para intuir essências. Husserl chama este método de ‘livre variação imaginária’ ou ‘ideação’. Isso é explicado em alguns de seus escritos como ‘redução eidética’. Suas descrições de ideação podem ser vistas como tentativas de descrever um método apropriado para as ciências a priori, um método que não se reduz aos métodos das ciências empíricas. Parece que os mais claros e melhores exemplos desse método, são encontrados na matemática. A matemática pura, de acordo com Husserl, é concernente com essências exatas. Os próprios exemplos de Husserl sobre o método, entretanto, são frequentemente condizentes com essências inexatas (ou morfológicas) dos objetos sensórios cotidianos (por exemplo, cor, som) ou do fenômeno que forma a questão do próprio assunto da fenomenologia (por exemplo, consciência, intencionalidade e afins). É um infortúnio que Husserl não ofereça mais exemplos envolvendo a matemática. Ele parece focar sobre casos não-matemáticos porque apresenta a própria fenomenologia como um tipo de ciência, uma ciência descritiva das estruturas essenciais da cognição”.

– dirá Husserl – é que qualquer expressão só pode referir-se a um objeto na medida em que ela o exprime em um certo modo”. A objetualidade só pode ser experienciada em um modo de ser que dá o objeto<sup>7</sup>. Husserl diz que a experiência fenomenológica deve estabelecer uma terminologia adequada à “evidência”, para que possa ajustar a expressão correspondente à percepção (Husserl, 1962, §84). A idéia é que as definições fenomenológicas encontram-se articuladas através dos seus conceitos operatórios e referidas à “coisa mesma” (ibid., §66), de modo que a referência ao ente seja, primeiramente, definida em função de determinar o modo de aparecer do ser vivenciado no horizonte intencional<sup>8</sup> na imanência da consciência. Deve-se enfatizar que a palavra imanência, nesse sentido, já não indica nada sobre uma suposta divisão entre interno e externo. Imanência quer dizer agora o que está dado a conhecer-se à relação intencional<sup>9</sup>. O que não quer dizer que a conquista da esfera da imanência (Husserl, 1986, pp.31-33) já garanta a apreensão do absolutamente dado em si mesmo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Husserl, 2000, p.43, §6: “As expressões nominais de que vamos tratar são aquelas que se relacionam da maneira mais transparente possível com a percepção ‘correspondente’ ou com uma outra intuição. Nesse círculo, consideraremos primeiramente a relação de **unidade estática**, onde o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona, por meio dela, a seu objeto”.

<sup>8</sup> Cf. Josgrilberg, 2001, pp.160-161: “no caso da fenomenologia esse horizonte é constituído no interior da correlação como campo a priori de possibilidades (Urhorizont). Ou seja, trata-se de possibilidades estruturais para efetivações vividas e históricas de horizontes. Esses horizontes são definidos essencialmente como possibilidades de determinação. O horizonte aberto é um horizonte de possíveis futuras determinações (o que implica segundo Husserl, uma zona vaga de indeterminação de sentido). Ou de possibilidades abertas pela experiência de ‘um horizonte correlato de componentes que se vinculam por essência à experiência que fazemos das coisas [de tal modo] que somos motivados por um tipo de eidética de seus componentes’ [cf. Husserl, E. Ideen, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1913, pg. 89-90, esp. Nota da p. 89]. Podemos sintetizar este sentido da motivação em Husserl, como um aspecto fundante da experiência intencional constitutiva de um horizonte de possibilidades. Toda experiência possível acontece na unidade dessa relação (Motivierungseinheit) como uma estrutura motivante (Motivationszusammenhang). Nós pretendemos mostrar que o horizonte originário da fenomenologia enquanto proto-horizonte, caracteriza-se por um índice de indeterminação e pela abertura de um conjunto de possibilidades fenomenológicas e de ontologias”.

<sup>9</sup> Cf. Husserl, 1986, p.24: “Que em uma mesma consciência e em um mesmo agora efetivo, o ato de conhecimento possa encontrar e atingir seu objeto – eis algo que se considera evidente. O imanente, dirá o principiante, está em mim; o transcendente fora de mim. Em uma consideração mais atenta, porém, distingue-se entre **imanência inclusa** e **imanência no sentido do dado em si mesmo que se constitui na evidência**. O imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais ‘intenta para além de si mesmo’, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. Antes de mais, não entra no campo visual outro dado além do imanente incluso”.

<sup>10</sup> Ibid., p.28. Referindo-se às lições de 1907, Husserl continua: “Em primeiro lugar, torna-se patente que a imanência ingrediente (respectivamente à transcendência) é apenas um caso especial do mais **amplo conceito de imanência em geral**. Já não é evidente e sem reparo que o **absolutamente dado** e

Como o método fenomenológico prescreve que a relação cognoscitiva não é um espelho do que acontece na natureza, então, o conhecer enquanto tal só pode depender do ato intencional. Para Josgrilberg (2001, p.163), “o mundo é, ao mesmo tempo, uma faticidade correlata da consciência e noema transcendental fundamental”.

Portanto, trata-se de atualizar a presença do vivido (Husserl, 2000, p.214), que aparece nesse horizonte de possibilidades a serem determinadas como dado a conhecer-se na forma pela qual pode ser objetivado em um modo de ser<sup>11</sup>. Loparic afirma que “o conceito de presentificação abrange tanto o da fantasia como o da lembrança (Erinnerung) ou reprodução (Reproduktion)”. A atualização de uma vivência intencional<sup>12</sup> é possível porque está inserida em um horizonte de possíveis manifestações da mesma objetualidade, de modo que o que se apresenta não é um objeto-momentâneo que

---

o **inclusamente imanente** sejam o mesmo, pois, o universal é absolutamente dado e não inclusamente imanente. O **conhecimento** do universal é algo de singular, é sempre um momento na corrente da consciência; o **próprio universal**, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro”.

<sup>11</sup> Cf. Husserl, 2001, §19, p.63: “Portanto, a toda consciência que é consciência de alguma coisa, pertence essa propriedade essencial: não somente ela pode, de maneira geral, transformar em modos de consciência sempre novos, permanecendo consciência de um objeto idêntico, objeto intencionalmente inerente, como sentido objetivo idêntico, os seus modos na unidade da síntese, mas toda ‘consciência de algo’ pode fazê-lo, e só pode fazê-lo em e por esses horizontes de intencionalidade. O objeto é por assim dizer um **pólo de identidade**, apresentado sempre com um ‘sentido’, ‘pré-concebido’ e ‘a ser’ realizado. Ele é, em cada momento da consciência, o **indicador de uma intencionalidade noética que lhe pertence por seu sentido, intencionalidade que podemos pesquisar e que pode ser explicada**”.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 61-62: “A multiplicidade inerente à intencionalidade de todo **cogito** – e de todo **cogito** relacionado ao mundo pelo simples fato de que ele tem consciência não somente de um mundo, mas também de si próprio, como **cogito** na consciência imanente do tempo – não é esgotada pela descrição dos **cogitatas** atuais. Ao contrário, toda atualidade implica suas potencialidades próprias. Estas, longe de serem possibilidades absolutamente indeterminadas, são, quanto ao seu conteúdo, intencionalmente pré-traçadas no seu próprio estado atual. Além disso, tem o caráter de ‘terem de ser realizadas pelo eu’ [...] Os ‘espectros’ ou ‘horizontes’ são potencialidades pré-traçadas. Diremos também **que podemos interrogar cada horizonte a respeito do ‘que está implicado nele’**, que podemos **explicá-lo, revelar** as potencialidades eventuais da vivência intencional. Ora, justamente dessa forma desvelamos também seu **sentido objetivo**, que nunca é indicado no **cogito** atual e só está presente de maneira implícita. Esse sentido objetivo, ou seja, o **cogitatum** considerado como tal, não se apresenta jamais como **definitivamente dado**; ele só **se esclarece** à medida que se explicam o horizonte e os horizontes novos (e, no entanto, pré-traçados) que se descobrem sem cessar. Certamente, esse ‘traçado’ em si é sempre imperfeito, mas tem, apesar de sua **indeterminação**, certa **estrutura de determinação**. Assim, o cubo – visto de um lado – não ‘diz’ nada sobre a determinação concreta desses lados não visíveis; no entanto, ele é, de antemão, ‘percebido’ como cubo, depois, em particular, como colorido, enrugado, etc, cada uma destas determinações deixando sempre outras particularidades na indeterminação. Esse ‘deixar na indeterminação’ das particularidades – anteriormente às determinações efetivas mais precisas que, talvez, jamais irão ocorrer – é um momento contido na consciência perceptiva em si; ele é precisamente o que constitui o ‘horizonte’”.

desaparece na corrente de vivências psicológicas<sup>13</sup>. O que se mostra é a própria objetualidade a uma vivência intencional, em seu modo de apreensão.

O ato noético de um mesmo ‘objeto’ eidético pode ser alcançado em distintas maneiras de apresentação à vivência intencional, assim, o ‘objeto’ é um visado, adequado à verdade de sua fundação como objetualidade, percebida, recordada, julgada, imaginada, etc., ou seja, a partir da percepção correspondente, algo em geral origina-se da forma lógica e estrutural em que algo pode tornar-se experienciável<sup>14</sup>. O objeto intencional é um correlato da evidência transcendental<sup>15</sup>. A objetualidade, entendida como este algo qualquer, deve ser preenchida pela experiência da percepção da coisa mesma. Portanto, a conceitualização fenomenológica deve referir-se a essa vivência intencional, de modo a nomear seu “objeto” a

<sup>13</sup> Ibid., §27, p.77: “Trata-se aqui de **uma imanência de ordem ideal**, que nos remete a conexões essenciais de sínteses possíveis, novas. **Qualquer evidência ‘cria’** para mim **uma aquisição durável**. Posso **‘voltar sempre’** à realidade percebida em si, em cadeias formadas por evidências novas que serão a ‘reprodução’ da evidência primeira. Assim, por exemplo, na evidência referente aos dados imanescentes haverá uma cadeia de lembranças intuitivas com a infinidade ilimitada do horizonte potencial do ‘eu posso sempre reproduzi-la de novo’. Sem tais possibilidades não haveria para nós o **ser estável e durável**, não haveria mundo real ou ideal. Cada um desses mundos só é para nós, por meio da evidência, ou pela presunção de se poder atingi-la e de renovar a evidência adquirida. Daí se segue que **a evidência de um ato singular não basta para criar para nós um ser durável**. Todo ser em sentido bem amplo, é um ser **em si** e tem, em contrapartida, o **para mim** accidental dos atos singulares. Da mesma forma, qualquer verdade é, nesse sentido muito amplo, **verdade em si**. Esse sentido muito amplo do **‘em si’** remete, portanto, à evidência, não exatamente a uma evidência tomada como fato vivido, mas a certas potencialidades fundadas no **eu transcendental** e em sua própria vida, e, de início à da infinidade de intenções que se relacionam sinteticamente com um único e mesmo objeto, e depois às potencialidades de sua confirmação, portanto, a evidências potenciais indefinidamente renováveis como fatos vividos”.

<sup>14</sup> Cf. Morujão, 2000, p.47: “A tradição lógica inaugurada por Bolzano no início do século XIX (mas em grande parte devedora de teses que remontam pelo menos a Leibniz) e continuada por Frege e Husserl, defende a existência de objetos formais e de uma forma produtora de objetividade, e não apenas, como na tradição aristotélico-kantiana, a existência de categorias como propriedades formais de objetos. Que as categorias não sejam apenas aquelas determinações do objeto vago a que Kant chamava ‘qualquer coisa em geral’ (Cf. KrV, A 105), mas que este último seja, ele próprio, uma categoria, ou seja, pertença já à forma da determinação, parece-nos ser a profunda novidade que encerra a fenomenologia, no momento da sua formulação inicial [é certo que a idéia de que a forma não é, simplesmente, abstraída da matéria porque é, também, condição de possibilidade da própria matéria, foi desenvolvida por Husserl na 3ª Investigação Lógica, e remonta, pelo menos, a Descartes: subjaz à sua teoria das verdades eternas, a tese de que o conteúdo de certas definições determina o conteúdo das próprias coisas definidas]”.

<sup>15</sup> Cf. Husserl, 1992, pp.34-35: “Todo objeto existente é objeto de um universo de experiências possíveis, pelo que devemos apenas alargar o conceito de experiência ao mais lato conceito, ao da evidência corretamente entendida. A todo objeto possível, corresponde uma tal conexão possível. Transcendental é, como já se disse, índice objetual progressivo de uma estrutura universal do **ego**, de pertença inteiramente determinada, segundo os reais **cogitata** deste último, e segundo suas potencialidades e poderes [...] O **ego** é o que é em relação às objetualidades intencionais, e apreende o ente segundo sua possibilidade, por isso, a sua peculiaridade essencial consiste em formar sempre nexos intencionais e em tê-los já constituídos, cujo índice são os objetos por ele visados, pensados, valorados, tratados, fantasiados e a fantasiar, etc”.

partir do critério da fundação<sup>16</sup>. Desse modo, importa considerar como a objetividade é alcançada com base na predicação do objeto lógico, captado intuitivamente como correlato intencional, e isto quer dizer que a fundação não dispensa o preenchimento da intenção na qual o ato realiza o sentido da objetualidade vivenciada a partir dos seus modos de ser. Ou ainda que a intencionalidade estabeleça uma vinculação necessária para que a evidência da percepção possa dar origem à obtenção da verdade predicativa<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. Husserl, 2000, p.45, §7: “Consideremos um exemplo dos mais simples, o do nome **vermelho**. Ao nomear como vermelho o objeto que aparece, este nome pertence ao objeto, em virtude do momento-vermelho que aparece nesse último. E qualquer objeto que traga em si um momento da mesma espécie legítima a mesma denominação, esse mesmo nome **pertence** a cada um deles e lhes pertence em virtude do sentido idêntico. Mas, por sua vez, em que consiste esse nomear em virtude da **identidade de sentido**? Observemos em primeiro lugar: não é de uma maneira exterior, fundamentada apenas em ocultos mecanismos psíquicos, que a palavra se prende a traços homogêneos e singulares da intuição. Antes de mais nada, não nos basta o simples fato de que a palavra, enquanto mero complexo de sons, sempre venha a se **associar** a um tal traço singular, cada vez que ele aparece na intuição. A mera circunstância de estarem juntas duas aparições, de estarem exteriormente uma-com-a-outra ou uma-depois-da-outra, não cria entre elas nenhuma relação interna, e certamente nenhuma relação intencional. E, contudo, tal relação existe, obviamente, como relação absolutamente peculiar, **do ponto de vista fenomenológico** [...] Ora, como do ponto de vista fenomenológico, o que encontramos não é uma mera soma e sim a mais íntima unidade, que é além disso uma unidade **intencional**, temos, então, todo direito de afirmar: os dois atos, dos quais um constitui para nós a plena palavra e o outro a coisa, juntam-se intencionalmente numa **unidade de ato**. Naturalmente, com as palavras **nome vermelho denomina vermelho o objeto vermelho**, descrevemos tão bem a situação como as palavras: **o objeto vermelho é conhecido como vermelho e por meio desse conhecer é denominado vermelho. Denominar vermelho** – no sentido **atual** de denominar, sentido que pressupõe a intuição subjacente do denominado – e **conhecer como vermelho** são, no fundo, expressões de **idêntica significação**; só que, na última, fica mais nitidamente estampado que o que nos é dado aqui, não é de modo algum uma mera dualidade, mas sim uma unidade produzida por um caráter de ato. Na intimidade da fusão, como decerto temos que admitir, os momentos implícitos dessa unidade – a aparição física da palavra vivificada pelo momento da significação, o momento da cognição e a intuição do denominado – não se destacam com nitidez uns dos outros; não obstante, pelo que foi exposto, teremos de admitir todos eles [...] Como vemos, o caráter de ato do conhecer, ao qual a palavra deve sua relação segundo o sentido para com o objeto da intuição, não é nada que pertença essencialmente aos **sons**. Ele pertence à palavra antes pela sua **essência** dotada de sentido (**significacional**)”.

<sup>17</sup> Cf. Husserl, 2001, §4, p.28: “Na justificação verdadeira, os julgamentos demonstram sua ‘exatidão’, seu ‘acordo’, ou seja, o acordo de nosso julgamento com a **própria** coisa julgada. Ou, mais exatamente: o ato de julgar é uma ‘intenção’ e em geral uma simples presunção de que uma coisa existe ou é de tal maneira. Nesse caso, o julgamento, quer dizer, o que é colocado pelo julgamento, é somente coisa ou ‘fato’ (estados de coisas) presumido, ou ainda, coisa ou fato visto. Mas, em relação a isso, pode haver ainda outro tipo de julgamento intencional, muito particular, uma outra maneira de ter a coisa presente em nossa consciência: a evidência. Na evidência, a coisa ou o ‘fato’ não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; **ela própria está presente diante de nós**, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente. Um julgamento que se limita a uma simples presunção, se é passado na consciência à evidência correlativa, ajusta-se às coisas e aos ‘fatos’ em si. Essa passagem tem um caráter especial, pela qual a simples intenção vazia se ‘preenche’ e se ‘completa’; ela assume o caráter de uma síntese pela recuperação exata da intuição e da evidência correspondente, a intuição evidente de que essa intenção, até então ‘distanciada da coisa’, é exata. Procedendo dessa forma, logo veremos surgir certos elementos fundamentais da idéia teleológica que rege toda atividade científica. Vemos, por exemplo, que o estudioso quer não apenas emitir julgamentos, mas fundamentá-los. Ou mais exatamente, ele se recusa a atribuir a um julgamento o título de ‘verdade científica’, para si e para os outros, se não o fundamentou perfeitamente, e se não pode a cada momento retornar livremente a

Eugen Fink (1957, pp.208-209) faz uma distinção entre conceitos operatórios e temáticos. Esta distinção é entendida por ele como inserida em sentido ontológico, ou seja, que a tensão surgida a partir da tarefa filosófica em tematizar o suposto, decorre da “falta de claridade dos conceitos ontológicos na explicitação da compreensão do ser de um ente determinado e das estruturas determinadas do ser”. Para Fink, a fenomenologia assimila a tensão que conduz à formulação filosófica dos conceitos temáticos. Se a filosofia fenomenológica transforma – através do nexa teleológico da intencionalidade, como queria Husserl – em “tematização” o que até então era suposto, é porque os conceitos operatórios do método husserliano pretendem tratar da questão sobre como se origina o saber filosófico<sup>18</sup>.

---

essa demonstração para justificá-la até seus mínimos elementos. De fato, essa exigência pode permanecer no estágio de simples pretensão; no entanto, aí esconde-se um objetivo ideal”.

<sup>18</sup> Cf. Fink, 1968, pp.195-197: “Nossa terminologia distingue ‘conceitos temáticos’ e ‘conceitos operatórios’. O pensamento, tomado no sentido filosófico do termo, é a compreensão ontológica da realidade do mundo e do ente intramundano. O pensamento se move no elemento do conceito. A conceitualização da filosofia pensa intencionalmente esses conceitos nos quais o pensamento fixa e conserva o que foi pensado. A estes conceitos chamamos ‘conceitos temáticos’. Naturalmente, tais conceitos temáticos não são nunca unívocos, nem carecem de problematicidade. Pelo contrário, contém toda a tensão do compreender dirigido ao caráter inseparavelmente enigmático do ente como tal. O conceito de **Idea** em Platão, os de **ousía**, **dynamis**, **energéia** em Aristóteles, o **En** de Plotino, o de **mônada** em Leibniz, o de **transcendental** em Kant, o do **espírito** ou da **idéia absoluta** em Hegel, o da **vontade de potência** em Nietzsche e o da **subjetividade transcendental** em Husserl, todos os conceitos desse tipo são conceitos temáticos sobre os quais devemos meditar se queremos alcançar a dimensão do problemático em um pensador. Porém, os pensadores criadores utilizam na formação dos conceitos temáticos, outros conceitos e outros modelos de pensamento. Operam com esquemas intelectuais que não fixam objetivamente. Somente através de representações determinadas chegam aos conceitos temáticos que lhes são essenciais. Sua compreensão conceptual se move **em** um campo conceptual, **em** um meio conceptual, que eles mesmos não podem ter diante dos olhos. Tomam [os conceitos operatórios] como via gradativa para situar o conteúdo de seu pensamento. Denominamos conceitos operatórios a todos aqueles que um pensamento filosofante utiliza correntemente, onde penetra através dos quais, porém, que não reflete [sobre eles]. São, falando em imagens, a sombra de uma filosofia. A força iluminada do pensamento, nutre-se do que permanece na sombra do pensamento. Em uma reflexão mais aprofundada, atua sempre uma imediatez. O pensamento mesmo se funda sobre o que fazemos sem vacilação nem reflexão. Tem seu **élan** produtivo no emprego irrefletido desses conceitos cobertos de sombra. Porém, não entendemos isto como um enunciado psicológico acerca do processo psíquico do pensamento, nem como a indicação do fato antropológico da nossa finitude. Pelo contrário, trata-se de uma relação essencial. O pensamento filosófico não é jamais onisciente: a maneira humana de conceber o ente em seu conjunto se produz em uma captação da totalidade, porém, jamais de tal maneira que o todo se abriria a um conceito universal plenamente esclarecido e sem sombras. A captação humana do mundo pensa a totalidade em um conceito temático do mundo, que no entanto é uma perspectiva finita, pois, em sua formulação, são utilizados conceitos que se mantêm na sombra. Para a filosofia mesma isto é um escândalo permanente e uma inquietude desorientadora. Ela intenta permanentemente saltar sobre sua sombra. Esta tentativa assume muitas formas, desorientadoras, inofensivas ou radicais. Se exige uma espécie de teoria do conhecimento do conhecer filosófico; uma metodologia de seu método; uma reflexão sobre os supostos implícitos; uma autocrítica de seu espírito crítico; uma tipologia das atitudes humanas ante o mundo e das ‘formas de pensamento’. Porém, de fato, se trata de saber se será possível extrair luz dos conceitos operatórios de uma filosofia dada. Quando, por exemplo, efetuamos uma reflexão sobre um ato determinado de pensamento filosófico, e logo refletimos sobre esta reflexão, podemos recorrer a uma cadeia sem fim de atos que se encaixam uns nos outros sem sair jamais da compreensão temática na qual foi dado o

Husserl concebe os conceitos operatórios, como suporte para o procedimento de constituir as bases para um saber apodítico. Tal procedimento metódico da fenomenologia visava não apenas a superação completa de quaisquer supostos teóricos ou históricos, mas, sobretudo, pretendia evitar que a filosofia estivesse alinhada ao método positivo das ciências particulares<sup>19</sup>.

A controvérsia sobre a redução, mencionada anteriormente, surge dessa interpretação de que tal conceito marca uma virada na obra de Husserl, e, portanto, deve-se perguntar como fica a relação com a obra fenomenológica anterior ao seu aparecimento<sup>20</sup>. O conceito de

---

primeiro ato, o primeiro elo da cadeia. Ocorre algo totalmente distinto se obrigarmos nosso pensamento a captar aquilo com o qual e através do qual havia sido formulada essa claridade da compreensão temática... A aplicação operatória das categorias, **não requer por si uma explicação?** Isto não é reprovação... colocar operatorialmente algo na sombra, não significa descartar, excluir do interesse. Pelo contrário, isto é exatamente o que interessa. Não é tomado como ‘tema’, porque através disto nos referimos ao tema. Não é visto porque é o meio para ver. Se a tensão entre os conceitos temáticos e os conceitos operatórios é própria da inquietude da filosofia humana, que trata sempre de saltar sobre sua sombra e que, desse modo, esboça a metodologia hiper-crítica de seu próprio método, ou o discurso do círculo necessário da compreensão, ou de ‘proposição especulativa’, ou de reificação, que é preciso recusar constantemente em relação a todo ser suposto, ou da não adequação das categorias intramundanas ao mundo em sua totalidade, então, tudo isto vale particularmente para a fenomenologia de Husserl. Pois aqui esta tensão não existe puramente em si ou para nós, que nos preocupamos de reflexionar sobre ela. Pelo contrário, essa tensão será precisamente um tema explícito do pensamento de Husserl”.

<sup>19</sup> Cf. Fink, 1968, p.198: “Traçar os limites da razão humana com uma segurança infalível, delimitar a priori o campo do nosso saber frente ao domínio incognoscível da ‘fé’, não é uma pretensão menor que igualar a filosofia humana com o saber divino. Entre Kant e Hegel a diferença não é extremamente grande. Agora bem, não se pode afirmar que a filosofia de Husserl havia sustentado uma pretensão tão absoluta. Porém, ela é, em seu propósito essencial, a grandiosa tentativa de ‘fixar’ a inquietude interna do pensamento humano em uma concepção metodológica [...] A primeira pergunta se formula assim: **como vê Husserl, a tensão entre o tema e o medium da compreensão?** A isto podemos responder que precisamente seu método fundamental de ‘redução fenomenológica’ se ocupa dessa oposição. A teoria da ‘redução’ interpreta de modo decididamente original, a temática universal da vida humana, porém também a consideração daquilo que, nesta temática, é pressuposição a-temática. Husserl chama ‘atitude natural’, o comportamento temático fundamental da humanidade. Vivendo nela, vivemos dentro do mundo e orientados até as coisas que encontramos como objetos [...] Até esse momento, tínhamos um saber aproximativo de nossa maneira de viver, porém, agora se torna cada vez mais claro que para compreender plenamente o mundo vivido na temática ingênua da atitude natural, é necessário também compreender as experiências que vivemos sem pensar nelas. Aquilo com o qual operávamos antes enquanto vivíamos, se converte no objeto de uma reflexão conseqüente, de uma investigação metódica. E assim se abre o campo da subjetividade transcendental no sentido de Husserl [...] Na teoria husserliana da redução fenomenológica, a importante distinção entre o tema e o meio a-temático da compreensão, através da qual e na qual o tema aparece, não somente é elaborada em seus todos seus detalhes, mas também fixada metodologicamente. A filosofia de Husserl não ‘opera’ puramente distinguindo tema e operação, mas que ‘tematiza’ também expressamente esta distinção, devido aos termos, ‘ingenuidade/reflexão’, ‘atitude natural/ atitude filosófica’ [...] Pois quando a ingenuidade da temática do mundo da atitude natural é quebrada uma vez na redução fenomenológica não pode voltar a ser o que era, essa ingenuidade torna-se quebrada para sempre, o que não significa, de nenhum modo, que existimos sempre na claridade de uma evidência transcendental”.

<sup>20</sup> Cf. Porta, 2002b, p.41: “Enquanto alguns críticos insistem em sublinhar a existência de duas fases no pensamento de Husserl, a realista das ‘Investigações Lógicas’ e a idealista das ‘Idéias Diretrizes’, outros, por sua vez, procuram relativizar a tese de uma oposição radical entre as mesmas. No entanto, a

redução estabelece, historicamente, uma cisão na própria fenomenologia, como movimento filosófico, em várias investigações distintas da idéia original de Husserl<sup>21</sup>. Se a análise da intencionalidade orienta a fenomenologia para uma tarefa infinita, como Husserl dizia, em direção à pretendida claridade da evidência, logo, seus conceitos devem ser adaptáveis e, por isso mesmo, abertos ao desenvolvimento de um saber orientado no sentido do desvelamento de novas evidências para o cumprimento da finalidade da pesquisa fenomenológica. Com isto, a fenomenologia pôde oferecer legitimidade também às ontologias regionais, na medida em que aceita que cada objeto tenha o seu modo próprio de manifestação<sup>22</sup>.

Possivelmente, ainda que Husserl tenha tentado definir precisamente o alcance do conceito de redução<sup>23</sup>, tendo retornado a ele freqüentemente até o final de sua vida, contudo,

---

questão realmente básica não é a de decidir esta alternativa, mas a de evidenciar o núcleo comum a ambas opções justamente enquanto diferentes. A essencialidade da perspectiva ‘subjéctiva’ é própria das duas fases, somente manifestando-se em cada uma delas de forma heterogênea: como apreensão no período realista, e como constituição no idealista. Assim mesmo, ela tão pouco está presente sem a objetiva: âmbito essencial de aplicação do método fenomenológico é justamente o vínculo sujeito-objeto. A idéia de objetividade não-real é agora transposta para a própria relação do sujeito com a objetividade sendo deste modo referida às essências e abordada a priori. Esta aplicação da idéia de ‘terceiro reino’ ao próprio vínculo sujeito-objeto, não está nem sequer esboçada em Frege, que, neste ponto, permanece pré-crítica”.

<sup>21</sup> Cf. Stein, 1993, lição 14, §1: “A crise de 1929, é uma crise em que entendemos, em primeiro lugar, uma crise mundial, uma crise econômica. Mas no pequeno mundo da Europa e no mundo ainda menor do movimento fenomenológico e no mundo ínfimo da vida de um filósofo, esta crise, evidentemente, toma proporções e nuances muito surpreendentes Poderíamos dizer que a crise de 29, no universo da filosofia, recebeu uma consideração muito especial dos intérpretes e analistas no que diz respeito ao movimento fenomenológico, onde se manifestou de maneira flagrante uma crise do próprio conceito de fenomenologia; [...] a fenomenologia não se concebia como uma filosofia dogmaticamente acabada, como um sistema fechado. A fenomenologia era considerada pelos seus representantes como um movimento. Um movimento que tinha por interesse, em primeiro lugar, uma renovação da filosofia; em segundo lugar, uma espécie de reunificação do pensamento filosófico e, em terceiro lugar, uma tentativa de estabelecer um ideal filosófico no qual fossem trabalhar muitos filósofos, senão todos os filósofos. Em 1935, Husserl vai dizer que o filósofo é um ‘funcionário da humanidade’. É bem esta idéia que está presente no desenvolvimento da fenomenologia. Ela tem de ser praticada dia a dia, num exercício continuado de renovação, inovação e implantação do princípio que era como que a máxima dos fenomenólogos e que se enunciava da seguinte maneira: ‘de voltar às coisas mesmas’. Portanto, em 1929, a fenomenologia já estava num ponto que poderíamos chamar maturidade, quando não já num ponto em que a maturidade leva à desintegração e à formação de diversas correntes”.

<sup>22</sup> Cf. Chauí, 2000, p. 9: “As essências ou significações (noemas) são objetos visados de certa maneira pelos atos intencionais da consciência. Assim, por exemplo, um cubo pode ser visado pela percepção e, enquanto, essência perceptiva, é distinto do cubo quando visado pela idéia geométrica do volume [...] A fenomenologia procura descrever a estrutura peculiar de cada um desses atos e de cada um de seus correlatos ou significações. Percepção-percebido, imaginação-imaginado, recordação-recordado, ideação-ideado, etc. constituem campo de trabalho das descrições, e análises fenomenológicas. Cada um desses pares constitui uma certa região do ser, isto é, um certo modo de um ente ser visado pela consciência. Cada região se define, assim, pela estrutura do ato intencional e pela estrutura do ato intencional e pela estrutura do correlato intencional”.

<sup>23</sup> Cf. Husserl, 1986, p.29: “Por conseguinte, o conceito de **redução fenomenológica** adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex. no sentido empírico-psicológico), mas uma exclusão do transcendente em geral

muitos comentadores consideram que o conceito não foi tematizado suficientemente, por Husserl, de modo inequívoco ou definitivo, devido à sua própria função operatória e progressiva no método fenomenológico<sup>24</sup>, o que pode ter contribuído para que seus intérpretes fizessem várias conjecturas sobre tal conceito, levando à ruptura em alguns casos.

Portanto, tanto existem trabalhos fenomenológicos que desdobraram a posição inicial de Husserl em outras tematizações<sup>25</sup>, como também há espaço, inclusive, para divergências<sup>26</sup>,

---

como uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. Mas, conseqüentemente, se mantém tudo o que dissemos: ficam excluídas de ser aceitas só como ‘fenômenos’, as vigências, as realidades, etc, derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, fatos ou axiomas; e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer ‘saber’, a qualquer ‘conhecimento’: a investigação deve manter-se no puro ver (im reinen Schauen), mas nem por isso tem que fixar-se no imanente inclusamente; é a investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (Wesensforschung)”.

<sup>24</sup> Tal como é sugerido por Fink (1968, p.199), que admite tal possibilidade: “No entanto, frente à filosofia de Husserl, cabe colocar-se a pergunta de se, em que pese todo seu teor, não opera ainda com conceitos que permanecem tematicamente não explicados. Talvez não haja, em definitivo, nenhuma filosofia humana que esteja na posse total, de todos seus conceitos, que os possua em uma luz de verdade que penetre tudo com sua claridade”.

<sup>25</sup> O que pode ser visto em Schérer (1995, p.282): “Um quadro histórico, aliás demasiado linear e incompleto relativamente a certos contemporâneos (pensamos em E. Levinas, sem falar, bem entendido, em comentadores que deram aos estudos husserlianos um estilo novo: S. Bachelard, J. Derrida, etc) foi estabelecido por Herbert Spiegelberg em **The Phenomenological Movement** (1960). Nos contentaremos em indicar aqui, as orientações essenciais e os pontos de ruptura ou de inflexão. A aplicação do método descritivo nos domínios da intencionalidade apenas indicado mas não explorado por Husserl, ofereceu momentaneamente a unidade dos círculos fenomenológicos de Gottingen e de Munique: fenomenologia do querer, dos sentimentos (Alexandre Pfänder, 1870-1941), do direito, dos atos sociais (Adolf Reinach, 1883-1917), da estética (Moritz Geiger, 1880-1937). A atenção dada aos atos intencionais, às essências e às suas leis, situa nitidamente estas ‘fenomenologias’ no prolongamento direto das Recherches Logiques ou da primeira parte das Idées Directrices. É conveniente, nesta ‘fenomenologia das essências’ tratada como parte independente do conjunto do projeto husserliano, conceder lugar especial a Max Scheler (1874-1928). A sua Phénoménologie de la Sympathie, de l’Amour et de la Haine (1913) é citada pelo próprio Husserl como um exemplo da análise intencional no domínio da psicologia dos sentimentos e do valor (intenções axiológicas). Mas o método de Scheler, insere-se em preocupações especulativas, metafísicas, religiosas, que dão à sua filosofia o caráter de uma visão ética do mundo e a tornam totalmente estranha ao espírito do radicalismo teórico da fenomenologia transcendental. Toda uma linhagem de fenomenólogos (entre os quais se retém o nome de Edith Stein, 1891-1942), à qual se deve um ensaio de corporação da fenomenologia no tomismo, destacou assim da fenomenologia certos traços do método eidético para sustentar, dando-lhe um contorno de cientificidade, uma ideologia herdada de outras fontes. De um alcance bem diferente para a compreensão da própria filosofia de Husserl, isto é, de certas das suas possibilidades e daquelas que exclui, é a interpretação de Heidegger. L’Être et le Temps (1927), obra dedicada a Husserl, inaugura na história da fenomenologia um novo período. Doravante é relativamente a Husserl ou a Heidegger, ou tentando uma síntese de seus pensamentos, ou seja, numa confusão dos dois, que os fenomenólogos definirão sua própria atitude”.

<sup>26</sup> Cf. Thao, 1959. p.72: “**O termo objeto é, para nós, em todas as partes, um título para formas a priori de união na consciência** (Ideen, pág. 302)’. A fenomenologia se define como ‘eidética da consciência, purificada pela redução transcendental’: o campo tematizado é concreto, porém não estuda-o mais que em sua essência e, ao definir o a priori da subjetividade em relação à objetividade do objeto, não faz mais que retomar os temas desenvolvidos pelo criticismo. Os discípulos protestaram violentamente contra a nova doutrina, que lhes parecia como um abandono da autêntica inspiração fenomenológica”.

por parte de antigos colaboradores, como Scheler e principalmente Heidegger<sup>27</sup>, que não aceitaram a orientação fenomenológica a partir da idéia de redução<sup>28</sup>. A esse respeito, cumpre assinalar que Landgrebe não considera que existe, propriamente, uma cisão entre Husserl e Heidegger, mas que é possível até mesmo elaborar uma perspectiva de complementaridade entre os autores<sup>29</sup>. O motivo geral das críticas à redução, refere-se ao fato de Husserl ter

<sup>27</sup> Cf. Szilasi, 1973, p.82, §22, cap.2: “Em *Sein und Zeit*, Heidegger fez, uma observação crítica à fenomenologia: Que Husserl nunca tornou claro a maneira de ser da intencionalidade. Desse modo – sustenta – permanece oculto também o ser da consciência e, em geral, o ser do *Dasein*. Em conformidade com isto, nenhuma das determinações que adjudica Husserl ao ser do homem seria apropriada: elas seriam, em parte, naturalistas e, de outro modo, teóricas. Com isto, toda a fenomenologia estaria assentada sobre bases muito frágeis. Essa crítica se justifica, porém é desmedida. A tarefa que Husserl se propôs não corresponde a outra coisa que a descrição da consciência na totalidade de sua atividade cognoscitiva, e o descobrimento das regiões transcendentais de efetuação próprias da atividade descritiva. O tema não é a maneira de ser da consciência, mas assegurar a efetuação de sua atividade. A pergunta ontológica de Husserl não concerne à maneira de ser do *Dasein* humano. Se dirige, como a ontologia de Aristóteles, à realidade objetiva (*objektiv*). Como em Descartes, se trata da pergunta pelo ‘é’ verdadeiro (ou seja, pelo ‘é’ acerca do qual se pode afirmar assertivamente). Husserl se pergunta quando, e sob quais condições, podemos dizer que temos uma experiência indubitável do ser do ente, para estabelecer, a partir da garantia apodítica dessa experiência, outras fundamentações que pudessem oferecer base segura às ciências”.

<sup>28</sup> Cf. Landgrebe, 1968, pp.14-16: “Esta peculiar relação da fenomenologia de Husserl com suas repercussões, não seria tão surpreendente se fosse possível verificar transformações e cortes, isto é, períodos totalmente diferentes entre si, na evolução de Husserl. Porém, a obra deste, pelo contrário, se desenvolve de forma plenamente continuada, de tal modo que ainda sua configuração final tem que ser considerada como o conseqüente desdobramento de um motivo fundamental, atuante já em seus primeiros escritos. A mencionada circunstância dá lugar, pois, a uma reflexão sobre as razões pelas quais esta filosofia, que foi crescendo constantemente, pôde experimentar elaborações de tendências tão variadas e discrepantes entre si. No que se segue, portanto, deve responder-se à questão acerca de como se fundamenta na forma de desenvolvimento das mesmas idéias husserlianas, ou seja, em sua maneira de se apresentar gradativamente, o fato de que puderam sofrer tais transformações; estas não se deviam, pois, a meros equívocos – que, por certo, também ocorrem, ocasionalmente – mas a certa necessidade intrínseca da filosofia de Husserl. Com tal esboço da fenomenologia, e em vista de que nela mesma residiam motivos que conduziram à sua transformação por obra dos discípulos de Husserl e de outros pensadores influenciados por ele, não se pretende oferecer uma exposição da história completa de seus efeitos. O dito esboço se limitará às conseqüências e às novas interpretações essenciais que, desde um ponto de vista filosófico, se manifestaram até o final da década de vinte. Para isto podemos aceitarmos uma caracterização sumária do 1º período da formação da escola fenomenológica, que abarca a atividade docente de Husserl em Göttingen, desde a aparição das **Investigações Lógicas** até a Primeira Guerra Mundial, aproximadamente...Deve dar-se maior importância, pelo contrário, à nova interpretação dos conceitos de fenômeno e fenomenologia empreendida por Martin Heidegger em **Ser e Tempo**. Com efeito a relação da fenomenologia de Husserl com a escola de Göttingen pode ser vista com relativa facilidade e é possível mostrar também como seus representantes, em lugar de apropriar-se da totalidade de sua tendência fundamental, tomaram motivos isolados que Husserl, em sua evolução, acentuou mais fortemente, segundo as circunstâncias. Por outro lado, a transformação do conceito de fenomenologia efetuada por Heidegger em **Ser e Tempo** significa, precisamente, um ataque a referida tendência fundamental. O estudo do sentido dessa nova interpretação resulta assim particularmente apropriado para conduzir à questão sobre os últimos supostos e limites do método praticado por Husserl”.

<sup>29</sup> Cf. Landgrebe, 1968, p.16: “Isto rege, ao menos, o que refere-se à crítica latente às idéias de Husserl feitas em *Sein und Zeit* de Heidegger. No entanto, vista em conjunto, a relação entre ambos [os pensadores] não é de uma recíproca exclusão, mas, antes disso, um mútuo complemento”.

direcionado a fenomenologia para uma guinada transcendental<sup>30</sup>. Sobretudo, porque existe uma tendência em considerar que, a partir da *redução*, Husserl teria abandonado a “neutralidade” característica das *Investigações lógicas* para uma tomada de posição mais alinhada à instauração metafísica na instância subjetiva<sup>31</sup>.

Husserl sugere que a atitude filosófica é perfeitamente compatível com o projeto de um idealismo fenomenológico erguido sobre a base de uma subjetividade transcendental. Desse modo, segundo o autor, tal característica do método redutivo não consiste em um retorno à metafísica, pelo menos, não é metafísica no sentido tradicional do termo, ou seja, uma ontologia que objetiva o ente transcendente, seja este interno ou externo<sup>32</sup>.

Se em relação ao próprio movimento fenomenológico, a redução já provocou divergências quanto à sua aplicação, na tradição analítica, então, a repercussão desse conceito, foi ainda pior<sup>33</sup>, porque a fenomenologia passou a ser (mal) interpretada como associação e retorno à antiga doutrina idealista<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. Schérer, 1995: “A ambição de Husserl era dar à fenomenologia o caráter de uma obra coletiva. Houve, portanto, ‘círculos’ fenomenológicos, aliás, rapidamente desfeitos, estando a ruptura com o mestre de modo geral consumada antes de 1916; o motivo ideológico dessa ruptura foi, na maior parte dos casos, a recusa da transformação da fenomenologia em idealismo transcendental”.

<sup>31</sup> Cf. Van Breda, 1968: “Como se sabe, Husserl descobriu os primeiros elementos de sua teoria da redução entre 1904 e 1907. A partir de 1907, fala desta em seus cursos de Göttingen e em 1913 publica nas *Ideen I*, uma primeira exposição da redução fenomenológica, que se tornou clássica. Desde 1913, até sua morte em 1938, voltou sem cessar a esta teoria, tanto para precisar seu conteúdo doutrinário, como para mostrar que esse procedimento filosófico é um passo que se impõe necessariamente ao filósofo... Em minha exposição, consagrada à redução, quero mostrar: **1)** que para Husserl, a redução é o procedimento filosófico que permite ascender ao nível verdadeiramente filosófico (1ª tese); **2)** que este procedimento filosófico impede o filósofo de optar seja por uma atitude objetivista como por uma subjetivista, pois, seu propósito é instalar o filósofo na relação transcendental entre **cogito** e **cogitatum** (2ª tese); **3)** que para Husserl, a problemática da redução, em seu sentido mais profundo, não é outra coisa que seu descobrimento da dimensão metafísica (3ª tese)”.

<sup>32</sup> Cf. Husserl, 1992, p.50: “Por fim, para eliminar um mal entendido, gostaria de referir que, pela fenomenologia, apenas se exclui toda metafísica ingênua e que em si trabalha com coisas absurdas, não a metafísica em geral. O ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objetividade mundana, é a intersubjetividade transcendental, o conjunto das mônadas que se reparte em diversas formas de associação. Mas no interior da esfera monádica fática e, como possibilidade essencial ideal, em cada esfera concebível, aparecem todos os problemas da faticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade enquanto exigida **significativamente** em sentido particular, de vivência subjetiva individual e comunitária, por conseguinte, também os problemas do **sentido** da história, etc. Podemos dizer também: são os problemas éticos-religiosos, mas implantados no solo em que se deve justamente situar tudo o que para nós pode ter sentido possível. Assim **se realiza a idéia de uma filosofia universal** – de um modo inteiramente diverso do que Descartes e a sua época, guiados pela nova ciência da natureza, pensavam – não como um sistema universal da teoria dedutiva, como se o ente residisse na unidade de um cálculo, mas como **um sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas**, sobre a base ínfima não do axioma **ego cogito**, mas de uma auto-reflexão universal”.

<sup>33</sup> Segundo Villarrea (1997), a separação entre as correntes continental e analítica não se deve exatamente ao tratamento distinto em relação aos problemas, mas às simplificações obscurecidas por preconceitos que esquecem importantes condicionantes históricos, políticos e, mesmo, editoriais.

Husserl expressou, em vários momentos, seu descontentamento com críticos que se apropriavam indevidamente de suas idéias, partindo de considerações exteriores ao método

---

Nesse sentido, ela afirma: “No começo desse século e, portanto, antes que tivesse lugar a separação entre a filosofia continental e a analítica, os filósofos da época compartilhavam muitas de suas preocupações. Era possível, então, um diálogo frutífero entre pensadores que, posteriormente, seriam classificados como pertencendo exclusivamente a uma dessas duas tradições. Daquele intercâmbio de pareceres, resulta interessante destacar alguns detalhes acerca da relação entre as Escolas de Cambridge e a fenomenológica. George Edward Moore, professor com reputação em Cambridge e impulsor do giro analítico, conhecia as investigações de Franz Brentano, um dos pais da escola fenomenológica. Prova disso é a resenha favorável que Moore escreveu acerca do livro de Brentano, **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis**. Moore também estava ciente de parte da obra de Edmund Husserl. Em particular, teve ocasião de comentar indiretamente suas **Logische Untersuchungen**, ao resenhar o livro de Messer, **Empfindung und Denken**. A obra de Messer constitui, ao menos nos aspectos comentados na resenha, um resumo fiel das *Logische Untersuchungen*, especialmente da quinta investigação intitulada “Sobre as vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”. Apesar de sua resenha desenvolver uma crítica às idéias husserlianas expostas por Messer, Moore sentia-se atraído pela perspectiva adotada por Husserl e compartilhava muitas de suas teses... A relativa aproximação entre as posturas de Moore e de Husserl, não se prolongou além das L.U.. Em particular, Moore nunca aceitou a propensão ao idealismo que Husserl, posteriormente, demonstrou ter. Moore, que havia sido idealista em sua juventude, adotou em seguida, uma atitude muito crítica a respeito desta tese filosófica. Seus argumentos aparecem expostos de maneira contundente em um de seus primeiros escritos, **The Refutation of Idealism**. A influência que este artigo teve, no decurso da filosofia analítica, foi notável. Um comentário de Boyce Gibson, tradutor das ‘**Ideen I**’ para o inglês, confirma o desprazer que o idealismo husserliano provocava em Moore. Durante sua visita a Husserl em Freiburg no ano de 1928, Gibson escreveu em seu diário que tal adesão ao idealismo, por parte de Husserl, foi uma das causas do afastamento entre a escola de Cambridge e a fenomenológica: **‘Moore admirava as Investigações Lógicas, porém, não tragava as Idéias Diretrizes. Em junho de 1922, Husserl ministrou quatro lições sob o título Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie na University College de Londres. Quando Husserl deu sua última lição, Moore já era reitor [...] Estou seguro de que Moore não pôde digerir estas lições. Os dias em que Moore e Husserl poderiam ter uma discussão filosoficamente interessante ficaram para trás. O encontro de Londres pertence já ao que se costuma chamar de ‘A Separação Analítico-Continental’**”.

<sup>34</sup> O próprio Husserl refutou tal possibilidade no §55 das *Idéias*, denominado “Conclusão. Toda realidade em sentido estrito existe por obra de um ‘dar sentido’. Nada de ‘idealismo subjetivo’”: “Em certa forma e com alguma cautela no uso das palavras, pode dizer-se que: ‘todas as unidades reais em sentido estrito [ideais] são **unidades de sentido**’. As unidades de sentido pressupõem (advirto repetidamente: não porque deduzimos de alguns postulados metafísicos, mas porque podemos demonstrá-lo com um proceder intuitivo, completamente indubitável) uma consciência doadora de sentido, que seja absoluta e só existe por obra de um dar sentido. Se o conceito da realidade em sentido estrito for associado ao das realidades naturais, das unidades da experiência possível, então, certamente, vale ‘mundo’, ‘natureza’ como universo das realidades; porém identificá-lo com o universo do ser, tonando-o absoluto, é um contra-senso [...] Quem, em vista de nossas discussões, faça objeção de que isto significa converter todo o mundo em uma falsa aparência subjetiva, rotulando de ‘idealismo berkeleyano’, somente podemos replicar, afirmando que não entendeu o sentido dessas discussões [...] Porém repare-se que nossa meta aqui não consistia em desenvolver uma teoria acaba de semelhante constituição transcendental, nem de esboçar uma nova ‘teoria do conhecimento’ acerca das esferas da realidade em sentido estrito, mas tão somente prestar evidência intelectual a certas idéias gerais que podem ser úteis para adquirir a idéia da consciência pura transcendental. O essencial é a evidência de que a redução fenomenológica como desconexão da atitude natural, ou da tese geral desta, é possível, e que após praticá-la, torna-se sem sentido, atribuir à consciência pura, absoluta ou transcendental, um resíduo referente à objetividade psíco-física”.

responsável pela elaboração de tais idéias<sup>35</sup>. Todavia, uma análise detida da articulação conceitual do procedimento da redução, bem como a consideração sobre o contexto histórico de seu aparecimento na filosofia de Husserl, isto é, em relação ao projeto da obra fenomenológica pregressa de Husserl – a saber, as *Investigações lógicas* – mostra que existe uma continuidade sistemática em tais etapas do pensamento husserliano.

Se isso for verdade, então, a subdivisão do pensamento husserliano em etapas serviria apenas para ilustrar a contextualização histórica, não significando que, do ponto de vista interno ao trabalho de Husserl, realmente houve mudança radical no método fenomenológico após a redução, como se poderia pensar (Saraiva, 1994, pp.21-22). O próprio Husserl indica, no prefácio da reedição de sua *Sexta investigação* (escrito em 1920, portanto, posterior à guinada transcendental) a existência de certa confusão em relação às suas *Investigações lógicas*, geralmente designadas como uma obra com características mais platonistas, principalmente o 1º volume, em interpretação bem próxima ao realismo lógico.

Contudo, a inovação de Husserl em relação à refutação analítica do psicologismo, como já foi dito em outras passagens deste trabalho, não se refere exatamente ao

---

<sup>35</sup> Cf. Husserl, 2000, pp.21-22: “Quem quiser entender o **sentido** do que exponho tanto aqui como nas *Ideen* não deve poupar esforços consideráveis – nem mesmo o esforço de ‘pôr entre parênteses’ seus próprios conceitos e convicções sobre temas que são os mesmos, ou presumidamente os mesmos. Esses esforços são exigidos pela natureza das próprias coisas. Quem não os poupar, terá oportunidade suficiente para emendar minhas exposições e, sendo do seu agrado, criticar suas imperfeições. Só os que se baseiam numa leitura superficial e partem de uma esfera de pensamento estranha à fenomenologia, é que não poderão fazer isso, sem serem desacreditados por todos aqueles que são realmente entendidos no assunto. A facilidade com que certos autores se dão a críticas desairosas, a maneira pouco conscienciosa de fazerem a sua leitura, os disparates que ousam atribuir a mim e à fenomenologia, tudo isso é o que se mostra **Allgemeine Erkenntnis-theorie** de Moritz Schlick, na qual lemos com assombro: ‘Afirma-se (sc. Nas minhas *Ideen*) a existência de uma intuição especial **que não deve ser nenhum ato psíquico real**; e àquele que não pode descobrir **semelhante vivência, que não cai no domínio da psicologia**, faz-se saber que ele simplesmente não entendeu a doutrina, que ele ainda não foi levado à correta atitude de experimentar e de pensar que exige, na verdade, **estudos árduos e específicos**’. Quem quer que tenha familiaridade com a fenomenologia haverá de reconhecer à primeira vista a impossibilidade total de eu ter feito algum dia uma afirmação tão insensata como a que Schlick me atribui, nas frases acima sublinhadas, assim como a inverdade da sua exposição restante sobre o sentido da fenomenologia. Naturalmente, sempre exige ‘árduos estudos’. Porém, não procedi de maneira diferente da de um matemático, por exemplo, quando impõe exigências aos que pretendem **falar** das coisas matemáticas ou até mesmo aventurar uma crítica sobre o valor da ciência matemática. Em todo caso, consagrar a uma doutrina menos estudo do que o necessário para compreender o seu sentido, e ao mesmo tempo criticá-la, é infringir as leis eternas da probidade literária. Não há erudição no domínio das ciências naturais, da psicologia ou mesmo das filosofias históricas que possa tornar dispensável ou mesmo mais leve esse esforço de penetração na fenomenologia. Mas todos aqueles que aceitaram fazer esse esforço e que alcançaram o estágio tão raro da ausência de preconceitos, chegaram também à condição indubitável de que o **solo científico** lhes é dado e de que o **método** exigido é legítimo, método que, tanto aqui como nas outras ciências, possibilita a conexão dos problemas conceitualmente determinados e as decisões firmes, conforme a verdade e a falsidade. Devo ainda observar explicitamente que M. Schlick não comete simplesmente alguns deslizes irrelevantes, mas que toda sua crítica se constrói sobre imputações absurdas”.

reconhecimento da esfera pura e independente dos objetos lógicos, mas à condição de tornar a subjetividade como um momento indissociável do próprio trabalho fenomenológico de “ideação das essências”.

Deste modo, não se pode falar propriamente de divisão em etapas do pensamento fenomenológico, ou ainda de uma mudança de atitude acerca do suposto platonismo representado na concordância sobre a independência da esfera lógica pura nas *Investigações lógicas*, para uma reconhecida posição idealista transcendental coerente com a proposta fenomenológica de efetuar uma crítica da razão<sup>36</sup>. Porque nessas duas etapas de seu próprio pensamento, Husserl enfatiza a importância do ego na relação com a objetividade<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Cf. Moura, 1989, pp.46-48: “Apesar das referências explícitas de Husserl a esse entrelaçamento entre a explicitação da lógica e a explicitação das relações entre a subjetividade e a objetividade, e à necessária subordinação da primeira à segunda, acreditou-se que as **Investigações** se propusessem apenas a uma descrição das entidades lógicas, sem se preocuparem com uma investigação propriamente subjetiva da crítica do conhecimento. O que é, afinal, uma miopia desculpável, tanto por motivos históricos quanto internos. Em primeiro lugar, o projeto de uma fundamentação das ciências por um retorno às ‘origens’ dos conceitos é um projeto brentiano, e o próprio Husserl já o adotara na **Filosofia da Aritmética**. Ora, a psicologia descritiva podia fazer a explicitação das ciências sem mencionar nenhuma passagem pela crítica da razão. E, nesse ponto, não inovava em relação à psicologia de Brentano, já que o retorno à ‘origem’ dos conceitos aritméticos não suscitava nenhuma outra investigação. Em 1900, a investigação ‘fenomenológica’ ainda se apresentava como uma ‘psicologia descritiva’, apenas com a ressalva de que não se tratava de psicologia empírica mas eidética, o que não chegava a alterar o projeto da psicologia descritiva enquanto tal [...] Em segundo lugar, do ponto de vista estritamente interno, não é imediatamente evidente que a explicitação da lógica deva conduzir inevitavelmente a qualquer investigação sobre a relação entre subjetividade e objetividade. Se agora a referência de uma questão à outra é essencial, é porque deve ter surgido um problema do qual nem Brentano, nem o próprio Husserl suspeitavam. Desde então, vale a pena retomar por um momento esse projeto de explicitação da lógica, para tentar desenrolar o fio da meada que faz com que o destino da filosofia cruze com o da crítica da razão. O que motivou o início da fenomenologia – afirma Husserl – foi o **problema radical de uma clarificação (Klärung) dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos, e com isso o de uma fundamentação efetivamente radical da lógica e da matemática**’ (PP, pag.366). Esse texto de 1926 retoma a questão dos ‘motivos’ da fenomenologia, tal como ela se colocava para Husserl nos anos das **Investigações**. Agora, tratava-se antes de tudo de elaborar a lógica enquanto ‘Doutrina da Ciência’... [no entanto] a lógica ‘do nosso tempo’ não poderia bastar para explicar a ciência, já que ela não torna compreensível exatamente o que deveria iluminar, a ‘essência racional da ciência dedutiva’ (L.U. I, V). A partir de então, a lógica vai necessitar, para ser Doutrina da Ciência, de uma disciplina ‘complementar’ chamada fenomenologia, que deverá completar o trabalho científico transformando-o em ‘conhecimento teórico autêntico e puro’ (L.U. I, 254). Mas qual é exatamente o ponto cego da lógica que exigiria essa investigação complementar? As obscuridades da lógica pertencem ao quadro de uma alienação cuja tematização percorre a obra de Husserl como um todo: a alienação técnica da ciência. Na Introdução à **Lógica Formal e Transcendental**, Husserl apresenta uma pequena etiologia histórica do problema. Seria a crise do ideal platônico que estaria na origem da decadência moderna. A ciência no sentido autêntico nasce da fundação platônica da lógica, disciplina encarregada de investigar as exigências da verdadeira ciência. Desde então, o sentido original de ciência implica em que a evidência lógica preceda o método e a ciência efetiva e os guie, o que faz da ciência platônica, ao exigir a justificação de todos os seus passos, o contrário de uma ciência ingênua. A ingenuidade é exatamente a convivência pacífica com o não-justificado. É esse ideal platônico que permanecerá vivo no cartesianismo, graças à unificação da **Mathesis** e graças ao radicalismo das Meditações, com sua exigência de uma fundamentação absoluta das ciências (FTL, 4). Frente a esse modelo platônico, os ‘tempos modernos’ exprimirão para Husserl,

Ao contrário dos seus críticos e intérpretes, que vêm na fenomenologia, uma certa divisão por etapas ao longo de seu desenvolvimento histórico, Husserl parece inclinado a considerar que nunca houve tal divisão no exercício de seu método. Nesse sentido, a guinada transcendental consiste em ser um momento necessário à explicitação da finalidade metódica. No entanto, isto não quer dizer que, ao explicitar a lógica pura que rege a intencionalidade, Husserl tenha reduzido a fenomenologia ao realismo platônico<sup>38</sup>. Esta concepção teria se

---

uma dupla decadência. Em primeiro lugar, a relação entre lógica e ciência se desfaz, as ciências tornam-se autônomas em relação à lógica. A carência radical da época moderna é a ausência de uma **Mathesis**, a falta de um princípio de enraizamento e unificação das ciências (FTL, 3). Apresentando-se dispersas, as ciências não podem mais surgir como auto-objetivação da razão. Tornando-se autônomas em relação à lógica, elas não podem mais satisfazer à exigência de uma ‘auto-justificação crítica’ e a efetuação de seus métodos não é mais compreendida com evidência. Renunciando a justificar seus métodos por princípios puros, a ciência recai na ‘ingenuidade’. É agora que ela se torna uma técnica: a sua **praxis** se desenvolve sem a intelecção da **ratio** da efetuação realizada. Em segundo lugar, a lógica será cúmplice desse processo de dissolução do ideal clássico. Ela, que deveria ser a doutrina dos princípios do conhecimento, a disciplina encarregada de banir a ‘ingenuidade’, perde de vista sua ‘missão histórica’, torna-se ela mesma uma ciência especial ao lado das outras, e deixa-se dirigir pelas ciências positivas. Agora, a lógica será tão pouco filosófica quanto às demais ciências; ela também será incapaz de efetuar uma compreensão e justificação de si mesma. O que significa dizer que a lógica se tornará igualmente uma ‘técnica’. Sem as considerações históricas, os Prolegômenos já tratavam a lógica e a matemática como técnicas, e já definiam a técnica como um não-saber. O matemático já era tratado ali como ‘o técnico engenhoso [...] construtor que edifica a teoria como uma obra de arte técnica (L.U. I, 243). Ao elaborarem teorias, tanto o matemático quanto o lógico não possuem uma ‘intelecção última da essência da teoria em geral e da essência dos conceitos e leis que a condicionam’ (L.U. I, 253). O trabalho da filosofia virá preencher esse vazio com o qual convive a técnica. Não se trata, para o filósofo, de construir teorias, ele não vai disputar com o matemático no terreno deste, mas apenas procurar chegar à ‘intelecção sobre o sentido e a essência de suas efetuações...’ (L.U. I, 254). Assim, se a lógica é uma técnica e se a técnica remete à ausência de justificação, à ‘ingenuidade’, a disciplina ‘complementar’, que vai coadjuvá-la, só poderá ter como tarefa a sua fundamentação”.

<sup>37</sup> Cf. Van Breda, 1968, p.281: “Quando trata da relação transcendental, Husserl inclina-se continuamente até a análise do objeto enquanto tal, afirmando em seguida a impossibilidade de direito de efetua-lo sem a referência contínua ao sujeito. Com isto, não necessito mais recordar a insistência com a qual professa a prioridade do ego”.

<sup>38</sup> Tal argumento pode ser verificado no §22 das **Ideen I**, intitulado **A reprovação do realismo platônico. A essência e o conceito**: “Especial resistência provoquei uma ou outra vez ao [propor] que, como realistas platonizantes, edificamos idéias ou essências em objetos e as atribuímos, como a outros objetos, um ser real (verdadeiro), assim como a correlativa possibilidade de apreendê-las por meio de uma intuição – não de outro modo, trata-se do que se passa com as coisas reais em sentido estrito. Vamos prescindir aqui daquela sorte de rápidos leitores, por infortúnio muito freqüente, que adjudicam seus próprios conceitos ao autor, a quem são inteiramente estranhos e, logo, não demoram à chegar em conclusões absurdas. Se **objeto e coisa real em sentido estrito, realidade em geral e realidade em sentido estrito** são uma mesma coisa, então é, certamente, a concepção de idéias como objetos e realidades uma absurda ‘hipostatação platônica’. Porém, se ambas as coisas são distinguidas rigorosamente, como se faz nas Logische Untersuchungen, se é definido um objeto como um algo qualquer, por exemplo, como sujeito à uma proposição (categórica afirmativa) verdadeira, que resistência pode permanecer – a não ser aquela que seja originada de prejuízos obscuros ?. O conceito de objeto em geral tampouco foi inventado por mim, mas apenas me limitei a restaurar aquilo que requer toda proposição lógico-pura, assinalando como é um conceito indispensável em princípio e que por isto, determina a linguagem geral da ciência...uma proposição qualquer do ‘mundo’ das proposições – em suma qualquer classe de entidade ideal, é um objeto. A cegueira para as idéias é uma forma de cegueira psíquica. Por obra dos prejuízos se resulta incapaz trazer para o campo do juízo o

ocupado com a esfera das idealidades naquilo que concerne ao plano do objeto. A objetividade, na obra de Husserl, também é entendida como essência<sup>39</sup>, entretanto, o método fenomenológico deve tratar da apreensão das essências de modo a conferir sentido a elas como dados evidentes e originários da relação cognoscitiva. Husserl entendia que o conceito de redução permitia a instauração do método filosófico por excelência<sup>40</sup>, porque tal função redutiva possibilitava à consciência, tratar a relação intencional estritamente no domínio transcendental<sup>41</sup>. Ferrater Mora afirma que o sentido mais elementar da redução, é que esta é

---

que se tem no campo da intuição própria. Em verdade, todos vêm, e, por assim dizer, constantemente, 'idéias', 'essências'; todos operam com elas no pensamento, pronunciando também juízos essenciais – que somente são eliminadas com a interpretação que lhes obriga uma 'posição' epistemológica. Os dados evidentes [propriedades] são pacientes, deixam que as teorias passem com suas palavras sobre eles, porém seguem sendo o que são”.

<sup>39</sup> Cf. Schérer, 1995: “A evidência é ‘originária’, quer dizer que apenas nela as coisas estão dadas (ela é doadora) e que não pode receber a sua legitimação de um outro princípio que não seja ela própria...a fenomenologia trata como objetos, não fatos ou conjunto de fatos, mas essências. Não são generalidades empíricas, que agrupam fatos de diferentes classes. Pelo contrário, apenas a essência fornece um direito à generalização. Pode-se compreender historicamente a introdução da essência como objeto fenomenológico próprio a partir das primeiras reflexões de Husserl sobre as ciências apriorísticas dedutivas, cujas leis tem o caráter da idealidade e são leis de essência. A compreensão da idealidade destas leis exige que formemos, numa evidência, a essência das unidades ideais da teoria como tal, dos seus conceitos, objeto, unidade, pluralidade etc. Mas, precisamente, se a ciência [natural] opera com essências, **ela não o sabe**, pois, contenta-se com definições, com fórmulas. A essência ela própria não é seu objeto. Se ela se torna objeto da fenomenologia, é porque esta procede a uma conversão do ‘ver’, deixando-se guiar pelo sentido da ciência”.

<sup>40</sup> Cf. Husserl, 1986, p.65: “[...] então, produz-se a dedução completa do princípio gnoseológico: em toda intuição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que levar a cabo a **redução** gnoseológica, isto é, há que afetar toda transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnoseológica, com o índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer nela creia ou não; aqui não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo. Todos os erros fundamentais da teoria do conhecimento se ligam com a **μετάβασις** mencionada, por um lado, o erro básico do psicologismo, por outro, o do antropologismo e do biologismo. Ela age assim de um modo sumamente perigoso, porque nunca se esclareceu o sentido genuíno do problema e ele se perde de todo na **μετάβασις** e, em parte, também porque mesmo aquele que para si o clarificou, só com dificuldade pode manter continuamente eficiente esta claridade, e na reflexão superficial sucumbe novamente às tentações do modo natural de pensar e julgar, bem como a todas as maneiras falsas e sedutoras de pôr o problema, que crescem no seu solo”. Mais adiante, na pág. 70, Husserl continua: “Necessitamos da redução, para que não se confunda a evidência do ser da **cogitatio**, com a evidência de que existe a minha **cogitatio**, com a evidência do **sum cogitans** e coisas similares. Há que precaver-se da fundamental confusão do fenômeno puro no sentido da fenomenologia com o fenômeno psicológico, objeto da psicologia científico-natural”.

<sup>41</sup> Cf. Cobb-Stevens, 1994, p.21: “Qual é, então, a diferença entre reflexão proposicional e reflexão filosófica? A reflexão proposicional dirige nossa atenção a partir dos fatos e coisas para proposições e conceitos. A reflexão filosófica concentra-se na correlação entre atos intencionais, apreensões (noeses) e modos nos quais as coisas são apresentadas (noemata). Ela considera os fatos e as coisas como correlatos da apreensão diretamente implicada com o mundo, e trata as proposições como correlatas da atitude intencional da reflexão proposicional. Nós podemos, então, concluir que, para Husserl, o noema é simplesmente o próprio objeto, considerado, sob a redução, **como** apresentado. A isto se segue que o ‘determinável X’ não é uma entidade semântica que funciona como um meio de

um critério metodológico que consolida a dimensão pura da atividade lógico-cognoscitiva da “consciência intencional”<sup>42</sup>.

Se a intencionalidade refere-se à conexão sistemática que dá sentido ao ser, o que já determina a distinção da descrição do dado fenomenológico em relação ao aspecto real da apreensão, e permite ao sujeito do conhecimento ser o portador do conteúdo objetivo do pensamento, na medida em que libera o sentido do ser, logo, a redução torna-se o meio necessário para efetuar tal procedimento. Costuma-se dizer que a *epoché* libera o sentido que se desvela na evidência intuitiva do ato intencional. Cobb-Stevens afirma que a compreensão desse sentido fenomenológico, entendido como *noema*, pode ser referida, analogamente, ao *sinn* fregeano<sup>43</sup>.

Desse modo, a apreensão do sentido como propriedade essencial da vivência intencional responde à origem do saber filosófico em sua amplitude transcendental, e, portanto, a redução é o método que permite tratar o saber filosófico como conhecimento em geral constituído pelo domínio transcendental puro<sup>44</sup>. Trán-Duc-Thao afirma que as obras de

---

referência. É o próprio objeto considerado como uma identidade genuinamente dada em cada uma de suas apresentações ([I. 54]. 181-91)”.

<sup>42</sup> Cf. Ferrater Mora, artigo “Reducción”, §3: “A redução tem um significado central na fenomenologia. A redução é aqui o processo pelo qual se põe em parênteses todos os dados, convicções etc. [...] A redução pode ser eidética ou transcendental. Na primeira se coloca entre parênteses todos os fenômenos ou processos particulares a fim de alcançar a essência. Na redução transcendental (chamada também propriamente de redução fenomenológica) se colocam entre parênteses as essências mesmas para alcançar o resíduo fenomenológico da consciência transcendental [...] segundo Husserl, o método da redução fenomenológica permite descobrir ‘um novo reino da experiência’ - e até constituir uma nova experiência”.

<sup>43</sup> Cf. Cobb-Stevens, 1994, p.20: “Muitos comentadores comparam a redução fenomenológica com a virada reflexiva da consciência próxima às proposições e aos conceitos e em direção oposta às coisas e fatos. Eles argumentam que o propósito da redução é orientar a análise filosófica no sentido das questões semânticas. Defensores dessa visão chegam a ver similaridades entre o conceito husserliano de ‘noema’ e o conceito fregeano de ‘sentido’ (Sinn). Eles alegam que tanto os sentidos fregeanos como os noemas husserlianos, servem ordinariamente como intermediários entre nossas expressões lingüísticas e suas referências ([1,61], 680-7). Frege reivindicou que o sentido é conduzido por uma clara expressão ou determina suas referências. Certas passagens das *Ideen* parecem assinalar uma regra análoga para o noema. Por exemplo, em uma passagem Husserl fala enigmáticamente de um ‘determinável X’ que funciona como um centro para os conteúdos noemáticos, os quais apresentam um objeto em diversos modos ([1,41], 313-14, 320-2). Defensores da interpretação fregeana do noema sugerem que Husserl quereria dizer que o ‘X’ noemático se parece com funções de sentido conduzidas por um pronome demonstrativo. Ele identifica o objeto da referência não através de suas propriedades, mas como apreensão de propriedades ([1,95], 195 –219). Sobre esta interpretação, a regra da redução fenomenológica é revelar entidades semânticas, por meio das quais, é efetuada a direção intencional dos objetos”.

<sup>44</sup> Cf. Colomer, 1990, p.380: “Com o conceito de **transcendental**, Husserl não se refere a nenhum filósofo em concreto, como Descartes e Kant – tanto mais que o primeiro, ainda que tenha tornado o descobrimento do ‘eu’ como ponto arquimédico sobre o qual, ergue-se o edifício do saber, permaneceu preso no âmbito do sujeito psicológico e o segundo, ainda que tenha levado a cabo a ‘revolução copernicana’ entendeu o transcendental como uma esfera de estruturas dedutíveis a priori que tornam possíveis os objetos, em vez de entendê-lo como a esfera da vida absoluta, doadora suprema de

Descartes e Kant, se entendidas como projetos filosóficos pré-fenomenológicos, são completamente esclarecidas com o surgimento do conceito husserliano de redução<sup>45</sup>.

Com a explicitação de sua origem histórica, a redução apresenta-se já na condição de estar inserida no *telos* do projeto de uma filosofia como ciência de rigor, pois deve ser entendida como uma explicitação da própria teleologia do método fenomenológico, o que indica que tal conceito atua como um complemento na obra de Husserl, levando-se em conta a referência às *Investigações lógicas*<sup>46</sup>. Thao esclarece que isto pode ser observado, por exemplo, na definição de “*Reell*” como conteúdo efetivo do vivido em oposição ao objeto pensado (conteúdo intencional). Ele assinala que, no vocabulário husserliano, tal distinção se opõe à realidade natural (real) (Thao, 1959, p.50). Portanto, se essa distinção é anterior ao aparecimento do conceito da redução, ela já evidencia uma maior necessidade de depuração da relação intencional<sup>47</sup>.

---

sentido, na que todo dado consciente encontra seu fundamento último -, mas de um modo muito mais geral ‘ao motivo original’ que desde Descartes dá seu sentido à toda filosofia moderna [...]; este motivo é o da **pergunta retrospectiva** pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas. Transcendental, em Husserl, tem a ver, pois, com o problema da origem do saber fenomenológico. Com o conceito de transcendental, mais que uma filosofia concreta, Husserl alude a esse elemento latente que anima todo o pensamento moderno em seu intento de moldar uma filosofia como ciência a partir do elemento originário: a consciência, a subjetividade, entendida precisamente como consciência e subjetividade transcendentais”.

<sup>45</sup> Cf. Thao, 1959, §6, p.55: “Primeiramente, nosso exame será orientado até as referências clássicas. Husserl não as reproduziu simplesmente justapondo, o movimento kantiano e o movimento cartesiano. Ainda que a redução encontre ali sua origem histórica indiscutível, não carece, por isto, de uma significação própria, mas esclarecerá, por sua vez, a obra mesma de Descartes e de Kant”.

<sup>46</sup> Cf. Stein, 1993, lição 14, §1: “[...] a fenomenologia surgiu no começo do século com os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl. E, a partir destes dois volumes, ela foi se desenvolvendo, no mínimo, durante dez anos, até 1911/1912, em que apareceram textos novos que explicitavam mais claramente as intenções do movimento fenomenológico, sobretudo, o volume intitulado *Idéias*”.

<sup>47</sup> Cf. Paisana, 1992, p.54: “Em nota da pág. 397 das L.U., Husserl diz que, enquanto na 1ª edição das L.U. (1900/1901) entendia por fenomenologia apenas o estudo dos elementos reais (*reellen*) da vivência, na 2ª edição (1913) julgava conveniente alargar o campo dos estudos fenomenológicos igualmente aos elementos **intencionais**, obtendo-se assim um alargamento da esfera fenomenológica. Notemos, no entanto, que o estudo fenomenológico dos elementos reais (*reellen*) das vivências não se situaria ao nível empírico, mas seria puro de toda a experiência (pág. 399). Os conteúdos reais das vivências podem ser descritos na sua generalidade pura em oposição aos conteúdos reais empíricos (*realen*), implicando posição de existência. Assim, enquanto o adjetivo alemão ‘real’ tem sempre o sentido **empírico**, o adjetivo ‘reell’ pode ter duplo sentido (pág. 399): como oposto a empírico, eidético, por exemplo, mas não necessariamente intencional; como **intencional**, igualmente oposto a empírico, mas não necessariamente eidético”.

Segundo Thao, o idealismo transcendental de Husserl já estava implícito desde as *Investigações lógicas* (Thao, 1959)<sup>48</sup>. Esse comentador considera que o idealismo transcendental era inevitável a Husserl por motivos intrínsecos ao próprio método fenomenológico no sentido de propor que, quanto mais depurada fosse a esfera em que se dá a evidência do intuir, maior seria a clareza para visar a ideação da essência. No entanto, tornou-se convencional o tratamento do primeiro tomo da referida obra, que considerava a objetualidade lógica na condição de ser um em si, como aderindo ao realismo platônico, e o segundo volume, como abordava a análise do conteúdo “real” da vivência, era tratado, erroneamente, como um retorno à psicologia descritiva e, portanto, marcado pela volta ao psicologismo, que era impossível, porque tal doutrina foi energicamente refutada no volume 1 da mesma obra. Segundo Thao, esta interpretação das *Investigações lógicas* como uma obra “dividida” não é verdadeira. De acordo com o parecer de Thao, os dois volumes das *Investigações lógicas* caracterizam dois momentos da autêntica análise fenomenológica, sob a forma clássica noético-noemática<sup>49</sup>. Então, o que foi exposto até aqui, indica que talvez nem mesmo seja possível falar em uma nítida divisão acerca da postura que Husserl assumiu nas *Investigações* como sendo distinta daquela das *Idéias*.

A concordância acerca da originalidade do objeto lógico deveria estar relacionada com a correspondente intuição do dado na análise intencional, o que afastava a possibilidade

---

<sup>48</sup> Cf. Thao, 1959, pp.49-50: “O estudo kantiano do sujeito passava pelo objeto como intermediário. As formas a priori da sensibilidade e do entendimento haviam sido esvaziadas por meio de uma análise das condições de possibilidade do objeto: a significação transcendental estava nelas imediatamente garantida; porém seria difícil explicar a obstinação em atribuir-lhes a um ‘sujeito’. A investigação husserliana toma uma direção diametralmente oposta [em relação a Kant]. Não evita o psicologismo por uma simples repulsa de uma tematização direta do sujeito e um rodeio pela análise das condições do objeto: a dimensão transcendental se alcança agora, precisamente, pelo aprofundamento da consciência de si, naquilo que esta revela sobre uma evidência absoluta, como puro fenômeno, o sentido do ser e o sentido do eu. A passagem ao idealismo transcendental não será mais do que uma explicitação. Já estava presente implicitamente nas ‘Investigações Lógicas’ [...] De modo que o ‘realismo’ das Investigações Lógicas não era mais que a forma contraditória que tomava uma análise intencional ignorante de seu próprio sentido [...] Na linguagem husserliana do último período, se dirá que a intenção profunda da obra pensava um idealismo, porém que ela se expressava efetivamente em um realismo. Porém, se empregarmos o vocabulário hegeliano, inverteremos os termos e diremos: o autor pensou, acreditou propor um realismo, porém, de fato alcançou a relação de constituição. Nesta ‘experiência’, a consciência filosófica irá tomar uma ‘figura’ nova: esta se expressa no idealismo transcendental”.

<sup>49</sup> Cf. Thao, 1959, p.50 sobre o sentido dos volumes das *Investigações lógicas*: “O primeiro momento descreve o **noema**, o objeto pensado pelo lógico naquilo que se distingue, como idealidade, de toda realidade psico-física. O segundo momento, descreve a noese, que aponta ao objeto. Esta correlação somente estava ‘em si’ ou ‘para nós’. Como ‘para si’, ela tomava uma forma que contradizia sua verdadeira significação. O objeto pensado tem sentido, evidentemente, pelo ato da consciência. Porém, na ingenuidade de uma descrição direta, se propõe como existente independente, já que o lógico o pensa como tal. Inversamente, a consciência já era constituinte na medida em que dá seu ser ao objeto. Porém, a primeira visada do fenomenólogo a toma em seu conteúdo ‘real’ como uma coisa”.

de tratar a correlação nos termos de uma realidade exterior<sup>50</sup>. Conquanto a redução seja um modo de estender às nossas experiências pré-científicas a indubitabilidade do ser objetual, se todo ato perceptivo já estivesse inserido em um campo de remetimentos significativos e intencionais da experiência vivida na imanência da consciência, então a redução garantiria que o dado cognoscitivo pudesse se referir propriamente à esfera apodítica<sup>51</sup>. A *epoché* realiza-se para a obtenção do acesso à esfera da imanência da consciência, onde atos e objetos são determinados, por isso, tal conceito permite um conhecimento livre do caráter enigmático da experiência sensível<sup>52</sup>.

O que interessa a Husserl é que a reflexão filosófica tenha início a partir do problema da teoria do conhecimento, que é o da transcendência, e, nesse quesito, censura tanto Descartes quanto Kant, precisamente porque eles não teriam efetuado uma demarcação rigorosa quanto à possibilidade do conhecer, bem como não dispunham de uma noção de

<sup>50</sup> Cf. Husserl, 1986, p.86: “Portanto, também este é um dado puramente imanente, não imanente no falso sentido, a saber, mantendo-se na esfera da consciência individual. Não se fala dos atos de abstração no sujeito psicológico, nem das condições psicológicas sob as quais ela se realiza. Fala-se da essência genérica ou sentido genérico [...] do seu estar dado na intuição genérica”.

<sup>51</sup> Cf. Husserl, 1986, pp.53-55: “Ao encetar a crítica do conhecimento, importa, pois, adjudicar o índice da **questionabilidade** a todo o mundo, à natureza física e psíquica e, por fim, também ao próprio eu humano, juntamente com todas as ciências que se referem a estas objetividades. A sua existência, a sua validade ficam por decidir [...] Α εἰσότης, que a crítica do conhecimento deve exercitar, não pode ter o sentido de que ela não só comece por, mas também persista em impugnar todos os conhecimentos – ergo, também os seus próprios -, não deixando valer dado algum, portanto, também não aqueles que ela própria estabelece. Se nada lhe é permitido pressupor como **previamente dado**, deve então começar por algum conhecimento, que ela não toma sem mais de outro lado, mas antes a si mesma o dá, que ela própria põe como conhecimento primeiro. A este primeiro conhecimento não é permitido conter absolutamente nada de obscuridade e incerteza que normalmente conferem aos conhecimentos o caráter do enigmático, do problemático, o qual nos lança, por fim, em tal perplexidade que somos induzidos a dizer que o conhecimento em geral, é um problema, uma coisa incompreensível, carente de elucidação, duvidosa quanto à sua pretensão [...] E agora, recordemos a meditação cartesiana sobre a dúvida. Ao considerar as múltiplas possibilidades de erro e ilusão, posso enredar-me num tal desespero cético que acabe por dizer: **‘nada de seguro há para mim, tudo é duvidoso’**. Mas, logo se torna evidente que, para mim, nem tudo pode ser duvidoso, é indubitável que eu assim julgo e, por conseguinte, seria absurdo querer manter uma dúvida universal. E em cada caso de uma dúvida determinada é indubitavelmente certo que eu assim duvido. E o mesmo se passa em toda **cogitatio**. Sempre que percepciono, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objetualidade ou a inexistência de objetos desses atos, é absolutamente claro e certo, em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo e, relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo, etc. Descartes fez esta consideração em vista de outros fins; podemos, porém, utilizá-la aqui, convenientemente modificada [...] Segundo a meditação cartesiana, haveria primeiro que enfatizar a percepção: percepção que, em certa medida, corresponde à chamada percepção interna da teoria do conhecimento tradicional – a qual é, sem dúvida, um conceito ambíguo. **Toda vivência intelectual e toda vivência em geral**, ao ser levada a cabo, **pode-se fazer objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto**. Está dada como um ente, como um isto aqui (Dies-da), de cujo ser não tem sentido algum duvidar”.

<sup>52</sup> Tal como diz Cobb-Stevens (1994, p.19): “Esta abordagem nos permite redefinir a imanência, em sentido amplo, como a região de toda manifestação, onde tanto objetos imanentes (considerados agora, em um sentido estrito, como experiências intuídas reflexivamente) como seus correlatos intencionais (coisas transcendentais) aparecem-nos”.

consciência intencional, através da qual se tornou possível estabelecer uma conexão entre a experiência da consciência transiente e a relação com o juízo<sup>53</sup>.

Para Thao, a influência cartesiana na redução é justificada, porque o conhecimento precisa de um início absoluto, o que indica a aceitação da neutralização acerca das crenças da subjetividade empírica, porém, este “colocar entre parênteses” não pode ser tomado na íntegra, isto é, não pode assumir uma dúvida universal sobre a realidade, porque a manutenção de tal posição cética torna-se insustentável. A redução não se estende ao mundo, aos seus objetos reais e às respectivas ciências que os estudam, mas atua no sentido de não permitir que a esfera restrita do dado intencional, que se torna manifesto na vivência transcendental da consciência, venha a estar misturada na corrente psicológica da experiência empírica.

Portanto, a dúvida de Descartes consiste em um erro metódico, não apenas por inferir uma suspeita de que o mundo possa não existir, mas sobretudo porque mescla a inspiração filosófica genuína com posições que refletem a atitude natural<sup>54</sup>.

Schérer afirma, na mesma linha de raciocínio, que não se deve entender a primeira redução como uma supressão do mundo. A *epoché*, apesar da influência cartesiana, não é precisamente semelhante à dúvida de Descartes, no sentido de ser um questionamento sobre a realidade do mundo, pois o que ela coloca em questão é somente a crença ingênua da subjetividade espontânea em seu contato com a natureza<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cf. Thao, 1959, pp.56-57: “A problemática husserliana, ao dirigir o que é teórico no conhecimento à análise da consciência vivida, não está recaindo no psicologismo, mas à explicitação do resultado de uma dialética imanente no mesmo criticismo. Os conceitos puros que definem um objeto em geral encontravam no eu formal o meio adequado, simples ‘condição de possibilidade’ das consciências empíricas. Porém, estas remetiam, por sua vez, ao conhecimento dos objetos reais, que somente poderiam referir-se à subjetividade concreta. Esta, evidentemente, deve definir-se fora de todo conceito mundano para satisfazer às exigências do pensamento filosófico: porém, esta exclusão não alcança seu caráter concreto. A ‘redução própria da teoria do conhecimento’ não reproduz o movimento kantiano, que se atribuía à exigência de um eu vazio, simples portador das ‘condições de possibilidade’ [...] O problema do conhecimento encontrará sua solução em uma experiência transcendental, a experiência do cogito cartesiano [...] O projeto de uma *Mathesis Universalis*, mantinha Descartes no horizonte do conceito de mecanismo, enquanto a luta contra o ceticismo revelava uma aspiração até um conhecimento absoluto no sentido filosófico. De modo que Descartes recaía com o **sum** (Tornando preciso o ‘sum res cogitans’ no ‘cogito ergo sum’, o vocábulo sum designa a existência do pensamento em sua vivência efetiva, nos termos husserlianos, ‘vivência transcendental’) no mundo natural”.

<sup>54</sup> Cf. Thao, 1959, p.57: “A debilidade de Descartes, observa Husserl, não é haver partido das dificuldades da teoria do conhecimento. Nela se mesclava a inspiração filosófica com o desejo, próprio da atitude natural, de chegar à uma ciência universal segundo o modelo das ciências exatas [...] Nós tomamos – dizia – o ponto de partida no problema do conhecimento. O ser em si do objeto se revela como um enigma: nós o colocamos em questão, sem negá-lo, como o faz Descartes, que segue o cético em seu próprio terreno. **‘O que ele põe seriamente em dúvida, nós colocamos em questão’**”.

<sup>55</sup> Cf. Schérer, 1995, p.274: “[...] não se deve entender a primeira redução como uma supressão do mundo [...] O *epoché* fenomenológico não é, como a dúvida em Descartes, uma dúvida a respeito da

Para Szilasi, Husserl considera que a evidência da *perceptio* clara e distinta é uma autêntica inspiração para iniciar o modo filosófico de pensar, por isso, é certamente a maior conquista de Descartes. Contudo, tal comentador afirma que Husserl tinha compreensão de que a deficiência de Descartes era que este só atribuía tal evidência às meditações científicas, e não a colocava na condição mesma de ser o fundamento de toda experiência perceptual<sup>56</sup>.

A fenomenologia não inicia com abstrações, por isso, a demarcação que a *epoché* efetua não nega a existência das coisas fáticas, mas seu significado trata do modo de garantir que a autoconstituição transcendental esteja inteiramente centrada nas vivências intencionais do *ego*<sup>57</sup>.

---

realidade do mundo. Ela não visa separar, por exemplo, a consciência como ‘alma’ do corpo. Porque ela suprime também qualquer ‘posição’ a respeito de um ‘existente’ que seria ‘a alma’. Trata-se nela de uma clivagem muito particular que não separa duas ‘coisas’ uma da outra, mas que revela, pelo contrário, pela intencionalidade, a sua indissociável relação. A redução suprime o ‘valor de ser’ conferido ao mundo na atitude natural, mas ela revela o sentido, quer dizer que desempenha um papel revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo: **‘o nosso olhar libertado por este epoché abre-se então sobre o fenômeno universal: o universo da consciência puramente como tal [...] e correlativamente, sobre o fenômeno universal do mundo existe para mim’** (Posfácio a Ideen)”.

<sup>56</sup> Cf. Szilasi, 1973, cap.2: “Em todos os seus escritos, Husserl se ocupa do problema da evidência (Evidenz). Ela é juntamente com a intencionalidade, o tema principal. É fácil compreender este motivo. Desde sempre elas estão vinculadas mutuamente nestas duas perguntas: **‘que é o que constitui a evidência de uma intelecção?’**, e **‘em que se baseia a verdade de uma proposição?’**. A concepção clássica obtém a verdade de uma proposição de um índice psíquico, a saber, a consideração em aceitar o inteligido, inevitavelmente, por via do raciocínio. Nem sequer o ceticismo pode prescindir dessa consideração, pois, também apela à evidência quando pretende questionar uma evidência vigente. Inclusive Descartes põe à prova a verdade do saber, mediante uma evidência última, a evidência da **perceptio** clara e distinta, para excluir assim todas as afirmações que não correspondam à essa evidência fundamental. Descartes não concebe que, ao proceder desse modo, vincula o psíquico com a teoria da verdade. E, sobretudo, não concebe que o caráter psíquico-subjetivo da percepção clara e distinta não pode, de nenhuma maneira, ‘garantir a validade objetiva (Objektiv), sem a qual, no entanto, não haveria para nós, nenhuma verdade’ (FTL, pág. 247) [...] Todos estes desenvolvimentos estão baseados na exigência de uma verdade inalterável e absoluta. Pretendem estabelecer-se, por meio da evidência que lhes é inerente, como fundamento apodítico do saber. Porém, se compreendemos que as verdades absolutas e definitivamente concluídas são impossíveis (e que é absurdo exigi-las), desaparece o fundamento para vincular a evidência com a verdade, ou seja, para distinguir determinados juízos com a evidência. A prova disto está no fato que Descartes localiza a evidência nas intelecções científicas, porém, não na experiência que é, por isso, obscura e confusa. No entanto, é fácil compreender que é, justamente, a experiência que possui maior evidência possível. Se eu vejo uma mesa, esta mesa que temos aqui, é, então, evidente que eu a vejo, e que ela está aqui. ‘Vejo uma coisa; a percebo. Vejo a coisa, não a existência da coisa. Porém tenho a evidência de que a coisa é’ (Hua, vol. 3, supl. XXVII, pág. 417). Não pode haver uma evidência maior. O argumento cartesiano de que posso ter alucinações, ou de que meus sentidos podem enganar-me, ou até o recurso ao gênio maligno que acaso quer confundir-me, não conduz a nada. ‘Para qualquer um, exceto para o filósofo desorientado, é absolutamente óbvio que **a coisa percebida na percepção é a coisa mesma**, em sua existência própria, e que, se as percepções são enganosas, isto significa que elas se contrapõem a novas percepções, que mostram com certeza o que é real – e não o ilusório’ (FTL, pág.248)”.

<sup>57</sup> Cf. Husserl, 1992, p.35: “O ser-para-si-mesmo do **ego** é ser em contínua auto-constituição, a qual, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição dos chamados transcendentais, das objetualidades mundanas. Por conseguinte, o fundamento da fenomenologia constitutiva consiste em fundar, na

Iso Kern (1962) afirma que a redução responde à pergunta acerca do surgimento do conhecimento filosófico. Esse comentador se propõe a uma exposição que vise a entender o referido conceito a partir da tematização de suas possibilidades de interpretação<sup>58</sup>. Segundo Kern, o início da influência cartesiana sobre o tema da redução se inicia no § 7 do segundo volume das *Investigações lógicas*, onde Husserl afirma que “a teoria do conhecimento tem que excluir **toda pressuposição que não possa ser realizada fenomenologicamente com inteira plenitude**, tem que retroceder sobre **a evidência adequada e plena**” (Kern, 1977, p.127).

Kern afirma que a inclusão do *cogitatum* no âmbito absoluto da fenomenologia se remete a Descartes, porque a exigência do começo apodítico implica a necessidade de refletir sobre a dúvida cartesiana. O que Kern denomina de “caminho cartesiano da redução” é, para Husserl – tal como foi formulada na 1ª enunciação sobre esta noção –, a *cogitatio* como

---

doutrina da constituição da temporalidade imanente e das vivências **imanes** nela incorporadas, uma teoria egológica pela qual se pode pouco a pouco entender **como é que o ser-para-si-mesmo do ego é concretamente possível e compreensível** [...] Nas primeiras considerações mais gerais em torno da estrutura, encontramos como resultado da redução fenomenológica o **ego cogito cogitata** e, claro está, nos aparece pela frente a multiplicidade dos **cogitata**, do **eu percepciono, recorde-me, desejo**, etc. E a primeira coisa que aí se observa é que os diversos modos do **cogito** tem um ponto de identidade, um centro, uma vez que eu, o mesmo eu, sou o que uma vez realiza o ato **eu penso** e, em seguida, o ato **eu avalio como aparência**, etc. Torna-se visível uma dupla síntese, uma dupla polarização. Muitos, mas não todos os modos da consciência, que aí decorrem, são sinteticamente unidos como modos da consciência acerca do mesmo objeto. Mas, por outro lado, todas as **cogitationes** e, antes de mais, todas as minhas tomadas de posição tem a forma estrutural (ego) **cogito**, tem a polarização do eu [...] Visto que eu, como **ego** transcendental, sou aquele que a mim próprio posso encontrar-me como **ego** num e noutro sentido e aperceber-me do meu real e verdadeiro ser, é também este, pois, um problema constitutivo, e até o problema constitutivo mais radical. Por isso, a fenomenologia constitutiva abrange, de fato, toda a fenomenologia, embora ela não possa iniciar-se como tal, mas com uma apresentação típica da consciência e o seu desdobramento intencional, que só posteriormente torna visível o sentido da problemática constitutiva”.

<sup>58</sup> Cf. Kern, 1977, p.126: “Se aborda aqui a pergunta pela constituição do conhecimento filosófico: **De quais passos do pensamento nasce o saber filosófico? Como o conhecer emerge da vida não filosófica, e como se converte em propriamente filosófico ?**. Historicamente, a filosofia era vista como uma ruptura com a vida natural, por certo, em igual medida, tanto entre não filósofos como em relação aos filósofos mesmos. Para aqueles, a ruptura significava uma certa ‘virada louca’ ou ‘anômala’, um romper com as normas do sentido comum fixadas para a vida natural, uma ‘perda de juízo’. Enquanto para os filósofos, por sua vez, experimentavam a ruptura como abandono das sombras superficiais e aparentes da caverna e a entrada na realidade verdadeira e plena, como uma revolução no modo de pensar ingênuo. Porém, **o que significa aquele abandono das sombras da caverna?, qual é o sentido desta comparação?** Nenhum filósofo, em toda a história, ocupou-se destas questões peculiares com tamanho esforço renovado como Edmund Husserl. Ele as examinou sob o título de redução fenomenológica transcendental [...] Destacados intérpretes tem diferenciado em Husserl quatro caminhos distintos da redução: 1º o caminho cartesiano; 2º o caminho pela psicologia intencional; 3º o caminho pela crítica às ciências positivas; e 4º o caminho pela ontologia. Como mostraremos, os itens terceiro e quarto, tratam-se de um mesmo tipo, por isto, podemos falar, em princípio, de três vias diferentes [...] Se bem que, em Husserl, nem sempre estes caminhos estão enfatizados e separados precisamente, mas se apresentam, na maioria das vezes, entrelaçados entre si”.

vivência imanentemente ingrediente à consciência, ou seja, um dado absoluto<sup>59</sup>. Kern alega que Husserl teve de reformular a noção de redução porque ela retinha, como meta cartesiana, a propensão a um certo solipsismo<sup>60</sup>.

Este é, para Kern, o motivo pelo qual o conceito de redução possui outros caminhos além da possibilidade caracteristicamente cartesiana. O fato de esse caminho ter sido formulado primeiro, tornando-se, por isso mesmo, o mais conhecido, terminou por gerar a tal controvérsia sobre os rumos do método, o que provocou um certo revisionismo interno ao movimento fenomenológico.

A idéia da via cartesiana é que as situações mundanas, os fatos, as idéias associadas sensivelmente, enfim, tudo o que de algum modo refere-se à objetividade existente ou à crença na sua realidade, não promovem a condição evidente por si mesma da fundação de uma *cogitatio*. Na interpretação de Kern, Husserl mostra-se, após as *Idéias*, reticente quanto à possibilidade de assumir na íntegra o caminho cartesiano<sup>61</sup>.

Para Kern, a orientação cartesiana, de que o fenômeno é reduzido ao subjetivo, não pode restituir o valor da objetividade do ente mundano após a *epoché*, e isso caracteriza uma inconsistência de tal caminho<sup>62</sup>. Por essa razão, Kern coloca a questão: como a corrente de

---

<sup>59</sup> Cf. Husserl, 1986, p.69: “Após estas explicações, está exata e fidedignamente provado o que é que a crítica do conhecimento pode e não pode utilizar. O seu enigma é, sem dúvida, a transcendência, mas só em relação à possibilidade desta; no entanto, a realidade do transcendente jamais deve ser tomada em consideração [...] O ser da **cogitatio**, mais precisamente, o próprio fenômeno cognoscitivo, está fora de questão e livre do enigma da transcendência [...] É também evidente que as **cogitationes** representam uma esfera de **dados imanentes absolutos, seja qual for o sentido em que interpretemos a imanência**. No ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta autopresentação de algo puramente intuído”.

<sup>60</sup> Cf. Kern, 1977, p.129, sobre o “caminho cartesiano”: “A crítica da experiência mundana evidencia o caráter inadequado, por princípio, desta, de forma que se faz patente a exigência de incluir o mundo na ‘inversão universal’ da redução fenomenológica. Se coloca, então, a pergunta especificamente cartesiana: o que cairia como não afetado e, talvez, existindo apoditicamente, se em relação à totalidade do mundo, não existia? Husserl faz ver que nas meditações acerca do não ser do mundo, estava pressuposto o eu como sujeito que experimenta o mundo com sua vida de experiência. Com isto, o eu se torna manifesto para Husserl, como ‘uma esfera de ser que se põe a si mesma’.

<sup>61</sup> Ibid., pp.130-131: “Em um texto procedente do ano de 1924 assinala que este [caminho cartesiano] conduz facilmente à concepção segundo a qual o mundo mesmo em seu ser verdadeiro não pertencia ao âmbito da fenomenologia transcendental e que o **ego cogito** somente seria a capa do psíquico abstraído desde o mundo. O mesmo diz o parágrafo 43 da *Krisis*, que se distancia explicitamente do caminho cartesiano: Este caminho conduziria, segundo Husserl, como por um salto até o **ego transcendental**, porém aqueles que recorrem a este caminho cairiam perplexos acerca do que se ganha com este **ego transcendental**. ‘Por isso, como mostrei a recepção de minhas *Ideen* [...], se recorre também com excessiva facilidade, justamente nos primeiros começos, em recaídas na atitude ingênua-natural”.

<sup>62</sup> Ibid., p.130: “Certamente Husserl, na desconexão ‘cartesiana’ da experiência do mundo e da ciência mundana mesma, fala de um ‘restituir à validade’; porém nos desenvolvimentos posteriores, não volta a pensar sobre isto. Com razão se coloca, contra ele, a objeção de que nunca mais sairia da **epoché** e não

vivências intencionais pode “escapar” do enclausuramento, se a redução inibe qualquer retorno ao mundano?, chegando a se perguntar se Husserl realmente conseguiu perceber a insuficiência de tal posição, visto que não a elucidou enfaticamente, mas sempre a contrapôs a outras posições ou caminhos<sup>63</sup>.

Portanto, a tese de Kern afirma que o caminho cartesiano não alcança a intersubjetividade, por isso, conforme o parecer deste comentador, Husserl precisou modificar a teoria da redução<sup>64</sup>. Talvez não seja adequado dizer algo em termos de uma modificação do sentido cartesiano da redução, porque isso sugere que Husserl abandona a influência cartesiana sobre o início do saber filosófico. Husserl considera a possibilidade de admitir o concílio entre a orientação cartesiana (que não alcança a intersubjetividade) e a experiência puramente fenomenológica da ‘redução transcendental ao ego cogito’ (sem a qual não seria possível pensar em intersubjetividade), desde que a redução cartesiana não venha a

---

retornaria ao ser do mundo. No entanto, esta objeção se apóia ultimamente em um mal entendido, a saber, considera o sentido da redução fenomenológica de Husserl determinada, por princípio, pelo motivo do caminho cartesiano”.

<sup>63</sup> Ibid., p.132: “se o caminho cartesiano reside em ‘deixar sem validade’ o mundo, e com ele o tempo objetivo, ou o pensa como ‘aniquilado’, então, este caminho não pode alcançar a subjetividade como corrente de consciência que possui um passado e um futuro determinável temporalmente. Porém, não alcançou Husserl no caminho cartesiano das 5 Lições e das Ideen, a corrente de consciência na plenitude de seu âmbito temporal ? [...] Com a aniquilação do mundo de coisas, o ser da consciência, o ser de toda corrente de vivências em geral, cairia ‘ sem dúvida necessariamente modificado, mas intacto em sua própria existência [...] Porém, em todo caso, modificado. Pois a aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente, mas que em toda corrente de vivências cairia exclusivamente certas ordens de experiência’ . Sobre a base daquelas meditações dos 1923-24 este pensamento das Ideen I é correto somente de forma muito condicionada: a existência da consciência não se extingue com a aniquilação do mundo; depois da aniquilação do mundo, porém esta existência permanece, mas não tende a nenhuma duração, isto é, não é passado e nem futuro, mas se funde com o presente. E mais: dado que este presente como tal sempre porta em si, através da retenção e a protensão, passado e futuro, se reduziria este presente mesmo a algo pontual e, com isto, a algo não temporal. Não está inteiramente claro se Husserl chegou a ser plenamente consciente alguma vez desta insuficiência do caminho cartesiano, se bem alguns signos assim sugerem. Antes de tudo, há de tomar-se em consideração que Husserl nunca pensou a redução fenomenológica puramente determinada pelo caminho cartesiano, mas que sempre incluiu elementos de outros caminhos não cartesianos, de forma que a questionabilidade daquele caminho, talvez, nunca pôde ser oferecida com total claridade”.

<sup>64</sup> Ibid., p.131: “Para começar, o caminho cartesiano não alcança a intersubjetividade – que é a única que, segundo Husserl, constitui a subjetividade plena - : Os outros sujeitos ou co-sujeitos (Mitsubjekte) estão dados por ‘indicação’ ou ‘apresentação’ através das coisas reais (real) que eu experimento como organismos animados (Leiber). Se no caminho cartesiano deixa-se sem validade o mundo - e com isto também naturalmente as coisas que eu experimento como organismos vivos [corpos] – ou chega-se, como também argumenta Husserl no caminho cartesiano, a ‘aniquilar’ o mundo, então, não permaneceria naturalmente no ‘resíduo’ nada de uma subjetividade alheia [...] Se eu penso os corpos alheios como totalmente aniquilados, então, também o está a subjetividade alheia. Pelo caminho cartesiano se alcançaria a subjetividade alheia somente como ‘mero fenômeno’. Com razão se reprovou a Husserl de que, em certas críticas de que sua filosofia fenomenológica, não era capaz de ter em conta o ser próprio da subjetividade alheia. Porém, esta crítica – assim deve decidir-se antecipadamente outra vez – somente tem razão desde o ponto de vista do caminho cartesiano, que não alcança o sentido próprio da redução fenomenológico-transcendental de Husserl”.

promover um total e completo impedimento dos aspectos reais do mundo<sup>65</sup>. Talvez um outro modo de dizer isto seja que, do ponto de vista da experiência intersubjetiva, tudo o que é exterior ao ego transcendental de um sujeito realmente compõe os aspectos de uma ontologia material. Ainda assim, a formulação husserliana do conceito de redução diz que, a partir da “colocação entre parênteses”, não se perde nenhum aspecto do mundo, porque, nesse sentido, a posição existencial do transcendente fica epistemologicamente suspensa e sujeita à verificação intencional. Por isto, a demarcação atua apenas naquilo que se refere à sua possibilidade lógica<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Como o próprio Husserl (2001, p.48) admite: “Assim, oferece-se a nós uma ciência de **singularidade** extraordinária. Ela tem por propósito a subjetividade transcendental concreta como dada numa experiência transcendental efetiva ou possível. Ela **se opõe radicalmente às ciências tais como as concebíamos até aqui**, ou seja, às ciências **objetivas**. Estas compreendem igualmente uma ciência da objetividade, mas da subjetividade objetiva, animal, que faz parte do mundo. Mas aqui se trata de uma ciência, de qualquer modo, ‘absolutamente subjetiva’, cujo objeto é independente do que podemos decidir quanto à existência ou não-existência do mundo. Isso não é tudo. Parece-me que meu **eu**, o **eu** transcendental do filósofo, que é o primeiro objeto dessa ciência, seja também seu único objeto. Com certeza, este encontra-se de acordo com o sentido da redução transcendental de não poder colocar de início nenhum outro ser que não seja o **eu** e o que lhe é inerente, e com isso um espectro de determinações possíveis, mas não ainda efetuadas. A referida ciência começará, portanto, seguramente como **egologia** pura e, por esse fato, parece nos condenar ao solipsismo, pelo menos transcendental. Ainda não vemos de forma alguma como, na atitude da redução, outros **eus** poderiam ser colocados – não como simples fenômenos do ‘mundo’, mas como de outros **eus transcendentais** -; portanto, como tais **eus** poderiam tornar-se, por sua vez, sujeitos qualificados de uma egologia fenomenológica. Como noviços em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao **eu** transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e – dessa forma – a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental. Estes pertencem, com efeito, a uma categoria superior. Mas, no estado atual de nossas meditações, não podemos ainda afirmar nada de preciso. Além disso, as antecipações que acabamos de elaborar só farão sentido a seguir. Em todo caso, acabamos de definir com muita nitidez o ponto em que nos desviamos de maneira essencial do caminho das **Meditações** cartesianas, o que será de alcance decisivo para o desenvolvimento posterior de nossas meditações. Contrariamente a Descartes, vamos nos propor como tarefa **explorar o campo infinito da experiência transcendental**. Se a evidência cartesiana – a da proposição **ego cogito, ergo sum** – permaneceu estéril, é porque Descartes negligenciou duas coisas: inicialmente no que se refere a elucidar de uma vez por todas o sentido puramente metódico da *εποχή* transcendental e, em seguida, quanto a dar-se conta do fato de que o **ego** pode, graças à experiência transcendental, explicar-se a si próprio indefinida e sistematicamente; que a partir desse fato, esse **eu** constitui um **campo de investigação** possível, peculiar e próprio. Com efeito, sempre tendo em vista o conjunto do mundo e das ciências objetivas, a experiência transcendental do **eu** não pressupõe, no entanto, sua existência e seu valor; ela se distingue por isso mesmo de todas essas ciências, sem que, no entanto, jamais se limitem mutuamente”.

<sup>66</sup> Cf. Husserl, 1986, p.71: “A toda vivência intencional corresponde, pois, através da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto. Toda posição de uma realidade transcendente, não contida na vivência [...] está desconectada, isto é, suspensa. Se há possibilidades de converter tais fenômenos puros em objetos de investigação, é evidente que já não estamos na psicologia, esta ciência transcendentemente objetivante.

Kern (1977, p.129-130) nos relata que no curso *Filosofia primeira (1923-24)*, Husserl teria indicado o caminho não-cartesiano para a subjetividade, e este se dá precisamente quando estende a redução até a intersubjetividade<sup>67</sup>. Desse modo, apesar de ver o caminho cartesiano da *redução* como uma espécie de enclausuramento das vivências intencionais, Kern reconhece que este caminho não determina totalmente a idéia do que é a redução para o método fenomenológico.

Husserl responde a essa acusação feita contra o caminho cartesiano com a estratégia de “alargamento” da noção de subjetividade transcendental para um idealismo intersubjetivo, monadológico e transcendental<sup>68</sup>. O suposto abandono de Husserl em relação à via cartesiana do conceito de redução deriva do fato de o próprio ego também poder estar submetido à redução de uma experiência transcendental<sup>69</sup>.

Isto quer dizer que o exercício do “ver” fenomenológico, caracterizado pela bipolaridade *noese-noema*, é o vivido intencional da consciência. Contudo, a partir de agora, ocorre uma redução do nível eidético para o transcendental<sup>70</sup>, de modo que a constituição do

Nada inquirimos então acerca do fenômeno psicológico, não falamos dele, nem de certas ocorrências da chamada realidade efetiva (cuja existência, pois, permanece inteiramente em questão)”.  
<sup>67</sup> Cf. Kern, 1977, p.131: “Em seu curso *Filosofia Primeira (1923-1924)*, o próprio Husserl indica este defeito [do caminho cartesiano]: como vantagem do novo caminho não-cartesiano da subjetividade transcendental o qual Husserl expõe neste curso, se destaca expressamente que este conquista a intersubjetividade transcendental, o que não ocorreu no caminho cartesiano [...] Neste curso [**Erste Philosophie**], Husserl faz constar que, durante anos, não viu possibilidade alguma de estruturar a redução fenomenológica como redução intersubjetiva [...] Husserl fala aqui de um ‘erro, que não é fácil tornar evidente por completo’, em sua introdução à redução fenomenológica do ano de 1907, que permite ver que ‘ [este erro] é descoberto através da ‘ampliação’ da redução transcendental à intersubjetividade monádica nas lições do outono de 1910’. O erro que Husserl aponta é – junto a outro sobre o qual, todavia, temos falado tardiamente – a limitação da subjetividade ao puro de minha própria subjetividade – em primeiro lugar entendida psicologicamente – tal como se observou no caminho cartesiano das Cinco Lições de 1907. As lições do Outono de 1910 – referente ao curso, antes mencionado, **Problemas Fundamentais da Fenomenologia** – superam esta limitação, e prescindem do proceder característico do caminho cartesiano”.

<sup>68</sup> Cf. Cobb- Stevens, 1994, p.23: “Uma das teses mais controversas da fenomenologia transcendental de Husserl é sua reivindicação de que tanto o ego quanto o mundo podem ser considerados como noemata pela investigação transcendental. Ele distingue, freqüentemente, entre o ego considerado como parte do mundo e o ego transcendental, para quem o próprio mundo é um **noema**”.

<sup>69</sup> Cf. Husserl, 2001, §44, p.109: “Na atitude transcendental tento, antes de tudo, circunscrever, no âmbito dos horizontes da minha experiência transcendental, **o que me é próprio**. É, início dizendo, o **não-estranho**. Por meio da abstração, começo por liberar esse horizonte de experiência de tudo o que não é estranho. Pertence ao ‘fenômeno transcendental’ do mundo o fato de ser mostrado diretamente numa experiência concordante”.

<sup>70</sup> Cf. Schérer, 1995, p.275: “A redução transcendental não infringe o princípio da evidência [...] Tratar-se-á sempre de uma ciência ‘essencial’, permitindo desenvolver sistematicamente todas as estruturas **a priori** do vivido, sendo dado que a explicitação do **eidós** do sujeito tem por corolário a do mundo. Esta explicitação, tendo em vista que a intencionalidade é um ato, é designada também como ‘constituição’. A fenomenologia transcendental é constituição transcendental de todos os sentidos de ser dos objetos existentes: ‘Quem quer que seja que se oponha a mim como objeto existente recebeu para mim...todo o seu sentido de ser da minha intencionalidade efetuada e não haverá mais o menor

mundo do espírito alcança um espelhamento monádico na pura esfera da consciência. Esta, além de inferir a experiência transcendental do Outro, também fornece, ao mesmo tempo, as bases para uma teoria transcendental do mundo objetivo<sup>71</sup> (Husserl, 2001, §43, p.107). A idéia é que o Outro aparece, no horizonte de atualidades e potencialidades da subjetividade transcendental, como um análogo pertencente à própria constituição de sentido no ego, sobretudo porque o sentido refere-se à explicitação em cada indivíduo de sua própria vigência e efetuação como ato intencional da consciência<sup>72</sup>.

---

aspecto deste sentido que permaneça subtraído à minha intencionalidade. Explicitar esta intencionalidade é tornar compreensível o próprio sentido a partir do caráter original da efetuação que constitui o sentido (Logique, p.315)”.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Schérer (1995, p.278-280) explica melhor esta idéia: “Contudo, em Husserl, a constituição do outro, de uma subjetividade estranha, como tal, não é senão a elaboração de um método que, em nenhum momento se nega. O outro é constituído: isto significa que, requerido pela compreensão da objetividade do mundo, de um mundo ‘para nós todos’ (Logique, p.317), não é nem uma simples fatualidade contingente, nem uma exigência puramente teórica. Esta constituição, que faz apelo a uma ‘redução na redução’ (Meditations V), liberta na evidência de uma intencionalidade específica cuja atualidade se enraza na pré-constituição de uma síntese passiva, de associações primeiras que são sempre, nos primeiros passos da reflexão fenomenológica, as mais profundamente dissimuladas porque as mais essenciais. O outro é constituído num aparelhamento analógico, desenvolvendo-se contemporaneamente à constituição do meu próprio eu psico-físico, da minha corporeidade. Aparece no meu enquadramento imediato, pelo seu próprio corpo, pelos seus traços, numa ‘natureza primordial’ ainda não objetivada. A sua presença estrutura meu espaço. Já está ‘acolá’, quando eu estou ‘aqui’; ao modo peculiar de manifestação da ‘própria coisa’, Husserl designa ‘apresentação’, para diferenciar a transcendência que ela indica da coisa física. É a este corpo de outrem que eu atribuo ‘o alter ego’ na sua dupla face empírica e transcendental. E como se trata precisamente de uma **experiência originária**, de que a redução é a garantia, apenas a constituição pode fundar a indubitabilidade desta presença. A comunidade espiritual e as suas formações ideais, culturais, científicas, etc. estão sempre a constituir-se sobre esta base da apresentação direta que ‘dá’ simultaneamente a alteridade dos outros e a sua existência como sujeitos. A constituição do outro ‘em mim’ esclarece, pois, aquilo que já o ego que reflete aprende nele, mesmo no momento em que conduz para bem longe a revelação do que é esta subjetividade – que não é mais o ser psicológico – ‘no momento, portanto, em que se revela, que a **subjetividade transcendental** não significa somente **eu como eu próprio transcendental** tomado concretamente na minha própria vivência de consciência transcendental, mas significa, além disso, os co-sujeitos que, na condição de transcendentais, se revelam na comunidade transcendental do **nós** (Postface)”.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Cf. Morujão, 1961, §17, cap.3: “A redução husserliana a um idealismo considerado como explicitação fenomenológica do eu monádico, levanta um problema de capital importância: se é certo ser eu mesmo, quem, em última análise, ‘constitui’ o mundo que vale para mim, com todos os seus conteúdos, não é menos exata a afirmação de que o mundo objetivo é um mundo de todos nós. A experiência mundana não é minha experiência privada, mas experiência comunitária. Isto quer dizer que a intersubjetividade transcendental é aquela em que se ‘constitui’ um mundo real como mundo objetivo, como existente para todos nós. Mas, se a fenomenologia husserliana, como interpretação idealista do seu comportamento descritivo, é ‘elucidação de si mesmo’, ‘egologia’, como se poderá constituir a verdadeira objetividade do mundo? E como fundar a existência dos outros? E ainda: como será possível derivar (ableiten) a intersubjetividade do mundo das intencionalidades da minha vivência de consciência? (págs. 164-165); As subjetividades alheias não são consideradas no sentido de realidades objetivas que existam no mundo a título semelhante a uma coisa material, embora também o sejam de certo modo. Os ‘outros’ dão-se igualmente à experiência ‘como governando psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, objetos psico-físicos, estão no mundo’, mas simultaneamente, percebem-no-os como sujeitos para este mundo,

A sugestão husserliana de que a constituição transcendental do mundo implica a alternativa para escapar do solipsismo encontra-se assentada na possibilidade de explicitação do conteúdo vivido na experiência intencional do ego constituinte, de modo que o sentido que o acompanha possa se estender – se esta atividade da consciência é transcendental, então ela pode ser intersubjetiva, ou seja, válida para todo sujeito cognoscente – a outros egos distintos, que também constituem do mesmo modo, a objetividade do mundo.

A intersubjetividade transcendental instaurada a partir da comunidade egológica de consciências intencionais permite que cada ego possa relacionar-se com outros e, assim, comparar, comunicar e concordar acerca das verificações geradas na evidência<sup>73</sup>.

---

como sujeitos que percebem o mundo tal como eu. Isto significa que possuo em mim, ‘nos quadros da minha vivência de consciência pura, transcendentalmente reduzida, a experiência do mundo e dos ‘outros’ – e isto de acordo com o próprio sentido da experiência – não como uma obra da minha atividade sintética, de certa maneira privada, mas como de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um nos seus objetos. Ao **sentido** da existência do mundo e, particularmente, ao sentido da **natureza objetiva**, pertence o existir para qualquer de nós, além disso, ao mundo da experiência correspondem certos conteúdos que se caracterizam pelos seus predicados ‘espirituais’, que remetem a sujeitos estranhos a nós e à nossa intencionalidade constituinte [...] Se no âmbito da esfera egológica há, portanto, índices, funções constitutivas de objetividades que, direta ou indiretamente, se reportam as subjetividades alheias, a outros sujeitos, a primeira operação a executar será a de proceder à uma nova redução, mediante a qual se leva a efeito uma triagem entre os conjuntos coerentes de intencionalidade – atual e potencial – em que o **ego se constitui no seu ser próprio e constitui** as unidades sintéticas inseparáveis dele mesmo [...] Assim, fazendo abstração dos outros, se obtém o isolamento do eu. Esta nova redução secciona em duas camadas o campo total da experiência transcendental do ego: de um lado, temos de considerar a esfera das pertencas (Eigenheitssphäre), com as camadas correlativas da experiência mundana em que tudo é alheio, relativo a outrem, se encontra suspenso, por outro lado, **a esfera do outro**. Porém, a consciência do alheio, do outro, todo o modo real e possível dele se manifestar e ser experimentado é próprio da esfera da pertença (167) [...] A noção de pertença não se caracteriza apenas em sentido negativo, como esfera do que não me é alheio. Positivamente, quer dizer que pode considerar-se uma esfera de potencialidades e atualidades da corrente da minha consciência. A percepção do mim mesmo, especialmente do meu ego concreto, dá-se sempre num horizonte aberto; [...] O que essencialmente forma a minha pertença estende-se para além das potencialidades e atualidades do fluxo vivencial aos sistemas constitutivos e às objetividades constituídas; os dados sensíveis, entendidos como simples sensações, constituem-se como meus na qualidade de ‘elementos temporais imanentes’ interiores ao meu ego, isto é, na medida em que tomo consciência de serem eles constituídos de uma maneira verdadeiramente original pela minha sensibilidade própria (169)”.

<sup>73</sup> Cf. Husserl, 2001, §49: “A unidade de sentido ‘mundo objetivo’ constitui-se, em vários graus, com base no meu mundo primordial. É preciso inicialmente pôr em relevo o plano da constituição do ‘outro’ ou dos ‘outros em geral’, ou seja, os egos excluídos do ser concreto ‘que me pertence’ (excluídos do eu – ego primordial). Junto com essa ‘colocação em relevo’, e motivado por ela, um outro sentido se sobrepõe, de maneira geral, ao ‘mundo’ primordial; esse último torna-se, dessa forma, ‘fenômeno de’ um mundo ‘objetivo’ determinado, mundo uno e idêntico para qualquer um, inclusive eu mesmo. Ele está na essência dessa constituição que se ergue a partir de outros **eus puros** (não tendo ainda o sentido de seres do mundo), de modo que aqueles que são outros para mim não fiquem isolados, mas que, ao contrário, se constituam, na esfera que me pertence (bem entendido), uma comunidade de **eus** que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo. Em última análise, é uma comunidade de mônadas e, notadamente, uma comunidade que constitui (por sua intencionalidade constituinte comum) um único e mesmo mundo. Nesse mundo encontram-se todos os eus, mas na percepção objetivante, dessa vez, com sentido de ‘homens’, ou seja, de homens

Dessa maneira, é o caráter apriorístico e universal da constituição transcendental egológica que liga uma “consciência intencional” à intersubjetividade. Portanto, Husserl enuncia que a própria experiência transcendental do ego, como esfera de pertencas, é independente da comunidade intersubjetiva, ainda que mantenha com esta uma vinculação essencial<sup>74</sup>.

Desde já, essa concepção fenomenológica da experiência do Outro poderia ser designada como sendo inspirada em uma interpretação leibniziana da intersubjetividade

psico-físicos, objetos do mundo. A intersubjetividade transcendental possui, graças a essa colocação em comum, uma esfera intersubjetiva de vinculação, em que ela constitui de maneira intersubjetiva o mundo objetivo; ela é, dessa forma, na qualidade de um ‘nós’ transcendental, sujeito para esse mundo e também para o mundo dos homens, forma sob a qual esse sujeito se realiza, ele próprio, como objeto. Distinguimos, mais uma vez, a esfera de vinculação intersubjetiva e o mundo objetivo. Todavia, ao me colocar como ego, no terreno da intersubjetividade constituída, partindo de fontes que me são essencialmente próprias, devo reconhecer que o mundo objetivo não é mais, a bem dizer, transcendente, ou seja, não transcende sua esfera de vinculação intersubjetiva; o mundo objetivo lhe é inerente na qualidade de transcendência ‘imanente’. Mas precisamente, o mundo objetivo, como idéia, como correlato ideal de uma experiência intersubjetiva idealmente concordante – de uma experiência comum na intersubjetividade – deve, em essência, ser relacionado com a intersubjetividade constituída, ela própria, como ideal de uma comunidade infinita e aberta, cujos sujeitos particulares são dotados de sistemas constitutivos que correspondem uns aos outros e se ligam entre si. Em consequência, a constituição do mundo subjetivo comporta essencialmente uma ‘harmonia’ das mônadas, mais precisamente uma constituição harmoniosa peculiar em cada mônada e, consequentemente, uma gênese que se realiza de forma harmoniosa nas mônadas particulares. Não se trata absolutamente de uma subestrutura ‘metafísica’ da harmonia das mônadas, na medida em que elas não são invenções ou hipóteses metafísicas. Essa harmonia pertence, ao contrário, à explicitação dos conteúdos intencionais, incluídos no próprio fato de que um mundo de experiências, existe para nós. O que acabamos de expor é uma antecipação dos resultados da explicitação intencional que devemos efetuar passo a passo, se quisermos resolver o problema transcendental e elaborar realmente o idealismo transcendental da fenomenologia”.

<sup>74</sup> Cf. Morujão, 1961, pp.174-176: “Consideremos mais detidamente a função constitutiva do corpo próprio na percepção do outro. Na minha esfera primordial, o meu corpo, na medida em que se relaciona consigo mesmo, está dado no modo do **aqui**; qualquer outro corpo – e portanto, o corpo de outrem – no modo do **ali** [...] O ‘outro’ não aparece simplesmente como um duplicado meu; pelo contrário, apreende-o como estando fora da minha esfera primordial ou mesmo de um esfera primordial semelhante à minha; nem sequer articulado a fenômenos espaciais que me pertencem como ligados ao meu aqui. Antes surge acompanhado de fenômenos, como eu poderia ser acompanhado se me deslocasse **para lá e aí**. O ‘outro’ é ainda apreendido na apresentação como um **eu de um mundo primordial**; nele o seu corpo se constitui de maneira original e é dado segundo o modo de aqui absoluto, centro de funções da sua ação [...] A associação que constitui o fenômeno do ‘outro’ não é imediata. O corpo do que vai ser o ‘outro’ pertence ao meu mundo primordial e é, para mim, um corpo no modo do aí. O seu aparecer, constante e atual, é inerente ao meu corpo. Antes lembra o aspecto que meu corpo teria, **se eu estivesse aí** (wenn ich dort wäre). É neste momento que surge uma **ligação binária** (Paarung) em que participa o meu corpo como unidade sintética desses modos de aparecer, em que o corpo exterior **aí**, por analogia com o meu próprio corpo, adquire o sentido **organismo** (Leib); organismo que se encontra em outro ‘mundo’, análogo ao meu mundo primordial. Claro que o **alter-ego**, que é apresentado na minha esfera primordial, pelo que está **aí**, nem pertence à minha esfera psíquica, nem à esfera da minha pertença. Do fato de o meu corpo orgânico ser o fulcro do meu mundo primordial, deriva o eu possuir a estrutura do **aqui** que exclui a de um **ali qualquer** variável [...] Mas, uma vez que o corpo alheio entra em associação com o meu (dado no **aqui**), origina-se a apresentação de um ego coexistente no modo do **ali**, ou seja, de **um ego** apresentado **como outro**”.

transcendental. Desse modo, Husserl pretende refutar a acusação de que a redução fenomenológica possa conduzir a um solipsismo transcendental<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Cf. Husserl, 1992, pp.45-46: “Importa agora, no entanto, expressar a única objeção verdadeiramente perturbadora. Se eu, o eu que medita, me reduzo pela **epoché** ao meu **ego** absoluto e ao que aí se constitui, não me tornei então no **solus ipse**, e não será assim toda esta filosofia de auto-reflexão um solipsismo puro, se bem que fenomenológico-transcendental? No entanto, antes de se tomar aqui uma decisão e se tentar até recorrer a argumentações dialéticas inúteis, é imperativo levar a cabo o trabalho fenomenológico concreto até uma extensão e sistematização suficientes para ver como o **alter ego** se revela e se verifica no **ego** enquanto dado da experiência, que tipo de constituição tem de emergir para sua existência enquanto existência na esfera da minha consciência e no meu mundo. Com efeito, experimento, isso sim, os outros realmente e experimento-os não ao lado da natureza, mas num entrosamento com a natureza. No entanto, é de um modo particular que nela experimento os outros, experimento-os como não só surgindo no espaço enredados psicologicamente no contexto da natureza, mas sinto-os como experimentando também este mesmo mundo, que eu experimento, como sentindo-me igualmente a mim, tal como eu os sinto, etc. Experimento em mim mesmo, no âmbito da minha vivência consciente transcendental, tudo e cada um, e experimento o mundo não como simplesmente o meu mundo privado, mas como um mundo intersubjetivo, dado a cada um e acessível nos seus objetos, e nele experimento os outros enquanto outros e, ao mesmo tempo, enquanto uns para os outros, para cada um [...] Aqui necessita-se de uma interpretação genuinamente fenomenológica da realização transcendental da **empatia** e para tal, enquanto ela está em questão, de um pôr-fora-de-vigência abstrato dos outros e de todos os estratos do meu mundo envolvente, que para mim se acumulam a partir da vigência experiencial dos outros. É justamente assim, que, no âmbito do **ego** transcendental, isto é, na sua esfera da consciência, se separa o ser egológico especificamente privado, a minha peculiaridade concreta como aquela cujo análogo eu sinto, em seguida, empaticamente a partir das motivações do meu **ego**. Posso experimentar direta e genuinamente toda a vivência peculiar da consciência como **ela própria**, mas não como estranha: captar pelos sentidos, perceber, pensar, sentir, querer estranhos. Mas ela é co-experimentada em mim mesmo, conseqüentemente indiciada, num sentido secundário, no modo de uma peculiar apercepção de semelhança, comprovando-se aí de um modo consensual. Para falar com Leibniz: na minha originalidade, enquanto minha mônada apoditicamente dada, refletem-se as mônadas estranhas, e este reflexo espelhado é uma indicação que se comprova de modo conseqüente. Mas o que aí se indica, quando eu levo a cabo uma auto-interpretção fenomenológica – e nesta, a explicação do legitimamente indicado – é uma subjetividade transcendental alheia; o **ego** transcendental põe em si um **alter ego** transcendental, não de modo arbitrário, mas necessário. É justamente assim que a subjetividade transcendental se alarga em **intersubjetividade**, em **socialidade intersubjetivamente transcendental, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjetivos em geral**, e não menos para o ser intersubjetivo de todas as objetualidades ideais. O primeiro **ego**, a que conduz a **redução transcendental**, dispensa ainda as distinções entre o intencional, que lhe é originariamente peculiar, e o que nele é espelho reflexo do **alter ego**. É necessária, em primeiro lugar, uma fenomenologia concreta ampliada, para alcançar a intersubjetividade como transcendental. Mas, não obstante, revela-se aqui que, para quem medita filosoficamente, o seu **ego** é o **ego** originário e que, em seguida, em uma seqüência posterior, a intersubjetividade só é, por sua vez, pensável para todo **ego** imaginável como **alter ego** enquanto nele se reflete. Nesta elucidação da empatia, revela-se também que há uma diferença abissal entre a constituição da natureza, que já tem um sentido de ser para o **ego** abstratamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjetivo, e a constituição do mundo do espírito. Por isso, **o idealismo fenomenológico descobre-se como uma monadologia fenomenológico – transcendental**, que não é somente qualquer construção metafísica, mas uma explicitação sistemática do sentido, que o mundo tem para nós todos **antes** de todo o filosofar, sentido esse que unicamente pode ser filosoficamente desfigurado, mas não alterado. O caminho inteiro, que temos de percorrer, deveria ser um caminho com a meta cartesiana, por nós retida, de uma filosofia universal, isto é, de uma ciência universal a partir da absoluta fundamentação. Podemos dizer que este [caminho] conseguiu ater-se realmente a esta intenção, e já vemos que ela é efetivamente exequível”.

Com isto se pode concluir que o caráter intersubjetivo do ego puro para a investigação fenomenológica, ainda que associado à terminologia leibniziana de mônada, não assume os compromissos ontológicos com sua Monadologia<sup>76</sup>.

Assim pode-se notar que a análise intencional só é alcançada mediante a conexão necessária com a idéia de “constituição”<sup>77</sup>. Segundo Saraiva, a análise intencional possui estreita conexão com os atos constitutivos, porque só pode ser esclarecida por estes. Desse modo, apesar das especificidades que cada obra guarda, tanto as *Investigações lógicas* quanto às *Idéias* podem significar, de acordo com muitos comentadores, que existe, entre elas, apenas e tão-somente uma explicitação radical do método fenomenológico<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Cf. Szilasi, 1973, pp.117-118: “Já foi assinalado que Husserl relaciona o ego puro com a mônada de Leibniz. Esta conexão não chega até os últimos detalhes da Monadologia; esta referência torna-se importante na medida em que Husserl traça um paralelo entre o ego puro e a alma na consideração psicológica. Com isto, de todos os modos, se alude à ontologia animista de Leibniz. Quando Husserl fala da ‘mônada em nós’, porém, não o faz no sentido de Leibniz. O ‘ego puro em nós’ é designação correta, e expressa que temos à vista toda estrutura de ser da consciência em seu caráter de mônada [...] A fundamentação última de todas as operações deve encontrar significado nas ações do ego puro [...] Portanto, poderíamos dizer que o ego puro, no caminho até seu próprio cumprimento, coloca em marcha a organização da consciência. O ego puro orienta a consciência para aquilo ao qual ela está destinada: o conhecimento do mundo e a fundamentação da evidência do conhecido. Não é lícito falar de entelêquia, pois, o conhecimento não alcança jamais uma perfeição última, embora, tampouco possa abandonar o caminho transitável e possível até essa adequação. Existe, de tal modo, uma constante ‘inadequação’, a qual, não obstante, reside somente na imperfeição e se volta ininterruptamente mais perfeita no sentido da adequação”.

<sup>77</sup> Cf. Saraiva, 1994, p.31: “Só entendemos plenamente o alcance da análise intencional, tal como Husserl a praticou, se, desde o princípio, pusermos em relevo a estreita conexão que a liga à idéia de **constituição**. ‘Com as *Logische Untersuchungen*, o problema da constituição foi colocado em primeiro plano e nunca mais deixará de ser um dos problemas fundamentais da fenomenologia [W. Biemel, *Les phrases décisives...*, in Husserl – Cahiers de Royaumont, pág. 46-47]’. Se nos lembrarmos que esta obra nos apresenta a primeira sistematização da intencionalidade, não será difícil concluir que estas duas idéias – intencionalidade e constituição – estão unidas desde o início e que o mínimo que se pode dizer é que é necessário esclarecer uma por intermédio da outra. Para irmos ao fundo da questão, devemos recordar de que a essência da intencionalidade é ser ação constituinte, tal como Husserl escreveu em *Formal und Transzendentale Logik*, (pág.183)”.

<sup>78</sup> Cf. Saraiva, 1994, pp.29-30, nota 21: “Digamos que a nossa atitude afasta totalmente a tese da separação radical entre uma fenomenologia pré-reduzida e a fenomenologia transcendental inaugurada no §50 de *Ideen I*. Apesar de tudo o que distingue as *Logische Untersuchungen* das *Ideen I*, convém não perder de vista a afinidade que existe entre essas duas obras, afinidade que é sublinhada por numerosos historiadores de Husserl. Citemos, entre outros, Sofia Vanni Rovighi (*La filosofia di Edmund Husserl*, p.76), Q. Lauer (*La phénoménologie de Husserl*, págs. 70-71), Suzanne Bachelard (*La Logique de Husserl*, p. 12). A reação dos primeiros leitores de Husserl é muito significativa e pode lançar luz sobre a questão. Alguns julgaram descortinar em L.U. uma atitude realista e viram seguidamente em *Ideen* uma conversão idealista. Num dos primeiros livros que tornou Husserl conhecido na França, E. Levinas fala ainda da atitude realista das *Investigações Lógicas* (*La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p.74). Este juízo sumário foi há muito corrigido. Veja-se por exemplo, E. Fink, *L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p.61; A. De Waelhens, in *Les philosophes célèbres*, p. 323; R. Boehm, *Husserl et l’idéalisme classique*, pags. 356-367) [...] É à luz desta orientação de base que, muito cedo fixa, é necessário compreender os sucessivos aprofundamentos que Husserl processa na fenomenologia e até mesmo o surgimento da **redução transcendental** [...] Eugen Fink afirma que ‘a

---

coisa mesma' como tema do método fenomenológico não é o ente tal como é em si mesmo, mas tal como é para nós: **objeto** e **fenômeno**. Ora, com estas duas noções, Husserl instala-se na 'subjetividade' desde o início da sua carreira filosófica (op. cit. Pag. 69 e 73). Não será ilegítimo concluir que a noção de **noema** está no prolongamento das noções básicas de L.U. e que a atitude redutiva se encontra no termo daquela que Husserl adota na obra lógica. (Parece-nos que a nossa atitude – que nega a separação entre L.U. e Ideen I – se encontra reforçada pelos recentes estudos que põem em evidência a presença da idéia de **redução** nas Logische Untersuchungen)".