

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

JOÃO MARCELO SILVA DA ROCHA

**A TRANSCENDÊNCIA E O PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA
TRANSCENDENTAL:**

Investigações acerca dos sentidos de “transcendência” e “imanência” e suas implicações a partir do diálogo husseriano com Kant e Descartes.

RECIFE
2018

JOÃO MARCELO SILVA DA ROCHA

**A TRANSCENDÊNCIA E O PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA
TRANSCENDENTAL:**

Investigações acerca dos sentidos de “transcendência” e “imanência” e suas implicações a partir do diálogo husseriano com Kant e Descartes.

Dissertação apresentada como requisito avaliativo obrigatório à obtenção do título de mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área do conhecimento: Ciências Humanas – Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.

RECIFE
2018

Catalogação na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

R672t Rocha, João Marcelo Silva da.

A transcendência e o projeto de uma fenomenologia transcendental : investigações acerca dos sentidos de “transcendência” e “imanência” e suas implicações a partir do diálogo husserliano com Kant e Descartes / João Marcelo Silva da Rocha. – 2018.

127 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938. 3. Fenomenologia. 4. Transcendência (Filosofia). 5. Imanência (Filosofia). 6. Subjetividade transcendental. I. Sena, Sandro Márcio de Moura (Orientador). II. Título.

JOÃO MARCELO SILVA DA ROCHA

**A TRANSCENDÊNCIA E O PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA
TRANSCENDENTAL:
Investigações acerca dos sentidos de “transcendência” e “imanência” e suas implicações
a partir do diálogo husserlian com Kant e Descartes.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 28/03/2018.

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Diogo Falcão Ferrer (Examinador Externo)
Universidade de Coimbra

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de pesquisa que materialmente permitiu a realização deste mestrado.

Agradeço à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) por me acolher como estudante e pesquisador desde o período da graduação e, especificamente, ao Departamento de Filosofia: a todos os professores, pelo empenho e compromisso de todos e por tudo o que, com vocês, pude aprender durante esta etapa de minha formação acadêmica e aos funcionários técnico-administrativos, pela presteza com que sempre resolveram as questões burocráticas relacionadas à minha vida acadêmica.

Agradeço aos membros do Núcleo de Pesquisa e Estudos em Fenomenologia (NUPEFE) em geral por todas as leituras e discussões filosóficas que compartilhamos e que, muitas vezes, trouxeram importantes contribuições à minha pesquisa.

Agradeço aos membros do Grupo de Estudos Husserl, em especial, aos professores dr. Thiago André Moura de Aquino, pela excelente condução do grupo de estudos e por todas as reflexões e ensinamentos trazidos em cada encontro, e ao professor dr. Tárik de Athayde Prata, pela preocupação que sempre demonstrou com o meu trajeto acadêmico. A ambos também agradeço pelas valiosas observações e sugestões feitas durante a qualificação desta dissertação.

Agradeço ao professor dr. Diogo Falcão Ferrer, meu orientador de doutorado, pela enorme gentileza demonstrada ao aceitar o convite para ler esta dissertação e compor a sua banca avaliadora. É uma honra tê-lo como avaliador deste trabalho.

Agradeço ao professor dr. Sandro Márcio Moura de Sena, orientador desta dissertação de mestrado, pela imensa disponibilidade, atenção e cuidado que sempre dedicou às minhas pesquisas desde o segundo período da graduação em Filosofia. Muito obrigado por todas as orientações, diálogos sempre instigantes e filosoficamente enriquecedores e por ser uma das minhas maiores referências enquanto pesquisador e professor de Filosofia.

Agradeço a todos os amigos e familiares que sempre apoiaram minhas escolhas e deram-me força nessa jornada acadêmica. Sem a companhia de vocês, todo esse caminho seria muito mais accidentado.

Agradeço à minha mãe por confiar incondicionalmente em mim, por confiar que as minhas escolhas seriam capazes de me fazer feliz e por compartilhar dessa felicidade comigo.

Agradeço especialmente à Tamira, minha esposa amada, por estar sempre ao meu lado, por todas as palavras e gestos de apoio e inspiração, por fazer os meus dias sempre mais felizes e plenos e por sempre me motivar a buscar ser e fazer o melhor que puder. Muitíssimo obrigado por tudo. Tua importância não caberia em palavras.

Por fim, agradeço a todas e todos que, assim como eu, acreditam na Filosofia e valorizam-na como uma forma de vida excelente. É por saber que existem pessoas assim, que se dedicam efetivamente e que estão dispostas a compartilhar uma vida filosófica, que eu me sinto seguindo o caminho certo.

Obrigado.

Tentarei guiar, não doutrinar, tão só mostrar, descrever o que vejo. Não reivindico mais do que, em primeira linha perante mim mesmo e só então também perante os outros, poder falar segundo o meu melhor saber e consciência, como alguém que viveu até o fim o destino de uma existência filosófica em toda a sua seriedade (HUSSERL, 2012a, p. 14).

RESUMO

A presente dissertação investiga o uso do conceito de *transcendência* e, por conseguinte, do conceito de *imanência*, seu correlato conceitual, e da ideia de *transcendentalidade* na Fenomenologia de Edmund Husserl, a fim de *circunscrever* o sentido estritamente fenomenológico de tais conceitos na versão transcendental do pensamento husserliano. Para tanto, encontra-se estruturada do seguinte modo: a título introdutório, apresenta-se uma caracterização geral do projeto fenomenológico husserliano como a criação de uma ciência primeira e fundamental, demonstrando, desde o início, em virtude de quais objetivos Husserl se dedica aos temas supracitados. Em seu desenvolvimento, ela se divide em três capítulos. Nos dois primeiros, discute-se o diálogo estabelecido por Husserl, respectivamente, com as filosofias kantiana e cartesiana, particularmente no que se refere às reflexões envolvidas na configuração da Fenomenologia Transcendental, empresa para a qual o conceito de transcendência e seus correlatos são nevrálgicos. A partir disso, no terceiro capítulo, demarca-se as variações relativas aos significados do par conceitual transcendência/imanência no interior dos próprios tratados fenomenológicos de Husserl, a fim de identificar o sentido estritamente fenomenológico-transcendental de tais conceitos. Por fim, percorrido todo este caminho, conclusivamente, tecer-se-á breves considerações acerca das possíveis *implicações* que a delimitação dos conceitos de transcendência e imanência podem provocar – e, consequentemente, de algumas *contribuições* que este trabalho pode ensejar – no aprofundamento da compreensão sobre outras temáticas fundamentais da Fenomenologia Transcendental, como o problema da constituição e a questão do significado particularmente *transcendental* da verdade.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Transcendência. Imanência. Subjetividade transcendental.

ABSTRACT

The present dissertation investigates the use of the concept of transcendence – and, hence, the concept of immanence, its conceptual correlate, and of the idea of transcendentality - in the phenomenology of Edmund Husserl, to circumscribe the strictly phenomenological meaning of such concepts in the transcendental version of Husserl's philosophy. To fulfill this purpose, it is structured as follows: as an introduction, it presents a general characterization of Husserl's phenomenological project as the creation of a first and fundamental science, demonstrating, since the beginning, because of which objectives Husserl is dedicated to those themes. In its development, this work is divided into three chapters. In the first two moments, it discusses the husserlian dialogue, respectively, with the kantian and cartesian philosophies, particularly regarding the reflections involved in configuration of the Transcendental Phenomenology, for which the concept of transcendence and its correlates are fundamental. In the third chapter, the different meanings of the conceptual pair transcendence/immanence inside the Husserl's phenomenological works are determined, to identify the strictly transcendental-phenomenological sense of such concepts. Conclusively, brief consideration is made about the possible *implications* that the definition of concepts of transcendence and immanence can cause and hence some *contributions* that this dissertation can give rise to deepen understanding on other key issues of Transcendental Phenomenology, as the problem of the constitution and the question about the *transcendental* meaning of truth.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Transcendence. Immanence. Transcendental subjectivity.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Primeira acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.....	94
Tabela 2 – Segunda acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.....	98
Tabela 3 – Terceira acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.....	102
Tabela 4 – Os sentidos de “transcendente” e “imanente” em Husserl.....	103
Tabela 5 – Determinação última dos sentidos de “transcendente” e “imanente” em Husserl à luz do conceito de “transcendência imanente”.....	113

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	APROXIMAÇÕES E CONTRAPOSIÇÕES À FILOSOFIA KANTIANA.....	20
2.1	SOBRE O TRANSCENDENTAL E O TRANSCENDENTE NO PROJETO KANTIANO.....	20
2.1.1	O projeto de uma Filosofia Transcendental.....	20
2.1.2	Os sentidos do “transcendental” em Kant.....	23
2.1.3	Os sentidos do “transcendente” em Kant.....	25
2.1.4	O problema da possibilidade do conhecimento <i>a priori</i> enquanto problema da transcendência da coisa em si.....	28
2.2	A IMPORTÂNCIA DE KANT PARA A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.....	34
2.3	A CRÍTICA HUSSERLIANA AO TRANSCENDENTALISMO KANTIANO.....	42
3	A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO CARTESIANO NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A TRANSCENDÊNCIA EPISTEMOLÓGICA.....	49
3.1	A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL (QUASE) COMO NEOCARTESIANISMO.....	51
3.1.1	O diagnóstico e o projeto filosófico.....	52
3.1.2	A concepção metodológica.....	57
3.1.3	O conhecimento do <i>transcendente</i> como problema epistemológico autêntico.....	60
3.2	A CRÍTICA HUSSERLIANA A DESCARTES.....	63
3.2.1	A epoché cartesiana e seus preconceitos.....	63
3.2.2	O (des)caminho cartesiano na compreensão da subjetividade.....	67
4	O CONCEITO HUSSERLIANO DE TRANSCENDÊNCIA.....	74
4.1	A DISTINÇÃO ENTRE AS ATITUDES NATURAL E FENOMENOLÓGICA A PARTIR DA ATIVIDADE METODOLÓGICA.....	75
4.1.1	Sobre a atitude natural e suas (insuficiências).....	75
4.1.2	Sobre o sentido da atitude fenomenológica: a evidência e o papel da epoché.....	81
4.2	OS SENTIDOS DE TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.....	87
4.2.1	O sentido natural da transcendência.....	88
4.2.2	O primeiro sentido fenomenológico da transcendência.....	94

4.2.3	O sentido fenomenológico-transcendental autêntico de transcendência.....	98
4.2.4	A redução eidética e as universalidades.....	103
4.2.5	A transcendência imanente e a subjetividade transcendental.....	106
5	CONCLUSÃO.....	115
	REFERÊNCIAS.....	120

1 INTRODUÇÃO

Transcender advém da raiz latina *transcendere*, cujo significado original¹ radica-se nas ações de “ascender”, “escalar” “ultrapassar”, “transpor”. Assim, em sentido bastante amplo e formal, isto é, em seu uso pré-filosófico, poder-se-ia dizer que o termo designa, antes de tudo, uma relação na qual determinados movimento e direção encontram-se necessariamente implicados: “transcendente” nomearia o *para onde* do movimento, sua direção, enquanto que “o que transcende” seria aquele que “executa a ação” de transcender, o que “desde...” se transpõe “para...”. “O que transcende” e o “transcendente” podem, em todo caso, encontrar determinações distintas, visto que, assim como acontece com praticamente todos os conceitos filosóficos, o conceito de *transcendência* carece de univocidade semântica².

Conforme indica Martin Heidegger³, o sentido *teorético-filosófico tradicional* de transcendência, por sua vez – no qual decerto sobrevivem elementos daquele complexo de significados comuns –, pode ser reconstruído, em linhas gerais, através de um recurso a dois usos dominantes do termo na história da filosofia, o que implica a contraposição a seus correlatos conceituais contrários, os quais, no mais das vezes, encontram-se inteiramente mesclados: (a) *transcendência teológica versus contingência* e (b) *transcendência epistemológica versus imanência*.

Nos termos da primeira contraposição (*transcendência teológica versus contingência*), a relação de *ultrapassagem* se estabelece entre “aquilo que nos toca, que nos afeta diretamente, com o que estamos em pé de igualdade”⁴ – o contingente – e aquilo “que se encontra por cima de tudo isto e que o condiciona: o incondicionado (...), o que nos excede”⁵, que é o transcidente. Compreendido enquanto incondicionado, absoluto e infinito, o transcidente facilmente assume contornos divinos (o que justifica sua denominação: *transcendência teológica*) e a contingência, por contraste, passa a qualificar toda a região ontológica de entes

¹ Cf. FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero à Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 133; FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2^a ed. Departamento Nacional de Educação, 1956, p. 977.

² Cf. TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. Trad. Milene Consenso Tonetto. In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 47-62, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14535/13308>>. Acesso em: 14 set. 2014.

³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Principios metafísicos de la lógica**. Trad. Juan José García Norro. Madri: Editorial Síntesis, 2014, pp. 189-191.

⁴ *Ibidem*, p. 190.

⁵ *Ibidem*, p. 190.

finitos. Desse modo, a ação de *transcender* designaria aqui o movimento de *ascensão* sobre a contingência, rumo ao transcendentente.

No que diz respeito especificamente ao segundo caso, isto é, conforme sua conceituação *epistemológica*, o “transcentente”, tomado como correlato contrário do “imanente”, nada é senão a *realidade* postada *fora da imanência* dos sujeitos cognoscentes; “é, então, o que não permanece dentro, é o que está *fora* da alma e da consciência. O que está *fora* dos limites e do muro que rodeia a consciência”⁶. E o “imanente”, portanto, coincide com a esfera da consciência apreendida como *interioridade* da alma. É dentro desse contexto conceitual elementar que, na era moderna, os problemas filosóficos cardinais tradicionais (verdade, realidade, ser, etc.) convergem para o problema da existência do mundo externo, e, consequentemente, todos os esforços reflexivos voltam-se para a resolução do enigma de como é possível o sujeito racional abandonar o círculo da *imanência* da sua consciência, na qual está encapsulado, e *ultrapassá-la* rumo a um mundo que a transcende, isto é, rumo ao mundo *transcentente*. Trata-se da difícil questão acerca da objetividade do conhecimento, que encontra nas *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) de René Descartes uma formulação paradigmática⁷. Assim, é graças a este conceito de imanência que a subjetividade do sujeito passa a ser compreendida enquanto interioridade fechada em si mesma, como uma espécie de cápsula, e, intrinsecamente vinculado a isso, é “graças ao conceito descrito de transcendência (...) que se faz possível o que denominamos teoria do conhecimento”⁸. Por isso, a sua denominação: transcendência *epistemológica*.

Em diálogo profundamente crítico com a tradição de pensamento iniciada por Descartes (racionalismo) e com a tradição empirista, Immanuel Kant, com a publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), apresenta uma contundente refutação do idealismo tradicional (caracterizado em termos kantianos como “a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* [postura que ele atribuiria exatamente à epistemologia cartesiana], ou falsa e *impossível*”⁹ [B274]) e provê ao questionamento epistemológico uma nova feição: a *transcendental*. A importância das

⁶ HEIDEGGER, 2014, p. 189.

⁷ Cf. LANDIN FILHO, Raul. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 16-17.

⁸ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 190.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 243 [B274]. Acerca da notação das referências à obra kantiana, considerando que a paginação pode variar em função das diferenças entre as edições traduzidas, seguirei a maneira consagrada: colocarei sempre entre colchetes o número da página do texto original precedido pelas letras A/B, as quais fazem referência à primeira e à segunda edição da obra, respectivamente, seguindo assim a forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe*.

considerações kantianas é tal que a expressão “Filosofia Transcendental” passaria a designar uma tarefa filosófica muito particular.

Antes de Kant, os termos “transcendente” e “transcendental”, cujas raízes podem ser encontradas na *doutrina dos transcendentais* exercitada na filosofia medieval, eram utilizados indiscriminadamente como sinônimos a fim de indicar, *grosso modo*, os conceitos generalíssimos que ultrapassam as categorias aristotélicas e que podem predicar *tudo*. Nesse sentido, *transcendentia* ou *transcendentalia* eram os nomes atribuídos aos conceitos de “ser” (*ens*), “coisa” (*res*), “uno” (*unum*), “bom” (*bonum*), “verdade” (*verum*) e “algum” (*aliquid*)¹⁰. Porém, em diversas passagens de sua obra-prima e em outros importantes escritos de sua fase crítica, o filósofo de Königsberg mostra um cuidado acentuado em se assegurar contra o uso até então comum do termo “transcendental”: configurando-se como o primeiro filósofo a explicitamente distinguir “transcendente” e “transcendental”, Kant sustenta que o conhecimento especificamente *transcendental* é aquele que, “(...) em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”¹¹. À Filosofia Transcendental, portanto, no que diz respeito especificamente ao conhecimento científico, é confiada a tarefa de investigar as formas puras da razão teórica que figuram como condições subjetivas de possibilidade *a priori* do conhecimento objetivo.

Ora, esta via de investigação filosófica aberta por Kant, ou melhor, essa redefinição completa da própria essência e tarefa da filosofia como fundamentação transcendental do conhecimento, juntamente com as considerações cartesianas acerca das ambições e do método do filosofar autêntico, chegará até o século XX encontrando significativas modificações. Dentre elas, notáveis e importantes apresentam-se na obra do filósofo de cujas reflexões provém o objeto de análise do presente trabalho, a saber, o fenomenólogo *Edmund Husserl*.

* *

* *

* *

¹⁰ Para uma aproximação à “doutrina dos transcendentais” propriamente em termos medievais, cf. GRACIA, Jorge J. E. *The transcendentals in the Middle Ages: an introduction*. **Topoi**, Dordrecht, v. 11, n. 2, p. 113-120, 1992. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/BF00774417>>. Acesso em: 18 fev. 2017. E para uma breve, mas consistente, exposição acerca da utilização dos termos “transcendente” e “transcendental” de um modo geral na filosofia pré-kantiana, cf. SMITH, Norman K. *A commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*. Londres: Macmillan and co. limited, 2013, p. 226-228 [Project Gutenberg Ebook]. Disponível em: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kfdf/Personal/Sabela/Literatura/A_Commentary_to_Kant_s_Critique_of_Pure_R_-_Norman_Kemp_Smith.pdf. Acesso em: 05 mar. 2017

¹¹ KANT, 2013, p. 53 [B25].

Como podemos ver no texto escrito por Husserl para publicação na Encyclopédia Britânica¹², ele próprio reconhece que, no desenrolar de seu árduo trabalho de investigação, a fenomenologia foi adquirindo diferentes configurações, tais como a de uma psicologia descritiva *pura* (isto é, não-empírica), de uma fenomenologia *eidética* (uma ciência “exclusivamente dirigida às formas essenciais invariantes”¹³, ou simplesmente, à essência, ao *eidos*, de todas coisas), ou ainda de uma ciência do mundo da vida (voltada ao exame do “mundo da experiência originária, ante-judicativa”¹⁴). Entretanto, apesar das inegáveis modificações que sofreu ao longo de seu desenvolvimento, o projeto husseriano, impressionando pela grandeza e ousadia de suas pretensões, manteve-se fundamentalmente o mesmo: a Fenomenologia não se propõe a ser mais um dentre os diversos ramos do pensamento filosófico, ela não é concebida para ser especialização do conhecimento, mas uma ciência entre as ciências, senão que é pensada a fim de reivindicar o trono de “Filosofia Primeira”, por estabelecer a fundamentação última do saber *em geral* como sua tarefa precípua.

Ainda quando movia suas reflexões no campo da lógica, nos *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900), defenderia Husserl a ideia de uma lógica teorética pura enquanto ciência das condições de possibilidade ideais de toda e qualquer ciência em geral¹⁵; assim como na *Ideia da Fenomenologia* (1907), quando nos apresenta a tarefa *crítica* que deverá empreender: “resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento”¹⁶; mesma ideia exposta sem rodeios em *Meditações Cartesianas*, ao afirmar que “nossa objetivo geral é o de conferir às ciências um fundamento absoluto”¹⁷; e ainda também na introdução das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), quando coloca de modo categórico e com privilegiada clareza as pretensões do seu projeto fenomenológico, na

¹² Cf. HUSSERL, Edmund. “Phenomenology”. Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**. Trad. Richard E. Palmer, 1971, p. 77-90. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00071773.1971.11006182>. Acesso em: 18.06.17.

¹³ *Ibidem*, p. 81. Tradução minha de: “exclusively directed toward the invariant essential forms”.

¹⁴ MORUJÃO, Alexandre Fradique. Husserl e a filosofia como ciência rigorosa. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XI-II, fasc. 3-4. Braga: Faculdade de Filosofia, 1955, p. 10.

¹⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Portugal, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, pp. 231 e seguintes (doravante *Prolegômenos*) [Hua XVIII, p. 230 e seguintes].

Acerca da notação das referências à obra husseriana, considerando que a paginação pode variar em função das diferenças entre as edições traduzidas, sempre coloquei, entre colchetes e após a referência da tradução brasileira utilizada, o volume da *Husseriana* relativo à obra em questão, seguido da paginação correspondente.

¹⁶ *Idem*. **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 43 (doravante *A Ideia*) [Hua II, p. 22].

¹⁷ *Idem*. **Meditações Cartesianas**: Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 26 [Hua I, p. 49].

qual sustenta que a fenomenologia pura é uma ciência essencialmente nova, “cuja posição única em relação a todas as demais ciências queremos caracterizar e cuja condição de ciência fundamental da filosofia queremos comprovar”¹⁸.

Ter a clareza de que essa ambição perpassa todo o *corpus* husseriano como uma espécie de *télos* unificador de seus trabalhos – desde o seu primeiro escrito filosófico, as *Investigações lógicas*, até a sua última obra escrita em vida, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936)¹⁹ – é fundamental para abordar qualquer dos temas que se fazem presentes no pensamento de Husserl. Justamente por isso, este caráter de fundamentação epistemológica radical é amplamente reconhecido na literatura auxiliar, como podemos exemplificativamente notar através dos seguintes testemunhos: “o escopo fundamental de Husserl pode caracterizar-se como busca de uma fundamentação absoluta das ciências através de um saber originário, de um saber radical”²⁰ e “o seu grande ideal foi o da fundamentação radical de todas as ciências”²¹, exigência que se manifesta na ideia husseriana de constituição de uma filosofia (fenomenológica) como *ciência rigorosa*²².

Essa ambição de elaboração da Fenomenologia enquanto saber rigoroso e fundamentador se traduz na pretensão de constituição de uma ciência das verdades absolutas²³, indubitáveis, isto é, que se revelem ao investigador de modo *apoditicamente evidente*. Todavia, para bem compreender a “evidência”, conceito fenomenológico essencial, é preciso o estudo da diáde “transcendência-imanência”, uma vez que a evidência é aquilo que constitui o caráter de ser imanente²⁴, e a análise do par conceitual “transcendência-imanência”, por sua vez, encontra-se necessariamente imbricada com o estudo da dimensão fortemente metodológica da filosofia husseriana, pois o novo domínio fenomenológico (que se manifestará como a *subjetividade*

¹⁸ HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica:** Introdução geral à Fenomenologia Pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, Sp: Ideias & Letras, 2006a, p. 25 (Coleção Subjetividade Contemporânea) – doravante *Ideias I* [Hua III/1, p. 3].

¹⁹ Cf. MORUJÃO, 1955, p. 3.

²⁰ *Idem*. Significado e estrutura da redução fenomenológica. In: **Biblios**, Vol. 56. Portugal, Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1980. p. 200.

²¹ FRAGATA, Júlio. S. J. A Filosofia de Husserl. In: **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Portugal, Braga: Livraria Cruz, 1962, p. 15.

²² Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. O “fenômeno puro”: ponto de partida da fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Estudos Fenomenológicos, 1957, pp. 4-5; Cf. também TOURINHO, Carlos Diógenes C. O problema dos fundamentos na fenomenologia de Husserl: o surgimento de um novo idealismo transcendental no Sec. XX. In: **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013, p. 74.

²³ Cf. MORUJÃO, 1955, p. 3.

²⁴ Cf. HUSSERL, 2014, p. 22 [Hua II, p. 5].

transcendental) só pode ser alcançando através do método da *epoché* fenomenológica, caracterizada por Husserl pelos processos de *exclusão de transcendências*²⁵.

O conceito de *transcendência*, assim, surge ocupando um papel crucial no pensamento fenomenológico, legitimando Husserl, inclusive, a identificar o *problema (ou enigma) da transcendência* como o problema fundamental de toda e qualquer investigação de cariz epistemológico²⁶; problema este que, na medida em que “a transcendência sempre traz seu gêmeo – imanência – junto com ela, é realmente o enigma da correlação entre imanência e transcendência”²⁷. A importância desta temática no seio da reflexão husserliana é tão marcante que, na literatura auxiliar, afirma-se que “não é exagero dizer que todo o seu pensamento é um desdobramento e elaboração do jogo entre o transcidente e o transcendental”²⁸. Entretanto, “o relacionamento da fenomenologia com o conceito de transcendência não é de todo simples”²⁹, especialmente quando se considera que “há uma série de conceitos de transcendência em jogo no pensamento de Husserl, e não é claro que esses diferentes sentidos de transcendência alguma vez se resolvam totalmente em sua obra”³⁰.

* *

* *

* *

Em posse desses apontamentos introdutórios, esta dissertação encontra sua relevância mais imediata: uma compreensão devida do uso fenomenológico do conceito de transcendência e demais noções relacionadas a ele (imanência, transcendentalidade, reduções fenomenológicas, etc.), buscando destacar em que medida o tratamento fenomenológico-

²⁵ Cf. HUSSERL, 2014, p. 27 [*Hua II*, p. 9]. Ainda na mesma obra, ele afirma que (p. 68 [*Hua II*, p. 44]): “só mediante a redução, que também já queremos chamar *redução fenomenológica*, obtenho eu um dado (*Gegebenheit*) absoluto, que já nada oferece de transcendência”.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 59 [*Hua II*, p. 36].

²⁷ BROUGH, John B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology. **Husserl Studies**, v. 24, n. 3, pp.177-191, 2008, p. 179. Tradução minha de: “transcendence always brings its twin – immanence – along with it, is really the riddle of the correlation between immanence and transcendence”. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-008-9045-3>. Acesso em: 24.11.2014.

²⁸ CAPUTO, John D. Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology. **Philosophy Today**, v. 23, n. 3, pp. 205-216, 1979, p. 205. Tradução minha de: “It is not too much to say that his entire thought is an unfolding and elaboration of the interplay between the transcendent and the transcendental”. Disponível em: http://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=philtoday&id=philtoday_1979_0023_0003_0205_0216. Acesso em: 14.09.2014.

²⁹ MORAN, Dermot. Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence. **Research in Phenomenology**, v. 37, n. 1, pp. 3-31, 2007, p. 265. Tradução minha de: “Phenomenology's relationship with the concept of transcendence is not at all straightforward” Disponível em: <https://www.ucd.ie/t4cms/Immanence%20Self%20Experience%20Transcendence%202008.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2015.

³⁰ *Ibidem*, p. 271.

transcendental fornece novos contornos a tais conceitos, é aspecto indispensável para adequada abordagem do pensamento husseriano em seu todo.

Para tanto, a *questão central* em função da qual todas as exposições serão mobilizadas é a seguinte: quais as implicações das distintas maneiras de se conceber o conceito de transcendência na configuração do problema do conhecimento em geral e, especificamente, na Fenomenologia Transcendental? É tendo, pois, essa questão do papel do conceito de transcendência (e seus correlatos conceituais) notadamente no âmbito epistemológico enquanto guia que iremos desenvolver nossas investigações. Essa escolha metodológica de analisar o sentido dessa noção em articulação direta com seus impactos na epistemologia é o caminho que o próprio Husserl utiliza para se debruçar sobre o transcidente, o imanente e o transcendental, de modo que aqui iremos apenas seguir a trilha sugerida por ele:

Ela [a transcendência] é o problema inicial e guia da crítica do conhecimento; é o enigma que bloqueia o caminho do conhecimento natural e *constitui o impulso para as nossas investigações*. Poderia, no começo, designar-se como a tarefa da crítica do conhecimento a resolução deste problema”³¹.

Em vista disso, o desenvolvimento do presente trabalho encontra-se dividido em três momentos (ou capítulos): nos dois primeiros capítulos, dedicar-nos-emos a uma primeira aproximação do pensamento husseriano a partir da contraposição dos elementos que perfazem a Fenomenologia Transcendental com aspectos centrais das filosofias de Kant e Descartes. Tais considerações são fundamentais na medida em que nos abrem caminho à investigação dos conceitos aqui em causa através da verificação das convergências e discordâncias que Husserl manifesta, primeiramente, com relação ao projeto kantiano e, a partir disso, através do estudo da decisiva influência de René Descartes na construção da Fenomenologia husseriana, haja vista que foi “o estudo aprofundado das *Meditationes de prima philosophia* de Descartes e a reflexão sobre a crítica kantiana da razão pura [que] levaram Husserl à concepção de uma Fenomenologia Transcendental”³², ou ainda, como diz expressamente o próprio fenomenólogo:

As análises críticas mais concretas das formações de pensamento da *viragem kantiana*, e o seu contraste com a *viragem cartesiana*, irão pôr em movimento o nosso próprio pensar, de tal maneira que nos colocará, pouco a pouco, e como que por si mesmo, perante uma *última viragem* e as decisões finais. Nós próprios nos envolveremos numa transformação interior, onde a dimensão do “transcendental”, há muito pressentida e, no entanto, sempre oculta, se nos mostrará efetivamente aos olhos, numa *experiência direta*.³³

³¹ HUSSERL, 2014, pp. 59-60 [*Hua II*, p. 36] - destaque meu.

³² MORUJÃO, 1980, p. 198.

³³ HUSSERL, 2012a, p. 81 [*Hua VI*, p. 103-104].

A partir disso, no último capítulo – que é, sem dúvidas, o momento central deste trabalho -, atrelado ao exame da dimensão metodológica no pensamento do mestre de Freiburg, demarcaremos os diferentes significados do par conceitual transcendência/imanência no interior dos próprios tratados fenomenológicos de Husserl, a fim de identificar os caracteres essencialmente fenomenológicos de tais conceitos e, com isso, ademais, explicitar as especificidades do tratamento fenomenológico-transcendental da transcendência enquanto fenômeno capital para a compreensão da intencionalidade da consciência constituinte. Por fim, a título conclusivo, teceremos breves considerações acerca dos resultados e da importância do estudo realizado, especialmente no que se refere a algumas das possíveis *implicações* que a delimitação dos conceitos de transcendência e imanência pode ensejar - por exemplo, na reconfiguração dos conceitos de subjetividade e objetividade – e, consequentemente, a algumas *contribuições* que este trabalho dissertativo pode fornecer ao aprofundamento da compreensão sobre outras temáticas fundamentais da Fenomenologia Transcendental, como o problema da constituição e a questão do significado particularmente *transcendental* da verdade.

2 APROXIMAÇÕES E CONTRAPOSIÇÕES À FILOSOFIA KANTIANA

Considerando que o pensamento kantiano é marco central na questão da fundamentação do conhecimento, que, conforme veremos adiante, Kant possui uma inegável importância à filosofia husseriana e que, mais particularmente, o uso husseriano do par conceitual “imanência/transcendência” nos convidará a repensar a própria ideia e tarefa de uma filosofia transcendental tal como Kant legou para a posteridade, o primeiro momento do presente capítulo (dedicado ao exame da relação de Husserl com o projeto transcendental do filósofo de Königsberg) estrutura-se do seguinte modo: inicialmente, (seção 1.1) apresentar-se-á uma caracterização do projeto kantiano de uma filosofia transcendental, bem como da configuração dos conceitos de transcendência e imanência realizada neste cenário, tal qual se encontram emblematicamente expostas na *Crítica da Razão Pura*. Isso posto, em seguida, discutir-se-á as convergências (seção 1.2) e discordâncias (seção 1.3) que Husserl manifesta com relação à filosofia kantiana no que tange às questões relevantes ao presente trabalho, a saber, aquelas que permeiam o debate acerca da relação entre o transcendente e o transcendental.

2.1 SOBRE O TRANSCENDENTE E O TRANSCENDENTAL NO PROJETO FILOSÓFICO KANTIANO

2.1.1 O projeto de uma Filosofia Transcendental

Apesar da extensão e da inegável complexidade da *Crítica da Razão Pura*, o ponto que imediatamente nos interessa já pode ser vislumbrado, ainda que superficialmente, em sua introdução. Segundo Kant, a metafísica, enquanto ciência que se arvora à missão de conhecimento *a priori* – isto é, conhecimento absolutamente independente da experiência – está em crise, configurando-se como um cenário de disputa infundáveis e infrutíferas, por querer conhecer objetos que, provavelmente, ultrapassam os limites da capacidade cognitiva humana. Em virtude dessa constatação, Kant lança o problema fundamental da obra: em que medida é possível conhecimento científico absolutamente *a priori*? - o que equivale a questionar pela possibilidade da metafísica¹. Essa questão aparece, por exemplo, nas famosas linhas que iniciam a “Introdução B” da obra:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; (...). Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é

¹ Cf. WATSON, John, **The philosophy of Kant explained**. Glasgow: James Maclehose and sons, 1908, pp. 40-50. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophyofkant00watsrich>>. Acesso em: 09 mai.2017.

com esta que todo o conhecimento tem o seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com a* experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência (...). Há, pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.²

Diante disso, ele apresenta o seu *projeto filosófico*: é necessário compreender qual a estrutura da razão; é preciso, noutras palavras, elaborar uma *crítica* “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência”³, a fim de legitimar o empreendimento de uma metafísica possível. E isso deve ser feito através da determinação das fontes, do alcance e dos limites do conhecimento *a priori*. Como bem destaca Gerard Lebrun em sua obra “Kant e o fim da metafísica”, ao citar trecho de uma carta endereçada por Kant a Christian Garve, o que está em jogo é a pretensão de erigir uma “ciência nova e até agora não investigada: a crítica de uma razão julgando *a priori*”⁴. Trata-se, pois, de desenvolver uma “ciência que se limite simplesmente a examinar a razão *pura*, suas fontes e limites”⁵. Nesse sentido, podemos dizer, conforme Manfredo de Oliveira, que “a pergunta fundamental da razão é, para Kant, a questão da *validade* dos próprios procedimentos”⁶.

Assim, *contra* a metafísica anterior (chamada por Kant de *dogmática*⁷), que não realizou esta crítica da faculdade racional pura e que, por conseguinte, propugnava o conhecimento de objetos *puros*, de objetos *a priori*, a tarefa que Kant se coloca é a de desenvolver uma investigação acerca do conhecimento *puro* de objetos. A sutil inversão do termo “puro” nesse contexto é extremamente significativa, como observa Juan Bonaccini em artigo “Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental”:

Há na verdade um detalhe essencial no modo como Kant entende “conhecimento racional”, diferente dos matemáticos e dos metafísicos da época: Kant não entende

² KANT, 2013, pp. 36-37 [B1-2] – destaque meu. Quando, na própria passagem citada, originalmente houver algum tipo de destaque realizado com o uso do *italíco*, farei os meus grifos com o recurso ao sublinhado.

³ *Ibidem*, p. 5-6 [AXII].

⁴ KANT *apud* LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da metafísica**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 32.

⁵ KANT, *op. cit.*, p. 53 [B25]. No mesmo sentido do aqui exposto, afirma claramente Alexandre F. Morujão na Introdução da tradução portuguesa da *Crítica*: a tarefa kantiana de uma crítica de razão pura significa “averiguar, como em tribunal, quais as exigências desta [da razão] que são justificadas e eliminar as pretensões sem fundamento. Previamente à constituição de um sistema metafísico, conhecimento pela razão pura das coisas em si, dever-se-á investigar (...) o que pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. Trata-se de criticar, de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, *a priori*, isto é, independentemente de qualquer experiência” (MORUJÃO *In: Kant*, 2013, p. X).

⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. 2. ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 27 (destaques meus).

⁷ Isso porque, segundo Kant (2013, p. 30 [BXXXV]), “o dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade”.

conhecimento racional (i. é, “puro”), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos. Por isso, sua ideia central é a de que a razão não pretenderia conhecer nenhum objeto “puro”, mas poderia em princípio aplicar ou construir certas “estruturas” de percepção, compreensão e concepção no ato de conhecer qualquer objeto, propriedade ou estado de coisas da experiência. Essas estruturas funcionariam como *formas* que já sempre devem estar *pressupostas* em toda percepção, intelecção ou concepção como suas condições; como *condições não-empíricas de tudo que é empírico* (...). Esse seria o verdadeiro objeto da metafísica, pelo menos do ponto de vista teórico⁸.

Substituir a pretensão de um conhecimento de objetos *puros* pela ideia de um conhecimento *puro* de objetos, portanto, implica dizer que a metafísica não deve mais ambicionar o conhecimento de objetos que não podem ser dados na experiência (objetos *puros*, isto é, *transcendentais*), senão que deve debruçar-se sobre a própria razão destituída de qualquer conteúdo empírico (razão *pura*) a fim de analisar sua arquitetura fundamental, identificando cada uma das estruturas e processos que a compõem, separando-os e explicando como eles se relacionam, de modo a estabelecer o “esqueleto” formal de toda e qualquer relação com os materiais sensíveis inerentes à experiência.

[É] nisto que está, para Kant, a especificidade da filosofia: ela é, fundamentalmente, uma *crítica reflexiva da razão*, isto é, filosofia não é uma reflexão, em intenção reta, sobre os grandes temas do conhecimento humano, uma consideração teórica direta sobre os entes (o homem, o mundo e Deus”), mas é, acima de tudo, um conhecimento da própria racionalidade sobre si mesma (...) enquanto instância de possibilização do conhecimento e da ação do homem no mundo⁹

É também nesse sentido que, por exemplo, Thomas J. Nenon aponta em seu artigo “Algumas diferenças entre as concepções de Kant e Husserl sobre a filosofia transcendental”:

Ao contrário de seus antecessores, que tinham acreditado que o conhecimento não-empírico era possível sobre objetos meta-físicos, ou seja, objetos transcendentais, a contribuição de Kant foi mostrar como pode haver conhecimento não-empírico (*a priori*) não sobre objetos transcendentais, mas sobre as condições necessárias para a experiência de objetos naturais, não-transcendentais.¹⁰

Elegendo tais objetivos, o próprio Kant propõe que a filosofia a ser exercitada nesses moldes deva ser chamada de *transcendental*, porquanto visa investigar todas as formas puras

⁸ BONACCINI, Juan A. Sobre o Projeto Kantiano de uma Filosofia Transcendental. In: **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. especial, pp. 211-232, 2013, pp. 212-213 Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/22776/12733>>. Acesso em: 14.10.2014.

⁹ OLIVEIRA, 1997, p. 27.

¹⁰ NENON, Thomas J. Some differences between Kant’s and Husserl’s conceptions of transcendental philosophy. In: **Continental Philosophy Review**, v. 41, n. 4, pp. 427-439, 2008, p. 427. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-008-9089-2>>. Acesso em: 23 jan. 2016. Tradução minha de: “As opposed to his predecessors, who had believed that such non-empirical knowledge was possible for metaphysical, i.e. transcendent objects, Kant’s contribution was to show how there can be non-empirical (a priori) knowledge not about transcendent objects, but about the necessary conditions for the experience of natural, non-transcendent objects”.

da razão, isto é, aquelas que ultrapassam os conteúdos empíricos e que figuram como condições subjetivas *sine qua non* da experiência possível e do conhecimento objetivo.

2.1.2 Os sentidos do “transcendental” em Kant

Ora bem, de acordo com intérpretes do pensamento kantiano¹¹, esse é o *primeiro sentido* atribuído pelo filósofo ao conceito: “‘Transcendental’ é empregado principalmente por Kant como um nome para um certo tipo de conhecimento. O conhecimento transcendental é conhecimento não de objetos, mas da natureza e condições de nossa cognição *a priori* deles”¹².

Nas palavras do próprio Kant,

Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental (...). Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*.¹³

O predicado “transcendental” denota neste sentido, portanto, uma determinada investigação científico-filosófica que, ao fim, pretende determinar conceitualmente as condições *universais* (válidas para todos os objetos) e *necessárias* (que não podem não se dar) responsáveis pela configuração e delimitação de toda e qualquer experiência possível. Com efeito, o título “filosofia transcendental” passa a significar “a ciência da possibilidade, da natureza e dos limites do conhecimento *a priori*”¹⁴. Este é o sentido empregado, por exemplo, nas divisões da *Crítica da Razão Pura*:

A Estética é transcendental na medida em que estabelece o caráter *a priori* das formas de sensibilidade; a Analítica, na medida em que determina os princípios *a priori* do entendimento e o papel que eles desempenham na constituição do conhecimento; a dialética, na medida em que define e limita as ideias *a priori* da razão¹⁵.

¹¹ Cf., por exemplo, SMITH, 2013. pp. 229-232; BARRETO, Jaime J. V. El motivo transcendental en Kant y Husserl. In: **Estudios de Filosofía**, n. 29, jun. 2009, p. 57. Disponível em: https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12674. 05.03.2017.

¹² SMITH, 2013, p. 229. Tradução minha de: “‘Transcendental’ is primarily employed by Kant as a name for a certain kind of knowledge. Transcendental knowledge is knowledge not of objects, but of the nature and conditions of our *a priori* cognition of them”.

¹³ KANT, 2013, p. 53 [A12/B25].

¹⁴ SMITH, *op. cit.*, p. 229. Tradução minha de “the science of the possibility, nature, and limits of *a priori* knowledge”.

¹⁵ *Ibidem*, p. 229. Tradução minha de “The Aesthetic is transcendental in that it establishes the *a priori* character of the forms of sensibility; the Analytic in that it determines the *a priori* principles of understanding, and the part which they play in the constitution of knowledge; the Dialectic in that it defines and limits the *a priori* Ideas of Reason”.

Por outro lado, o *segundo sentido* atribuído pelo filósofo de Königsberg ao “transcendental” não diz respeito a determinado tipo de filosofia, mas sim às próprias estruturas racionais *a priori* constitutivas da experiência e que subjazem ao conhecimento científico enquanto suas condições de possibilidade. Assim, “por exemplo, os elementos *a priori* da sensibilidade – as formas puras do espaço e do tempo – e os [elementos] do entendimento – as categorias – são transcendentais”¹⁶.

O *terceiro sentido* empregado na utilização kantiana do “transcendental”, por sua vez, “surge através de seu alargamento das intuições e conceitos *a priori* aos processos e faculdades a que se supõe serem devidos”¹⁷ – como, por exemplo, os processos de síntese *transcendental* da reprodução na memória - e pode ser observado, por exemplo, nas seguintes palavras de Kant: “é preciso admitir uma síntese *transcendental* pura de esta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência”¹⁸.

Nesse diapasão, tratando dessas duas últimas acepções do termo, Dagmar Manieri – em seu artigo “O transcendental em Kant” –, afirma que “o transcendental de Kant nos leva às condições universais *constitutivas* da objetividade, da experiência possível (...). É no apriorismo transcendental que encontramos o princípio da possibilidade da experiência”¹⁹. Desse modo, essencialmente definido pela *aprioricidade*, o transcendental é concebido como conceito correlato contrário de *empírico* e, ao mesmo tempo, como sua condição absolutamente *a priori* de possibilidade. Consequentemente, “isso também significa que, para Kant, um termo como ‘*subjetividade transcendental*’ irá se referir a estruturas necessárias de subjetividade que serão igualmente universais [e] formais”²⁰.

Apesar das especificidades de cada uma das acepções apresentadas, o fundamental aqui é que, seja enquanto um tipo de conhecimento (primeira acepção), estrutura (segunda acepção) ou processo (terceira acepção) da subjetividade, “o termo ‘transcendental’ em Kant sempre

¹⁶ BARRETO, 2009, p. 57. Tradução minha de “Por ejemplo, los elementos a priori de la sensibilidad –las formas puras del espacio y del tiempo– y los del entendimiento –las categorías– resultan siendo trascendentales”.

¹⁷ SMITH, 2013, p. 231.

¹⁸ KANT, 2013, p. 139 [A101] – destaque meu.

¹⁹ MANIERI, Dagmar. O Transcendental em Kant. In: **Theoria**, v. 3, n. 6, 2011, p. 18. Disponível em: <http://www.theoria.com.br/edicao0611/o_transcendental_em_kant.pdf>. Acesso em: 09 mar. 2017. Destaque meu.

²⁰ NENON, 2008, p. 432. Destaque e tradução meus de: “This also means that for Kant, a term such as ‘transcendental subjectivity’ will refer to necessary structures of subjectivity that will therefore also be universal (...) formal”

tem uma referência às condições na natureza da nossa faculdade de saber pelo qual certos julgamentos *a priori* são tornados possíveis”²¹.

2.1.3 Os sentidos do “transcendente” em Kant

Em posse disso, podemos comparar a noção de “transcendental” com o importante conceito de *transcendente* (e, obviamente, com *imanente*, correlato contrário deste último) no pensamento kantiano.

Diz-nos Kant que “transcendental e transcidente não são idênticos”²² e essa distinção pode ser observada de acordo com os três sentidos supramencionados. No que concerne ao primeiro sentido acima apresentado (a saber, enquanto termo que caracteriza uma forma específica de investigação científico-filosófica), os princípios *transcendentais* do conhecimento “deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência”²³, na medida em que o conhecimento *transcidente* diz respeito, ou melhor, busca ocupar-se justamente com aquilo que não observando, viola os limites da razão, e, consequentemente, extrapola também os limites do conhecimento possível²⁴. Dito de outro modo: “o transcendental só ganha validade se se reporta a um objeto da experiência (...) [e] o transcidente é quando ultrapassamos os limites da experiência”²⁵.

Levando em conta as ponderações acerca da inversão relativa ao termo “puro” que foi apresentada no começo desta seção²⁶, poderíamos, então, distinguir rigorosamente o transcidente do transcendental conforme a primeira acepção deste conceito do seguinte modo: “transcidente” diz respeito ao conhecimento metafísico dogmático que almeja atingir *objetos puros*, enquanto que “transcendental” qualifica o *conhecimento a priori, puro*, de objetos empíricos – como categoricamente sustenta Kant no começo na “Lógica Transcendental”:

(...) não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento.) (...) Só ao reconhecimento da origem

²¹ WATSON, 1908, p. 69. Tradução minha de: “The term ‘transcendental’ in Kant always has a reference to the conditions in the nature of our knowing faculty by which certain a priori judgments are made possible”.

²² KANT, 2013, p. 297 [A296/B352]. Essa afirmação kantiana contradiz as raízes histórias de tais conceitos, que remontam ao medievo, pois, de um modo geral, conforme já exposto na introdução do presente trabalho (cf. p. 10), na filosofia pré-kantiana, os termos “transcendental” e “transcidente” eram utilizados como sinônimos, e o primeiro movimento de distinção entre tais conceitos é atribuído a Kant (Cf. BARRETO, 2009, p. 55; Cf. SMITH, 2013, p. 226).

²³ KANT, *op. cit.*, p. 297 [A296/B352-353].

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 297 [A296-297/B352-353].

²⁵ MANIERI, 2011, p. 9.

²⁶ Cf. pp. 16-17 do presente trabalho.

não empírica destas representações e à possibilidade de, não obstante, se referirem *a priori* a objetos da experiência pode chamar-se transcendental.²⁷

Além disso, em contraposição à supracitada acepção do transcidente, a caracterização do *imanente* é realizada com o mesmo *conteúdo* dos princípios que configuram o conhecimento transcendental e, por isso, Kant sintetiza o significado do par conceitual “imanente-transcidente” em seu pensamento afirmando o seguinte: “daremos o nome de *imanentes* aos princípios cuja aplicação se mantêm inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de *transcendentais* àqueles que transpõem essas fronteiras”²⁸.

Essa contraposição entre os termos “imanente” e “transcidente” pode ser observada em diversas passagens do texto kantiano, nas quais o “imanente” é sempre caracterizado pela restrição ao domínio da experiência e o “transcidente”, pela ultrapassagem dessa região. Dentre essas passagens, algumas se destacam: com relação à ideia de “uso imanente” das representações, Kant afirma categoricamente que isso significa aquele uso “válido para objetos da experiência”²⁹. Essa mesma ideia aparece quando ele define a “validade imanente”, ao justificar a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori*: “todo o conhecimento sintético *a priori* só é possível porque exprime as condições formais de uma experiência possível e todos os princípios têm apenas validade *imanente*, isto é, referem-se unicamente a objetos do conhecimento empírico, ou seja, a fenômenos”³⁰. Outrossim, propriamente sobre a distinção de tais conceitos, ele afirma que:

Ora, o uso da razão, nesta consideração racional da natureza, é ou físico ou hiperfísico, ou para melhor dizer, *imanente* ou *transcidente*. O primeiro tem por objeto a natureza, na medida em que o seu conhecimento pode ser aplicado na experiência (*in concreto*); o segundo ocupa-se daquela ligação dos objetos da experiência que ultrapassa toda a experiência”³¹.

Distinguindo-se, por seu turno, das outras duas significações do “transcidental”, quais sejam, enquanto estruturas (segundo sentido) e processos (terceiro sentido) *a priori* constitutivos da própria experiência, o “transcidente” assume a acepção daquilo que *não pode ser conhecido* pelo entendimento, por *estar além*, por situar-se fora do âmbito da experiência³², por *ultrapassá-la* – o que não significa dizer que não possa ser *pensado* pela razão. Com base

²⁷ KANT, 2013, p. 92 [A56/B80-81].

²⁸ *Ibidem*, p. 296 [A295-296/B352 – destaque meu].

²⁹ *Ibidem*, p. 636 [A799/B827].

³⁰ *Ibidem*, p. 529 [A638/B666].

³¹ *Ibidem*, p. 665 [A845/B873].

³² Nesse sentido, Smith (2013, p. 197) é taxativo: “independente do âmbito da experiência = transcidente”. Tradução minha de “independent of experience as regards scope = transcendent”.

nisso, a distinção entre o “transcendente” e as estruturas transcendentais da subjetividade pode ser estabelecida do seguinte modo:

É transcendente o que está inteiramente além da experiência; enquanto o transcendental significa aqueles elementos *a priori* que subjazem à experiência como condições necessárias. O transcendente é sempre incognoscível. O transcendental é o que, condicionando a experiência, torna todo conhecimento possível³³.

Ademais, conforme observa Theodor Adorno em *A Crítica da Razão Pura de Kant*, deve-se atentar para o fato de que, no próprio “ir/estar-além” característico do transcendente encontram-se, *pelo menos*, dois sentidos que podem ser diferenciados:

Há um mais restrito, o conceito epistemológico da transcendência, que se refere a um conceito do ser que é diferente da consciência, além da consciência; por exemplo, a diferença entre a *coisa-em-si* e a *consciência* através do qual aquela se torna conhecida (...) [e] existe a consciência da transcendência metafísica. Esse seria o tipo de transcendência que se encontra se formos *além dos limites da possibilidade da experiência*, como Kant colocaria, e fizermos julgamentos sobre assuntos absolutos, como Deus, a liberdade, a imortalidade.³⁴

“Transcendente”, portanto, além de apontar para a postura científica que almeja conhecer objetos puros (metafísica dogmática) e que se contrapõe ao primeiro sentido de “transcendental” exposto (que está inscrito, por exemplo, na expressão “filosofia transcendental”, refere-se também tanto à coisa em si quanto as *ideias transcendentais*).

Acerca dessas últimas, merece ser destacado que, no pensamento kantiano, ao contrário do que *prima facie* poderia parecer, elas não se referem a nenhum tipo de estrutura *a priori* da experiência ou do conhecimento (cujo sentido estaria, assim, vinculado ao significado do *transcendental*), mas sim correspondem justamente aos três “assuntos absolutos” acima apontados por Adorno; são as ideias de *liberdade da vontade*, *imortalidade de alma* e a *existência de Deus*, as quais “são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência”³⁵ – o que significa dizer que “não correspondem a nenhum objeto da experiência

³³ SMITH, 2013, p. 230. Tradução minha de “That is transcendent which lies entirely beyond experience; whereas the transcendental signifies those a priori elements which underlie experience as its necessary conditions. The transcendent is always unknowable. The transcendental is that which by conditioning experience renders all knowledge”

³⁴ ADORNO, Theodor W. **Kant's critique of pure reason**. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 20. Tradução minha de “there is a narrower, epistemological concept of transcendence that refers to a concept of being that is different from consciousness, beyond consciousness; for example, the difference between the thing-in-itself and the consciousness through which it becomes known (...). There is the consciousness of metaphysical transcendence. That would be the kind of transcendence that is found if we go beyond the limits of the possibility of experience, as Kant would put it, and make judgements about absolute matters, such as God, freedom, immortality (...).”

³⁵ KANT, 2013, p. 317 [A327/B384].

possível”³⁶. Com efeito, tais objetos – que correspondem às “três grandes indagações da metafísica *tradicional*, a Cosmologia Racional, a Psicologia Racional e a Teologia Racional”³⁷ – não podem ser conhecidos e, portanto, não podem servir de fundamento da explicação dos fenômenos e “não têm um mínimo uso imanente”³⁸.

2.1.4 O problema da possibilidade do conhecimento *a priori* enquanto problema da transcendência da coisa em si

Demostrar a radical imbricação da maneira como se concebe o “transcendente” (e seus correlatos) com a configuração do problema do conhecimento na Fenomenologia Transcendental, ou seja, explicar em que medida o problema fundamental da epistemologia, aos olhos de Husserl, é um problema que diz respeito ao conhecimento do “transcendente” é a questão de fundo que orienta este trabalho, conforme já apontado na introdução³⁹. Assim sendo, uma breve consideração sobre os importantíssimos conceitos kantianos de *coisa em si* e *fenômeno* se faz necessária por, pelo menos, dois motivos imediatos: (1) porque, no pensamento kantiano, é precisamente essa distinção entre coisa em si e fenômeno que “surge como alternativa capaz de explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos e evitar as contradições da metafísica”⁴⁰; e (2) porque a proposta husseriana de resolução do problema epistemológico enquanto problema da transcendência se insurgirá contra a noção de coisa em si kantiana. Com isso, portanto, almejamos “preparar o terreno” para as críticas de Husserl que serão expostas mais adiante.

Como já indicado anteriormente⁴¹, a elaboração de uma Filosofia Transcendental é apresentada por Kant como o caminho viável à salvaguarda da metafísica enquanto conhecimento *a priori*. A fim de levar este projeto a cabo, Kant se coloca contrário ao que chama de *metafísica dogmática*. Segundo ele, o dogmatismo é “o preconceito de nela [na metafísica] se progredir, sem uma crítica da razão pura”⁴²; isto é, confia-se que a metafísica é capaz de obter conhecimentos universais, necessários e independentes da experiência (portanto,

³⁶ CHAGAS, Flávia Carvalho. O Cânon da Razão Pura. In: KLEINM, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 724 – destaque meu.

³⁷ *Ibidem*, p. 724.

³⁸ KANT, 2013, p. 636 [A799/B827].

³⁹ Cf. p. 13 deste trabalho.

⁴⁰ BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compressão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 175.

⁴¹ Cf. seção “1.1.1 O projeto de uma Filosofia Transcendental”, pp. 15-18 do presente trabalho.

⁴² KANT, *op. cit.*, p. 27 [BXXX].

conhecimentos *a priori*) sem antes realizar um exame da própria faculdade de conhecer que é exigida à almejada consecução desses objetivos.

A defesa dessa postura dogmática está assentada sobre um pressuposto extremamente caro à metafísica tradicional, qual seja, “a ideia de que *podemos conhecer a priori as coisas tais como elas seriam em si mesmas*”⁴³. Kant discordará veementemente dessa pressuposição em virtude de, pelo menos, dois argumentos. Em primeiro lugar, olhando para a metafísica tradicional, o que Kant enxerga é um “teatro de disputas infundáveis”⁴⁴, lugar “que mais se parece um terreiro de luta (...) onde nenhum lutador pôde jamais assenhorar-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura”⁴⁵. Como consequência disso, os diversos caminhos que a metafísica trilhou motivada por esse ideal só geraram desconfiança, indiferença e, inclusive, engendraram o ceticismo como seu rebento⁴⁶. Em segundo lugar, ainda que se queira desconsiderar o primeiro argumento por considerá-lo meramente histórico e em alguma medida acidental, o mais decisivo, para Kant, é que a pretensão de alcançar um conhecimento *a priori* das coisas tal como são em si mesmas é fundamentalmente contraditória e, portanto, impossível. A explicação kantiana desse contrassenso, que implica na impossibilidade da empresa defendida pelos metafísicos dogmáticos, pode ser observada no início do §14 de *Prolegômenos a toda metafísica futura*⁴⁷ e é apresentada com privilegiada clareza por Juan Bonaccini nas seguintes palavras:

Ele [os metafísicos dogmáticos] pretendem obter um conhecimento a priori das coisas em-si mesmas, portanto, universal e necessário, e totalmente desvinculado da experiência, através da simples análise dos conceitos; ocorre porém que, para saber algo *a priori* das coisas nelas mesmas seria preciso que elas fossem dadas primeiramente numa experiência qualquer, mas assim eu não poderia saber *a priori* nada delas em-si mesmas, a partir de simples análise de seu conceito. Donde seria um *contrassenso* pretender um conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas, pois, ou ele não seria *a priori* (e neste caso não haveria um conhecimento universal e necessário, o que contraria as ciências) ou então não seria um conhecimento das coisas em-si mesmas. Afinal, como eu poderia conhecer *a priori* qualquer coisa, em-si mesma, antes mesmo que ela me fosse dada?⁴⁸

⁴³ BONACCINI, 2003, p. 171.

⁴⁴ KANT, 2013, p. 3 [A IX-X].

⁴⁵ *Ibidem*, p. 19 [BXV].

⁴⁶ Cf. *ibidem*, pp. 4-5 [A IX-X]. Noutras palavras: “a miscelânea de opiniões contrárias e incapazes de constituir uma ciência acabam por fomentar o ceticismo; (...) e o fato de a Metafísica ter trilhado praticamente todos os caminhos possíveis sem chegar a um resultado análogo ao das outras ciências acaba por gerar no público um clima de fastio e indiferença perante a mesma” (BONACCINI, *op. cit.*, p. 167).

⁴⁷ Cf. KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: edições 70, [s.d], pp. 65-66.

⁴⁸ BONACCINI, Juan A. Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant. In: **Princípios**, Natal-RN, ano 2, n 3 (pp. 92-101), jul/dez, 1995, pp. 94-95.

Diante deste impasse, se se quiser manter o projeto de uma metafísica possível enquanto ciência *a priori*, é imperioso, segundo Kant, abandonar a pretensão dos dogmáticos de conhecer as coisas em si mesmas e reformar o edifício da metafísica a partir de suas bases, promovendo, como ponto de partida, uma *revolução* na maneira de conceber o conhecimento. Trata-se da famosa *revolução copernicana*:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos.⁴⁹

Essa revolução que, segundo Kant, busca seguir o caminho do progresso que a razão encontrou na matemática e na física, implica, de fato, uma transformação paradigmática na configuração da relação “sujeito-objeto” e que pode ser resumida na seguinte contraposição: se, dogmaticamente, acreditava-se – equivocadamente – que, em seu labor científico, o sujeito deveria conhecer “*passivamente* o material que as coisas em si mesmas forneceriam”⁵⁰ (como se fosse um juiz distante e imparcial cuja tarefa precípua seria apenas reconhecer ou descobrir aquilo já está na coisa antes e independentemente de sua relação com ela), agora, deve-se partir da radical compreensão de “que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”⁵¹. Isso se justifica na medida em que, segundo Kant, ao contrário do que dogmaticamente se pensava, a razão não é vazia no seu relacionar-se com as coisas, ela não se deixa simplesmente guiar pelos objetos. Muito pelo contrário, ela se coloca ativamente perante aquilo que busca conhecer, de acordo com sua própria estrutura, seus próprios princípios e assim, por conseguinte, o conhecimento que a razão obtém das coisas está necessariamente e acima de tudo condicionado não às coisas em si mesmas, mas ao seu próprio *modo* de conhecer. Categoricamente, pode-se então dizer que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”⁵².

Isso significa que se, por um lado, é impossível conhecer algo *a priori* acerca das coisas em si mesmas, é, por outro lado, é perfeitamente possível conhecer algo *a priori* das coisas tal

⁴⁹ KANT, 2013, pp. 19-20 [B XVI-XVII].

⁵⁰ BONACCINI, 2003, p. 173 – destaque meu.

⁵¹ KANT, *op. cit.*, p. 21 [BXVIII].

⁵² *Ibidem*, p. 18 [BXIII] – destaque meu.

qual nós as experimentamos, a saber, o que nós mesmos lhes atribuímos quando aparecem e travamos contato com elas. Como já se deixa entrever,

A implicação direta desta revolução na maneira de pensar consiste precisamente na distinção entre objeto considerado como fenômeno, do ponto de vista das *configurações* que o mesmo recebe da nossa faculdade cognitiva ao ser dado na experiência, e o próprio objeto considerado em si mesmo, independentemente das configurações que lhe são impostas a priori pela faculdade humana do conhecimento.⁵³

Destarte, a partir da censura à concepção tradicional e da defesa de um novo caminho para a metafísica, chega-se à distinção entre coisa em si e fenômeno em termos kantianos. Diante dela, a posição de Kant é contundente e caracteriza em linhas gerais o seu *idealismo transcendental*. Tal doutrina sustenta que “*todos* os objetos de uma experiência possível para nós são *apenas fenômenos*, isto é, meras representações”⁵⁴. O idealismo transcendental encontra sua justificativa mais geral na ideia de que nós “não conhecemos as coisas tal como elas são nelas mesmas *porque somos condicionados* a vê-las e conhecê-las de acordo com a nossa estrutura mental e corporal, a qual, por sua vez, *limita nosso alcance e condiciona o tipo de acesso a tudo que conhecemos*”⁵⁵. Por isso, tudo o que conhecemos são fenômenos, isto é, em função de sermos como somos, as coisas só nos *aparecem* de acordo com o modo através do qual nós podemos conhecê-las. Consequentemente, nunca podemos, nem poderemos conhecer as coisas independentes das nossas condições cognitivas, ou seja, as coisas em si mesmas nos são *incognoscíveis*. *Grosso modo*, portanto, consoante apontamento de H. Allison, em sua obra *Kant's Transcendental Idealism*, pode-se resumir o contraste entre fenômeno e coisa em si da seguinte maneira:

falar de aparências [fenômenos] no sentido transcendental é simplesmente falar (...) das coisas na medida em que são vistas como sujeitas às condições da sensibilidade humana. Correlativamente, falar das coisas em si mesmas transcendentalmente é falar de coisas na medida em que são independentes dessas condições.⁵⁶

Por conseguinte, apesar da contraposição que se pode estabelecer entre os conceitos, não há uma distinção propriamente *ontológica* entre os fenômenos e as coisas em si; são apenas

⁵³ BONACCINI, 2003, p. 174 – destaque meu.

⁵⁴ KANT, 2013, p. 437 [B518-519] – destaque meu. Formulação análoga também pode ser encontrada em A369: “compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si” (*ibidem*, p. 348).

⁵⁵ BONACCINI, 1995, p. 98.

⁵⁶ ALISSON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: An interpretation and defense. New Haven/London: Yale University Press, 1983, p. 7. Tradução minha de: “to speak of apperences in the transcendental sense is simply to speak of spatiotemporal entities (phenomena), that is, of things insofar as they are viewed as subject to the conditions of human sensibility. Correlatively, to speak of things in themselves transcendentally is to speak of things insofar as they are independent of these conditions”.

níveis distintos de consideração do mesmo. Os apontamentos de Martin Heidegger em *Kant e o problema da metafísica* também caminham nesse sentido: ele afirma que, do ponto de vista do ente, o que há é uma indissociação entre fenômeno e coisa em si (“o ente ‘que aparece’ é idêntico ao ente em si, é precisamente isto e nada mais”⁵⁷) e que tal distinção só surge no que se refere ao modo *subjetivo* de consideração do ente – o que é expressamente dito, aponta Heidegger, pelo próprio Kant em sua *Opus postumum* quando diz que “a diferença dos conceitos relativos à coisa em si e à coisa enquanto fenômeno não é objetiva, senão que somente subjetiva”⁵⁸.

Esse duplo caráter de considerar o mesmo ente, destaca Heidegger, repousa da distinção entre o conhecimento *finito*, que nos é próprio, e um eventual conhecimento *infinito*. Fenômenos, nesse sentido, “são uma classe de ‘objetos’, a saber, o ente mesmo, que se faz patente através do conhecimento finito, na medida em que este é intuição pensante e receptiva”⁵⁹. Está presente nessa caracterização, com efeito, a ideia de “(de)limitação”, vinculada ao caráter finito do conhecimento. Por contraste, relacionado ao conhecimento infinito está a coisa em si: um conhecimento que está *para além* dos limites da finitude e um ente que está *para além* do fenômeno, o que também significa dizer *além* da experiência a nós possível, enquanto entidades finitas. É neste “além” da coisa em si que radica sua *exterioridade* com relação aos limites da experiência fenomênica, é nele que está a sua *transcendência*.

Acerca dessa transcendência da coisa em si, é importante destacar dois pontos. Em primeiro lugar, a transcendência no sentido de *exterioridade* não é atributo exclusivo da coisa em si, pois ela também caracteriza os objetos da intuição *externa*, isto é, os objetos que são representados no espaço. Nos dizeres kantianos: “a expressão *fora de nós* traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe *como coisa em si* distinta de nós, ora algo que pertence simplesmente ao *fenômeno exterior*”⁶⁰. Para evitar tal equivocidade, este último será chamado por Kant de *coisa que se encontra no espaço*. Portanto, qualificar a coisa em si como transcendente *apenas* em função de sua externalidade não é suficiente para distingui-la, pelo menos, de uma classe de fenômenos, que são aqueles relacionados à espacialidade. Em segundo lugar, conforme Heidegger sublinha,

⁵⁷ HEIDDEGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 44.

⁵⁸ KANT *apud* HEIDDEGER, 1986, p. 45.

⁵⁹ HEIDDEGER, 1986, p. 44.

⁶⁰ KANT, 2013, 352 [A373].

este além não pode significar que a coisa em si é confrontada como um objeto (...), tampouco quer dizer que a coisa em si não possa ser apreendida “perfeitamente” porque esconde seu ser e, às vezes, se manifesta indiretamente. Este “além do fenômeno” expressa, na verdade, que o conhecimento finito, enquanto finito, esconde simultânea e necessariamente “a coisa em si” (...), de sorte que “a coisa em si” não somente não é acessível perfeitamente, senão que, *por essência, não é acessível de modo algum.*⁶¹

Destarte, não é pura e simplesmente na sua caracterização como algo *exterior*, como algo que está para além de determinados limites (no caso, dos limites da experiência possível), que se situa a dimensão *transcendente* pertencente à coisa em si kantiana; a transcendência coisa em si repousa fundamentalmente na sua *incognoscibilidade* para a razão humana. Portanto, a coisa em si enquanto ser transcendente significa aqui, acima de tudo, aquilo que não pode ser conhecido. E, como abordaremos em momento oportuno, Husserl irá lidar precisamente com essa noção.

* *

* *

* *

Inquestionavelmente, para uma compreensão mais aprofundada de toda a temática presente nesta seção do capítulo, far-se-ia necessária a clarificação de diversos elementos que perpassam a análise empreendida, tais como, por exemplo, das intuições puras da sensibilidade (tempo e espaço), das categorias do entendimento, da distinção entre “entendimento/razão”, assim como um estudo mais detido tanto da “Dialética Transcendental” quanto da “Doutrina Transcendental do Método”, seções fundamentais da *Crítica* para nossa temática.

Entretanto, as considerações aqui avançadas parecem já nos assegurar o propósito mais imediato da exposição: apesar das possíveis nuances conceituais, o *transcendente* (seja como tipo de conhecimento, como ideia transcendental, ou ainda como coisa em si) é sempre concebido por Kant como algo que mantém uma relação *negativa* com a experiência. Porém, é fundamental observar que “esse tipo de impossibilidade, que estabelece uma espécie de decepção no coração do kantismo, é, ela mesma, essencial (...). Trata-se de uma impossibilidade de certo modo ativa, e até mesmo positiva”⁶², na medida em que cumpre uma função epistemológica elementar no projeto kantiano, qual seja, a de *delimitação* do âmbito legítimo

⁶¹ HEIDEGGER, 1986, pp. 45-46. Destaques e tradução minha de: “Este ‘más allá’ no puede significar que la cosa en sí se enfrente como objeto (...) tampoco quiere decir que la cosa en sí no pueda ser aprehendida ‘perfectamente’, oculte su ser, y se manifieste a veces indirectamente. Este ‘más allá del fenómeno’ expresa más bien que el conocimiento finito, en tanto finito, esconde simultánea y necesariamente a ‘la cosa en sí’ (...), de suerte que ‘la cosa en sí’ no solamente no le es accesible perfectamente, sino que, por esencia, no le es accesible de ningún modo’.

⁶² RICOEUR, Paul. Kant e Husserl. In: **Na Escola da Fenomenologia**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009, p. 269.

do conhecimento teórico possível. Este aspecto fica evidente, por exemplo, no tratamento kantiano da questão “coisa em si vs. fenômeno”: a possibilidade de um conhecimento *a priori* está intimamente conectada a tais conceitos, uma vez que “só é possível representar-se a possibilidade de um conhecimento *a priori* se o conhecimento se restringe aos fenômenos, o que tem por consequência a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas”⁶³, ou ainda, a tese da incognoscibilidade do *transcendente*. O *transcendental*, por sua vez – e o *imanente*, que está a ele vinculado –, consiste de um modo geral nas condições universais, necessárias e não-empíricas da experiência e do conhecimento, ou ainda, como diz Adorno,

Transcendental significa simplesmente a quintessência de todas as investigações que se relacionam com a possibilidade de juízos sintético *a priori*. [Mas] se você não quiser tomar esta definição kantiana muito literalmente, você pode considerar o transcendental como o reino *por meio do qual* a experiência se torna possível, embora ele próprio não surja a partir da experiência⁶⁴.

2.2 A IMPORTÂNCIA DE KANT PARA A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Delineado em linhas gerais o projeto kantiano de uma filosofia transcendental a partir do uso realizado por ele dos termos “transcendental” e “transcendente” e suas implicações, procedemos agora com a acareação *vis-à-vis* entre o pensamento de Kant e a fenomenologia husserliana no que concerne à nossa temática.

A história do relacionamento de Husserl com o pensamento kantiano não é de todo simples e reconstruí-la tanto do ponto de vista biográfico quanto do filosófico ultrapassa em muito as nossas aspirações. Entretanto, algumas sucintas considerações já são suficientes para exibir aspectos relevantes desse relacionamento: pelo menos até a alvorada do século XX, o cenário intelectual-filosófico era fortemente marcado pela influência do pensamento de Kant, a tal ponto que o sentido investido ao “transcendental” pelo pensador de Königsberg tornou-se tão predominante que este conceito foi associado quase que exclusivamente a uma espécie particular de labor filosófico fundamental, nomeadamente, aquele que se dedica a “rastrear a origem de objetividade ou, ao menos, parte da estrutura de objetividade, voltando-se às formas

⁶³ BONACCINI, 2013, p. 189.

⁶⁴ ADORNO, 2001, p. 21. Tradução minha de: “Transcendental means simply the quintessence of all enquiries that relate to the possibility of synthetic a priori judgements. If you do not wish to take this Kantian definition too literally, you can regard the transcendental as the realm through which experience becomes possible although it does not itself arise from experience”.

ou atividades de pensamento subjetivo”⁶⁵. Husserl, porém, como pertinentemente aponta Angela A. Bello em seu artigo “O Transcendental: Husserl e Kant”, ao longo de boa parte de seu período “pré-transcendental”⁶⁶, manteve-se sob a influência de renomados anti-kantianos: inicialmente, a partir das lições de Franz Brentano e depois, quando tornou-se *Privatdozent* em Halle, pelo contato com Carl Stumpf. Desse modo, “como as influências de Brentano e Stumpf foram decisivas para Husserl, o interesse dele em Kant, no começo de sua carreira, era inexistente”⁶⁷. Entretanto, a partir de 1896, mediante o estudo de Frege e a influência de Natorp⁶⁸, Husserl vai, *pari passu*, afastando-se do psicologismo brentaniano e se aproximando das reflexões kantianas: “lentamente, ele sentiu a necessidade de enfrentar as idéias de Kant, porque o caminho que estava seguindo de forma independente o estava levando para tratar os mesmos problemas que provaram ser de interesse para o filósofo de Königsberg”⁶⁹. Nessas circunstâncias, ganha relevo uma famosa e impactante passagem escrita por Husserl em 1906 em seu diário que nos é apresentada por Walter Biemel na Introdução à primeira edição de *A ideia da Fenomenologia* (1947) e também referida por Júlio Fragata⁷⁰, ambos ao abordar a importância de Kant no pensamento husserlianiano:

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma *crítica da razão*. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais para uma

⁶⁵ NENON, 2008, p. 433.

⁶⁶ Seguimos a nomenclatura utilizada por diversos intérpretes do pensamento husserliano (cf., por exemplo, MOURA, Carlos Alberto R. Husserl: significação e fenômeno. In: **doisPontos**, Curitiba; São Carlos, v. 3, n. 1, pp.37-61, 2006) para nos referir à produção filosófica husserliana realizada até as conferências de 1907, período no qual foram publicadas as importantíssimas *Investigações Lógicas* (1900-1901). As conferências de 1907 - publicadas posteriormente sob o título de *A Ideia da Fenomenologia* – apresentam por vez primeira a Fenomenologia com feição Transcendental, conforme advogam Biemel (*apud* HUSSERL, 2014, pp. 9-13) e Cerbone (**Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza, 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 26-27).

⁶⁷ BELLO, Angela Ales. The Transcendental: Husserl and Kant. In: **Analecta Husserliana**, vol. 58, pp. 229-243, 2011, p. 229. Tradução minha de “Since the influences of Brentano and Stumpf were decisive for Husserl, his interest in Kant at the beginning of his career was nonexistent”.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 229. A importância de Natorp e Frege para o afastamento de Husserl de posições psicologistas e sua aproximação ao pensamento kantiano também é apontada por Gerhard Funke, em seu artigo “A recepção de Kant em Husserl e a fundamentação de sua ‘Filosofia Primeira’ transcendental fenomenológica”. Segundo Funke, “foi o ensaio de Paul Natorp “Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis” (1887) que primeiro deu o impulso para Husserl se afastar de seu próprio psicologismo” (1995, p. 199) e, por sua vez, foi a resenha de *Filosofia da Aritmética* escrita por Frege para o *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* que forçou Husserl a rever sua posição, na medida em que “Frege descreveu a ‘intrusão da psicologia na lógica’ como uma ‘devastação’ que a obra de Husserl, embora de acordo com o espírito de sua época, tinha conseguido concentrar inteiramente sobre si” (*ibidem*, p. 199).

⁶⁹ BELLO, op. cit., p. 230.

⁷⁰ FRAGATA, Júlio. S. J. **A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 88: “Mas já em 1906 se faz eco, no seu diário, numa crise intelectual por que passava na busca da solução do problema crítico; sente-se perante a alternativa angustiosa: ou renunciar a uma vida dedicada à Filosofia, ou encontrar uma solução segura sobre a essência do conhecimento(...)”.

crítica da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeira e sinceramente viver⁷¹.

A reverberação da terminologia de acordes kantianos nas palavras de Husserl salta aos olhos e, de acordo com Biemel, isso não é acidental. Muito pelo contrário, visto que “Husserl, nesta época, ocupou-se detidamente de Kant [e] desta ocupação veio-lhe a ideia da Fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental, e a ideia da redução fenomenológica”⁷². Certamente, pois, há semelhanças que podem ser elencadas para justificar a utilização da expressão “filosofia transcendental” na definição dos projetos filosóficos tanto de Kant quanto de Husserl. Analisemos as mais relevantes.

De um modo geral, antes do mais, o que está em jogo para ambos é a busca da compreensão das condições de possibilidade e de fundamentação do conhecimento e, nesse sentido, os dois buscam investigar as condições apriorísticas da objetividade *em geral* – pretensão que, sob a influência kantiana se faz explicitamente presente no pensamento husserliano desde *Prolegômenos* (1900), por exemplo, no capítulo em que Husserl lança as bases de seu projeto de uma lógica pura:

Levantamos agora a significativa questão pelas “*condições de possibilidade da ciência em geral*”. Dado que o objectivo essencial do conhecimento científico só pode ser alcançado pela teoria no sentido rigoroso (...), substituímos esta questão pela das *condições de possibilidade de uma teoria em geral*. (...) As conotações históricas estão naturalmente visadas na forma de questionar. Lidamos obviamente com a generalização inteiramente necessária da questão pelas “*condições de possibilidade da experiência*”. A unidade da experiência é, para Kant, sem dúvida, a unidade da legalidade objectiva.⁷³

De tais palavras, podemos claramente depreender que a primeira acepção acima apresentada do “transcendental” para Kant é acolhida no projeto fenomenológico husserliano: a fenomenologia é dita *transcendental, latu sensu*, porque “se refere a um ‘tipo’ especial de conhecimento; (...) se trata daquela filosofia, ou conhecimento reflexivo, a qual interessa ver as

⁷¹ HUSSERL *apud* BIEMEL. Introdução do editor alemão. In: HUSSERL, 2014, p. 10.

⁷² BIEMEL, Introdução do editor alemão. In: HUSSERL, 2014, p. 10. Do mesmo modo, afirma Fragata (1959, p. 88): “Sabemos que, nesta altura, [Husserl] se ocupava com o estudo de Kant, que lhe sugeriu as primeiras ideias e ordem à solução deste problema, orientando-o para a ‘consciência transcendental’”

⁷³ HUSSERL, 2005, p. 238-239 [*Hua XVIII*, p. 238-239] – destaque meu. Na última frase dessa passagem, ainda que não diga respeito diretamente à determinação da filosofia enquanto uma tarefa transcendental, há outra apropriação husserliana do pensamento de Kant que merece ser sublinhada, mesmo que *en passant*: a associação estabelecida por Husserl – em referência explícita a Kant – entre a *unidade da experiência* e a *unidade da legalidade objectiva* corresponde ao princípio kantiano fundamental (cf. KANT, 2013, pp. 124-126 [A93-95/B197]), estabelecida com fito de legitimar a aspiração de compreensão científica da experiência, segundo o qual “as condições de possibilidade da experiência em geral são igualmente as condições de possibilidade dos objetos da experiência” (FUNKE, 1995, p. 202 – tradução minha).

condições de possibilidade do conhecimento dos objetos em geral”⁷⁴. Ademais, para ambos, essa tarefa transcendental “é essencialmente uma investigação de *crítica* do conhecimento”⁷⁵.

Nas palavras de Husserl:

A tarefa da teoria do conhecimento ou *crítica* da razão teórica é, antes de mais, uma tarefa *crítica*. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envencilha a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento”⁷⁶.

Com efeito, pode-se dizer que, no tocante à *ideia* de uma filosofia transcendental enquanto crítica do conhecimento, “os objetivos para Kant e Husserl são os mesmos, nomeadamente, garantir um tipo de conhecimento que transcende os limites do meramente empírico”⁷⁷. O próprio Husserl, em *Kant e a ideia da Filosofia Transcendental* (texto em comemoração do aniversário de duzentos anos de Kant), é explícito no reconhecimento da importância do pensamento kantiano nesse sentido:

Para o desenvolvimento fundamental que a fenomenologia experimentou no trabalho da minha vida, desde o método da análise de origens (como em sua primeira importante aparição nas *Investigações Lógicas*) até a nova e, no sentido mais estrito, ciência independente (a fenomenologia pura ou transcendental de minhas *Ideias*), surgiu uma relação essencial óbvia entre essa fenomenologia e a filosofia transcendental de Kant. *De fato, minha adoção da palavra kantiana "transcendental", (...) foi baseada desde o princípio na convicção bem fundamentada de que todos os problemas pertinentes que Kant e seus sucessores tinham tratado teoricamente sob o título de problemas transcendenciais, poderiam (...) ser redirecionados para esta nova ciência básica*⁷⁸.

Além disso, Husserl também concorda com Kant no que diz respeito à atribuição do predicado “transcendental” não apenas a um tipo específico de fazer filosófico, mas também à determinada região e a determinadas estruturas da totalidade, acerca das quais, inclusive, a filosofia *transcendental* tem a incumbência de investigar: a *transcendentalidade* de algo – isto

⁷⁴ BARRETO, 2009, p. 63. Tradução minha de “se refiere a un ‘tipo’ especial de conocimiento (...) Se trata de aquella filosofía, o conocimiento reflexivo, que le interesa ver las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos en general”.

⁷⁵ MOURA In: HUSSERL, 2006a, p. 18.

⁷⁶ HUSSERL, 2014, p. 42-43 [Hua II, p. 22]. – destaque meu.

⁷⁷ NENON, 2008, p. 433. Tradução minha de “The goals for Kant and Husserl are the same, namely to secure a kind of knowledge that transcends the limits of the merely empirical”.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund. Kant and the Idea of Transcendental Philosophy. Trans. by Ted E. Klein, Jr; William E. Pohl. In: **Southwestern Journal of Philosophy**, v. 5, 3, 1974, pp. 9-10. Destaque e tradução minha de: “For in the fundamental development which phenomenology has undergone in my life's work, in its course of development from a method, novel in form, for the analysis of origins (as in its first breakthrough in the Logical Investigations) to a new and, in the strictest sense, independent science (the pure or transcendental phenomenology of my Ideas), there has emerged an obvious essential relationship between this phenomenology and the transcendental philosophy of Kant. In fact, my adoption of the Kantian word "transcendental,"(...) was based from the beginning on the well-founded conviction that all sensible problems which Kant and his successors had treated theoretically under the heading of transcendental problems could, at least in their finally clarified formulation, be redirected to this new basic science”.

é, o seu caráter de ser transcendental – vincula-se a uma dimensão *a priori* (e, portanto, universal, necessária e não-empírica) que, simultaneamente, é a condição absoluta de possibilidade do todo da experiência. As palavras de John D. Caputo, em seu texto *Transcendência e o Transcendental na Fenomenologia de Husserl*, destacam essa caracterização solidária dos dois pensadores no que concerne a este sentido do “transcendental”:

Ele [o “transcendental”] é “*a priori*” com relação ao mundo, fornecendo as condições últimas para o aparecimento do mundo; ele é aquilo em face do qual toda objetividade toma forma. O transcendental não é nada *no* mundo, nem tampouco alguma coisa *acima* do mundo, mas a condição de possibilidade *a priori* do mundo, a qual permite que o mundo seja. Ele não é nada mundano porque não pertence a nenhum *mundus*, nem ao *mundus* sensível, nem ao *mundus* inteligível. Ele é, antes, o centro em torno do qual o mundo se agrupa, o sujeito para o qual o mundo é objeto.⁷⁹

Diante desses apontamentos, podemos dizer que, em linhas gerais, Husserl está em sintonia com o uso kantiano do termo “transcendental” quando este se define pela referência a, pelo menos, duas coisas: “a) ao conhecimento filosófico-reflexivo de certas condições *a priori* subjetivas da experiência objetiva; [e] b) às condições mesmas *a priori* subjetivas [vale destacar: necessárias e universais] da experiência objetiva”⁸⁰.

Tais colocações, além de jogar luzes nas semelhanças existentes entre as pretensões dos projetos crítico-kantiano e fenomenológico-husserliano, também nos conduzem a outra importante afinidade digna de ser apontada entre os dois filósofos: na medida em que o desenrolar de suas propostas filosóficas é, por princípio, incompatível com a experiência mundana, física ou natural, ambos defendem a circunscrição delas no âmbito da *subjetividade transcendental*, postura expressamente reconhecida em Kant pelo fenomenólogo em *A Crise*: “Kant (...) projeta uma grande filosofia, sistematicamente construída, *de uma nova espécie* e, no entanto, científica (...), sob a forma de um subjetivismo transcendental”⁸¹. Assim, Kant fala, por um lado, da *apercepção empírica* (ou “sentido interno”), definida por ele como “a consciência empírica que acompanha diferentes representações e é em si mesma dispersa e sem

⁷⁹ CAPUTO, 1979, p. 206: Tradução minha de: “it is “prior” to the world, providing the ultimate conditions for the appearance of the world. (..); it is that in the face of which all objectivity takes shape. The transcendental is not anything *in* the world, nor anything *above* the world, but the condition of possibility *prior* to the world which lets the world be. It is not anything mundane because it does not belong to any *mundus*, neither the *mundus sensible* nor the *mundus intelligible*. It is rather that center around which the world groups itself, the subject for which the world is object”.

⁸⁰ BARRETO, 2009, p. 74. Tradução minha de “a) al conocimiento filosófico-reflexivo de ciertas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva; b) a las mismas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva”.

⁸¹ HUSSERL, 2012a, p. 78 [*Hua VI*, p. 98].

referência à identidade do sujeito”⁸², e, por outro lado, aponta para uma *apercepção transcendental*:

Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.⁸³

Esta, portanto, figura como a autoconsciência em cuja unidade transcendental do *eu penso* reside a condição de possibilidade do conhecimento, embora tal unidade não seja ela mesma um possível objeto de experiência, porquanto “o *eu penso* da apercepção transcendental permite que as intuições sejam consideradas objetos do conhecimento, além de ser a condição para a sua síntese pelo entendimento”⁸⁴. A apercepção transcendental tem, portanto, uma importância crucial na filosofia crítica de Kant.

Na Fenomenologia Transcendental, a influência kantiana nesse campo, de um modo geral, pode ser vista na clássica distinção husserliana entre sujeito empírico e *ego* transcendental. Dentre os diversos momentos em que essa distinção é abordada no pensamento de Husserl, se nos apresentam com razoável nitidez as descrições inscritas no §57 de *Ideias I*. Neste momento da obra, o mestre de Freiburg está refletindo sobre o que pode, e por quais razões, ser submetido à redução fenomenológica, isto é, está tratando dos âmbitos de ser que devem ou não ser excluídos das considerações fenomenológicas. E então, pergunta-se: “o eu puro pode ser posto fora de circuito?”⁸⁵ Ao que responde logo a seguir de maneira negativa, pois “toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir (...). O eu puro, em contrapartida parece ser algo *necessário* por princípio e (...) absolutamente idêntico em toda mudança”⁸⁶. Outrossim, ao fim da mesma passagem, demonstrando que sua concepção do *ego* poderia perfeitamente ser expressa por meio de termos kantianos (o que não significa dizer que seja *idêntica* à de Kant), ele nos fornece prova documental da íntima relação desta sua reflexão

⁸² KANT, 2013, p. 132 [B133]. A apercepção empírica é explicada por Carlos D. C. Tourinho como sendo uma “consciência episódica, momentânea e, portanto, contingente. Em um momento, eu exerço um ato empírico de autoconsciência, acompanhando uma dada representação, em outro momento, eu não mais exerço este ato (...) Portanto, (...) não apresenta qualquer unidade” (A ampliação da autorreflexão da consciência: Kant e sua influência sobre a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. In: Princípios. Natal, v. 18, n. 30, pp. 199-210, 2011, p. 202. Disponível em: < <http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1721/1186>>. Acesso em: 23 jan. 2015).

⁸³ Ibidem, p. 132 [B132].

⁸⁴ TOURINHO, 2011, p. 203.

⁸⁵ HUSSERL, 2006a, p. 132 [Hua III/1, p. 109].

⁸⁶ Ibidem, p. 132 [Hua III/1, p. 109].

com a *Crítica da Razão Pura*: “em linguagem kantiana: o ‘eu penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações”⁸⁷. Dessa maneira, o *ego* transcendental, enquanto uma espécie de “resíduo fenomenológico” (também caracterizado nas *Meditações Cartesianas* como *ego monádico*) cumprirá, assim como em Kant – guardadas as devidas diferenças – o papel essencial no projeto fenomenológico-transcendental, pois será polo idêntico, sintético e *constituidor* (dimensão fundamental para Husserl, mas que não corresponde completamente à proposta kantiana) das vivências puras e das objetalidades em geral, sendo, em virtude disso, o objeto central da investigação fenomenológica elementar:

(...) o problema da explicitação fenomenológica deste *ego* monádico (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender *todos os problemas constitutivos em geral*. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral⁸⁸.

Além dessas aproximações em torno do “transcendental” – seja enquanto conhecimento, seja enquanto subjetividade e suas estruturas essenciais –, pode-se observar ainda que, ao defender a presença do “anseio fenomenológico” já na modernidade⁸⁹ (ainda que de maneira velada), Husserl reconhece também no pensamento kantiano uma espécie de precursor inadvertido ou inconsciente das investigações *fenomenológicas*:

O primeiro a enxergá-la [a fenomenologia] mesmo foi Kant (...). Foi neste campo que Kant posou o olhar de seu espírito, embora ainda não fosse capaz de se apropriar dele e de reconhecê-lo como campo de trabalho de uma ciência eidética e rigorosa. Assim, por exemplo, a dedução transcendental da primeira edição da *Crítica da razão pura* já se move propriamente em solo fenomenológico⁹⁰.

Aqui, faz-se oportuno ressaltar sumariamente que é a partir de constatações como essa que Paul Ricoeur, no texto *Kant e Husserl*, coloca-se a empresa de fazer desabrochar, “por detrás da epistemologia kantiana, uma *fenomenologia implícita*, de que Husserl será em alguma medida revelador”⁹¹, e, para tanto, lança-se, a partir de elementos centrais da metodologia fenomenológica, à análise da *Crítica da Razão Pura* desde a “Estética Transcendental” até a “Analítica”, com especial atenção dedicada à “Dedução Transcendental”⁹². Neste valioso

⁸⁷ HUSSERL, 2006a, p. 132 [*Hua III/1*, p. 109].

⁸⁸ *Idem*, 2013, p. 107 [*Hua I*, pp. 102-103].

⁸⁹ Esta ideia, que perpassa pelo menos toda a terceira parte de *A Crise* (seção intitulada de “A clarificação do problema transcendental e a função corresponde da psicologia”) é categoricamente exposta já em *Ideia I*: “a fenomenologia é, por assim dizer, o anseio secreto de toda a filosofia moderna. Os esforços para chegar a ela ocorrem já na admiravelmente penetrante consideração fundamental de Descartes e depois novamente no psicologismo da escola lockiana, com Hume já quase adentrando seus domínios, embora com a vista ofuscada” (2006a, p. 141 [*Hua III/1*, p. 118]).

⁹⁰ HUSSERL, 2006a, p. 141 [*Hua III/1*, p. 119].

⁹¹ RICOEUR, 2005, p. 355.

⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 358-364.

estudo ricoeuriano, vemos, apenas a título exemplificativo, a descrição da famosa *revolução copernicana* em termos fenomenológicos:

A Crítica procurará que conceitos *a priori* tornam possível “a unidade formal da experiência” ou ainda “a forma de uma experiência em geral” (...) É nesta margem pela qual a Crítica excede uma simples epistemologia que existe a chance de encontrar o início de uma verdadeira fenomenologia. Liberta da hipótese epistemológica, a revolução Copernicana não é mais do que a *epoché* fenomenológica; constitui uma vasta redução que não vai apenas das ciências constituídas, do saber alcançado, às suas condições de legitimidade; vai do conjunto do aparecer às suas condições de constituição.⁹³

Decerto, porém, a realização de uma leitura fenomenológica da filosofia transcendental kantiana não significa simplesmente a indicação de que, em Kant, podemos encontrar elementos configuradores da fenomenologia (de modo que esta se apropriaria deles a fim de constituir-se sem mais), nem tampouco apenas representa uma mera reprodução husserliana do pensamento kantiano. Conforme adverte Husserl,

Vê-lo [Kant] com olhos fenomenológicos é também entendê-lo novamente e admirar a grandeza de suas intuições visionárias (...); Mas fazer isso não é, nem mesmo agora, imitá-lo e dar apoio a um mero renascimento do kantianismo ou do idealismo alemão. Naturalmente, *devemos, desde o início, ir além*.⁹⁴

É, portanto, no “ir além” de Kant (o que significará, em alguns momentos, ir *contra* Kant) que Husserl enxerga a maneira mais justa de seguir os passos de filósofo de Königsberg na empreitada de configuração cientificamente rigorosa de uma filosofia transcendental. Essa é a maior de todas as missões teóricas, a qual Husserl reclama para si enquanto uma herança kantiana: “Uma ciência que satisfaça as necessidades intelectuais despertadas por Kant e torna compreensível teoricamente todo o reino das conquistas transcendentais da pura subjetividade deve ser designada como a maior de todas as tarefas teóricas que poderiam ser dadas à humanidade moderna”⁹⁵.

⁹³ RICOEUR, 2005, p. 359.

⁹⁴ HUSSERL, 1974, p. 13. Destaque e tradução minha de: “To see him (...) with phenomenological eyes is also to understand him anew and to admire the greatness of his foresighted intuitions (...); but to do this is not, even now, to imitate him and to lend support to a mere renascence of Kantianism or of German Idealism. Naturally, we must from the outset go beyond”.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 18. Tradução minha de: “A science which satisfies the intellectual needs awakened by Kant and makes understandable theoretically the whole realm of transcendental achievements of pure subjectivity, must be designated as the greatest of all the theoretical tasks that could be given to modern humanity”.

2.3 A CRÍTICA HUSSERLIANA AO TRANSCENDENTALISMO KANTIANO

Não obstante a inegável importância da filosofia transcendental kantiana à Fenomenologia husserliana, o que mais nos interessa aqui são os pontos nos quais, indo além dele, Husserl se volta *contra* Kant, ou seja, são justamente as *dissimilitudes* entre os dois, visto que, apesar de possuírem objetivos razoavelmente familiares – conforme o acima exposto –, “os caminhos que eles tomam para conseguir alcançar aqueles fins são *bastante diferentes*”⁹⁶ e, em particular, porque algumas das fundamentais distinções entre Kant e Husserl se referem precisamente às noções de *transcendental* e *transcendente* ou estão a ela correlacionadas, como atesta Thomas J. Nenon:

Eu diria que há algumas diferenças importantes entre o que Kant e Husserl querem dizer quando usam o termo “transcendental” (...) e que uma maneira de marcá-los é apontando para o sentido muito diferente que a palavra “transcendência” tem para Husserl em oposição a Kant⁹⁷.

Um primeiro elemento para a aproximação à tal modificação de sentido reside no fato de que, se, por um lado, Husserl compartilha com Kant a acentuada preocupação em distinguir o transcendental do transcendentente, por outro lado, para o fenomenólogo, o transcendentente não representa, *a princípio*, somente coisas que ultrapassam a esfera da experiência espaço-temporal e que por isso são incognoscíveis, como acontece em Kant⁹⁸, senão que denota tudo aquilo que vai *além* da imanência fenomenológica, ou seja, tudo extrapola o dado à consciência de modo absolutamente imediato e evidente⁹⁹, e isso engloba também, por exemplo, os objetos da percepção *externa*, o que difere claramente da compreensão kantiana acerca da

⁹⁶ NENON, 2008, p. 433. Destaque e tradução minha de “the routes they take to achieve that end are quite different”.

⁹⁷ *Ibidem.* p. 433. Destaque e tradução minha de “I would argue that there are some important differences between what Kant (...) and that one way to mark them is by pointing to the very different sense that the word ‘transcendence’ has for Husserl as opposed to Kant.”

⁹⁸ Cf. seção “1.1.4 O problema da possibilidade do conhecimento *a priori* enquanto problema da transcendência da coisa em si”, pp. 23-29 do presente trabalho. No mesmo sentido do aqui exposto, afirma Fragata (1959, p. 84): “Para Kant, ‘transcendentente’ refere-se a tudo o que ultrapassa a experiência e, portanto, o âmbito legítimo do nosso conhecimento. Neste sentido, não só a aplicação meta-empírica das categorias é transcendentente, mas também *o incognoscível objecto em si mesmo* ou número” [Destaque meu]. E, também Gerard Lebrun, em seu livro *Sobre Kant*: “por coisa em si não se deve entender nada além da coisa considerada independentemente dos nossos sentidos e de um conhecimento empírico possível” (**Sobre Kant**. Rubens Rodrigues T. Filho (org.). Trad. de José Oscar A. Marques, Maria Regina A. C. da Rocha; Rubens Rodrigues T. Filho. 3 ed., São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 54).

⁹⁹ Nesse sentido, aponta Nenon (*op. cit.*, p. 434): “Para ele [Husserl], o transcendentente não denota em primeiro lugar as coisas que transcendem o reino natural de objetos espaço-temporais de experiência, mas sim aquele que vai além do que é estritamente imanente, ou seja, diretamente dado à consciência”. Tradução minha de: “For him, the transcendent does not denote first and foremost those things that transcend the natural realm of spatio-temporal objects of experience, but rather that which goes beyond what is strictly immanent, i.e. directly given to consciousness”.

transcendência das *coisas que se encontram no espaço*, em contraponto à transcendência da coisas em si.

Transcendente, pois, *nesta acepção fenomenológica* do termo, é tudo aquilo que, por estar além dos limites daquilo que é absoluta e imediatamente dado à consciência, deverá ser submetido aos processos da *epoché* fenomenológica¹⁰⁰ - atividade metódica que permitirá “que o olhar se volte para a consciência transcendental *pura*”¹⁰¹ –, o que ganhará todo o seu devido sentido quando explicitarmos com mais vagar o significado genuinamente fenomenológico dos conceitos de imanência e transcendência¹⁰².

Nesse cenário, o destaque conferido ao termo “pura” na supramencionada referência à consciência transcendental é importante porque nos permite ressaltar uma das principais críticas husserlianás a Kant: a “razão” analisada pela crítica kantiana, segundo Husserl, não é a razão absolutamente *purificada*, mas sim a razão *humana*. Por isso, em diversos momentos, ele acusa Kant de *antropologista* ou de *psicologista*, como claramente assevera, por exemplo, em *A Crise*:

Talvez a crítica mais profunda mostrasse que Kant, embora se tenha voltado contra o empirismo na sua concepção de mente e da esfera de tarefas que incumbem a uma psicologia, permanece dependente precisamente deste empirismo, e que, para ele, vale como mente a mente pensada como naturalizada, e como componente do homem psicofísico situado no tempo da natureza, da espaço-temporalidade. Ora, o transcendental subjetivo não pode certamente ser o mental.¹⁰³

E não o pode por razões de princípio, porque, segundo Husserl, dentre os fortes e contundentes argumentos contra o psicologismo lançados em *Prolegômenos*, a doutrina

¹⁰⁰ Sobre uma possível enumeração daquilo que é considerado transcendente *neste sentido* do termo para o fenomenólogo, Cf. HUSSERL, 2006a, pp. 131-138 [*Hua III/1*, pp. 108-116].

¹⁰¹ HUSSERL, 2006a, p. 131 [*Hua III/1*, pp. 108] – destaque meu.

¹⁰² Cf. 3.2.3 “O sentido fenomenológico-transcendental autêntico de transcendência”, p. 89 e seguintes do presente trabalho.

¹⁰³ HUSSERL, 2012a, p. 93 [*Hua VI*, p. 117]. Do mesmo modo, Husserl afirma em *A ideia* que Kant “não conseguiu desencadear-se totalmente do psicologismo e do antropologismo” (2014, p. 73 [*Hua II*, p. 48]). Apesar de haver interpretações em contrário, a compreensão husserliana de que a “razão pura” acerca da qual Kant se propõe a analisar criticamente seja, na verdade, a “razão humana” parece ser bastante adequada e, inclusive, encontra fundamentação na letra da própria *Crítica da Razão Pura*: por exemplo, no contexto de abordagem da unidade sintética da apercepção, ele diz que “este é o princípio supremo de todo o *conhecimento humano*” (KANT, 2013, p. 134 [B135 – destaque meu]). Essa mesma ideia também aparece quando ele contrapõe o entendimento possível em geral ao entendimento *humano*, acerca do qual sua análise está sendo realizada: “um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o *entendimento humano*, que só pensa, não intui. Mas, para o *entendimento humano*, o ato de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio, de tal modo que o *entendimento humano* não pode formar o mínimo conceito de outro entendimento possível, seja de um entendimento que seria ele mesmo intuitivo, seja de um outro que teria por fundamento uma intuição, a qual, embora sensível, fosse de diferente espécie da que se produz no espaço e no tempo” (KANT, 2013, p. 138 [B139 – destaque meus]).

antropologista “é um contrassenso”¹⁰⁴, na medida em que, “reside no seu sentido que o mesmo conteúdo do juízo pode ser verdadeiro (...) para um sujeito da espécie *homo*, e falso para um sujeito de uma espécie constituída de outro modo. Mas o mesmo conteúdo de juízo não pode ser ambos, verdadeiros e falso”¹⁰⁵. Ademais, continua Husserl mais adiante:

Se toda a verdade tem (no sentido do antropologismo) a sua fonte exclusiva na constituição humana geral, então é válido que se não houvesse constituição [humana], também não haveria nenhuma verdade. A tese desta afirmação hipotética é um contrassenso; porque a proposição ‘não há verdade’ tem sentido equivalente ao da proposição ‘existe a verdade de que não existe nenhuma verdade’. O contrassenso da tese requer o contrassenso da hipótese¹⁰⁶.

Com efeito, a acusação husseriana de que Kant teria se adstrito ao *campo psicológico*, à subjetividade *humana*, em suas perquirições implica dizer que, aos olhos de Husserl, em última instância, o projeto transcendental kantiano, enquanto exemplar do pensamento antropologista, desemboca numa forma de *relativismo* (chamado por Husserl de relativismo específico [*spezifischen Relativismus*]), ou seja, relativo a uma determinada espécie), doutrina óbvia e radicalmente antagônica à postura de fundamentação absoluta do saber *em geral* pretendida pelo mestre de Freiburg – o que certamente representa uma incisiva e não-trivial crítica à crítica kantiana¹⁰⁷. Esse ponto é mister de ser destacado pois é decisivo para a interpretação e o consequente afastamento de Husserl do pensamento de Kant. Comprovação inconteste disso encontra-se na continuação da passagem anteriormente transcrita acerca da caracterização de Kant como o primeiro a enxergar a fenomenologia:

O primeiro a enxergá-la [a fenomenologia] mesmo foi Kant (...). Foi neste campo que Kant posou o olhar de seu espírito (...). Assim, por exemplo, a dedução transcendental da primeira edição da *Critica da razão pura* já se move propriamente em solo fenomenológico; Kant, porém, o interpretou equivocadamente como solo psicológico e, por isso, abriu novamente mão dele.¹⁰⁸

Ou seja, apesar de ter se aproximado do campo de investigações fenomenológicas fundamentais de essências por vez primeira, Kant não foi capaz de nele adentrar e se movimentar justamente porque concebeu a subjetividade transcendental como a subjetividade transcendental *humana*. Por este equívoco antropologista, Kant não foi um autêntico fenomenólogo (resguardados os riscos de anacronismo dessa afirmação). Em consequência

¹⁰⁴ HUSSERL, 2005, p. 132 [*Hua XVIII*, p. 124].

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 132-133 [*Hua XVIII*, p. 124].

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 135 [*Hua XVIII*, pp. 126-27].

¹⁰⁷ A importância e a pertinência dessa crítica husseriana ao pensamento de Kant também é apontada na literatura que trata da relação entre eles. Cf., por exemplo, FUNKE, 1995, p. 211; BELLO, 2011, p. 230; RIZO-PATRÓN, Rosemary L. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. In: *Areté*, v. 24, n. 2, 2012, p. 354, 359.

¹⁰⁸ HUSSERL, 2006a, p. 141 – destaque meu.

disso, a principal dessemelhança entre os pensamentos deles diz respeito não à *ideia*, mas à *tarefa* da Fenomenologia Transcendental enquanto teoria do conhecimento que almeja a fundamentação absoluta do saber *em geral*: em posse do campo transcendental da consciência *pura*, Husserl propugna *contra* Kant que, “em vez de ter que ver com inferências, que são um contrassenso, de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de ‘coisas-em-si’ que, alegadamente, seriam, por razões de princípios, incognoscíveis”¹⁰⁹, cabe à fenomenologia transcendental *explicitar a correlação*, na esfera imanente da consciência pura, entre a consciência e aquilo que não é ela; trata-se, então, precisamente do problema de como conhecer objetos *transcendentais*, os quais Kant julgava – à luz da sua própria acepção do termo – serem incognoscíveis. Estamos falando, portanto, da crítica husseriana diretamente ao transcendentalismo kantiano: se “para ele [Kant], o transcendental não é conhecimento sobre objetos transcendentais”¹¹⁰, para Husserl, “a transcendentalidade possui também um caráter *a priori*, porém não se refere à possibilidade do conhecimento legítimo somente, mas, *sobretudo*, ao próprio objecto do conhecimento na sua entidade imanente”¹¹¹; ou ainda, mais precisamente, o transcendental, na fenomenologia, “é o próprio domínio do conhecimento, domínio da ‘autêntica objetividade’, do ‘dar-se em si mesmo’ das coisas em sua doação originária”¹¹².

É exatamente por causa dessa distinção acerca do sentido da “transcendentalidade”, que Paul Ricoeur afirma que a fenomenologia representaria uma *dissolução* da problemática do ser tal qual havia sido esboçada por Kant. No pensamento deste, tal problema manifestava-se no papel de limite e de fundamento bruto do conhecimento ocupado pela coisa em si, pois haveria uma espécie de prejuízo do fenômeno em relação a ela, já que, em termos kantianos, “nenhum objeto *em si mesmo* nos é conhecido (...), isto é, *a coisa em si, não é nem pode ser conhecida* (...)”¹¹³. Diante disso, diz-nos Ricoeur:

O enraizamento do saber dos fenômenos no pensamento do ser, inconvertível em saber, dá à Crítica kantiana a sua dimensão propriamente ontológica. *Destruir esta tensão entre o conhecer e o pensar, entre o fenômeno e o ser, é destruir o próprio kantismo.*¹¹⁴

¹⁰⁹ HUSSERL, 2013, p. 123 [*Hua I*, p. 118].

¹¹⁰ NENON, 2008, p. 430. Tradução minha de: “For him the transcendental is not knowledge about transcendent object”.

¹¹¹ FRAGATA, 1959, p. 85

¹¹² TOURINHO, Carlos Diógenes C. O Transcendente e suas variações na Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. In: **Prometeus**, Ano 5, n. 9, jan-jun, 2012a, p. 31. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

¹¹³ KANT, 2013, p. 70 [A30/B45] - destaque meu.

¹¹⁴ RICOEUR, 2005, pp. 364-365 – destaque meus. Essa posição acerca da distinção entre fenômeno e coisa em si enquanto “coração” da filosofia transcendental kantiana também é expressamente apontada, por exemplo, por PATON, quando sustenta que “sem a pressuposição das coisas-em-si-mesmas – quer a consideremos justificada

E é precisamente essa destruição do kantismo que Husserl leva a cabo, uma vez que, em termos husserlianoss, a “coisa”, ou o “objeto”, confunde-se com a unidade sintética de suas manifestações ou fenômenos, o que implica a tese principal da fenomenologia transcendental, “segundo a qual não se pode afirmar que algo ‘é’ sem que exista um caminho de conhecimento em relação a ele. (...) o ‘saber’ já era a única medida do ‘ser’”¹¹⁵. Destarte, como bem atesta Merleau-Ponty, na autêntica imanência da subjetividade transcendental, “aquilo que aparece [fenômeno] e aquilo que é [ser] *não mais se distinguem*”¹¹⁶.

O fundamento elementar dessa indistinção entre ser e aparecer se encontra na importantíssima noção de *intencionalidade*: ao defender a intencionalidade como característica essencial da consciência e de seus atos, Husserl está dizendo, *grosso modo*, que a consciência somente é na medida em que está direcionada para algo, que ela não pode ser concebida como uma substância simplesmente dada, cuja existência pudesse ser independente deste relacionar-se com, e que, do mesmo modo, os objetos também somente adquirem sua validade e sentido de ser nesta relação. Há, portanto, uma correlação de essência entre os atos da consciência e os objetos. Como podemos ver no terceiro grau de consideração fenomenológica exposto em *A ideia*¹¹⁷, tal inseparabilidade pode ser vislumbrada na ambivalência presente no próprio termo “fenômeno”: por um lado, “fenômeno” significa o *aparecer*, corresponde ao ato cognitivo – percepção, recordação, expectativa, fantasia, etc., são, então, modos distintos do aparecer. Mas este aparecer é sempre e necessariamente aparecer *de algo*; assim, por outro lado, fenômeno também significa *aquilo que aparece*, isto é, aquilo que se revela em cada um destes modos distintos, como o percebido da percepção, o recordado da recordação, etc. “Aquilo que aparece” e “aquel que é” são, portanto, um e o mesmo, cuja configuração está essencialmente vinculada com os atos da consciência.

É à luz disso que, a despeito de toda a semelhança acima apresentada no que diz respeito à compreensão do “transcendental”, surpreendentemente, não é a Kant que Husserl faz referência ao explicar o *sentido* com o qual emprega tal conceito. Conforme ele estabelece claramente em *Ideias I*, o motivo pelo qual se utiliza do termo “transcendental” na qualificação

ou não -, o todo da Filosofia Crítica desmorona” (1936, p. 462). Tradução minha de: “(...) without the presupposition of things-in-themselves – whether we regard it as justified or not – the whole of the Critical Philosophy falls to pieces”.

¹¹⁵ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998, p. 217-218. Disponível em: <<http://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/427/384>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY *apud* TOURINHO, 2012a, p. 31 – destaque meus.

¹¹⁷ Cf. HUSSERL, 2014, pp. 28-33 [*Hua II*, pp. 10-14].

de suas investigações fenomenológicas é que elas estão dedicadas à resolução do *problema epistemológico*, qual seja, o problema da relação entre conhedor e conhecido, entre sujeito e objeto:

A designação “transcendental” aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera da vivência [*Erlebnissphäre*]¹¹⁸ se baseia precisamente no seguinte: (...) [n]o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal, *transcendente por princípio*; e aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade do *conhecimento objetivo válido do transcendente*.¹¹⁹

O problema do conhecimento como questão fulcral da Fenomenologia Transcendental, portanto, é o do relacionamento entre a subjetividade transcendental e o transcendente, o qual se apresenta, nos primeiros escritos transcendentais¹²⁰, como os mais diversos problemas em torno da *correlação* entre conhecimento (vivência subjetiva), sentido e *objeto* do conhecimento, a ser tratado mediante a inquirição da *essência* do conhecimento e, em *A Crise*, última obra publicada por Husserl em vida, como o problema da correlação entre subjetividade transcendental e *mundo*, reconhecido por ele, em tom confessional e em nota de rodapé, como a questão de toda sua vida filosófica:

O irromper deste *a priori* universal da correlação do objeto e das maneiras de dação (cerca do ano de 1898, durante a elaboração das minhas *Investigações Lógicas*) perturbou-me tão profundamente que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática desde *a priori* da correlação¹²¹.

* * *

* * *

* * *

Desse modo, podemos asseverar que a maneira através da qual Husserl coloca o problema do conhecimento o faz resgatar a conexão entre as noções de “transcendental” e “transcendente” - que havia sido desfeita na filosofia kantiana - e a reconduz ao seio das reflexões filosóficas com lugar extremamente privilegiado. Como diz Paul Ricoeur, “a

¹¹⁸ O tradutor de *Ideias 1* para o português optou por verter o termo “*Erlebnis*” por “vivido”. No presente trabalho, porém, seguirei a opção majoritária (verificada, por exemplo, nas edições em língua portuguesa de *Investigações Lógicas*, *Meditações Cartesianas*, *A Ideia* e *A Crise*) e traduzirei “*Erlebnis*” por “vivência”. Assim, nas citações de *Ideias 1* em que tal termo apareça, sempre haverá a modificação de “vivido” para “vivência”. “Vivido” – ainda que na sua forma substantiva (o vivido) – carrega uma acepção temporal que não necessariamente está presente em *Erlebnis*, já que é o particípio passado (ação realizada e consumada) do verbo “viver”. O substantivo “vivência”, por seu turno, está despojado desse sentido e, portanto, adequa-se melhor ao sentido de *Erlebnis*, enquanto estrutura fundamental da consciência.

¹¹⁹ HUSSERL, 2006a, pp. 225-226 [*Hua III/1*, pp. 204] – destaque meu.

¹²⁰ Cf. *Idem*, 2014, pp. 42-43 [*Hua II*, p. 22].

¹²¹ *Idem*, 2012a, p. 136, nota 41 [*Hua VI*, p. 169].

Fenomenologia tornou-se crítica, mas num sentido inverso do de Kant¹²² e, com efeito, *contra* Kant, “Filosofia Transcendental” passa a designar novamente a tarefa de solucionar o problema do conhecimento tipicamente moderno e pré-kantiano: “como pode o conhecimento estar certo de sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objetos?”¹²³. Ou, dito de maneira mais expressa: “como é possível o conhecimento alcançar algo que lhe é transcendente”¹²⁴?

E não é outro senão *Descartes* que abre caminho para Husserl reconectar “o transcendental” e o “transcendente” e recolocar a questão epistemológica fundamental nos termos supracitados.

¹²² RICOEUR, 2005, p. 370.

¹²³ HUSSERL, 2014, p. 40 [*Hua II*, p. 20].

¹²⁴ *Ibidem*, p. 60 [*Hua II*, p. 36].

3 A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO CARTESIANO NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A TRANSCENDÊNCIA EPISTEMOLÓGICA

Após os apontamentos comparativos entre as filosofias de Kant e Husserl realizados no capítulo anterior, voltamos agora nossa atenção à recepção realizada pelo mestre de Freiburg do pensamento cartesiano, uma vez que o entendimento acerca de tal apropriação nos ajudará ainda mais na compreensão do projeto fenomenológico-transcendental em seus elementos mais genéricos e, em particular, das acepções husserlianhas de “transcendência” e da relação deste com a subjetividade transcendental, caminho através do qual, ao final deste trabalho, pretendo indicar em que medida o sentido fenomenológico-*transcendental* da verdade se constitui como um problema autêntico e ainda carente de satisfatórias investigações.

Não obstante o impacto da proposta kantiana na determinação da Filosofia Transcendental e as significativas semelhanças traçadas, vimos também que são as distinções que se afiguram como decisivas a Husserl quando aborda as reflexões de Kant sobre o sentido de subjetividade transcendental e o significado do termo “transcendência”. Nesse mesmo caminho, ao comparar o filósofo de Königsberg com Descartes, Husserl sustenta que “Kant não desceu *jamais* até as enormes profundidades da consideração cartesiana fundamental”¹. Com efeito, aponta Husserl, o sentido *pleno* do que, na Modernidade, denominou-se teoria do entendimento, crítica da razão ou, mais precisamente, *problemática transcendental*, radica-se não na *Critica* kantiana, mas, antes, nas *Meditações Metafísicas* cartesianas².

Em face disso, não devemos nos espantar com o fato de que o fenomenólogo afirme ter escolhido servir-se do termo “transcendental” não por influência kantiana, mas sim devido ao modelo de reflexão autorreferente filosoficamente exercitada, por vez primeira, pelo filósofo francês³:

Gostaria de fazer desde já notar que o termo “filosofia transcendental” se tornou, então, desde Kant, usual, também como nome geral para filosofias universais, cujos conceitos se orientam pelo tipo de filosofia kantiana. Eu mesmo sirvo-me da palavra

¹ HUSSERL, 2012a, p. 80 [*Hua VI*, p. 102] – destaque meu.

² Cf. *Ibidem*, pp. 65-66 [*Hua VI*, p. 83].

³ Isso também é apontado, por exemplo, por Nenon (2008, p. 436): “Para Husserl, então, há uma conexão entre a fenomenologia transcendental dele e a filosofia transcendental de Kant, mas ele traça as origens reais da filosofia transcendental como ele a entende, não como volta a Kant, mas sim a Descartes”. Tradução minha de: “For Husserl, then, there is a link between his transcendental phenomenology and Kant’s transcendental philosophy, but he traces the real origins of transcendental philosophy as he understands it back not to Kant but to Descartes”. E também é reconhecido por Rizo-Patrón (2012, p. 138): “a razão pela qual Husserl dá a “virada transcendental” nos anos decisivos entre 1903 e 1910 e se autoimpõe uma ‘crítica da razão’ tem uma origem de fato *cartesiana*: no chamado ‘paradoxo da transcendência’”. Tradução de: “la razón por la cual Husserl da el ‘vuelco trascendental’ en los años decisivos entre 1903 y 1910 y se auto-impone una “crítica de la razón” tiene un origen más bien cartesiano: en la llamada ‘paradoja de la trascendencia’”.

“transcendental”, no sentido mais lato, pelo motivo original (...) que, por intermédio de *Descartes*, é doador de sentido para todas as filosofias modernas, motivo que em todas elas procura, por assim dizer, vir a si mesmo (...). Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece (...). Operando radicalmente, este é o motivo de uma filosofia universal, fundada puramente a partir desta fonte, ou seja, dotada de uma fundamentação última. Esta fonte tem o nome de *eu-mesmo* com a minha vida cognoscitiva inteira (...).⁴

Assim, apesar da explícita referência a Kant na justificação do uso do termo “transcendental” (notadamente, no que diz respeito aos *problemas* a serem investigados⁵), é no pensamento de Descartes que Husserl encontra o motivo mais decisivo para a caracterização de sua Fenomenologia enquanto reflexão transcendental, uma vez que o pensamento cartesiano se apresenta como a fonte originária desse modelo de filosofia. Um interessantíssimo testemunho husserliano nesse sentido se encontra em seu texto *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*, fruto das chamadas *Conferências de Londres*, proferidas pelo fenomenólogo em 1922. Nesse escrito, Husserl se pergunta o seguinte: olhando para a história da filosofia, se fosse necessário apontar quais filósofos destacam-se, para ele, frente a todos os demais, então quais seriam? Ele responde afirmando que, sem pretender colocá-los em algum tipo de hierarquia, ele certamente indicaria dois pensadores:

em primeiro lugar, por certo, o totalmente incomparável Platão, o criador da ideia de ciência rigorosa ou ciência filosófica, no qual eu, em geral, quero ver o verdadeiro fundador de nossa cultura filosófica. Como segundo nome, eu indicaria Descartes (...) ele possui um lugar histórico bastante destacado, por suas *Meditações* terem dado ao pensamento filosófico uma direção de desenvolvimento firme até uma filosofia transcendental. Não somente o caráter fundamental da filosofia moderna, senão que, como estou convencido, toda filosofia futura está determinada desse modo a partir de Descartes⁶.

Outra prova documental disso situa-se logo no §1 da introdução das *Meditações Cartesianas* (significativamente intitulado de “As Meditações de Descartes como protótipo da reflexão filosófica”), no qual Husserl aponta a influência direta do pensamento cartesiano na configuração da Fenomenologia ao afirmar categoricamente que:

⁴ HUSSERL, 2012a, p. 79 [*Hua VI*, pp. 100-101].

⁵ Cf., no capítulo anterior, a seção “1.2 A importância de Kant para a Fenomenologia Transcendental”.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie* <Londoner Vorträge 1922>. Hrsg. v. Berndt Goossens. In: **Husserl Studies**, v. 16, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 202. Destaque e tradução meus de: „an erster Stelle den allerdings ganz unvergleichlichen Platon, den Schöpfer der Idee strenger Wissenschaft oder philosophischer Wissenschaft, in dem ich überhaupt den eigentlichen Begründer unserer wissenschaftlichen Kultur sehen möchte. Als zweiten Namen würde ich Descartes nennen (...) eine ganz ausgezeichnete historische Stellung erhält er dadurch, daß seine Meditationes dem philosophischen Denken eine feste Entwicklungsrichtung gegen eine Transzentalphilosophie erteilt haben. Nicht nur der Grundcharakter der neuzeitlichen Philosophie, sondern, wie ich überzeugt bin, aller künftigen Philosophie ist dadurch von Descartes her bestimmt“.

O estudo dessas Meditações [obra de Descartes] influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim *quase* se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo (...)⁷.

Como poderemos observar mais adiante, o “*quase*” é aspecto fundamental dessa passagem, pois já nos indica a constante tensão e ambiguidade que caracteriza o relacionamento de Husserl com o pensamento de Descartes: se, por um lado, o estudo das *Meditações Metafísicas* é expressamente admitido como decisivo para o nascimento da própria Fenomenologia Transcendental, por outro, “é certo também que em seus textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial”⁸.

Conscientes disso desde já, observemos, primeiramente, alguns dos elementos afins entre Husserl e Descartes (seção 2.1) e, em seguida, as críticas husserlianais lançadas contra Descartes, particularmente acerca do processo de suspensão do juízo, dos conceitos de transcendência e imanência e da subsequente concepção da subjetividade engendrada a partir desses dois conceitos (seção 2.2).

3.1 A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL (QUASE) COMO NEOCARTESIANISMO

Dentre os aspectos que perpassam a valorização do filósofo francês, o fenomenólogo fundamentalmente reconhece e enaltece na reflexão cartesiana, pelo menos, o seu (1) *diagnóstico* sobre o conhecimento em geral, (2) as ambições ou metas elementares eleitas na constituição de seu *projeto filosófico* e (3) a *postura metodológica* que uma filosofia autêntica precisa ter.

⁷ HUSSERL, 2013, p. 39 [*Hua I*, p. 43]. A mesma ideia de que o modo transcendental de proceder filosoficamente encontra em Descartes sua primeira manifestação fundacional também ser vista nas seguintes palavras de Husserl em *Kant und die Idee der Transcendentalphilosophie*: “Na história da filosofia moderna, para falar apenas dela, Descartes deve ser visto como um precursor da filosofia transcendental. Foi ele que, através de sua *Meditaciones*, fundou este período moderno, [e] lhe concedeu sua característica tendência de desenvolvimento em direção a uma filosofia transcendental. O *ego cogito*, entendido em seu sentido profundo, pode certamente ser considerado como a primeira forma de descoberta da subjetividade transcendental” (1974, p. 17).

⁸ MOURA, 1998, p. 196. Do mesmo modo, afirma Wayne M. Martin: “Na realidade, quase toda passagem que celebra as realizações de Descartes incorpora também indicadores inequívocos dessa dimensão crítica de sua apropriação”. Tradução minha de: “Indeed, almost every passage celebrating Descartes’s accomplishments also incorporates unmistakable indicators of this critical dimension of his appropriation” (MARTIN, Wayne M. Descartes and the Phenomenological Tradition. In: *A Companion to Descartes*. Blackwell Publishing, 2008, p. 504 - Blackwell companions to philosophy; 38).

3.1.1 O diagnóstico e o projeto filosófico

Assim como acontece em relação a Kant, o *diagnóstico* husseriano acerca do *status* da filosofia e das ciências de suas respectivas épocas também é bastante semelhante ao de Descartes - para alguns intérpretes, inclusive, é neste âmbito que se encontra a mais profunda afinidade entre eles⁹.

Imerso num contexto cultural caracterizado por marcantes transformações na visão de mundo do homem ocidental, René Descartes era partidário da leitura de que a metafísica medieval tinha fracassado na tarefa de prover os fundamentos do saber, de um modo geral, o conhecimento humano estava completamente em crise:

Para ele, a metafísica medieval tinha se esgotado sem jamais ter alcançado uma base sólida relativa ao saber de Deus e da alma. O método escolástico da ‘disputa’ era, assim, apenas uma manifestação mais evidente do primado da persuasão sobre o saber certo e indubitável, forma de mascarar conforme a erudição a ausência de um verdadeiro ponto arquimediano do conhecimento¹⁰.

Essa avaliação, por conseguinte, implicará na exigência de ampla e radical reforma das ciências a partir de uma nova filosofia rigorosamente fundamentada – tema que abordaremos a seguir. Seguindo a posição cartesiana, mesmo antes de *A Crise*, Husserl já demonstrava a convicção de que as ciências padeciam de uma falta de clareza quanto aos seus fundamentos. Nesse contexto, o paralelo entre os diagnósticos dos dois filósofos é evidente: “Descartes, olhando o edifício científico do seu tempo, considerava-o ‘mal-construído’ e sem fundamentos suficientemente seguros. Cerca de três séculos mais tarde, Husserl pretende chamar a atenção para uma crise científica e, *num novo empreendimento cartesiano*, procura analisar as suas causas e remediar o mal”¹¹. Não à toa, no §2 das *Meditações Cartesianas*, denominado precisamente de “A necessidade de um novo começo radical da Filosofia”, após se perguntar se o pensamento de Descartes ainda possuiria vitalidade no séc. XX, Husserl afirma que:

Em todo caso, dá que pensar que as ciências positivas, que deveriam obter uma fundamentação racional absoluta através destas meditações [cartesianas], se tenham, porém, interessado tão pouco por elas. (...) Elas [as ciências positivas] se sentem muito entravadas em seu progresso por obscuridades em seus fundamentos. Mas quando

⁹ “Os contextos intelectuais que incitaram Descartes e Husserl a inaugurar seus empreendimentos de grande escala são surpreendentemente semelhantes em vários aspectos” (MACDONALD, Paul. S. **Descartes and Husserl** - The Philosophical Project of Radical Beginnings. New York: State University of New York Press, 2000, p. 5). Cf., também, MARTIN, 2008., p. 498.

¹⁰ Cf. ROSENFIELD, Denis L. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 107.

¹¹ FRAGATA, Júlio S. J. Husserl e a fundamentação das ciências. In: **XXIII Congresso Luso-Espanhol**, Portugal: Coimbra, 1957, p. 5 (separata do tomo VII).

tentam proceder à reformulação de seus fundamentos, a nenhuma delas ocorre retornar às meditações cartesianas.¹²

Além disso, prosseguindo na mesma reflexão, amplia o diagnóstico, tal qual Descartes, à própria Filosofia:

A decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada, dá-nos a pensar. Se considerarmos a Filosofia ocidental do ponto de vista da unidade de uma ciência, então, por comparação com os tempos precedentes, o seu declínio é inegável desde o meado do século passado. Essa unidade perdeu-se, tanto na posição da *meta* como na problemática do *método*.¹³

Outra semelhança no diagnóstico realizado por ambos se encontra na identificação de, por assim dizer, alguns “agentes patológicos” responsáveis por esse cenário de decadência do conhecimento, quais sejam, pensadores céticos. Na defesa de que o conhecimento verdadeiro é possível de ser alcançado, Descartes recorre ao argumento cético mais valioso – colocar em dúvida a possibilidade do conhecimento¹⁴ – para combater o próprio ceticismo. Com isso, ele pretende destruir o edifício argumentativo cético, implodindo-o com suas próprias armas, caso seja capaz de alcançar, pelo menos, uma única verdade inatingível pela dúvida¹⁵. Noutras palavras,

a refutação de Descartes do ceticismo consiste em colocar a dúvida universal contra ela própria, aplicando ao ceticismo sua própria estratégia de demolição interna de qualquer afirmação, *i.e.*, através da demonstração de que a dúvida universal necessariamente conduz à sua própria negação¹⁶.

¹² HUSSERL, 2013, pp. 41-42 [*Hua I*, pp. 45-46].

¹³ *Ibidem*, p. 42 [*Hua I*, p. 46] – destaque meu.

¹⁴ Apesar de haver posturas céticas diversas, a dúvida quanto à possibilidade de conceber verdades incontestáveis e absolutas pode ser compreendida como a característica central e unificadora das distintas variações do ceticismo. Justamente por isso o ceticismo filosófico pode ser considerado, de um modo geral, como a “filosofia da dúvida por exceléncia” (VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Trad. de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998, p. 8). Para informações mais completas sobre o ceticismo filosófico, cf. VERDAN, 1998.

¹⁵ Conforme aponta, por exemplo, Juan Bonaccini em “*Descartes, entre Deus e o Diabo...* Breve consideração sobre a estratégia cartesiana para conquistar a certeza da ciência nas *Meditationes*” ([s.d.], pp. 2-3): “Num sentido geral, se Descartes leva a sério o desafio cético, pode dizer-se grosso modo que deve seguir à risca sua estratégia de vencer os céticos com as próprias armas. Se os céticos questionam o poder da razão tanto quanto o poder dos sentidos, para poder demonstrar a possibilidade de um conhecimento racional é preciso refutar o argumento cético contra a possibilidade de um conhecimento racional. Para refutá-lo, porém, é preciso apresentá-lo, saber qual o seu ponto alto e qual o seu ponto fraco. Assim, Descartes reconstrói o argumento cético e finge defendê-lo para depois poder refutá-lo”.

¹⁶ ROMANO, Claude. Must phenomenology remain Cartesian? Trans. by John Rogrove. In: **Continental Philosophy Review**, set., v. 45, 3, pp 425 – 445, 2012, p. 427. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-012-9229-6>. Acesso em 24 mai. 2017. Tradução minha de: “Descartes’ refutation of scepticism consisted in turning universal doubt against itself by applying to this scepticism its own strategy of internal demolition of any affirmation, *i.e.*, by showing that universal doubt leads necessarily to its own negation”.

Husserl reconhece a importância da filosofia cartesiana no combate ao ceticismo¹⁷ e também se empenha fortemente nesse enfretamento que, em sua época, apresenta-se, segundo ele, plasmado sob a forma do psicologismo e do historicismo¹⁸. Em *Prolegômenos*, Husserl define as teorias célicas como

todas as teorias cujas teses ou afirmam expressamente, ou contêm em si analiticamente que as condições de possibilidade de uma teoria em geral são falsas. Obtém-se, assim, para o termo *cepticismo*, um conceito exacto (...). A ele correspondem, por exemplo, as formas antigas de cepticismo, com teses de espécie: não há verdade, não há conhecimento nem fundamentação de conhecimento, etc¹⁹.

Grosso modo, assim caracterizada, toda e qualquer teoria célica é essencialmente contraditória porque, como bem aponta Husserl, apesar de ser uma teoria, ela sempre almeja negar as condições de possibilidade da própria teoria em geral, ou seja, ela acaba por incorrer no contrassenso, ou ainda, na contradição performática, de pretender negar a si mesma²⁰. Consequentemente, posturas filosóficas que se enquadrem na definição supracitada devem ser radicalmente rejeitadas, uma vez que “apresentar uma teoria e, no seu conteúdo (...), contradizer as proposições fundadoras do sentido e da reivindicação de justificação de toda teoria em geral – isto não é só falso, como também basicamente absurdo”²¹.

Em resposta a esse diagnóstico, Husserl advoga que, no que se refere à *meta* ou às *ambigüidades* genuínas, o conhecimento verdadeiramente filosófico “deve repousar sobre um fundamento de conhecimento imediato e apodítico que, na sua evidência, exclui qualquer dúvida imaginável”²², ensinamento que o mestre de Freiburg também explicitamente reconhece ter apreendido de Descartes: “tornemos para nós presente a *ideia diretora* [das *Meditationes*].

¹⁷ “A originalidade da filosofia cartesiana (...) consiste no fato de retomar, e em um espírito completamente novo, a luta contra o ceticismo (...) na medida em que procura agarrá-lo, em um espírito verdadeiramente radical, em seus princípios fundamentais e definitivamente superá-lo a partir daí” (HUSSERL, Edmund. **Erste Philosophie I**, The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, p. 60 [*Hua VII*]).

¹⁸ “O adversário de Husserl não é mais o pirronismo do século dezesseis, mas sim as diferentes formas assumidas pelos relativismos de sua época, especialmente aquelas do psicologismo e do historicismo” (ROMANO, 2012, p. 428). Para acompanhar a crítica husseriana especificamente ao *historicismo*, cf. HUSSERL, Edmund. **La Filosofía como Ciencia Estricta**. Trad. por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, pp. 49-73.

¹⁹ HUSSERL, 2005, p. 128 [*Hua XVIII*, p. 120].

²⁰ “Seguindo o exemplo de Descartes, Husserl enfatiza a contradição em que o célico se enreda; ao sustentar que nada é verdadeiro e que todo o conhecimento é impossível, o célico acaba em uma contradição performativa, pois, no entanto, persiste na afirmação [defesa] de algo” (ROMANO, 2012, p. 427).

²¹ HUSSERL, 2005., p. 127 [*Hua XVIII*, p. 118]. Para maiores detalhes sobre a crítica husseriana ao ceticismo, cf. *ibidem*, pp. 127-164 [*Hua XVIII*, pp. 118-158]; trata-se do sétimo capítulo do *Prolegômenos*, intitulado de “O psicologismo como relativismo célico”.

²² *Idem*, 2012a, p. 61 [*Hua VI*. p. 77].

A sua *meta* é uma completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na *fundamentação absoluta*”²³.

Há, portanto, com Descartes, uma afinidade profunda e decisiva caracterizada por um diagnóstico *pessimista* e, ao mesmo tempo, por um prognóstico *otimista* com relação às pretensões fundacionistas de seus projetos filosóficos:

Pessimismo sobre o estado atual da ciência, otimismo sobre as perspectivas ilimitadas para uma ciência reformada e sobre o papel da filosofia em trazer esse futuro mais brilhante. Mas esses ganhos apenas poderiam ser alcançados, para ambos os pensadores, por meio de um novo começo verdadeiramente radical na filosofia.²⁴

Este novo começo encontra, em Descartes, sua expressão nas palavras que houvera dito em sua referência à busca arquimediana por um ponto de fundamento originário:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja *certa* e *indubitável*.²⁵

Somente, pois, aquilo que é absolutamente certo e indubitável – ou ainda, apodítico – é que pode reclamar a legitimidade de ser a *pedra angular* do projeto filosófico de fundamentação plena do conhecimento; noutras palavras, “a evidência é a instância que fornecerá ao conhecimento sua fundamentação última”²⁶. A assimilação husseriana de tal desígnio é incontestável: “a *ideia condutora* das nossas meditações, será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal”²⁷. Diante dessas palavras, como destaca Gustavo de Fraga em *Fenomenologia e Cartesianismo*, fica claro, portanto, que a pretensão de fundamentação última constitui, no confronto travado por ambos com o *ceticismo*, a ambição originária comum aos pensamentos de Husserl e Descartes²⁸.

²³ HUSSERL, 2013, p. 39 [*Hua I*, p. 43] – destaque meu.

²⁴ MARTIN, 2008, p. 499. Tradução minha: “pessimism about the current state of science, optimism about the unlimited prospects for a reformed science and about the role of philosophy in bringing about that brighter future. But such gains could be achieved, for both thinkers, only by way of a genuinely radical new beginning in philosophy”.

²⁵ DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 266 (Coleção Os pensadores) – destaque meu.

²⁶ OLIVEIRA, 1997, 25.

²⁷ HUSSERL, *op. cit.*, p. 45 [*Hua I*, p. 48] – destaque meu.

²⁸ FRAGA, Gustavo de. **Fenomenologia e Cartesianismo**. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957b, p. 10: “a influência cartesiana filia-se na necessidade comum dos dois filósofos de superar o ceticismo, sem negar a via dos cépticos, em suma, barrar-lhes o caminho, e o ponto de partida de reflexão para isso foi *idêntico*” – destaque meu.

Nas *Meditações Metafísicas*, o exercício do pensar motivado por tais pretensões fundacionais desdobra-se em investigações acerca do valor objetivo da verdade e conduz à apresentação do *princípio da clareza e distinção* como *critério de fundamentação da verdade*, exposto de modo sucinto e emblemático no começo da *Terceira Meditação*: “parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”²⁹. Na Fenomenologia Transcendental, por seu turno, o estabelecimento dessa ambição filosófica e a apropriação do princípio da clareza e distinção – ambos cartesianos – transparecem, por exemplo, em *A Ideia*.

Na segunda das cinco lições que compõem essa obra, momento em que se busca refutar um argumento que poderia ser levantado contra a pretensão de realizar uma crítica do conhecimento, Husserl aponta que, diante das exigências impostas por ele à elaboração de uma teoria do conhecimento fenomenológico, fundamentada no questionamento integral da efetividade característico da *epoché*, alguém poderia objetar: como poderia uma teoria do conhecimento sequer começar se ela (enquanto forma de conhecimento) exige a suspensão de todo o conhecimento? Não haveria aqui, portanto, uma espécie de *petição de princípios*?

A isso, Husserl responde que pôr em questão não significa *negar* o conhecimento, mas quer dizer que está entalhada na Fenomenologia a exigência de começar por dar a si mesma um conhecimento que, por ser primeiro, mostre-se de maneira *imediata* (pois se fosse fundamentado ou inferido logicamente a partir de outros, exigiriam conhecimento previamente dados) e de modo indubitável³⁰. O solo da teoria do conhecimento, portanto, deve ser a esfera daquilo que se apresenta de modo tal que não se possa pensar na possibilidade de que não seja ou de que possa ser de outra maneira, quer dizer, o campo dos dados absolutamente evidentes.

É diante dessas considerações que podemos, consoante Júlio Fragata, atestar que “o fim e o impulso husserlianos encontram-se intimamente determinados por Descartes, cuja ânsia de rigor, manifestada nas *Meditationes*, vibrava em uníssono com os anelos de Husserl”³¹.

²⁹ DESCARTES, *op. cit.*, p. 278.

³⁰ Cf. HUSSERL, 2014, pp. 56-57 [*Hua II*, p.33].

³¹ FRAGATA, 1959, p. 21-22.

3.1.2 A concepção metodológica

A *postura metodológica*, por sua vez, arquitetada a fim de dar conta dessas pretensões também advém de Descartes³² e já se deixa entrever no pensamento cartesiano através das palavras que dão início às *Meditações Metafísicas*:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois fundei em princípios tal mal assegurados não pode ser senão mui *duvidoso* e *incerto*; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente *desde os fundamentos*, se quisesse estabelecer algo de *firme* e *constante* nas ciências.³³

Quer dizer, na medida em que o maior obstáculo à obtenção de verdades foi e é a *dúvida*, faz-se, então, necessário aplicá-la até onde for possível, esgotá-la em todas suas possibilidades e, uma vez desenhado o cenário da máxima incerteza, encontrar nele o “mínimo inicial”, uma primeira certeza que não abra espaço para dúvidas, por ser absolutamente *clara* e *distinta*³⁴, a partir da qual todas as demais certezas possam ser fundamentadas, ou ainda, a partir da qual se poderá erigir solidamente todo o edifício do conhecimento humano. Dito de modo mais preciso:

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é, todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro.³⁵

Para tanto, Descartes não duvidará indiscriminadamente, não colocará em dúvida qualquer coisa, por qualquer motivo; a dúvida não atinge a tudo indistintamente, senão que é criteriosamente comandada; ela é, pois, *metódica* e possui no *erro* ou *engano* o critério rigoroso e específico de sua aplicação: em complementação ao assumido com base no chamado critério da *evidência* – segundo o qual, deve-se “estabelecer como regra geral que todas as coisas que

³² A este respeito, afirma Fragata: “[Husserl] recorreu, além de Kant, também a Descartes e, *na sua dúvida metódica* à qual resiste a própria consciência ou *cogitatio*, encontrou maior alento não só a confirmá-lo na posse da subjetividade transcendental, mas também a impulsioná-lo na busca de um *método* para a ela chegar” – (1959, p. 88 - destaque meu). No mesmo sentido, também aponta Michel Henry, ao sustentar que “ora, se nos reportarmos à fundação de uma fenomenologia ideal por Descartes, constatamos que é pela suspensão do mundo e da fenomenalidade que intrinsecamente lhe pertence que Descartes prossegue a ascensão ao aparecer originário. Esta suspensão do mundo é a *dúvida*” (HENRY, Michel. **O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia**. Trad. de Adelino Cardoso. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 5 - destaque meu)

³³ DESCARTES, 1996, p. 257.

³⁴ Em *Princípios da Filosofia*, esses dois critérios são definidos por Descartes (em oposição, respectivamente, à “escuridão” e “imprecisão”) do seguinte modo: “chamo claro àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só comprehende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado” ([s.d.], p. 43).

³⁵ DESCARTES, 1996, p. 249.

concebemos mui clara e mui distintamente são todas *verdadeiras*³⁶ – Descartes tratará como *falso* tudo aquilo que, pelo menos uma única vez, já o enganou ou, simplesmente, já se afigurou como duvidoso³⁷. Nas palavras do próprio filósofo, “há (...) que considerar como falsas todas as coisas de que se pode duvidar”³⁸. Conforme aponta Martial Guérault³⁹, tais palavras constituem, ao lado do caráter metódico, a *radicalidade* enquanto característica da dúvida cartesiana. Ademais, além de metódica e radical, ela também é *hiperbólica*, dado que pretende ser generalizada, universal, atingindo tudo aquilo que for incapaz de configurar-se como o fundamento indubitável⁴⁰ – característica que aparece de modo emblemático no primeiro princípio elencado na obra *Princípios de Filosofia*: “1. Para examinar a verdade é necessário, pelo menos uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder (...)"⁴¹. Esses elementos configuradores da dúvida são apresentados de maneira mais esquemática nos seguintes termos:

1. Necessidade de dúvida prévia; 2. Necessidade de nada excluir da dúvida, na medida em que a dúvida não é radicalmente impossível; 3. Necessidade de tratar provisoriamente como falsas as coisas assim lançadas na dúvida; o que acarreta a necessidade de rejeitá-las inteiramente. À esta tripla necessidade corresponde três características da dúvida cartesiana: ela é *metódica*, *universal*, e *radical*⁴².

É à dúvida estruturada nesses termos que Husserl chama de “*epoché* cartesiana”, a qual é vista pelo fenomenólogo como

Uma espécie de ‘*epoché*’ radicalmente cética, que põe em questão o universo de todas as convicções anteriores, interdita de antemão qualquer uso das mesmas num juízo, qualquer tomada de posição sobre a sua validade ou não validade. (...) esta ‘*epoché* cartesiana’ é, de fato, de um radicalismo até então inaudito (...)⁴³.

Por meio da execução dela que Descartes chega à esfera do *ego cogito*, do “eu penso”, como a primeira verdade inabalável – qualificada em termos husslerianos sob o título de “*evidência da cogitatio*” – e, ao mesmo tempo, apresenta sua caracterização fundamental: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e sente”⁴⁴, assegurando-se, a seguir, de que as *cogitationes*

³⁶ DESCARTES, 1996, p. 278 – destaque meu. O mesmo critério aparece também, por exemplo, no *Discurso do método* (cf. *idem*, 2001, p. 78) e no *Princípio de Filosofia* (cf. *idem*, [s.d], p. 15).

³⁷ Cf. *idem*, 1996, p 257-258; p. 265.

³⁸ *Idem*, [s.d.], p. 27.

³⁹ Cf. GUÉROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo, SP: Discurso editorial, 2016, p. 27.

⁴⁰ Cf. DESCARTES, 1996, p. 258.

⁴¹ *Idem*, [s.d.], p. 27.

⁴² GUÉROULT, *op. cit.*, p. 27.

⁴³ HUSSERL, 2012a, p. 61 [*Hua VI*, p. 77].

⁴⁴ DESCARTES, 1996, p. 270.

(que são as vivências subjetivas, como a percepção, imaginação, lembrança, etc.) são indubitáveis porque, ainda que se duvide de tudo da maneira mais radical que for possível, é inteiramente impossível duvidar da própria dúvida, e isto vale para todos os atos cognitivos, para todas as *cogitationes*. Essa indubitabilidade é exemplificada por Descartes, pelo menos, em duas *cogitationes* (a imaginação⁴⁵ e o desejo⁴⁶) e também é afirmada por Husserl acerca de outros tipos:

Sempre que percepciono, represento, julgo, seja qual for a certeza ou incerteza, a objetalidade ou a inexistência do objeto destes 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.⁴⁷

A recepção husseriana do pensamento de Descartes, portanto, “entende-se na medida em que o segundo legou à filosofia dois pensamentos fundamentais: o do *mínimo inicial* e o do *método* para fundar uma ciência a priori universal”⁴⁸.

Diante disso, além do *projeto filosófico elementar* por eles compartilhado, podemos apontar, mais alguns fatores que inquestionavelmente aproximam Husserl de Descartes:

a) É a Descartes que o mestre de Freiburg explicitamente recorre para determinar quais são os dados que, *inicialmente*, devem se configurar como o solo absolutamente indubitável da Fenomenologia: “proporciona-nos um ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflete; (...) as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos”⁴⁹;

b) É o princípio da clareza e distinção cartesiano que Husserl invoca enquanto legitimador da indubitabilidade não só das *cogitationes*, mas de tudo aquilo que for possível de dar-se de maneira clara e distinta, pois, como analisaremos no capítulo seguinte, é justamente esse princípio que estará subjacente ao sentido fenomenológico-transcendental estrito de *imanência*: é a *clara et distincta perceptio* do fenômeno que deverá garantir que algo esteja autodado em sua plenitude à intuição evidente, como sustenta Husserl: “(...) podemos agora dar

⁴⁵ DESCARTES, 1996, p. 271:

⁴⁶ *Ibidem*, p. 280: “ainda que possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo”.

⁴⁷ HUSSERL, 2014, p. 52 [*Hua II*, p. 30].

⁴⁸ FRAGA, 1957b, p. 7.

⁴⁹ HUSSERL, *op. cit.*, p. 21 [*Hua II*, p. 4].

com Descartes (*mutatis mutandis*) o passo seguinte: é-nos permitido tomar em consideração tudo o que nos for dado, tal como a *cogitatio singular*, pela *clara et distincta perceptivo*⁵⁰;

c) E é na execução da dúvida metódica cartesiana que Husserl reconhece a via de acesso fundamental à *subjetividade transcendental* em sua indubitabilidade, na medida em que por meio de sua *epoché*, “Descartes descobre o *eu puro*, o eu da vida pura da consciência, das puras *cognitiones*”⁵¹.

Especificamente sobre a importância metodológica e a descoberta do *ego*, um valioso resumo desse legado cartesiano fora realizado pelo próprio Husserl no §17 de *A Crise* (sugestivamente intitulado “O retorno de Descartes ao ‘*ego cogito*’. Explicitação do sentido da ‘*epoché*’”), momento no qual o fenomenólogo se propõe não a repetir o dito do filósofo francês nas *Meditações Metafísicas*, mas sim a recuperar o que de fato reside no pensar cartesiano:

O motivo cartesiano original: penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional, e construir sistematicamente esta filosofia. Mas como é, então, que esta *epoché* deve realizar isso? (...) A resposta reza: (...) sou necessário como aquele que a leva a cabo. Encontro precisamente aí o solo apodítico buscado, que exclui absolutamente qualquer dúvida possível. Por mais longe que possa levar a dúvida, e se tentar eu mesmo pensar para mim que tudo é duvidoso ou que, na verdade, de todo não existe, é absolutamente evidente que eu, no entanto, existiria, como aquele que duvida, aquele que tudo nega. Uma dúvida universal suprime-se a si mesma. Assim, durante a *epoché* universal, está à minha disposição a evidência absolutamente apodítica ‘eu sou’⁵².

3.1.3 O conhecimento do *transcendente* como problema epistemológico autêntico

Com a garantia da apodicidade da subjetividade e de suas vivências, Husserl também credita a Descartes a instituição do problema do conhecimento enquanto problema da *transcendência*, com base no seu célebre dualismo substancial.

Segundo Descartes, há a coisa pensante (*res cogitans*), que é o próprio *ego cogito*, e a há a coisa extensa (*res extensa*), ontologicamente diferentes devido aos seus atributos essenciais: o pensamento (mais precisamente, as *cognitiones*) e a extensão, respectivamente. Acerca disso, Descartes é taxativo:

Concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. (...) por um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é

⁵⁰ HUSSERL, 2014, p. 74 [*Hua II*, p. 49] – destaque meu. Ainda que não compreendamos completamente o sentido desta formulação no atual momento do trabalho, ela deve ser destacada, uma vez que este sentido de imanência é central à configuração transcendental da Fenomenologia e é o pensamento cartesiano que se encontra em sua base.

⁵¹ *Idem*, 2012a, p. 332 [*Hua VI*, p. 406].

⁵² *Ibidem*, p. 62 [*Hua VI*, p. 79].

certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo (...).⁵³

Há, portanto, a consciência, assumida como certa *interioridade* fechada em si mesma, a cujas vivências cognitivas se tem o que, na literatura contemporânea, convencionou-se chamar de *acesso privilegiado*⁵⁴ e que são indubitáveis, por um lado, e, por outro, há o mundo, em sentido amplo, *exterior* a ela, no qual meu corpo se encontra, ao qual o acesso é incerto e que é carente de certeza.

Nesse cenário, o problema cartesiano é delineado, em termos *epistemológicos*, a partir da inquirição pela *objetividade* do conhecimento e se apresenta da seguinte maneira: se, “de acordo com a epistemologia cartesiana, a mente está em relação somente com suas ideias (*cogitata*) e não [está em relação] com as coisas externas”⁵⁵, então como é possível ao *ego* conhecer algo que está do lado de fora, ou algo que ultrapassa os seus limites? Dito de outro modo, “como pode o conhecimento *ir além de si mesmo*, como pode ele atingir um ser que *não se encontra no âmbito da consciência?*”⁵⁶. Na configuração desse problema, Descartes, pois, faz uso do sentido *epistemológico* do conceito transcendência⁵⁷, pensando-a em contraposição à imanência a partir da delimitação de um “dentro” e um “fora”: a imanência corresponde a dimensão *interior* e indubitável do sujeito cognoscente e, por contraste, o transcidente é o que está *fora* e, consequentemente, é duvidoso, incerto. A compreensão de tais conceitos a partir desses significados espaciais (“dentro” e “fora”) é assim decisiva na configuração do problema do conhecimento em bases cartesianas, na medida em que “a *imanência* no sentido cartesiano determina de antemão o sentido da questão, que será sempre o de perguntar como se dá a [...] correspondência entre o interior e o exterior”⁵⁸.

Aqui, no entanto, ao contrário do que posteriormente defenderá Kant, o transcidente é, sim, concebido como objeto passível de conhecimento. Justamente por isso, o problema central da epistemologia será o de saber *como* este conhecimento do transcidente é possível, como Husserl aponta em *A Crise*: “o problema de Descartes, propriamente, [é] o da

⁵³ DESCARTES, 1996, p. 236 – destaque meu.

⁵⁴ Cf. HEIL, John. **Filosofia da mente**: uma introdução contemporânea. Tradução de Rui Pacheco, Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 32. Em Descartes, essa característica se manifesta na terceira verdade exposta na “Segunda Meditação”: “reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (1996, p. 275).

⁵⁵ SOFFER, Gail. **Husserl and the question relativism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 60 (Phaenomenologica 122).

⁵⁶ HUSSERL, 2014, p. 22 [*Hua II*, p. 5] – destaque meu.

⁵⁷ Conceito exposto na introdução do trabalho. Cf. p. 8.

⁵⁸ MOURA, Carlos A. R. de. **Crítica da Razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella, 1989, p. 136 (destaque meu).

transcendência das validades egológicas (...), a questão de como as validades que, no entanto, são elas mesmas *cogitationes* na mente encapsulada, devem poder fundamentar um ser extramental”⁵⁹. Eis o chamado pelo próprio Husserl de *paradoxo da transcendência*⁶⁰.

Essa formulação do problema do conhecimento, tendo em Descartes seu expoente paradigmático, é extremamente cara a Husserl e fundamental ao presente trabalho dissertativo, na medida em que nos conduz diretamente ao conceito de transcendência a partir da crítica husserliana à concepção de subjetividade forjada no pensamento cartesiano e, por isso, alguns intérpretes sublinham que, “dentre os muitos paralelismos afirmados entre o pai do *Cogito* e o fundador da Fenomenologia, certamente o problema do sujeito possui um papel fundamental”⁶¹.

Seguindo a trilha dos ensinamentos cartesianos, pensar-se-á o sujeito como uma região ensimesmada e contraposta à totalidade dos objetos, uma vez que – correlacionando a imanência à essa noção de subjetividade e o mundo à transcendência – “o imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim”⁶². Em virtude disso, Husserl aponta que “se examinarmos mais de perto o que é tão enigmático e nos lança na perplexidade nas reflexões *mais à mão* sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua *transcendência*”⁶³.

* *

* *

* *

Para finalizar esta breve exposição acerca do valor de Descartes para a configuração da Fenomenologia Transcendental, convém apenas uma vez mais atestar o lugar ocupado pelo autor das *Meditações Metafísicas* no pensamento do fenomenólogo: de acordo com Júlio Fragata, Descartes foi declaradamente reconhecido pelo próprio Husserl como sua principal fonte filosófica: “Este [Husserl] reconhecer-se-á sempre profundamente ligado àquele [Descartes]: interrogado, um dia, por que filósofos se sentia mais influenciado, respondeu, nomeando Descartes em primeiro lugar”⁶⁴.

Diante das ponderações realizadas ao longo deste tópico, acreditamos que a importância do pensamento cartesiano à Fenomenologia Transcendental resta inegável.

⁵⁹ HUSSERL, 2012a, pp. 68-69 [*Hua VI*, p. 87].

⁶⁰ Cf. RIZO-PATRÓN, 2012, p. 135.

⁶¹ DE LIMA, Edson Ribeiro. Husserl e a herança cartesiana: do *Ego* psicológico à subjetividade transcendental. In: V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009, p. 141 – destaque meu.

⁶² HUSERL, 2014, p. 22 [*Hua II*, p. 5].

⁶³ Ibidem, p. 58 [*Hua II*, p. 34] – destaque meu.

⁶⁴ FRAGATA, 1959, p. 22.

Entretanto, poder-se-ia pertinentemente perguntar: disso se segue que a Fenomenologia Transcendental seria uma simples reapresentação ou uma atualização do pensamento de Descartes? Noutras palavras, “será então a fenomenologia um neocartesianismo no sentido próprio do termo? Quer dizer, é o conteúdo das teorias do cartesianismo que a fenomenologia vai fazer reviver?”⁶⁵ Apesar de toda afinidade apresentada, certamente devemos responder a essa possível interpelação declarando que *não*. Pois a fenomenologia, nas palavras de Husserl, vai justamente negar o *conteúdo* da filosofia cartesiana:

Assim, *quase* se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar *quase* no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana⁶⁶.

Desse modo, se, por um lado, é apenas um “*quase*” que separa a Fenomenologia Transcendental de Descartes, por outro, isso que poderia parecer pouco à primeira vista, na verdade, mostra-se como um abismo intransponível, uma vez que, para Husserl, permanecer fiel ao essencial do pensamento cartesiano significa, antes de tudo, abandonar e afastar-se das lições do mestre francês. Vejamos, pois, o porquê disso.

3.2 A CRÍTICA HUSSERLIANA A DESCARTES

A despeito de toda a importância acima mencionada, especialmente no que diz respeito à formulação do problema de fundamentação do conhecimento enquanto explicitação da relação entre a subjetividade e aquilo que está para-além dela “e da possível justificação deste *transcender*”⁶⁷, o pensamento cartesiano, aos olhos de Husserl, carece de radicalidade, formula inadequadamente o problema fundamental do conhecimento e é fundamentalmente contraditório; tudo isso por ter interpretado equivocadamente a *imanência* do *ego* e o sentido desta subjetividade egológica em sua *transcendentalidade*, isto é, por ter falhado precisamente na concepção do significado dos conceitos correlatos àquele que nos é aqui medular, o de “*transcendência*”.

3.2.1 A *epoché* cartesiana e seus preconceitos

Contra Descartes, a acusação husserliana mais genérica diz respeito à falta de radicalidade inscrita na *epoché* cartesiana. Segundo Husserl, ele não foi suficientemente radical

⁶⁵ FRAGA, 1957b, p. 7.

⁶⁶ HUSSERL, 2013, p. 39 [Hua I, p. 43] - destaque meu.

⁶⁷ Idem, 2012a, p. 331 [Hua VI, p. 405].

na execução de sua *epoché* porque, “não obstante o radicalismo da ausência de pressupostos que exige, Descartes busca de antemão uma meta para a qual a ruptura até o ‘ego’ deve se mostrar como o meio”⁶⁸. Isso significa que, apesar de postular que irá “destruir em geral todas as (...) antigas opiniões”⁶⁹ para realizar seu labor de busca dos fundamentos do pensar e da ciência em geral, Descartes não consegue cumprir essa demanda pois, sub-repticiamente, preconceitos infundados ainda operavam em sua reflexão. Dito de modo mais preciso: “ele não era realmente fiel ao princípio de ausência de pressupostos que nominalmente professava”⁷⁰.

Além dos marcantes prejuízos escolásticos (apenas mencionados por Husserl com a indicação de investigações de Étienne Gilson e Alexandre Koyré⁷¹), aqueles que, de fato, são abordados pelo fenomenólogo, tanto nas *Meditações Cartesianas* quanto em *A Crise*, estão relacionados à incorporação da herança do ideal matematizante advindo da então nova Ciência da Natureza:

(...) Nascido de um deslumbramento com a Ciência matemática da Natureza (...), segundo o qual, sob o título *ego cogito*, se trataria de um axioma apodítico que, em união com outros axiomas a exhibir e, eventualmente, com hipóteses fundamentadas indutivamente, tivesse de dar o fundamento para uma ciência do mundo que explicasse dedutivamente, (...), uma ciência *ordine geometrico*⁷².

Furtivamente, portanto, era a legitimação de um modo específico de conceber a totalidade e de fazer ciência que estava em jogo no pensamento cartesiano, maneira cujo patrono é *Galileu*⁷³ e que (a partir das teses de que a natureza, por um lado, é idealidade matemática no seu “verdadeiro ser em si” e, por outro, é um mundo de corpos *realmente* encerrado em si⁷⁴), consiste, grosso modo, na concepção do *mundo* através de uma oposição entre duas regiões: há, por um lado, a natureza material a ser conhecida e há, por outro, o espírito, mente, ou alma, resultado da abstração deste componente natural do agente conhecer – ambos, porém, certamente ainda *mundanos*, não obstante estarem situados em esferas distintas da realidade. Nas palavras do fenomenólogo:

A concepção da ideia moderna da “natureza”, como um mundo de corpos encapsulados, real ou teoricamente encerrado em si, traz consigo de imediato uma transformação completa da ideia do mundo em geral. Ele cinde-se, por assim dizer,

⁶⁸ HUSSERL, 2012a, p. 64 [*Hua VI*, p. 81] – destaque meu.

⁶⁹ DESCARTES, 1996, pp. 257-258.

⁷⁰ MOURA, 1998, p. 198.

⁷¹ Cf. HUSSERL, 2013, p. 61 [*Hua I*, p. 63].

⁷² *Ibidem*, pp. 61-62 [*Hua I*, p. 63].

⁷³ A respeito da leitura husserliana detalhada do pensamento de Galileu Galilei e de sua importância às Ciências e Filosofia moderna, cf. HUSSERL, 2012a, “§ 9. A matematização galilaica da natureza”, pp. 16-47 [*Hua VI*, pp. 20-60].

⁷⁴ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 43 [*Hua VI*, pp. 54-55].

em dois mundos: natureza e mundo mental, dos quais este último, dado o modo de referência à natureza, *não resulta certamente numa mundaneidade autônoma*⁷⁵.

É nesse cenário que se encontra manifestamente contextualizada e justificada a ideia de uma matemática universal cartesiana e que estão os ingredientes básicos e os motivos para a preparação do seu famoso *dualismo*. Pois, conforme adverte Carlos Alberto R. de Moura,

Secretamente, era a ciência matemática da natureza a responsável pela aclimatação daquele cenário filosófico e daquele conjunto de oposições que Descartes viria apenas a oficializar. O cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico onde se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza⁷⁶.

Em posse dessas considerações, acompanhemos Descartes no desenvolvimento da dúvida hiperbólica, a fim de, em seguida, ressaltar, com Husserl, o caráter problemático do pensamento cartesiano a partir de si mesmo.

Uma vez estabelecido o *erro* ou *engano* como critério fundamental para a inibição de juízos acerca de determinados objetos em suas reflexões, Descartes aponta, inicialmente, que os *sentidos* já o engaram mais de uma vez: a visão que vê o que não está lá, a audição que ouve o que não foi dito e etc. O primeiro grau da dúvida, então, atinge os objetos *sensíveis*⁷⁷. Posteriormente, ele assevera que também já foi enganado pela indeterminação entre os estados de sono e vigília e, com isso, chega ao segundo grau da dúvida, atingindo todo o conhecimento sensível⁷⁸. Contudo, essa dúvida, por mais ampla que já esteja, ainda encontra limites nos chamados *objetos simples*, que são a extensão e tempo em si, a quantidade e o número, “pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco, (...) e não parece que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza”⁷⁹. Nesse momento, Descartes lança mão da *hipótese do Deus enganador/gênio maligno*⁸⁰ e, assim, faz “terra arrasada” em todas as verdades, porque qualquer coisa que seja tomada como verdadeira, desde uma percepção sensível até um objeto matemático, pode ser fruto do constante trabalho embusteiro do gênio maligno⁸¹. Assim sendo, diz Descartes,

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não

⁷⁵ HUSSERL, 2012a, p. 48 [Hua VI, p. 61].

⁷⁶ MOURA, 1998, p. 198.

⁷⁷ Cf. DESCARTES, 1996, p. 258.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 258-260.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 260.

⁸⁰ Apesar de serem conceitos com configurações distintas (o Deus enganador enquanto ente exterior mim que me enganaria e o Gênio Maligno enquanto um artifício psicológico), utilizamo-los aqui como sinônimos pois, no que diz respeito ao procedimento metodológico, conforme afirma Descartes, “a função do Deus enganador e do Gênio Maligno é a mesma” (DESCARTES, 1996, 262 – destaque meu), qual seja, a *universalização da dúvida*.

⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 260-265

possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficção de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro?⁸²

Chegando neste momento de universalização da dúvida, o filósofo francês instaura o início da crítica *radical* do conhecimento objetivo⁸³ através da condução do pensamento fundacional à subjetividade, visto que, ainda que haja, como hipoteticamente postulado, um gênio maligno que sempre me coloca ilusoriamente em erro, é a *mim* que ele coloca. Dito de modo mais preciso: enquanto colocava o mundo sensível, inclusive o próprio corpo, em dúvida, era “ele” quem estava duvidando, um “eu” que não foi atingido pela dúvida. Com efeito, o mais alto grau da dúvida impõe a existência de “algo”, na medida em que, por mais que haja o gênio maligno sempre lhe enganando, ele precisa *ser* para que possa ser enganado; mesmo que “eu” esteja enganado com relação a tudo, ainda assim “sou eu” que estou enganado. Descartes, assim, chega à primeira verdade clara e distinta: “*eu sou, eu existo*”⁸⁴.

Sabendo-se agora que é, naturalmente emerge a questão: mas *o que o ego é?* Segundo Descartes, como anteriormente mencionado, ele é *pensamento*: “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim”⁸⁵. Dessa maneira, como resultado da aplicação da dúvida hiperbólica, ele descobre o *ego cogito*, “ou, o que para Descartes significa o mesmo: eu, o eu-efetuador da *epoché*, sou o único absolutamente indubitável, que exclui principalmente qualquer possibilidade de dúvida”⁸⁶.

Analisando, porém, à luz dos prejuízos subjacentes e operantes, essa clássica meditação cartesiana, aparentemente unívoca em seu caminho, revela-se para Husserl numa ambiguidade oculta acerca do alcance da sua *epoché*: diante do *ego*, ao se perguntar pela essência dessa subjetividade, na verdade, Descartes encontrava-se numa bifurcação interpretativa fundamental, pois havia duas possibilidades de apreendê-lo em seu significado. Motivado, porém, pela concepção supracitada da totalidade e do ideal de ciência, “só uma era de início óbvia para *Descartes*. Assim, o sentido das suas exposições é faticamente (como seus) unívoco; infelizmente, porém, esta univocidade advém do fato de que ele não leva efetivamente

⁸² DESCARTES, 1996, p. 266.

⁸³ HUSSERL, 2012a, p. 61 [Hua VI, pp. 77-78]: “Podemos dizer que, pela primeira vez, é posto de maneira ‘crítico-gnosiológica’ em causa o grau mínimo de todo o conhecimento objetivo, o solo do conhecimento de as ciências até então, de todas as ciências ‘do’ mundo; é posta em causa, a saber, a experiência em sentido usual, a experiência ‘sensível’ – e, correlativamente, o próprio mundo (...). Reside aqui, de fato, (...) o início histórico de uma ‘crítica do conhecimento’”.

⁸⁴ DESCARTES, *op. cit.*, p. 269.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 269 – destaque meu.

⁸⁶ HUSSERL, *op. cit.*, p. 63 [Hua VI, p 80].

a cabo o radicalismo original de seus pensamentos”⁸⁷. O equívoco cartesiano capital foi, pois, não ter levado às últimas consequências as exigências impostas ao seu próprio método: “a epoché cartesiana não tirou todas as conclusões que poderia ter tirado a partir do princípio da dúvida”⁸⁸.

3.2.2 O (des)caminho cartesiano na compreensão da subjetividade

Pois bem. Mas para onde sua meditação o conduziu e para onde ela poderia (ou mesmo *deveria*) ter o conduzido caso estivesse se mantido firme à radicalidade de sua meditação? Quer dizer, que subjetividade é esta que foi acessada pelo filósofo francês e que compreensão do *ego* foi simultaneamente por ele encoberta?

A leitura husserliana que nos apresenta a resposta a tais questionamentos é, esta sim, unívoca. Descartes concebe a subjetividade como um resíduo *mundano*, pertencente a uma das esferas da totalidade do mundo, ainda que não a compreenda enquanto entidade de natureza material. Isso implica dizer que ele falsifica o *ego puro*, a subjetividade *transcendental*, com feições natural-psicologistas a ele essencialmente estranhas, haja vista que, como sublinha Caputo, a transcendentalidade consiste exatamente em *não pertencer* a nenhum mundo, “nem ao *mundus* sensível, nem ao *mundus* inteligível”⁸⁹.

Essa subjetividade cartesiana, inautêntica da perspectiva fenomenológico-transcendental, é apontada por Husserl em diversos momentos. Em *A Crise*, por exemplo, ele afirma:

Admirado com *este* ego pela primeira vez descoberto na epoché, Descartes pergunta-se, com efeito, a si mesmo, *que espécie de eu* é este, se é porventura o eu do homem, do homem sensivelmente intuível, o eu da vida vulgar. Ora, ele exclui o corpo somático (...) e assim se determina o ego como *mens sive animus sive intellectus* [mente, ou alma, ou intelecto].⁹⁰

Descobrimento e determinação também apontados no anexo VIII da mesma obra, provavelmente datado de maio de 1927:

Descartes descobriu o ego, o eu realizador das suas *cogitationes* (...), mas logo o confundiu com a mente ou a alma, com a *mens* (*sive aminus*) como produto da abstração, a saber, como a pessoa humana, feita abstração de tudo o que, no seu ser real no mundo, é para ela mundo exterior.⁹¹

⁸⁷ HUSSERL, 2012a, p. 63 [*Hua VI*, p 80].

⁸⁸ DE LIMA, 2009, p. 142.

⁸⁹ CAPUTO, 1979, p. 206.

⁹⁰ HUSSERL, *op. cit.*, p. 63 [*Hua VI*, p. 80].

⁹¹ *Ibidem*, p. 339 [*Hua VI*, p. 451] – destaque meu.

Analogamente, também assevera nas *Meditações Cartesianas*, acrescentando o caráter matemático-axiomático como mais um aspecto de configuração do “eu” e que colabora com o encobrimento da subjetividade transcendental: “Infelizmente é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela, mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferência segundo o princípio causal”⁹². Segundo o fenomenólogo, pois, Descartes não foi radical o suficiente; ele “não esgotou analiticamente até o fim o conteúdo de sentido de sua descoberta”⁹³.

A leitura husseriana do erro cartesiano fundamental é, portanto, composta fundamentalmente por dois elementos:

- a) a axiomatização do *ego* como primeiro princípio de uma cadeia de “raciocínios de causalidade”;
- b) a determinação do *ego* como uma coisa ou substância pensante, substrato *real* do pensamento.

Acerca do primeiro, ao ver no “*ego cogito*” a primeira verdade na ordem do saber, este passaria a funcionar como uma espécie de axioma a partir do qual se poderia derivar *ordine geometrico* um conhecimento dedutivo do mundo. Todavia, toda a pretensão de proceder silogisticamente de Descartes é criticada por Husserl, uma vez que, de acordo com Gustavo de Fraga, “as «ideias claras e distintas» não são em Husserl, como em Descartes, a «pedra inaugural» sobre que se constrói um edifício científico de estrutura matemática (..), mas a «*clara et distincta perceptio*» recebe apenas significação metódica”⁹⁴.

Sobre o segundo elemento, ao confundir o *ego* com a alma, o descobridor do *ego*, encara-o como uma substância, ou ainda, como “*um pedacinho do mundo*”⁹⁵. Assim, “o que temos é somente um *cogito* mundano ou psicológico”⁹⁶ que, mesmo sendo somente pensante, ainda assim é coisa - uma *coisa* pensante – e que, como tal, também deveria ter sucumbido à suspensão do juízo junto com a substância extensa, posto que é *empírico-psicológico*, apesar de não ser material, e que todo dado psíquico é *contingente e transcendente*; portanto, incapaz de satisfazer as pretensões fenomenológicas de fundamentação radical e rigorosa do saber

⁹² HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua I*, p. 63].

⁹³ *Idem*, 2012a, p. 333 [[*Hua VI*, p. 407].

⁹⁴ FRAGA, 1957b, p. 10. No mesmo sentido, afirma Carlos Alberto R. de Moura: “Descartes é criticado por estabelecer uma continuidade entre o discurso filosófico e do discurso científico na concepção de uma filosofia que deve proceder *more geométrico*” (1989, p. 26).

⁹⁵ HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua I*, p. 63].

⁹⁶ DE LIMA, 2009, p. 143.

através da intuição de dados absolutos, como defende Husserl em *Ideias I*, mais precisamente no §54, “A vivência psicológico transcendente é contingente e relativa; a vivência transcendental é necessária e absoluta”:

É preciso se convencer de que à vivência empírica se contrapõe a vivência *absoluta*, como pressuposição de sentido (...), algo indubitavelmente atestável em sua absolutez [sic.] (...). é preciso se convencer de que o *psíquico em geral*, (...) as propriedades, vivências ou estados psíquicos são unidade *empíricas* e, portanto, como realidades de qualquer espécie ou nível, são meras unidades de ‘constituição intencional’ (...) e, por isso, meramente ‘relativas’. Estipular que existem no sentido absoluto é, portanto, um contrassenso⁹⁷.

Apesar de não encontrarmos referência explícita a Descartes ao tratar do *antropologismo*, nem no *corpus husserliano*, nem na literatura auxiliar, é pertinente ainda, a partir do supracitado, pensar no enquadramento de concepção cartesiana de subjetividade nessa espécie de contrassenso, visto que Husserl o acusa justamente de postular a fundamentação do conhecimento restringindo-se, porém, a *psique humana*. Nesse sentido, a crítica apresentada ao sentido da subjetividade transcendental kantiana também pode ser aplicada ao *ego* cartesiano, quer dizer, Descartes também parece incorrer numa forma de *relativismo psicologista* ao almejar justamente o contrário de toda e qualquer doutrina relativista⁹⁸.

Ademais, ainda considerando a citação acima, falar de “constituição intencional” nos remete a outra discordância intimamente relacionada com os dois pontos supramencionados acerca do erro cartesiano: por ter visto no *ego* apenas uma substância pensante cujo papel precípuo era o de fundamento axiomático da cadeia dedutiva do conhecimento científico, ele não só incorreu em erro quanto aos estatutos ontológico e epistemológico da subjetividade, mas também se equivocou com relação à sua *estrutura formal* básica, porquanto, segundo Husserl,

Não [é] o *ego cogito*, mas, sim, uma ciência do *ego*, uma *Egologia* pura, [que] deverá ser o fundamento mais basilar da Filosofia no sentido cartesiano da Ciência Universal (...). Para tornar tudo isso comprehensível, é desde logo preciso liberar o campo infinito, negligenciado por Descartes, da autoexperiência transcendental do *ego*⁹⁹.

Assim, se o filósofo francês não houvesse se dado por satisfeito com o *ego* enquanto premissa primordial do todo das ciências e tivesse levado a cabo o *exame* da esfera egológica, teria percebido que o título *ego cogito* é incompleto e precisa necessariamente ser ampliado, haja vista que “todo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *cogitatum*”¹⁰⁰. Diante

⁹⁷ HUSSERL, 2006a, p. 128 [*Hua III/1*, pp. 107-108].

⁹⁸ Sobre a concepção husserliana de antropologismo como forma de relativismo, cf. pp. 38-39 do presente trabalho. Para uma exposição mais aprofundada, cf. HUSSERL, 2005, pp. 132-137 [*Hua XVIII*, pp. 124-129].

⁹⁹ HUSSERL, 2013, p. 10 [*Hua I*, p. 12].

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 11 [*Hua I*, p. 13].

disso, Husserl sublinha que as *Meditações* deixaram inteiramente por desenvolver uma característica essencial da consciência, a saber, a *intencionalidade*¹⁰¹, “propriedade fundamental dos modos de consciência (...) [que] é, em cada caso, o ter consciência de qualquer coisa”¹⁰². É por isso que “prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante (...), significa não se contentar com o vago *ego cogito*. (...) Enquanto esquema de explicação e da descrição, guia-nos, portanto, um título tríplice: *ego cogito cogitatum*”¹⁰³.

Portanto, além dos dois erros acima apresentados, Descartes também errou por mais três motivos imbricados um no outro:

c) Negligenciou a intencionalidade;

d) Consequentemente, não alcançou a estrutura triádica originária do *ego*;

e) E, em virtude do primeiro erro supracitado, defendeu uma ciência em termos matemático-dedutivos, quando deveria ter concebido a filosofia primeira enquanto uma ciência *descritiva* das vivências da subjetividade pura e dos objetos por elas visados¹⁰⁴ (isto é, o perceber e o percebido, o imaginar e o imaginado, o lembrar e o lembrado, etc.). Ou seja,

Em vez de tentar realizar uma descrição sistemática do ego puro em seu trabalho de constituição intencional, ele se comprometeu com a tarefa de construir uma ciência objetiva concebida no modelo das outras ciências e fundamentada em uma evidência natural ingênua. Em resumo, Descartes sucumbiu a um “preconceito objetivista”, e, exatamente por essa razão, ele parou no limiar da questão transcendental¹⁰⁵.

Essa mesma constatação é metaforicamente afirmada por Carlos Alberto R. de Moura quando aponta que “Descartes a tinha [a subjetividade pura] em suas mãos, mas a deixa escapar. Ele não entrevê a novidade radical do *ego* autêntico, todavia vislumbrado na 2ª *Meditação* e, como Colombo, acreditou ter aportado num velho país quando tinha diante de si um continente

¹⁰¹ Por isso, alguns intérpretes do pensamento husserliano destacam que “um dos muitos aspectos que *separam* Husserl do pai do *Cogito* é o conceito de intencionalidade que está na base da compreensão de consciência pela fenomenologia” (DE LIMA, 2009, p. 145). Sobre a crítica à ausência de tratamento da intencionalidade em Descartes, cf. HUSSERL, 2012a, “§20. A ‘intencionalidade’ em Descartes”, pp. 66-67 [*Hua XVIII*, pp. 84-85]; pp. 342-343 [*Hua XVIII*, pp. 418-491].

¹⁰² HUSSERL, 2013, p. 11 [*Hua I*, p. 13].

¹⁰³ *Ibidem*, p. 12 [*Hua I*, p. 14]. – destaque meu.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 13 [*Hua I*, pp. 14-15]: “(...) o mundo e todos esses objetos [experienciados, percepção, recordados, pensados, judicamente acreditados], enquanto fenômenos da experiência – mas também puramente enquanto tais, puramente enquanto *cogitata* das respectivas *cognitiones* – devem ser um tema capital da descrição fenomenológica” - destaque meu.

¹⁰⁵ ROMANO, 2012, p. 426.

inteiramente novo”¹⁰⁶. Não só acreditou, como no velho continente fincou seus pés e, assim sendo, “não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental”¹⁰⁷.

Como consequência disso, tendo estabelecido seu pensamento *a meio caminho* da Filosofia Transcendental (a rigor, da Fenomenologia Transcendental) por confundir o *ego* com a alma humana¹⁰⁸, aquilo que seria sua grande descoberta converte-se no seu mais grave equívoco e o conduz a outro contrassenso: Descartes figura, segundo Husserl, como o pai do crasso contrassenso filosófico intitulado de “Realismo Transcendental”¹⁰⁹. Não nos assustemos com a dureza dos termos utilizados nessa crítica, pois é realmente neste “tom” que o fenomenólogo apresenta tal postura, recorrendo à importante distinção entre dois dos *sentidos* de “imanência” (na passagem em que as noções de “transcendência” e “imanência” aparecem pela primeira vez em *A Crise*):

As *Meditações* atuaram em *Descartes* e continuam historicamente até hoje a atuar sob a forma nociva de uma substituição do ego pelo próprio eu mental, da imanência egológica pela imanência psicológica, da autopercepção egológica pela evidência do ‘interior’ psíquico ou ‘autopercepção’. O próprio *Descartes* acredita efetivamente poder, por meio de conclusões acerca do que transcede o propriamente mental, demonstrar o dualismo de substâncias (...). [E] do mesmo modo, julga resolver o problema, significativo para sua posição – que é um contrassenso (...): como podem as configurações da razão geradas na minha razão (as minhas próprias ‘*clarae et distinctae perceptiones*’) – as da matemática e da ciência da matemática da natureza – reivindicar uma validade objetivamente ‘verdade’, uma validade transcendente?¹¹⁰

Tais palavras elucidam o caminho através do qual podemos, segundo Husserl, delimitar a subjetividade conquistada pelo francês, reconhecê-la em sua insuficiência e vislumbrar o domínio subjetivo transcendental para o qual Descartes e aqueles que o seguiram foram cegos. Trata-se precisamente da distinção dos sentidos de “imanência” e “transcendência”. É por meio desta diferenciação entre a imanência da subjetividade *transcendental* e a imanência *psicológica* que poderemos, com o fenomenólogo, *suprassumir* Descartes e rumar às profundezas da autêntica Filosofia Transcendental, na medida em que “a partir de Husserl, somos obrigados a distinguir duas determinações diferentes do ‘subjetivo’, apenas homônimas entre si”¹¹¹. Vejamos, em linhas gerais, como.

¹⁰⁶ MOURA, 1998, p. 197 – formulação que ele extrai da seguinte passagem de *Erste Philosophie* I: “Es ging Descartes wie Columbus, der den neuen Kontinent entdeckte, aber davon nichts wusste und bloß einen neuen Seeweg nach dem alten Indien entdeckt zu haben meinte,, (HUSSERL, *Erste Philosophie* I, Haag: Martinus Nijhoff, 1956, p. 63-64 – *Hua VII*).

¹⁰⁷ HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua I*, p. 64].

¹⁰⁸ FRAGA, Gustavo de. **As duas vias da redução fenomenológica**. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957a, p. 3: “Descartes ficou a meio caminho, segundo Husserl, (...) porque toma o sujeito ainda como um ente [*Seiende*] mundano”.

¹⁰⁹ Cf. HUSSERL, *op. cit.*, p. 62 [*Hua I*, p. 63].

¹¹⁰ *Idem*, 2012a, p. 65 [*Hua VI*, p. 83] – destaque meu.

¹¹¹ MOURA, 1998, p. 202.

Acreditou-se, nos moldes cartesianos, que a subjetividade poderia ser delimitada adequadamente com o olhar voltado para o sujeito provido de “faculdades”, para o “fenômeno psíquico”, para as “vivências mentais” que habitam a *imanência*, enquanto interioridade, do homem natural. Tal subjetividade, por conseguinte, identificar-se-ia às “partes reais” (não necessariamente materiais) da consciência, às “faculdades” da alma, que seriam “subjetivas” apenas por se situarem “em mim”, em contraste com a realidade objetiva, *transcendente* por estar situada “fora de mim”. Com efeito, “ao interpretar a independência da subjetividade em relação ao mundo como uma ‘separação real’ entre duas substâncias, Descartes nos condenava a conviver perenemente com uma exterioridade completa entre o domínio do ‘representante’ e o domínio do ‘representado’”¹¹² – eis o paradigma onto-epistemológico por ele inaugurado, que permanece dominando de uma maneira ou de outra, o pensamento filosófico posterior que continua incapaz de situar-se fora da oposição entre a “interioridade imanente” e a “exterioridade transcendente”¹¹³ e que é duramente combatido por Husserl:

Esta ingenuidade, que é quase impossível de erradicar, faz com que durante séculos quase ninguém se tenha chocado com o caráter ‘óbvio’ da possibilidade de inferências a partir do ego da sua vida cogitativa para um ‘exterior’, e ninguém tenha se perguntado propriamente se, com respeito a esfera egológica de ser, poderia de todo ter sentido algum ‘exterior’¹¹⁴.

Este não é o caso do pensamento husserliano. Nele, *contra* Descartes, mas *a partir* da apropriação de seus ensinamentos, é forjado um outro sentido de subjetividade, de modo que se, no âmbito da Fenomenologia Transcendental, diz-se

‘eu sou, *ego cogito*’, então isto já não significa mais: ‘eu, este homem sou’. Eu já não sou (...) aquele homem que, na limitação abstrativa à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica, encontra já de antemão (...) a própria alma, para si mesma captada em separado¹¹⁵.

Dessa maneira, como oportunamente destaca Merleau-Ponty, “o que descobrimos ao ultrapassar o prejuízo do mundo objetivo não é um mundo interior tenebroso”¹¹⁶. Mas, então,

¹¹² MOURA, 1998, p. 215.

¹¹³ Husserl já chamava a atenção a respeito deste ponto, desde as *Investigações Lógicas*, no contexto de crítica à pressuposição de uma *separação real* entre objeto imanentes à consciência (representações, imagens, ideias) e objetos transcendentais (exteriores à consciência) presente nas teorias clássicas da representação: “É um erro grave quando se faz, em geral, uma distinção real entre os objetos ‘simplesmente imanentes’, de um lado, e, do outro, os objetos ‘transcendentais’, ‘efetivos’, que eventualmente lhes correspondem. (...) Estes erros, que se arrastam ao longo dos séculos (...), têm o seu ponto de apoio nos equívocos do discurso acerca da imanência e de outras coisas da mesma espécie” (HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b, p. 364 – destaque meu [*Hua XIX/1*, pp. 438-439]).

¹¹⁴ HUSSERL, 2012a, p. 65 [*Hua XVIII*, p. 82].

¹¹⁵ *Idem*, 2013, p. 63 [*Hua I*, p. 65].

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 91 (Tópicos).

que é esta subjetividade transcendental? E em que medida a ressignificação husseriana dos conceitos de “transcendência” e “imanência” nos permite compreendê-la?

Esse questionamento nos conduzem ao terceiro momento deste trabalho dissertativo, tendo na análise metodológica o seu principal fio-condutor, porque Husserl sustenta que somente através da radicalização do método – que faltou a Descartes – é que poderemos alcançar o domínio transcendental. Esse radicalismo, que representa a exigência husseriana de ruptura profunda com o modelo científico natural¹¹⁷ e o afastamento de todos os equívocos reconhecidos em Descartes¹¹⁸, é reclamado à *epoché fenomenológica*, método que “parte da ‘atitude natural’ e, num movimento reflexo, *particularmente influenciado por Descartes*, eleva-nos à ‘consciência transcendental’ através da ‘consciência psicológica’”¹¹⁹.

* *

* *

* *

Assim, apesar de não ter transposto os portões de entrada à Fenomenologia Transcendental, Descartes mostrou ao atento e dedicado fenomenólogo o caminho até eles e um modo seguro e rigoroso de ultrapassá-los. É nesse sentido que, para finalizar o presente capítulo, à luz de todas as considerações que nele foram avançadas, fazemos nossas as palavras de Carlos Alberto R. de Moura:

O anti-cartesianismo da Fenomenologia Transcendental será, na verdade, um *ultracartesianismo*; e Husserl não enganara ninguém ao apresentar-se como um bom filho do século XVII: o “conteúdo doutrinal” do cartesianismo foi abandonado por fidelidade aos princípios de Descartes¹²⁰.

Então, se, de alguma maneira, for necessário definir a Fenomenologia Transcendental a partir de sua relação com Descartes, poderíamos dizer – e o próprio Husserl o disse – que ela é quase um *neocartesianismo* que, impiedosa com os equívocos observados em Descartes e completamente comprometida com a resolução deles, mostra-se marcantemente *anti-cartesiana*, por ser, na verdade, um *ultracartesianismo*.

Afinal de contas, como nos lembra o próprio Husserl através das palavras de Goethe: “com coisa nenhuma se é mais rigoroso do que com os erros já emendados”¹²¹.

¹¹⁷ Cf. MOURA, 1989, p. 26.

¹¹⁸ “Somente dessa maneira torna-se possível purificar o método de Descartes de seus preconceitos residuais e, em particular, do ideal de uma ciência dedutiva procedendo *more geometrico* e de uma compreensão psicologizante do *ego* puro, e assim atingir uma filosofia que é capaz de (...) de alcançar ‘derradeira libertação dos preconceitos’ e a superação definitiva do ceticismo” (ROMANO, 2012, p. 431).

¹¹⁹ FRAGATA, 1959, p. 100.

¹²⁰ MOURA, 1998, p. 218.

¹²¹ GOETHE *apud* HUSSERL, 2005, p. 17 [*Hua XVIII*, p. 7].

4 O CONCEITO HUSSERLIANO DE TRANSCENDÊNCIA

Neste capítulo derradeiro da presente dissertação, após termos observado os principais aspectos do diálogo estabelecido por Husserl com Kant e Descartes acerca do que seja uma Filosofia genuína e, especificamente, acerca dos conceitos de “transcendência”, “imanência” e da ideia de “transcendentalidade”, direcionaremos agora nosso olhar meditativo, sem intermediários, ao pensamento do fenomenólogo, a fim de abordar esses temas centrais da Fenomenologia Transcendental – os quais, inclusive, foram sendo revelados, mas sem o esclarecimento necessário, ao longo dos estudos realizados nos capítulos precedentes.

Levando em conta que, “para tratar desta questão [da transcendência], há um elenco de conceitos familiares à fenomenologia husserliana, como a atitude natural e sua redução”¹, que precisam ser discutidos e que a variação dos sentidos de imanência e transcendência está umbilicalmente articulada com o desenvolvimento metodológico da Fenomenologia², primeiramente, analisar-se-á a importância do método das *reduções* na instituição da atitude fenomenológica em contraponto à atitude natural (tópico 3.1). Em posse dessa compreensão geral acerca da atitude fenomenológica, examinaremos a execução propriamente dita das etapas da *epoché* e, por meio da análise dessa passagem metodológica à esfera transcendental, chegaremos ao objetivo central de nossas perquirições: o entendimento a respeito dos sentidos conferidos por Husserl ao conceito de *transcendência* e seus correlatos, bem como sobre a ressignificação da noção de subjetividade, mediante o aprofundamento da compreensão sobre o sentido autenticamente fenomenológico-transcendental dos termos em questão (tópico 3.2).

Ademais, considerando a centralidade do problema da transcendência para o fenomenólogo, é importante ainda ressaltar que, com a tematização que realizaremos dela e dos temas a ela vinculados, também nos aproximaremos da maneira através da qual Husserl pretende alcançar o objetivo maior de sua filosofia, qual seja, a fundamentação absoluta do conhecimento em geral.

¹ CAVALIERI, Edebrande. Transcendência e Imanência na Fenomenologia de Husserl. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1, pp. 35-58, 2013, p. 37. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasms/index.php/ER/article/viewArticle/4105>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

² Cf. FRAGATA, 1959, p, 101.

4.1 A DISTINÇÃO ENTRE AS ATITUDES NATURAL E FENOMENOLÓGICA A PARTIR DA ATIVIDADE METODOLÓGICA

A necessidade de uma atitude peculiar, distinta da maneira através da qual habitualmente nos encontramos no mundo e que seja capaz de promover a execução do projeto fenomenológico encontra sua justificativa na compreensão que Husserl possui acerca das ciências em geral que naturalmente se realizam em nosso cotidiano. Sem a garantia da possibilidade de configuração de uma atitude propriamente fenomenológica em detrimento da atitude natural, todo empreendimento de elaboração de uma ciência dos fundamentos absolutos ao qual Husserl se lança em favor da Fenomenologia Transcendental estaria, desde o seu início, malogrado. Por isso, “o trânsito da ‘atitude natural’ ou ‘mundana’ à ‘transcendental’ ou ‘fenomenológica’ é o aspecto mais característico da filosofia de Husserl”³. Por conseguinte, se quisermos bem entender a “transcendência”, a “imanência” e a “transcendentalidade” a partir da *epoché* – como aqui nos propomos a fazer – então, o primeiro passo a ser dado é compreender a atitude fenomenológica por meio de sua contraposição à natural. É preciso, noutra palavras,

Entender tais modificações ou, para falar com mais exatidão, efetuar a orientação fenomenológica, elevar reflexivamente à consciência científica o que é propriamente específico a esta, assim como às orientações naturais – tal é a *primeira tarefa*, de modo algum fácil, de que temos de dar plenamente conta, *caso queiramos alcançar o solo da fenomenologia e nos assegurar cientificamente da essência que lhe é peculiar*.⁴

4.1.1 Sobre a atitude natural e suas (insuficiências)

“A atitude espiritual natural não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento”⁵. Para Husserl, isso quer dizer que, enquanto nos movimentamos *naturalmente* no mundo, as coisas sempre estão imediatamente disponíveis e não há razões para disso duvidar. Pela visão, pela audição, pelo tato, pelas diferentes formas da percepção sensível, as coisas materiais, de modo inquestionável, se encontram *aí*, temporalmente situadas e espacialmente distribuídas em um mundo cuja extensão também é indubitável. Além disso, “também seres animais, por exemplo, homens, estão para mim imediatamente aí; (...) ao conversar com eles, entendo

³ FRAGATA, 1959, pp. 99-100.

⁴ HUSSERL, 2006a, pp. 25-26 [*Hua III/1*, p. 1] – destaque meu. A palavra “orientação”, no texto original, é “*Einstellung*”. Nas traduções para a língua portuguesa, tal vernáculo foi traduzido por palavras distintas, como “postura”, “orientação” e “atitude”. Aqui, quando estiverem em contexto de citação, todas essas possibilidades serão encaradas como sinônimos, a fim de respeitar as opções terminológicas dos tradutores. Entretanto, quando se tratar do meu próprio texto, utilizarei somente o termo “atitude”, por acreditar que essa palavra representa melhor a ideia de que a *Einstellung* fenomenológica é algo que precisa da *ação* (metodológica) do fenomenólogo para ser atingida.

⁵ *Idem*, 2014, p. 37 [*Hua II*, p. 17].

imediatamente quais são suas representações e pensamentos (...), o que desejam ou querem”⁶. E não só aquilo que é dado imediatamente à percepção, diz Husserl, senão que também as coisas que estão espacial e/ou temporalmente distantes são assumidas enquanto tais na atitude natural. Ademais, para além de um mundo das *coisas*, o mundo se apresenta “em igual imediatez, como *mundo de valores*, como *mundo de bens*, como *mundo prático*”⁷. Assim,

O mundo, seja ele o mundo das coisas pura e simplesmente materiais ou o dos objetos da cultura, aparece-nos sempre sob a forma de *mundo circundante [Umwelt]*, como o mundo que me encontro e que ao mesmo tempo me circunda.⁸

Dentro da atitude natural, é importante explicitar ainda que – e aqui é preciso falar na primeira pessoa do singular – *eu* me encontro neste mundo, que ao mesmo tempo *me* cerca, de tal maneira que “quer eu assuma a atitude de observador com a finalidade de investigação científica, (...) ou, pelo contrário, pratique atos da esfera afetiva ou volitiva, ou seja afetado por qualquer estado de temor, de alegria ou tristeza, etc., é sempre no mundo que me encontro”⁹. Estar permanente no mundo, ou, mais precisamente, *ser mundano*, que, sob a perspectiva das vivências subjetivas, pode ser descrito em termos cartesianos:

Os simples atos do eu nos quais (...) estou consciente do mundo como mundo *imediatamente* disponível, são abrangidos pela expressão cartesiana *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural (...), encontro-me continuamente como alguém que percebe, representa, pensa, sente, deseja etc.¹⁰

Além disso, também me encontro perante outros “eus-sujeitos”, os quais estão referidos ao mundo circundante que, apesar de possíveis distinções na maneira como é dado a cada um, é único; ou seja, é o mesmo mundo para todos *nós*.

Levando em conta tudo isso, a chamada *tese geral da atitude natural* pode ser resumida na concepção de que “‘O’ mundo sempre está aí como efetividade”¹¹. A este mundo, como Husserl mostra logo no começo da *A Ideia*, dedicam-se os juízos de todas as ciências de conhecimento natural. Os enunciados produzidos por elas são, pois, “sobre as coisas, as suas relações, as suas mudanças, as suas dependências funcionais ao modificar-se e as leis destas modificações”¹². Destarte, tais ciências são guiadas pela experiência, seja inferindo,

⁶ HUSSERL, 2006a, p. 73 [*Hua III/1*, p. 48].

⁷ *Ibidem*, p. 75 [*Hua III/1*, p. 50].

⁸ MORUJÃO, Alexandre F. **Mundo e Intencionalidade**: ensaio sobre o conceito de mundo na Fenomenologia de Husserl. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1961, p. 28

⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰ HUSSERL, *op. cit.*, p. 75 [*Hua III/1*, p. 50].

¹¹ *Ibidem*, p. 77 [*Hua III/1*, p. 53].

¹² *Idem*, 2014, p. 37 [*Hua II*, p. 17].

generalizando ou até deduzindo. Apesar de multiplicidade de caminhos que usam, todas elas têm, contudo, a unidade *ideal do mundo* como o horizonte limite de suas investigações.

Aqui, é importante destacar que “mundo”, em termos husserlianos, não deve ser compreendido somente em termos físicos, mas sim como “o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de ser (sic.) conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto”¹³. Partindo dessa definição de “mundo”, Husserl afirma que não só as ciências naturais em sentido estrito, como a biologia ou a química, mas também as ciências da natureza psicofísica, as ciências do espírito, como a história e as ciências sociais, e até, inclusive, as ciências matemáticas, são, todas elas, *ciências naturais*, porque *brotam* da atitude natural e nela se *desenvolvem*, e também são *ingênuas e dogmáticas*, porque assumem como óbvia a possibilidade do conhecimento¹⁴.

Ademais, tal assunção inquestionada de que o seu conhecimento é possível, isto é, a não realização de uma crítica do conhecimento, marca na essência dessas ciências uma *incompletude essencial*, na medida em que aqueles que desenvolvem tais atividades científicas – *enquanto* cientistas – não são capazes nem tentar provar as premissas últimas que fundamentam suas conclusões, nem tampouco de investigar os princípios sobre os quais repousa a eficácia de seus métodos; eles simplesmente executam suas atividades científicas e, mesmo diante desse estado imperfeito ao qual estão submetidas todas as ciências que agem naturalmente, alcançam resultados e desenvolvem o conhecimento em suas respectivas áreas¹⁵. Diante disso, a pretensão de constituir-se quanto ciência dos fundamentos últimos do conhecimento em geral advogada por Husserl em favor da Fenomenologia não pode ser avançada na atitude natural.

Segundo o fenomenólogo, toda e qualquer ciência, seja ela natural ou fenomenológica, caracteriza-se essencialmente quanto uma unidade *sistemática* de juízos *verdadeiros*¹⁶. Mas, principalmente e acima de tudo, “a essência da ciência implica a unidade do nexo das

¹³ HUSSERL, 2006a, p. 34 [*Hua III/1*, p. 8].

¹⁴ Cf. MORUJÃO, Alexandre F. **A doutrina da intencionalidade na Fenomenologia de Husserl**: das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1954, p. 59. Sobre essa caracterização, Husserl afirma em *Ideias I* (2006a, p. 72) que são dogmáticas as ciências “voltadas para as coisas, sem nenhuma preocupação com qualquer problemática epistemológica ou cética” e, associando isso com a atitude natural, vemos em *A Ideia* (2014, p. 37) que “a *ciência natural* (...) promana a atitude espiritual natural (...) e a *atitude espiritual natural* não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento”.

¹⁵ Cf. HUSSERL, 2005, pp. 35-36 – “§4 A incompletude teórica das ciências particulares” [*Hua XVIII*, pp. 25-26].

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 37-41 - “§6 A possibilidade e justificação de uma lógica como doutrina da ciência” [*Hua XVIII*, pp. 27-32].

fundamentações, em que alcançam unidade sistemática não só os distintos conhecimentos, senão que também das fundamentações mesmas”¹⁷. Isso quer dizer que uma multiplicidade de saberes meramente agrupados não é capaz de constituir uma ciência; é preciso, pois, que tais saberes sejam articuladamente unificados e a que a legitimação dessas unidades resida em *fundamentos*. Conforme atenta Carlos A. Ribeiro de Moura:

Quando Husserl vai delimitar o contorno daquilo que pode ser dito “ciência”, o elemento fundamental será precisamente o “modo de conexão das verdades”. Se *Wissenschaft* é mais do *Wissen*, é porque a ciência exige uma unidade que não é determinada pelos objetos aos quais ela se refere, mas pelo modo pelo qual ela encadeia suas proposições. E esse modo de encadeamento exigirá sempre fundamentações e a unidade de ligação entre as fundamentações, pela qual o conhecimento adquirirá unidade sistemática. É apenas esse modo de conexão que ‘faz da ciência uma ciência’¹⁸.

Em certo sentido, dizer que toda ciência se estrutura a partir de fundamentos elementares e que se constitui como um todo articulado em função de seus nexos de fundamentação pode, para alguns, parecer óbvio. No entanto, levando em consideração o fato de que, para o fenomenólogo, às ciências naturais é *interditado* o acesso aos seus próprios fundamentos, a reflexão extrapola a obviedade. Para justificar essa impossibilidade, é necessário compreender quais os aspectos que, segundo Husserl, caracterizam a *fundamentação absoluta*. E, fazendo isso, estaremos também, *pari passu*, abordando as exigências que Husserl coloca ao projeto de constituição da Fenomenologia *enquanto* ciência dos fundamentos absolutos.

Seguindo a interpretação apresentada de Júlio Fragata¹⁹, podemos destacar três características centrais da verdadeira fundamentação para Husserl – características que, juntas, não pertencem às demais ciências: (1) o caráter *a priori*, (2) a evidência plena e (3) a ausência de pressupostos²⁰. Na presente seção abordaremos apenas a primeira característica e as demais serão analisadas de modo articulado na seção seguinte.

Em linhas gerais, com relação à primeira característica, o fenomenólogo aponta que o cientista *natural*, quer dizer, aquele que trabalha com ciências de fato (ou ciências de experiência), “observa e experimenta, isto é, ele constata *existência* de acordo com a

¹⁷ HUSSERL, Edmund. **Investigaciones Lógicas**. Vol. I. Tradução de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, [s. d.], p. 42. Tradução minha de: “La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas”.

¹⁸ MOURA, 1989, p. 29.

¹⁹ Cf. FRAGATA, 1956, pp. 45-52.

²⁰ Apesar dessa separação, é importante ressaltar que “todos estes elementos se encontram intimamente implicados e mesmo confundidos, na absoluta radicalização exigida por Husserl” (FRAGATA, 1956, p. 46).

experiência, *experimentar é para ele ato fundante*”. Assim, tendo na experiência o seu critério basilar de fundamentação, o cientista natural jamais poderá prover fundamentos absolutos à ciência porque “de fatos sempre se seguem somente fatos”²¹ e, ainda que, com base na *indução*, consiga chegar a leis gerais, tais leis nunca serão suficientemente rigorosas porque “sobre fundamentos teóricos vagos só podemos fundar regras vagas”²². Por conseguinte, as leis gerais desse tipo de ciência *essencialmente* “carecem de exatidão”²³. Buscando, pois, a fundamentação na experiência, o cientista é incapaz de alcançar alicerces absoluta e inquestionavelmente seguros a partir dos quais possa desenvolver suas investigações e produzir ciência. Em suma, “uma fundamentação radical não pode partir de fatos”²⁴.

Com efeito, pensando na atividade científica natural enquanto tal, a impossibilidade com relação ao estabelecimento de leis absolutamente universais e à definição *essencial* de seus objetos de pesquisa (“vida” para a biologia, “homem” para a antropologia, “espaço” para a física, etc.) produz juízos ou proposições que podemos chamar de *assintóticos*, dotados, no máximo, de evidência *adequada*²⁵ - ou seja, as ciências nos apresentam verdades que, inclusive, podem se adequar muito bem ao mundo imediatamente dado –, mas, sob o ponto de vista da crítica do conhecimento, tais conhecimentos carecem de *evidência absoluta*, também chamada de *apodíctica* – sobre a qual versaremos na seção seguinte. De acordo com Husserl, essa não é uma característica simplesmente acidental, senão que dizem respeito à própria *essência* das ciências. É nesse sentido que Husserl nos diz que “se consideramos essas ciências em sua formação histórica, percebemos que lhes falta esse caráter de verdade que permite reconduzi-las integralmente e, em última análise, a *intuições absolutas*, além das quais não se pode retroceder”²⁶. Outrossim, é à luz desse diagnóstico que ele justifica a tese (apresentada no contexto de aproximação da fenomenologia com Descartes²⁷) de que as ciências estão em *crise*: falta-lhes compreensão de suas bases e do seu significado originário; a crise é, portanto, antes de tudo, uma crise de fundamentação do saber²⁸.

Diante disso, pode-se sintetizar as limitações da atitude e das ciências naturais com as seguintes palavras de Alexandre Morujão:

²¹ HUSSERL, 2006, p. 43 [*Hua III/1*, p. 18].

²² *Idem*, 2005, p. 81 [*Hua XVIII*, p. 72].

²³ *Ibidem*, p. 81 [*Hua XVIII*, p. 73].

²⁴ FRAGATA, 1956, p. 46.

²⁵ Sobre isso, Cf. HUSSERL, 2013, pp. 52-53; ou, no presente trabalho, pp. 77-78.

²⁶ HUSSERL, 2001, p. 20 [*Hua I*, pp. 38-39].

²⁷ Cf., no presente trabalho, p. 47 e ss.

²⁸ Cf. HUSSERL, 2012a, pp. 1-12 [*Hua VI*, pp. 1-14].

Concluindo: as ciências que exploram o chamado mundo natural são ciências mundanas, isto é, estão enraizadas no mundo e recebem a sua vitalidade da chamada tese da atitude natural que consiste em admitir o mundo em geral (...) como *base* evidente de experimentação e fundamento *objetivo* do seu investigar. (...) sem procurar as últimas verdades que lhes dão garantia e as legitimam na sua pretensão de ser conhecimento ‘objectivo’, isto é, sem investigar os seus *verdadeiros fundamentos*. É por isso que Husserl as apelida de ingênuas e as desvaloriza, como instrumentos capazes de nos explicar a própria evidência do mundo.²⁹

Se não pode partir de fatos nem de conhecimento que surjam a partir da aceitação (ainda que implícita) da tese geral da atitude natural, então a ciência que assume essa missão de fundamentação absoluta do conhecimento em geral deve ser uma ciência *a priori*. Apesar do receio husserliano (que aparece na introdução de *Ideias I*) em recorrer a este termo e das possíveis particularidades que tal conceito pode adquirir em seu pensamento, *grosso modo*, Husserl comprehende o *a priori* como determinada região não-empírica, independente e na qual a totalidade encontra sua razão de ser. Nesse sentido, ele afirma que

Essa ciência total do *a priori* seria, então, o *fundamento para autênticas ciências de fatos*. Toda a racionalidade do fato reside, decerto, no *a priori*. Ciência apriorística é ciência do principal, a que a ciência dos fatos deve recorrer para que possa, justamente, tornar-se uma ciência principalmente fundamentada³⁰.

Ser uma ciência apriorística, isto é, uma ciência que lida com essências ideias e não com fatos, porém, não é uma característica exclusiva da Fenomenologia; a geometria pura, por exemplo, também é uma ciência eidética, aponta Husserl (ela está referida a “forma espacial”, que corresponde a um momento essencial de todo e qualquer objeto material)³¹. Entretanto, a aprioricidade constitutiva da Fenomenologia pretende ser singular e essa especificidade está intimamente conectada com outra característica da verdadeira fundamentação: o *a priori* da Fenomenologia é o mais radical porque deve repousar necessariamente na mais absoluta *ausência de pressupostos* e, portanto, deve partir única e exclusivamente de si mesma: “[ela] não pode ser uma ciência ingênua, mas uma ciência que desponte a partir de fontes últimas e que, assim, deva estar configurada num *a priori* em si mesmo repousando, num *a priori* a si próprio e a partir de si próprio se justificando”³².

É preciso, pois, compreender o caminho através do qual essa plena ausência de pressupostos será garantida e quais são as consequências dessa exigência à configuração da Fenomenologia enquanto ciência dos fundamentos últimos do conhecimento em geral.

²⁹ MORUJÃO, 1961, pp. 38-39.

³⁰ HUSSERL, 2013, p. 194 [*Hua I*, p. 181].

³¹ *Idem*, 2006, p. 45 [*Hua III/1*, p. 20].

³² *Idem*, 2013, p. 194 [*Hua I*, p. 181-182].

4.1.2 Sobre o sentido da atitude fenomenológica: a evidência e o papel da epoché

“A insuficiência da atitude natural leva imediatamente à meditação sobre um ponto de partida verdadeiramente indubitável que possa servir de raiz ao filosofar”³³. Essa constatação implica dizer, como já visto acima, que a investigação de essências e dos fundamentos primevos do saber, ou seja, a inquirição acerca da possibilidade do conhecimento em geral, deve situar-se em uma dimensão distinta da atitude natural. Desse modo, é preciso peremptoriamente desenvolver aquilo que Husserl chama de “modificação radical da tese natural”³⁴. Nesse sentido, o fenomenólogo afirma:

A filosofia situa-se, perante todo o conhecimento natural, numa *dimensão nova*, e a esta dimensão, por mais que tenha – como já transparece no modo figurativo de falar – conexões essenciais com as antigas dimensões, corresponde um *método novo* – novo desde o seu fundamento –, que se contrapõe ao ‘natural’.³⁵

Essas palavras ilustram o que Husserl chama de “radicalismo do ponto de partida”, configurador da verdadeira crítica do conhecimento e que representa a exigência supracitada de ausência de pressupostos: deve-se inibir todos os conhecimentos natural-científicos e mesmo todas as demais teorias do conhecimento, ou seja, não admitir nenhum ideal metodológico de ciência como modelo, e elucidar *per si* o problema do conhecimento, por meio da compreensão da essência deste.

Ora bem. Em vistas de assegurar à Fenomenologia o direito de ciência fundamental, Husserl a defende através da apresentação de uma valiosa definição de filosofia enquanto saber rigoroso, enquanto ciência a ser empreendida com *rigor absoluto*:

Para mim, filosofia, segundo sua ideia, é idêntica à ciência ‘rigorosa’, no sentido mais universal e radical. Como tal, ela é ciência do fundamento último, ou, o que é equivalente, da justificação última para si-mesma, na qual, portanto, qualquer ‘evidência’, seja ela predicativa ou ante-predicativa, não pode figurar como base de conhecimento admitida sem exame.³⁶

Dentro do pensamento husserliano, portanto, a compreensão daquilo que é rigoroso não se confunde com o rigor exigido às ciências naturais; não se trata nem do controle rigoroso

³³ MORUJÃO, 1954, p. 60.

³⁴ Cf. HUSSERL, 2006a, pp. 78-80 [*Hua III/1*, pp. 53-56].

³⁵ *Idem*, 2014, p. 47 [*Hua II*, pp. 25-26].

³⁶ HUSSERL *apud* MORUJÃO, 1961, p. 47. Passagem traduzida por Morujão do texto original em alemão, onde lemos: “Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‚strenge‘ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädiktive oder vorprädiktive Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert.“ (HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. Haag: Martinus Nijhoff, 1971, p. 139 – *Husserliana*, Bd. V).

exigido às ciências da natureza em sentido estrito, relativo à consecução de experimentações laboratoriais, nem do rigor argumentativo exigido às ciências do espírito quando nos apresentam suas teorias, nem – como poderia se esperar – de processos de dedução rigorosa a partir de axiomas, característicos das ciências matemáticas. “O fundamento é ainda mais profundo aqui do que na geometria e é chamado a constituir o último fundamento da própria ciência geométrica”³⁷. Conforme explicita-se nas últimas linhas de *Filosofia como ciência rigorosa*, o rigor característico da atitude fenomenológica configura-se como infinitamente superior ao das ciências pertinentes à atitude natural por repousar na *intuição* completamente imediata de essências³⁸, ou ainda, na *evidência apodíctica* de essências, a ser metodologicamente garantida pela *epoché fenomenológica* (elementos que são, respectivamente, a segunda e terceira características da “verdadeira fundamentação”, conforme supracitado)³⁹.

Desse modo, a caracterização da atitude fenomenológica exige-nos a abordagem do significado e dos tipos de “evidência” no pensamento de Husserl, uma vez que “com base no ente mundano, é impossível elaborar uma filosofia que se queira apresentar como ciência rigorosa. Esta só pode *repousar* na evidência perfeita”⁴⁰.

Nos *Prolegômenos*, Husserl descreve a “evidência” através de sua imbricação radical com a “verdade”, o que podemos observar em duas interessantes definições: ele nos diz que “a evidência é nada mais do que a vivência da verdade”⁴¹ e também que a evidência é a consciência da intuição ou, dito de modo mais preciso, “é a vivência da concordância entre o visar e o que está presente em si mesmo, que ele visa”⁴². Observando tais definições, podemos dizer que, para ele, a evidência não é um mero sentimento de certeza acerca de algo⁴³, mas sim uma autêntica *experiência* do objeto por tê-lo, de fato, presente na intuição – o que conduz Husserl a mais uma definição de “evidência” (desta vez, nas *Meditações Cartesianas*):

Ela [a evidência] designa o modo de consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio *de uma coisa*, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor etc. (...). Para o eu, isso quer dizer o seguinte: não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar antes junto a ela, contemplá-la,vê-la, encará-la⁴⁴.

³⁷ HUSSERL, 2001, p. 26 [*Hua I*, p. 49].

³⁸ Cf. *idem*, 1962, pp. 72-73.

³⁹ Cf. p. 77 no presente trabalho.

⁴⁰ MORUJÃO, 1957, p. 10 – destaque meu.

⁴¹ HUSSERL, 2005, p. 196 [*Hua XVIII*, p. 193].

⁴² *Ibidem*, p. 197 [*Hua XVIII*, pp. 193-194].

⁴³ Sobre a crítica de Husserl à concepção de evidência como um sentimento associado a certos juízos psicológicos, cf. *Ibidem*, pp. 187-197 §§ 49-51 [*Hua XVIII*, p. 183-185].

⁴⁴ *Idem*, 2013, p. 94 [*Hua I*, p. 92-93].

Todavia, se “a intuição (...) é especificada pela diversidade do objeto, o seu *grau de perfeição* determina-se pela posse mais ou menos plena do mesmo”⁴⁵, de tal modo que, conforme Husserl pondera também nas *Meditações Cartesianas*, há graus distintos de evidência. Há evidências *imperfeitas* – que são aquelas “unilaterais, relativamente obscuras, indistintas quanto à maneira pela qual as coisas ou os ‘fatos’ são aí mostrados ‘em si’”⁴⁶ –, que se ligam à relação natural com o mundo e, por isso, são características da atitude natural. Ainda do ponto de vista natural, há também evidências *adequadas* – espécie de evidência baseada na possibilidade de progressivas sínteses de experiências e comprovações, atividades tipicamente realizadas pelo cientista natural, por meio das quais os elementos objetivos antes não-intuídos (covisados e/ou pré-visados) podem ser trazidos à intuição, tornando-a eventualmente cada vez mais preenchida num processo, em tese, infinitamente aberto, mas nunca absolutamente perfeita⁴⁷. Todavia, há ainda “uma outra perfeição de evidência [que] tem, contudo, (...) uma dignidade mais elevada, a saber, a da *apodicidade*”⁴⁸: se, por um lado, em qualquer tipo de evidência, o objeto – ainda que de maneira mais ou menos completa – é sempre apreendido em seu ser, Husserl sustenta que, por outro lado,

uma evidência apodíctica tem a peculiaridade notável de não ser em geral, apenas e simplesmente, uma certeza de ser acerca das coisas ou dos estados-de-coisas nela evidentes, mas de se revelar ao mesmo tempo, pela reflexão crítica, como a *absoluta impensabilidade do seu não ser*; que ela, portanto, de antemão exclui como algo sem objeto qualquer dúvida que possamos conceber.⁴⁹

A evidência apodíctica é, pois, a evidência de que algo se mostra *plenamente* naquilo que é e, mesmo submetido à reflexão, não pode ser de outro jeito; ela fornece, pois, a mais absoluta certeza, a garantia da posse do conhecimento pleno acerca do dado, do objeto, da coisa; ou ainda, é a evidência através da qual o objeto se apresenta à consciência sem intermediários, “em pessoa”, de tal modo que se possa descrever em todas as suas estruturas essenciais. Tal evidência revela, portanto, as características do conhecimento indubitavelmente seguro que Husserl reivindica à Fenomenologia: é única e exclusivamente em conhecimentos apoditicamente evidentes que a Fenomenologia pretender se estruturar e legitimar o seu posto

⁴⁵ FRAGATA, 1959, p. 66 – destaque meu.

⁴⁶ HUSSERL, 2001, p. 32 [*Hua I*, p.55]

⁴⁷ Cf. *idem*, 2013, pp. 52-53 [*Hua I*, p 55-56].

⁴⁸ *Ibidem*, p. 53 [*Hua I*, p 55].

⁴⁹ *Ibidem*, p. 53 [*Hua I*, p 56].

de ciência fundamental de todo o saber. É por isso que, “sem essa evidência, esclarece Husserl já no 1º vol. das *Investigações Lógicas*, [é] impossível falar de fundamentação”⁵⁰.

Nesse sentido, enquanto norma essencial da atitude fenomenológica, Husserl adota o chamado *princípio de todos os princípios*⁵¹: toda intuição absolutamente evidente é uma fonte de legitimação do conhecimento e tudo que é oferecido nesta intuição deve ser tomado tal como ele se dá em sua autopresentação, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá, “isto é, *tudo o que intuitivamente se dá de maneira originária, ‘em pessoa’, dentro dos limites em que se dá, deve ser considerado como fonte de conhecimento*”⁵² (como veremos adiante, é este princípio que perpassa a exigência de que a esfera legítima do conhecimento seja a do “imanente” em sentido genuíno).

O apelo à intuição apodíctica, aquela capaz de atingir as coisas em sua plenitude e, a partir dela, de descrever o que se dá tal como se dá, é uma pretensão, sem dúvidas, extremamente ambiciosa, pois se está falando, a rigor, do conhecimento das essências das coisas e da possibilidade de fundamentação de todo o conhecimento a partir disso, mas jamais é abandonado por Husserl. Junto a isso, também as problematizações ensejadas por tais demandas o acompanham, pois o desenrolar dessa reflexão desemboca necessariamente na questão acerca da sua viabilidade: como é possível levar a cabo uma filosofia que trate única e exclusivamente de conhecimentos apoditicamente evidentes? Dito de maneira mais precisa, trata-se do questionamento acerca da possibilidade de a Fenomenologia Transcendental fundamentar todo o saber e, assim, lançar-se ao posto de primeira filosofia. Ora, é a tal inquirição que Husserl responde com a apresentação da *epoché* fenomenológica:

Se requer, portanto, uma consequente *epoché* por parte do fenomenólogo. (...) Isto é, na execução da reflexão fenomenológica, [ele] deve *inibir* toda simultânea execução de posições objetivas postas em ação na consciência irreflexiva, e impedir com isso que penetre em seus juízos o mundo que para ele ‘existe’ diretamente.⁵³

Aqui, podemos perceber a importância genérica da *epoché*: o método da suspensão surge como elemento decisivo na configuração da atitude fenomenológica, na medida em que,

⁵⁰ FRAGATA, 1956, p. 51. Essa mesma constatação encontra-se também explícita, pelo menos, nas *Meditações Cartesianas* (cf. HUSSERL, 2013, p. 52).

⁵¹ Cf. HUSSERL, 2006a, p. 69 [*Hua III/1*, p. 43-44].

⁵² MORUJÃO, 1961, p. 51.

⁵³ HUSSERL, Edmund. El Artículo “Fenomenología” de la enciclopedia británica. In: **Invitación a la fenomenología**. Paidós: Barcelona, 1992, p. 35. Tradução minha de: “Se requiere, por tanto, una consecuente *epoché* por parte del fenomenólogo. (...) Esto es, en la ejecución de la reflexión fenomenológica, debe inhibir toda simultánea ejecución de las posiciones objetivas [ob] puestas en acción en la conciencia irreflexiva, e impedir con ello que penetre en sus juicios el mundo que para él «existe» directamente”.

conforme destaca Gustavo de Fraga, “para adquirir o seu carácter próprio, a fenomenologia tem de deixar de ser mundana ou dogmática e *a forma única* de o deixar de ser é aceitar a *redução fenomenológica* e praticá-la”⁵⁴. É por possuir este papel profundamente indispensável que, para Eugen Fink, é o *método* que caracteriza a Fenomenologia: “este método, este caminho do conhecimento, que determina no mais profundo o caráter próprio da fenomenologia, é a ‘redução fenomenológica’”⁵⁵.

Apropriando-se, com todas as ressalvas expostas no capítulo anterior, da proposta epistemológica cartesiana e, mais especificamente, do “espírito metodológico cartesiano”, o mestre de Freiburg propõe que:

Em lugar do ensaio cartesiano da dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a epoché universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo (...). Nosso propósito é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente pelo método de parentização.⁵⁶

Seja “Colocar entre parênteses”, “pôr em questão” “dar índice zero”, “tirar do circuito”, “inibir”, “suspender” ou qualquer outra expressão semelhante⁵⁷, o fundamental a ser entendido sobre o *sentido* da epoché fenomenológica – antes de avançar com a sua execução – é que, com ela, não se visa, em momento nenhum, negar aquilo que é posto entre parênteses ou insinuar que tudo que existe – real ou idealmente – é fruto de ilusões. “Não se pretende propriamente duvidar da existência do mundo, nem, muito menos, suprimi-lo”⁵⁸. Por isso, dar índice zero às proposições e aos métodos das ciências naturais, por exemplo, não significa defender que as teses e os juízos daquelas ciências são falsos, nem que seus métodos são falhos. Longe disso. “É, antes, alguma coisa de absolutamente original”⁵⁹: no processo de reflexão

⁵⁴ FRAGA, 1957, p. 5.

⁵⁵ FINK, Eugen. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: **The Phenomenology of Husserl**: Selected Critical Readings. R. O. Elveton (org.). Michigan, EUA: Quadrangle Books, 1970, p. 99. Tradução minha de: “This method and way of knowing, which is the most essential feature of phenomenology’s unique character, is the “phenomenological reduction”. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/212912092/The-Phenomenological-Philosophy-of-Edmund-Husserl-and-Contemporary-Criticism-by-Eugen-Fink>. Acesso em: 28.12.2015.

⁵⁶ HUSSERL, 2006a, p. 81 [*Hua III/1*, p. 56] – destaque meus. Com relação a distinção entre a dúvida cartesiana e a epoché fenomenológica implicada nessa passagem, as palavras de Morujão (1961, pp. 57-58) são elucidativas: “Descartes é o filósofo escolhido para tornar mais acessível esse método. (...) Ambos procuraram uma posição que lhes garanta um ponto de partida liberto de pressupostos, e o que para Descartes, é a dúvida metódica, representa, *mutatis mutandis*, para a fenomenologia, a epoché. Mas (...) se a dúvida cartesiana é algo provisório, em contrapartida, a epoché é definitiva. Descartes duvida, não para se estabelecer na dúvida, mas para atingir uma certeza. Husserl, esse, não sai nunca da epoché, pois é no terreno desta que a ciência rigorosa da filosofia se estabelece”.

⁵⁷ Empregamos aqui os termos mais correntes com os quais Husserl designa a epoché. Eles encontram-se, por exemplo, em *A Ideia*, 2014, p. 63, 69; *Ideias I*, 2006a, §31, pp. 78-80; *Meditações Cartesianas*, 2013, p. 58.

⁵⁸ FRAGATA, 1959, p. 92.

⁵⁹ MORUJÃO, 1954, p. 61.

fenomenológica que os inibiu, tais objetos estão interditados e o fenomenólogo não pode, então, sob hipótese nenhuma, tomá-los em suas reflexões⁶⁰; sua motivação, portanto, é, por um lado, estabelecer que aquilo que foi colocado fora do circuito não pode ser pressuposto ou levado em consideração no desenvolvimento das investigações fenomenológicas, entretanto, por outro lado, nada se abandona, nem nada se perde.

*Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção, que permanece em si mesma o que ela é (...). E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer “fora de ação”, nós “a tiramos do circuito”, “a colocamos entre parênteses”. Ela ainda continua aí, assim como o que foi posto entre parênteses (...). Também podemos dizer: a tese é uma vivência, mas dela não fazemos “nenhum uso”.*⁶¹

Ou seja, após a suspensão de um juízo específico ou mesmo de todo o mundo natural em sentido amplo, eles não serão eliminados de consideração, mas serão encarados apenas sob o aspecto *como* se apresentam à consciência – isto é, como *fenômenos reduzidos* à consciência⁶².

Ademais, contra uma possível “visão superficial do alcance da epoché [que] levaria a interpretá-la como simples exclusão de preconceitos, tendente a purificar as ciências ou ainda à constituição de uma ciência ‘liberta de teorias’”⁶³, é de extrema importância assinalar que o seu alcance é ainda muito maior: trata-se da defesa husseriana de que, em virtude da execução do *método* fenomenológico – e *somente* por meio dele – podemos ascender a um *novo domínio* científico. Repitamos as palavras do mestre de Freiburg: tal domínio “deve ser alcançado justamente pelo método de parentização”⁶⁴. A atitude autenticamente filosófica, portanto, não acontece de maneira meramente volitiva ou pela simples mudança de estado mental do filósofo; muito pelo contrário, a entrada no domínio científico próprio à Fenomenologia é *metodologicamente mediada*; isto é, a atitude fenomenológica só conquista sua consolidação através da *epoché*, de modo que levá-la a cabo é *efetivar o método fenomenológico*⁶⁵. Dentro do pensamento husseriano, pois, Fenomenologia é, antes de qualquer coisa, seu próprio

⁶⁰ MORUJÃO, 1954, p. 63: “Todas as ciências que se reportam ao mundo natural, seja qual for a perfeição, rigor e evidência das suas conclusões, serão colocadas ‘fora de circuito’, não se fazendo uso da sua validez”.

⁶¹ HUSSERL, 2006a, p. 79 [*Hua III/1*, p. 54] – destaque meu.

⁶² Conforme nota Fragata (Cf. 1959, p. 93), rigorosamente falando, poderíamos distinguir a *epoché* da “redução”, uma vez que é pela suspensão, isto é, praticando a *epoché*, que reduzimos, é devido a *epoché* que se consegue a redução. A *epoché* seria, pois, causa da “redução”. Como, porém, exercer a *epoché* é, simultaneamente, “reduzir”, os dois termos são empregados indiferentemente pelo próprio Husserl.

⁶³ MORUJÃO, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁴ HUSSERL, 2006a, p. 81 [*Hua III/1*, p. 56] – destaque meus.

⁶⁵ Como aponta, dentre outros, W. Biemel (*In: HUSSERL, 2014*, p. 10): “a redução fenomenológica proporciona o acesso ao modo de consideração transcendental”.

método. Por isso, afirma ele: “acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente filosófica, o *método* especialmente *filosófico*”⁶⁶.

4.2 OS SENTIDOS DE TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Com o acima exposto, “aprendemos a entender o sentido, mas de modo algum qual é a possível operação da epoché”⁶⁷. Isso quer dizer que, em posse das últimas considerações, vemo-nos diante da tese de que a atitude fenomenológica exige a evidência apodíctica para que os juízos do conhecimento sejam admitidos como válidos pela Fenomenologia Transcendental e que essa exigência deve ser rigorosamente assegurada pela *epoché*, ou seja, pela inibição de tudo que não é dado a uma evidência apodíctica. Contudo, nem a esfera que será posta entre parênteses foi delimitada, nem tampouco a região que poderá ser tomada como campo dos dados indubitavelmente evidentes foi caracterizada. Essa é, pois, a tarefa que deve ser aqui levada a cabo.

É nesse contexto de compreensão da execução metodológica de uma atitude especificamente fenomenológica e, por conseguinte, de estruturação da Fenomenologia como ciência fundamental, que os conceitos de “transcendência” e “imanência” e a ideia de “transcendentalidade” ganham importância capital, na medida em que a *epoché* se define precipuamente como um método de *inibição de transcendências*, cujo fito maior “é a delimitação da região da consciência *transcendental*, possibilitando assim um ponto de partida absolutamente certo para uma filosofia como ciência rigorosa”⁶⁸.

Destarte, deve-se agora, finalmente, acompanhando a execução da *epoché*, (1) circunscrever os sentidos de “transcendência” e “imanência” presentes no pensamento transcendental husseriano, (2) determinar qual deles é o autêntico significado fenomenológico-transcendental e, por fim, (3) indicar em que medida um novo sentido também de subjetividade (*transcendental*) é forjado a partir da ressignificação desses termos.

⁶⁶ HUSSERL, 2014, p. 44 [*Hua II*, p. 23].

⁶⁷ *Idem*, 2006a, p. 83 [*Hua III/1*, p. 57].

⁶⁸ MORUJÃO, 1954, p. 64. No mesmo sentido, o próprio Husserl assevera que “através da ἐποχή fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano natural e a minha vida anímica – o domínio da minha *autoexperiência psicológica* – a meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*” (2013, p. 63).

Para isso, tendo em vista que “o conceito de redução foi introduzido nas cinco lições de Göttingen publicadas com o nome de ‘*A Ideia da fenomenologia*’ (1907)”⁶⁹ e, especialmente, que “este trabalho [A *Ideia*] é devotado à clarificação fenomenológica das noções de imanência e transcendência”⁷⁰, tomar-se-á essa obra como fio-condutor da seguinte exposição e, por isso, as etapas da *epoché* e as modificações de sentido das noções aqui investigadas serão analisadas a partir do desenvolvimento dos três graus de consideração fenomenológica que nela é apresentado.

4.2.1 O sentido natural da transcendência

Conforme supramencionado, a tarefa radical propugnada por Husserl impõe que se “coloque por terra” todo e qualquer conhecimento que contenha um mínimo que seja de obscuridade e incerteza, tendo em vista a aquisição de conhecimentos capazes de se configurarem como ponto de partida absolutamente dado e indubitável, “a partir do qual toda a pergunta encontre e deva encontrar a sua resposta *imediata*”⁷¹. Dito de maneira mais rigorosa: a tarefa precípua da *epoché* é colocar entre parênteses tudo que carece de apodicidade, a fim de que alcançar o campo dos dados que se presentem de modo pleno a uma intuição evidente.

Em face disso, ainda no âmbito da atitude natural, Husserl se coloca diante da *primeira reflexão gnosiológica*, que pode ser resumida na seguinte pergunta: qual o critério que nos permitirá distinguir entre a indubitabilidade de um conhecimento e a dubitabilidade de outro?⁷² Ora, é justamente para responder a esta questão que o fenomenólogo lançará mão do par conceptual “imanência/transcendência”: diz ele que “imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento”⁷³. Por seu turno, enquanto correlato contrário dela, “a transcendência é fonte de incertezas”⁷⁴ e, devido a isso, deve ser colocada entre parênteses. Isso legitima a caracterização do chamado *princípio gnosiológico*:

⁶⁹ BARBOSA, Rafael Basso. A ideia husseriana de Fenomenologia. In: **Inconfidentia**: Revista Eletrônica de Filosofia. Mariana-MG, v. 2, n. 2, jan-jul de 2014, p. 26. Disponível em: <<http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/08/A-ideia-husseriana-de-fenomenologia.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2015.

⁷⁰ COBB-STEVENS, R. **Husserl and Analytic Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 165. (*Phaenomenologica* 116). Disponível em: <<http://link.springer.com/book/10.1007/978-94-009-1888-7>>. Acesso em: 30.08.2015. Tradução minha de: “This work is devoted to a phenomenological clarification of the notions of immanence and transcendence”.

⁷¹ HUSSERL, 2014, p. 52 [*Hua II*, p. 30].

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 21 [*Hua II*, p. 4].

⁷³ *Ibidem*, p. 57 [*Hua II*, p. 33].

⁷⁴ MORUJÃO, 1980, p. 204.

Há que afetar toda a transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnosiológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer eu nela creio ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo.⁷⁵

Em tais palavras, mesmo sem ainda compreender adequadamente o significado dos termos em questão, já é possível observar que o projeto fenomenológico-transcendental pode ser compreendido como o esforço de suspender as *transcendências* em favor de conhecimentos indubitáveis⁷⁶. Entretanto, o que, neste grau de consideração, pode ser reputado como duvidoso e, consequentemente, deve ser posto fora de circuito? Noutras palavras, o que de fato pode ser caracterizado como *transcendente* neste momento?

Como sabemos, a atitude natural é aquela na qual cotidiana e habitualmente vivemos; é a atitude, nos dizeres de John Brough, “marcada pela absorção nos objetos mundanos”⁷⁷. Nela, pois, encontramo-nos voltados para a realidade exterior – para o mundo – na qual transitamos com familiaridade, circundados por outras pessoas e por objetos, e em tudo isso espontaneamente acreditamos – como afirma, por outras palavras, Husserl:

Encontro constantemente à disposição, como estando frente à frente comigo, uma efetividade espaço-temporal da qual eu mesmo faço parte, assim como todos os outros homens que nela se encontram e que de igual maneira estão a ela referidos. Eu encontro a “efetividade”, como a palavra já diz, *estando aí*, e a *aceito tal como se dá para mim, como estando aí*.⁷⁸

Todavia, “será a existência deste mundo, desta realidade, algo apoditicamente evidente?”⁷⁹. Para responder – *negativamente* – a esta interrogação, consideremos um exemplo análogo ao fornecido pelo fenomenólogo no §41 de *Ideias I*⁸⁰: encontro-me diante de um livro; concentrando-me nele, posso alterar tanto minha posição quanto a dele no espaço e posso rotacioná-lo de diversas maneiras, mas a consciência de que estou diante de um e mesmo livro permanece. Os aspectos deste objeto que, sob certo ângulo, revelavam-se indeterminados, são trazidos, através de modificações de posição, à clareza da determinação; outros, que apareciam de modo claro, são então velados. Na minha percepção *atual*, com efeito, jamais tenho o livro *por inteiro*, pois o que há, na verdade, “é uma série ininterrupta de esboços ou perspectivas

⁷⁵ HUSSERL, 2014, p. 63 [*Hua II*, p. 30].

⁷⁶ Como aponta Morujão (1961, p. 63): “porque a transcendência é fonte de incertezas e a filosofia procura uma base indubitável para se erguer, é que se pratica a posição entre parênteses”

⁷⁷ BROUH, 2008, p. 180. Tradução minha de: “marked by absorption in mundane objects”.

⁷⁸ HUSSERL, 2006a, p. 77 [*Hua III/1*, p. 52-53].

⁷⁹ FRAGATA, 1959, p. 102.

⁸⁰ Cf. HUSSERL, *op. cit.*, pp. 97-98 [*Hua III/1*, p. 73-74].

[*Abschattungen*]”⁸¹ da coisa em questão. Não capto perceptivamente o livro, mas sim determinados *perfis* do mesmo objeto, pois qualquer movimentação minha ou dele irá apresentá-lo sempre e necessariamente de modos distintos⁸². Generalizando tais ponderações exemplificativas para todas as coisas que compõem a realidade espaço-temporal e que, portanto, são objetos de uma percepção possível, Husserl sustenta que

Da percepção da coisa faz parte (...), por necessidade de essência, certa *inadequação*. Uma coisa, por princípio, só pode ser dada ‘por um de seus lados’, e isso não significa de maneira incompleta, imperfeita, mas significa justamente o que é prescrito pela exibição de perfil. Uma coisa é dada necessariamente em meros “*modos de aparição*”. (...) Ser desta maneira imperfeita in infinitum faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção da coisa⁸³.

Relativamente às coisas que se apresentam no mundo exterior via percepção, portanto, a plena adequação pela qual aspira a evidência apodíctica é impossível. De forma que “a conclusão inevitável é a seguinte: o filósofo, que só descansa na ‘evidência apodíctica’, não pode começar pela coisa exterior”⁸⁴. Desse modo, é a realidade exterior – ou *natureza* num determinado sentido⁸⁵ – que assume a primeira acepção (vale destacar: ainda sob a perspectiva da atitude natural) de *transcendente*, porque sempre e necessariamente está para-além, extrapola, *transcede* os limites daquilo que é efetivamente dado na percepção:

Aspecto característico da *natureza* e de tudo o que cai no âmbito do presente título [transcendente], aquilo que ultrapassa experiência não só no sentido de que não é absolutamente determinado, mas também no sentido de que, em princípio, *não pode* ser absolutamente determinado porque é *necessariamente* dado por meio de apresentações, através de perfis.⁸⁶

Em consequência disso, o mundo exterior deve sucumbir à *epoché*. Porém, é preciso atentar para o fato de que isso não significa que *somente* o índice de existência das coisas materiais é que deve ser inibido. As ciências que dizem respeito a este mundo, como apontamos

⁸¹ MORUJÃO, 1957, p. 9.

⁸² HUSSERL, *op. cit.*, p. 98: “uma única e mesma forma (dada corporalmente *como* a mesma) aparece sempre continuamente ‘de outra maneira’, em sempre outros perfis” [*Hua III/1*, p. 74].

⁸³ *Ibidem*, pp. 103-104 [*Hua III/1*, p. 80].

⁸⁴ FRAGATA, 1959, p. 106.

⁸⁵ A saber, no sentido empregado por Husserl ao caracterizar a primeira acepção de “transcendente” na enumeração que realiza no §30 da obra que compõe o volume XII da *Husseriana – Collected Works*, intitulado *Os problemas básicos da Fenomenologia* [doravante *Problemas*]: “Por natureza [entende-se] precisamente um título que abrange a totalidade das objetividades que se apresentam através de aparições”. Tradução minha de: “For nature is precisely a title that embraces the totality of objectivities presenting themselves through appearances” (HUSSERL, Edmund. **The basic problems of Phenomenology**: From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911. Trans. I. Farin; J. G. Hart. Dordrecht: Springer, 2006b, p. 65 (*Husseriana: Collected Works*, v. 12)).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 63. Tradução minha de: “characteristic feature of *nature* and everything that falls under this title that it transcends experience not only in the sense that it is not absolutely given, but also in the sense that, in principle, it *cannot* be absolutely given, because it is *necessarily* given through presentations, through profiles”.

em páginas anteriores⁸⁷, também carecem do rigor baseado nas evidências apodíticas – exigido à configuração da atitude fenomenológica – e, por isso, elas também devem ser colocadas fora de circuito junto com o mundo ao qual estão referidas (o mundo natural *latu sensu*). No mesmo sentido, Husserl ainda aponta que, junto com o mundo natural e suas ciências,

Também estão excluídas todas as objetividades individuais que se constituem mediante funções valorativas e práticas da consciência, todas as espécies de realizações da civilização, obra das artes técnicas das belas-artes, das ciências (...) e toda forma de valores estéticos e práticos. E naturalmente também efetividades tais como o Estado, costumes, direito e religião. Assim, a exclusão de circuito atinge todas ciências naturais e do espírito (...), justamente porque são ciências que requerem a orientação natural.⁸⁸

E mais, na medida em que se trata de colocar entre parênteses todo aquilo que se refere à atitude natural – como explicitam as últimas palavras da passagem supracitada –, a redução também atinge a matemática, a lógica e ciências afins, o que não implica, pondera Husserl, que as objetividades universais – as essências – às quais tais ciências estão correlacionadas também devam ser suspensas, pois, como veremos adiante, esse tipo de objetos será preservado nas considerações fenomenológicas futuras. Trata-se, neste caso, de dar índice zero às disciplinas enquanto tais⁸⁹.

Ainda neste grau de consideração, Husserl assinala mais uma transcendência: a transcendência de Deus. E, sendo assim, nem este escapa da *epoché*. Embora a argumentação husserliana acerca da exclusão de Deus (realizada no §58 de *Ideias I*) não seja uma das mais estruturadas, ela é clara e incisiva: a existência de um ser divino *extramundano* implica que, além de estar para-além do mundo, ele também possuiria uma relação de exterioridade com a consciência. Dessa forma,

Ele seria um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcidente num sentido totalmente diferente do transcidente no sentido do mundo. Naturalmente, nossa redução fenomenológica é extensiva a esse “absoluto” e a esse “transcidente”⁹⁰.

Assim, apesar de não dar razões suficientes para distinção entre os sentidos da transcendência do mundo e de Deus, o fenomenólogo garante que “ele [Deus] deve permanecer fora de circuito no campo de investigação a ser estabelecido”⁹¹.

⁸⁷ Cf. seção “3.1.1 Sobre a atitude natural e suas (insuficiências)”, pp. 70-75 do presente trabalho.

⁸⁸ HUSSERL, 2006a, p. 131 [*Hua III/1*, p. 108].

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 134-135 [*Hua III/1*, pp. 111-113].

⁹⁰ *Ibidem*, p. 134 [*Hua III/1*, p. 111].

⁹¹ *Ibidem*, p. 134 [*Hua III/1*, p. 111].

Ora bem. Tendo identificado o mundo material, as ciências que nele se realizam, todas as produções estéticas e práticas humanas, as instituições sociais e até Deus como *transcendências*, o que nos resta? Incólumes ficam apenas os *atos* da consciência, as vivências do sujeito, visto que, deslocando a reflexão para o que se revela no mundo *interior* do sujeito *empírico*, assevera Husserl,

apreendi um ‘algo ele mesmo’, absoluto, cuja existência não pode por princípio ser negada (...). Eu digo e de maneira cabal e necessária: eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito*. (...). Assim, pois, está de todas as maneiras claro que tudo aquilo que está para mim aí no mundo-de-coisas é *somente realidade presuntiva*; mas está claro, ao contrário, (...) que minha atualidade de vivência é efetivamente *absoluta*, dada por uma posição incondicionada, pura e simplesmente insuprimível⁹².

Eis o que Husserl designa, na “Segunda Lição” de *A Ideia*, com o nome de *evidência* da *cogitatio*: não importa que o percepção, lembrado, representado ou julgado seja certo ou incerto, real ou fictício, efetivo ou não. Considerando as vivências subjetivas enquanto tais, é absolutamente indubitável que se percepciona, que se lembra, que se julga, etc.⁹³ Com efeito, a *imanência*, mesmo neste sentido mais ingênuo, “é o modo de ser das vivências; estas não se dão em perspectivas; não há faces que as possa figurar ora de um ora de outra: dão-se absolutamente”⁹⁴, e é nesse sentido que Husserl afirma que “uma vivência não se perfila”⁹⁵, pois “é da essência do dado *imanente* dar justamente um absoluto, que não pode de modo algum se exibir ou perfilar por seus lados”⁹⁶.

Aqui, deve-se atentar, porém, que esta primeira acepção de “imanência”, por ainda estar adstrita à contraposição entre mundo *externo* e subjetividade *empírica*, é a de imanência *real*, entendida como o que está contido e que compõe os atos da consciência *empírica*, os fenômenos mentais reais que se desenvolvem no tempo objetivo da natureza. Imanente aqui é, pois, “tomado como o que está na mente como uma coisa é dita estar contida em alguma outra coisa”⁹⁷.

Tendo em vista essas caracterizações, a definição de *transcendência real* pode ser aperfeiçoada nas palavras de John Caputo: “transcendências são mundanas, realidade empíricas que dão à subjetividade em um complexo de presença e ausência, de intuições parcialmente

⁹² HUSSERL, 2006a, pp. 108-109 [*Hua* III/1, pp. 85-86]

⁹³ Cf. *Idem*, 2014, p. 52 [*Hua* II, p. 30].

⁹⁴ MORUJÃO, 1957, p. 14 – destaque nossos.

⁹⁵ HUSSERL, 2006a, p. 101 [*Hua* III/1, p. 77].

⁹⁶ *Ibidem*, p. 105 [*Hua* III/1, p. 82] – destaque meus.

⁹⁷ BROUGH, 2008, p. 180. Destaque e tradução minha de: “taken to be in the mind as one thing is said to be contained in some other thing”.

cheias e vazias”⁹⁸. Ou seja, é aquilo que está fora da consciência empírica, “de onde resulta uma concepção de transcendência *ingênua*, como ‘mundo exterior’”⁹⁹. É precisamente todo e qualquer transcendentista nesse sentido que deve ser posto fora de circuito neste grau inicial de consideração fenomenológica.

Com isso, pode ser caracterizada a primeira etapa da redução fenomenológica, denominada por Husserl de redução gnosiológica¹⁰⁰ e por alguns intérpretes¹⁰¹ de redução psicológica: “tudo que me é exterior, mesmo as outras pessoas e o próprio Deus, está posto ‘entre parênteses’ e, em lugar do mundo em si, surge o ‘mundo’ consciente, o ‘mundo’ reduzido às vivências, ou [mundo] *psicológico*”¹⁰², entendido enquanto real, na medida em que, como Husserl observa logo no começo da “Terceira Lição” de *A Ideia*, a evidência de ser indubitável da *cogitatio*, neste momento, *ainda se confunde* com a posição de que esta vivência cognoscitiva é do sujeito empírico, mundano¹⁰³. A redução gnosiológica ou psicológica, então, “suspende o juízo relativamente à existência de tudo o que é exterior ao sujeito”¹⁰⁴ e *restringe* a investigação aos fenômenos imanentes, compreendidos enquanto vivências que estão dentro da consciência natural.

Nesse contexto, uma passagem de *A Ideia* apresentada quando foram abordados os sentidos de “transcendência” e “imanência” em Descartes ganha novamente relevância: “*o imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim*”¹⁰⁵. Essas palavras expressam com privilegiada clareza tanto a primeira acepção de tais conceitos em Husserl quanto a acepção deles para Descartes, porque se trata aqui precisamente de uma

⁹⁸ CAPUTO, 1979, p. 206: “Transcendencies are mundane, empirical realities which give themselves to subjectivity in a complex of presence and absence” [tradução minha].

⁹⁹ PERES, Savio P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas investigações lógicas de Husserl. In: **Philósofos**, Goiânia, v.19, n. 1, p. 219-246, jan/jun. 2014, p. 237. Disponível em: [https://www.academia.edu/9047695/O_Problema_da_transcend%C3%A3ncia_do_objeto_da_percep%C3%A7%C3%A7%C3%A7%C3%A3o_e_do_objeto_da_f%C3%ADsica_nas_Investiga%C3%A7%C3%A7%C3%B5es_L%C3%BCgicas_de_Husserl_.Acesso_em:_28.out.2015](https://www.academia.edu/9047695/O_Problema_da_transcend%C3%A3ncia_do_objeto_da_percep%C3%A7%C3%A7%C3%A3o_e_do_objeto_da_f%C3%ADsica_nas_Investiga%C3%A7%C3%A7%C3%B5es_L%C3%BCgicas_de_Husserl_.Acesso_em:_28.out.2015).

¹⁰⁰ Cf. HUSSERL, 2014, p. 63 [*Hua II*, p. 39].

¹⁰¹ Cf. TOURINHO, Carlos D. Versões da "Transcendência na Imanência" na Fenomenologia de Edmund Husserl. **Philósofos**, Goiânia, v.17, n. 2, pp. 107-130, 2012b, p. 108-109. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/19386/13574#.VdiJ__SvwwQ>. Acesso em: 15 set. 2014 2012b, p. 110; Cf também BROUH, 2008, p. 180; FRAGATA, 1959, p. 101.

¹⁰² FRAGATA, 1959, p. 107 – destaque meus.

¹⁰³ Cf. HUSSERL, *op. cit.*, p. 68 [*Hua II*, p. 44].

¹⁰⁴ FRAGATA, 1962, p. 29.

¹⁰⁵ HUSSERL, *op. cit.*, p. 22 [*Hua II*, p.5] – destaque meus.

apropriação husseriana de noções cartesianas¹⁰⁶. Por isso, Husserl reconhece que até aqui chegara também Descartes.

Consequentemente, assim como na filosofia cartesiana, neste estágio de consideração (conforme se pode avistar a partir das acepções de “transcendência” e “imanência” supracitadas), a *consciência* é, ela também, concebida como uma coisa mundana, tal qual a *res cogitans*, ou ainda, como um recipiente, uma caixa¹⁰⁷. Assim, também de maneira análoga ao observado em Descartes, o *enigma fundamental da transcendência* se delineia a partir da demarcação de duas regiões antepostas e exteriores uma a outra (há a consciência efetiva, certa “interioridade” cujas vivências cognitivas são indubitáveis, e há o mundo, em sentido amplo, fora dela e carente de certeza), e se expressa no seguinte questionamento: como as vivências da consciência correspondem a objetos que nelas não estão? “Como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências, um ser em si, fora de mim?”¹⁰⁸.

Esquematicamente, à vista do exposto nesta seção, podemos didaticamente apresentar as distinções de sentido aqui realizadas do seguinte modo:

Tabela 1 – Primeira acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.

Grau de consideração fenomenológica	Etapa realizada	Transcendente	Imanente
Primeiro grau	Redução <i>Psicológica</i> : restrição dos dados legítimos à investigação.	O que está <i>fora</i> da consciência mundana, o mundo exterior <i>latu sensu</i> (coisas materiais, ciências “naturais”, produções e instituições humanas, Deus).	O que está <i>dentro</i> da consciência empírica, vivências subjetivas reais, <i>cogitationes</i> .

4.2.2 O primeiro sentido fenomenológico da transcendência

Bem, se resgatarmos todas as críticas avançadas por Husserl contra Descartes acerca destes sentidos de “transcendência” e “imanência” e da concepção mundana de subjetividade¹⁰⁹, poderemos compreender porque satisfazer-se com o conquistado naquele estágio de

¹⁰⁶ O que é reconhecido na literatura auxiliar: cf., por exemplo, MORUJÃO, 1957, p. 14; FRAGATA, 1962, p. 29; TOURINHO, 2012a, p. 33.

¹⁰⁷ BROUH, 2008, p. 180: “Aqui, a abordagem psicológica, mesmo que de psicologia descritiva, leva à concepção da consciência como uma caixa, [pois] eventos mentais, experiências e seus conteúdos, são tomados como estando realmente contido na mente”. Tradução minha de: “Here the psychological approach, even that of descriptive psychology, leads to the conception of consciousness as a bag. Mental events, experiences and their contents, are taken to be really contained in the mind”.

¹⁰⁸ Cf. HUSSERL, 2014, pp. 24-25 [Hua II, p. 7].

¹⁰⁹ Cf. tópico 2.2 “A crítica Husserliana a Descartes”, pp. 58-68 da presente dissertação.

consideração seria insuficiente para as ambições do projeto fenomenológico e porque, diante disso, o mestre de Freiburg nos adverte que “antes de mais, já a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica”¹¹⁰. Dito com outras palavras:

Necessitamos aqui da redução para que não se confunda a evidência da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares. Há que se precaver da fundamental confusão do *fenômeno puro* no sentido fenomenológico com o *fenômeno psicológico*.¹¹¹

O processo de redução deve, então, voltar-se para o próprio sujeito empírico e seus fenômenos mentais. Esta etapa constitui o início do segundo grau de consideração fenomenológica que, a rigor, não pode ser classificado como uma *nova* redução, mas sim como uma *radicalização* da suspensão de tudo aquilo que é, de algum modo, mundano. O que é possível na medida em que, conforme Husserl sublinha no terceiro volume das *Ideas*, intitulado *Fenomenologia e a Fundação das Ciências*, esta

suspensão da *epoché* pode ter duas direções: a algo transcendente (ou seja, tudo o que não é ele mesmo processo-vivência [vivência subjetiva] ou correlato de processo-vivência) pode ser postulada (...) mas também a reflexão pode dirigir-se em direção a si mesmo e ao *Ego subjacente às vivências*, e neste sentido, encontrar estados psíquicos e sujeito psíquico e psyche: é claro que aqui também a redução é realizada.¹¹²

Ou seja, se, antes, a realidade externa havia sido suspensa, agora, também a *realidade psicológica* é colocada fora de circuito: “o eu como pessoa, como coisa do mundo, e a vivência como vivência desta pessoa (...), tudo isso são *transcendências* e, enquanto tais, gnoseologicamente zero”¹¹³. Isso, porém, não significa que as vivências sejam excluídas da investigação. Pelo contrário, significa que tais vivências, em virtude desta ampliação do campo da redução, podem se manifestar em plena pureza, de modo absoluto, porque, sem qualquer referência à realidade natural de qualquer espécie, pode-se ter acesso intuitivo e indubitável a elas. Por isso, Husserl afirma que a toda vivência *psicológica*, através da redução, corresponde uma vivência *pura*:

¹¹⁰ HUSSERL, 2014, p. 24 [*Hua II*, p. 7].

¹¹¹ *Ibidem*, p. 68 [*Hua II*, p. 43]. Sobre o sentido de “fenômeno puro”, é importante assinalar, conforme Morujão (1957, p. 17), que “Puro significa *não mundano*; consciência pura é a consciência não mundana onde se dá o fenômeno puro”.

¹¹² HUSSERL, Edmund. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences.** Trans. by Pohl, W.E., Klein, T.E. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, p. 65 (Husserliana: Collected Works, v. 1). Tradução minha de: “the suspending *epoché* can have two directions: a transcendent something (that is to say everything that is not itself lived-process or correlate of lived-process) can be posited (...) but also the reflection can direct itself toward the lived-process itself and the Ego undergoing lived-process, and in this regard find psychic states and psychic subject and psyche: of course here also the reduction is performed”.

¹¹³ *Idem*, 2014, p. 68 [*Hua II*, p. 44].

A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto. Toda a posição de uma ‘realidade não imanente’, não contida no fenômeno (...) está desconectada, isto é, suspensa.¹¹⁴

Assim, por exemplo, “esta minha percepção de algo” pode ser reduzida a “esta percepção de algo” enquanto tal. Realiza-se, com efeito, uma *purificação* do campo da imanência mediante a exclusão da imanência *real* enquanto transcendente. Noutras palavras: depurada de toda sua carga transcendente, a *cogitatio* já não mais carrega em si conjuntamente nenhum traço de *realidade subjetiva empírica* que, antes, a maculava.

Com isso, a imanência revela-se em seu *primeiro sentido fenomenológico*, em contraste com o sentido meramente psicológico demonstrado anteriormente: ela “já não significa conjuntamente a imanência *real*, a imanência na consciência do homem e no fenômeno psíquico real”¹¹⁵, mas sim “designa o fluxo constituído pelas vivências purificadas de sua apercepção psicológica”¹¹⁶; ela diz respeito *apenas* aos atos, à vivência consciente pura e simples, sem qualquer referência a nenhuma espécie de realidade ou efetividade mundana, nem mesmo ao sujeito empírico-psicológico.

Neste primeiro sentido fenomenológico, a imanência é chamada de “*ingrediente*” ou “*inclusa*”¹¹⁷, de modo que “o imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais existe, nada mais ‘intenta para lá de si mesmo, (...) porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado”¹¹⁸. Tais são, então, os primeiros dados fenomenologicamente apodíticos: as *cogitationes* puras. Elas são assumidas, *até o momento*, como os únicos dados indubitáveis e, com isso, delimitam a única região legítima de consideração fenomenológica¹¹⁹.

¹¹⁴ HUSSERL, 2014, p. 69 [*Hua II*, p. 45].

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 25 [*Hua II*, p. 7].

¹¹⁶ PERES, 2014, p. 238.

¹¹⁷ Seguindo as traduções espanhola, de M. García-Baró (Cf. HUSSERL, 1982, p. 10) e portuguesa, de A. Morão (Cf. HUSSERL, 2014, p. 8), utilizaremos aqui “*ingrediente*” ou “*incluso*” como sinônimos para traduzir o termo alemão “*reell*”, que é aplicado por Husserl para denominar esta acepção do “imanente” (*reelle Immanenz*) em contraposição ao sentido *natural* de imanência (*reale Immanenz*). Cf. BOEHM, Rudolf. *Immanenz und Transzendenz In: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1968, pp. 145-146 (*Phaenomeloga*, n. 26).

¹¹⁸ HUSSERL, 2014, p. 22 [*Hua II*, p. 5].

¹¹⁹ É importante destacarmos que tal sentido de imanência já havia sido reconhecido por Husserl desde as *Investigações Lógicas*: “Se separarmos o eu corporal do eu empírico e se limitarmos, portanto, o eu psíquico puro ao seu teor fenomenológico, então ele reduz-se à unidade de consciência, por conseguinte, à complexão real (*reell*) de vivências que nós (ou seja, cada um para seu próprio eu) (...) encontramos com evidência como disponível para nós próprios” (HUSSERL, 2012b, p. 301 [*Hua XIX/1*, p. 363]).

Por seu turno, tudo o que “se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva”¹²⁰, nas *cogitationes* puras, é imputado como *transcendente* e está excluído da esfera da investigação. Este é o sentido *amplo* que Husserl confere à “transcendência”:

Em um sentido completamente geral, o objeto do conhecimento ele mesmo não está presente no ato de conhecimento (e não está presente de jeito nenhum na consciência [entendida enquanto ato] da qual ele é objeto) E isso permanece mesmo no caso da intuição fenomenológica. Mesmo que seja fenomenologicamente intuído, [o transcendente] não está, no sentido próprio, dentro do ato¹²¹.

Definição análoga se encontra também na *A Ideia* e é extremamente elucidativa porque é feita pelo mestre de Freiburg em termos de contraposições entre “imanência” e “transcendência” na acepção aqui em análise:

Transcendência (...) quer dizer que o objeto do conhecimento não está como ingrediente contido no ato cognitivo, de modo que por “dado no verdadeiro sentido” ou “dado imanentemente” se entende o estar inclusamente contido. O ato de conhecimento, a *cogitatio*, tem momentos ingredientes, que, como ingredientes, a constituem: mas a coisa que ela intenta e que supostamente percepciona, de que se recorda, etc., encontra-se na própria *cogitatio* enquanto vivência, mas não inclusamente como fragmento, como algo que realmente nela existe¹²².

Ademais, em consequência dessas modificações de sentido, a própria pergunta fundamental sobre a possibilidade do conhecimento também é reduzida. Uma vez que, nesta etapa de consideração, após a purificação do conceito de imanência ingrediente, a *cogitatio* nada mais carrega de duvidoso¹²³, o enigma da transcendência, que antes era “como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências, um ser que está fora de mim?”, agora, passa a ser: “como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que não lhe é imanente, como pode

¹²⁰ TOURINHO, 2012b, p. 108-109; *Idem.*, 2012a, p. 32.

¹²¹ HUSSERL, 2006b, p. 64: “in the completely general sense that the object of knowledge itself is not present in the act of knowledge (and is not present at all in the consciousness of which it is the object) (...) And that holds even in the case of the phenomenological intuiting. Even that which is intuited phenomenologically is not in the proper sense within the act” [tradução minha].

¹²² HUSSERL, 2014, p. 58 [*Hua II*, p. 35]. Essa oposição entre imanência inclusa e transcendência não-inclusa pode ser igualmente observada já na fase pré-transcendental de seu pensamento: segundo a interpretação husserliana da intencionalidade apresentada em *Investigações Lógicas*, “o objeto é transcendente à consciência porque o objeto é sempre algo *visado* pelos atos intencionais, ou seja, o objeto é sempre *algo para o qual a consciência se direciona*, portanto, não é algo pertencente (imanente) à própria consciência” (THOMÉ, Scheila C. Imanência versus Transcendência: A problematização do conceito de Intencionalidade na Fenomenologia de Edmund Husserl. In: **Diálogos Possíveis**, Salvador, ano 13, n. 2, pp. 135-150, 2014, p. 143. Disponível em: <FORA DO AR>. Acesso em: 21 jul. 2015).

¹²³ HUSSERL, *op. cit.*, p. 87 [*Hua II*, p. 60]: “Temos a evidência do ser da *cogitatio* e, porque a temos, ela não implica enigma algum, portanto, também não o enigma da transcendência; vale para nós como algo de inquestionável, de que nos é permitido dispor”.

o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si mesmo absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?”¹²⁴.

A consciência, porém, apesar de ter sido também destituída de todos os caracteres reais, continua no jogo de “dentro e fora”; permanece sendo, por conseguinte, concebida em termos *espaciais*, continua sendo pensada como um recipiente¹²⁵.

Com o exposto, pode-se representar mais uma vez as modificações de sentido de “transcendência” e “imanência” conforme o seguinte esquema:

Tabela 2 – Segunda acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.

Grau de consideração	Etapa realizada	Transcendente	Imanente
Segundo grau, primeira etapa.	Redução Psicológica: <i>purificação</i> dos dados legítimos à investigação.	O que <i>não</i> compõe a <i>cogitatio</i> enquanto tal; o que está fora das vivências puras.	<i>Cogitationes</i> puras, vivências, atos da consciência exclusivamente enquanto tais.

4.2.3 O sentido fenomenológico-transcendental autêntico de transcendência

Em posse disso, se são as vivências conscientes tal como presentam-se-a-si-próprias e somente enquanto tais, sem qualquer posição transcendente, que constituem o campo de dados a serem investigados, poder-se-ia aqui, aponta Husserl, assumir que já se pode configurar uma *fenomenologia*: ciência das *cogitationes*; isto é, “a fenomenologia do conhecimento enquanto doutrina das essências dos fenômenos cognitivos puros”¹²⁶. Seria, então, investigação de fenômenos puros *singulares* (esta percepção enquanto tal, a evidência desta expectativa, a lembrança atual e pura de algo, etc.).

Entretanto, ele pondera que “logo que a encetamos, notamos uma certa estreiteza, o campo dos fenômenos absolutos – tomados estes na sua singularidade – não parece satisfazer capazmente as nossas intenções”¹²⁷. Isso porque, nessa delimitação, ele encontra um *erro fatal*,

¹²⁴ HUSSERL, 2014, p. 25 [*Hua II*, p. 7].

¹²⁵ Cf. BROUH, 2008, p. 182.

¹²⁶ HUSSERL, *op. cit.*, p. 72 [*Hua II*, p. 47].

¹²⁷ *Ibidem*, p. 25 [*Hua II*, pp. 7-8].

qual seja, a pressuposição de que o sentido mais fundamental de imanência está restrito apenas àquilo que se encontra incluso nos atos da consciência pura¹²⁸.

Tal restrição, a rigor, implicaria a própria inviabilidade da Fenomenologia enquanto ciência fundamental do conhecimento, basicamente por dois motivos, de acordo com Husserl: primeiro, porque é da essência das *cogitationes* a referência a algo distinto de si – contexto argumentativo, em *A Ideia*, no qual ele se utiliza pela primeira vez do termo “intencional”, para afirmar que é inerente aos atos da consciência referirem-se intencionalmente ao transcidente, no sentido de não-incluso¹²⁹ –, de modo que ignorar isso seria violar o princípio de todos os princípios da Fenomenologia (exigência de que tudo aquilo que se manifesta originariamente, no caso, a *cogitatio*, deva ser tomado exclusivamente tal como e nos limites em que se dá); e, segundo, porque observando este campo de fenômenos puros, em verdade, o que se nota indubitavelmente “é antes um eterno *rio heraclitiano de fenômenos*”¹³⁰, pois as *cogitationes* puras são fenômenos inexoravelmente singulares e instantâneos (*esta* percepção, *esta* expectativa, a lembrança *atual*, etc.), baseado nos quais não se poderia elaborar proposições científicas acerca de essências que, por definição, possuem objetividade universal¹³¹. Dito de outra maneira:

Que enunciados posso eu aqui fazer? (...) Posso dizer: isto aqui! Existe, sem dúvida nenhuma. Talvez eu possa até dizer que este fenômeno inclui como parte sua aquelloutro, ou que está conexo com o outro (...). Claro está, nada há aqui a ver com a validade “objetiva” destes juízos; eles não têm *nenhum* “sentido objetivo”¹³².

Destarte, seria impossível fazer as “asserções científicas universalmente válidas da espécie de que aqui necessitamos”¹³³ – ponto fulcral para Husserl, sobretudo porque as

¹²⁸ Cf. HUSSERL, 2014, p. 59 [*Hua II*, pp. 35-36]. Como aponta Brough (2008, p. 185), “o erro fatal é restringir doação evidente à imanência real [*reel*], por confundir as duas. Por isso, damos mais um passo, e introduzimos uma distinção dentro da própria noção de imanência”. Tradução minha de: “The fatal mistake is to restrict evident givenness to real [*reel*] immanence, to conflate the two. So we take a further step, and introduce a distinction within the notion of immanence itself”.

¹²⁹ Cf. HUSSERL, *op. cit.*, p. 71 [*Hua II*, p. 46]. Definição que também pode ser vista por termos similares em *Problemas*, quando, ao tratar do sentido genérico de transcendência (enquanto aquilo que está fora da *cogitatio*), Husserl sustenta que “Pertence à essência da relação intencional, sendo somente a relação entre consciência e o objeto da consciência, que a consciência, isto é, a respectiva *cogitatio*, seja consciência de algo que não é ela. E isso permanece mesmo no caso da intuição fenomenológica” (2006b, p. 64). Tradução minha de: “It belongs to the essence of the intentional relation (being just the relation between consciousness and the object of consciousness) that consciousness, i.e., the respective *cogitatio*, is consciousness about something that is what it is not. And that holds even in the case of the phenomenological intuiting”.

¹³⁰ HUSSERL, 2014, p. 72 [*Hua II*, p. 47].

¹³¹ *Ibidem*, p. 72 [*Hua II*, p. 47]: “O cientificamente estabelecido vale absolutamente como existente, quer eu, pelo seu conhecimento, o ponha ou não como existente. Não pertence à essência da ciência, como correlato, a objetividade do que nela é unicamente conhecido, do cientificamente fundamentado? E o cientificamente fundamentado não é universalmente válido?”

¹³² *Ibidem*, p. 72 [[*Hua II*, p. 47]

¹³³ *Ibidem*, p. 25 [*Hua II*, p. 8].

ambícões do projeto fenomenológico não dizem respeito “apenas” a intuir e descrever a vivência atual de conhecimento, mas sim e fundamentalmente, a elucidar a correlação entre ato, sentido e objeto do conhecimento, por meio da intuição da *essência* do conhecimento¹³⁴.

Contudo, Husserl garante que “não poderemos duvidar imediatamente da possibilidade de uma fenomenologia. Precisamos agora de um passo em frente [*Fortschritt*], que rompa este círculo capcioso”¹³⁵. É preciso, então, *ampliar* a esfera da imanência para dar conta das pretensões em jogo no projeto de configuração da Fenomenologia enquanto ciência fundamental de todo o conhecimento e, para isso, ele recorre novamente a Descartes: será o princípio da clareza e distinção, como havíamos dito *en passant* anteriormente¹³⁶, que deverá garantir que qualquer fenômeno esteja autodado à intuição apoditicamente evidente. Dito doutro modo: “é-nos permitido tomar em consideração tudo o que nos for dado, tal como a *cogitatio singular*, pela *clara et distincta perceptio*”¹³⁷.

Desse modo, o *segundo passo* dado neste segundo grau de consideração fenomenológica consiste, a um só tempo, na determinação do significado geral da *redução transcendental* e no estabelecimento do sentido fenomenológico *autêntico* e *estrito* de “imanência” e, por contraste, de “transcendência”.

A imanência é, afirma Husserl, o *dar-se absoluto e claro* de algo, a *autopresentação completa e perfeita* que exclui qualquer tipo de dúvida a respeito da doação da própria coisa¹³⁸. Esta acepção da imanência é formulada com maiores detalhes em *Problemas*:

O que, em sentido estrito, presenta-se em carne e osso para a consciência (sempre entendida como um ato determinado) (...). Este sentido estrito ocorre quando a consciência é uma visada que, em relação àquilo que ela vê, possui, toca e agarra o conteúdo ele mesmo, como quando uma visada, que é direcionada a um *cogitatio*, que é agora vitalmente presente, tem-no na visada ela mesma, por assim dizer.¹³⁹

Por preservar a referência, a direcionalidade da *cogitatio* reduzida e indicar, assim, quais são os outros dados possíveis de serem fenomenologicamente investigados, esta acepção genuína de imanência também é denominada por Husserl de “imanência em sentido

¹³⁴ Tarefa fundamental da Fenomenologia que é indicada repetidas vezes por Husserl em *A Ideia*. Cf. HUSSERL 2014, p. 40 [*Hua II*, p. 19]; p. 43 [*Hua II*, p. 22]; p. 44 [*Hua II*, p. 23]; p. 105 [*Hua II*, p. 75].

¹³⁵ HUSSERL, 2014, p. 74 [*Hua II*, p. 49].

¹³⁶ Cf. tópico 2.1 A Fenomenologia Transcendental (quase) como neocartesianismo, p. 46 do presente trabalho.

¹³⁷ HUSSERL, *op. cit.*, p. 74 [*Hua II*, p. 49].

¹³⁸ Cf. *ibidem*, p. 59 [*Hua II*, p. 35].

¹³⁹ *Idem*, 2006b, p. 64. Tradução minha de: “which is, in the strictest sense, present in the flesh to consciousness (always understood as a determinate act) (...) This strictest sense occurs when consciousness is a seeing which, in regard to what it sees, has, touches, and grasps the matter itself, as when a seeing, which is directed at a *cogitatio*, which is now vitally present, has it in the seeing itself, as it were”.

*intencional*¹⁴⁰ e pode também receber a alcunha de “imanência pura”¹⁴¹. É esta imanência que, conforme aponta o mestre de Freiburg, constitui o conceito pleno de *evidência apodíctica*, discutido anteriormente¹⁴²: evidente é o intuir, o ver inteiramente claro, que capta algo de modo absolutamente imediato, precisa e rigorosamente tal como ele é, sem ir além, nem aquém do dado¹⁴³ – formulação que obedece ao “princípio de todos os princípios” do método fenomenológico.

De modo contrário, o “transcendente” é, nesta acepção, “aquilo que é significado sem tal auto-presentação”¹⁴⁴; ou seja, é tudo aquilo que não se autopresenta à intuição de maneira absoluta; é, portanto, do ponto de vista do conhecimento, “todo o conhecimento não evidente, que intenta ou põe o objetal (*das Gegenständliche*), mas não o intui ele mesmo. Nele, vamos além do que diretamente se pode ver e captar”¹⁴⁵; nele, *extrapolamos* a esfera do absolutamente dado por si mesmo. Segundo Husserl, em termos fenomenológico-transcendentais,

Essa é a única forma de oposição entre imanência e transcendência¹⁴⁶. No lado da imanência está apenas o que é visto (e, no máximo, pode-se também dizer que o passível de ser visto (...) que está tão unido com o atualmente visto que a mudança na orientação reflexiva poderia levar de um para outro), ao passo que, no lado da transcendência, estaria todo o resto, principalmente tudo não-presente, embora como um objeto da consciência¹⁴⁷.

Diferentemente da distinção antes realizada, quando a imanência ingrediente foi alcançada a partir da identificação e consequente redução do imanente real como transcidente não-incluso, nesta etapa, com a redução transcendental, não se trata de excluir o sentido de “ingrediente” da esfera da imanência fenomenológica autêntica – uma vez que, inegavelmente, as *cogitationes* puras autopresentam-se de maneira absoluta –, mas sim de caracterizá-lo como *um caso específico* deste sentido fenomenologicamente fundamental¹⁴⁸. Isso significa que todas

¹⁴⁰ Cf. HUSSERL, 2014, p. 81 [*Hua II*, p. 55].

¹⁴¹ Cf. PERES, 2014, p. 238.

¹⁴² Cf. seção 3.1.2 Sobre o sentido da atitude fenomenológica: a evidência e o papel da *epoché*, pp. 76-82 do presente trabalho.

¹⁴³ Cf. HUSSERL, *op. cit.*, p. 59 [*Hua II*, p. 35].

¹⁴⁴ *Idem*, 2006b, p. 64. Tradução minha de: “that which is meant without such self-presence”.

¹⁴⁵ *Idem*, 2014, p. 59 [*Hua II*, p. 35].

¹⁴⁶ Única forma fenomenologicamente efetiva de oposição entre “imanência” e “transcendência” porque a transcendência não-ingrediente, que é o outro sentido fenomenológico do conceito, será abarcada por este sentido autêntico de imanência, como veremos adiante.

¹⁴⁷ HUSSERL, 2006b, p. 64. Tradução minha de: “That is the one form of the opposition of immanence and transcendence. On the side of immanence is only that which is seen (and, at the most, one could also say that the seeable of this kind is so united with the actual seen that a change in the reflective stance could lead from the one to the other), whereas on the side of transcendence would be everything else, foremost everything non-present, albeit as an object of consciousness”.

¹⁴⁸ BOEHM *apud* PERES, 2014, p. 238: “A imanência *reell*, constituída pelos conteúdos *reells* é apenas um caso especial da imanência pura”.

as vivências subjetivas puras podem manifestar-se em sua imanência e, portanto, compõem o campo dos dados das investigações fenomenológico-transcendentais, mas que a recíproca não é verdadeira: nem tudo aquilo que pode ser absolutamente dado, indubitavelmente evidente, é necessariamente uma *cogitatio* pura¹⁴⁹, visto que “sempre que houver evidência pura, puro intuir e apreender de uma objetividade, diretamente e em si mesma, temos então os mesmos direitos, a mesma inquestionabilidade”¹⁵⁰ que está inscrita na imanência ingrediente. Havendo intuição clara e distinta, pois, outros fenômenos, além dos imanentes ingredientes, podem também figurar no campo da imanência fenomenológica e, assim, ser tomados nas análises fundacionais da crítica fenomenológica do conhecimento. Esse é, com efeito, o sentido geral da redução transcendental no que concerne ao par conceitual “imanência/transcendência”.

Por conseguinte, a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência ingrediente, à esfera do incluído como ingrediente no isto absoluto da *cogitatio*; não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro*, à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percepciona, mas à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. *Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência*, entendendo, porém, a palavra em seu sentido estrito, já que exclui a “evidência mediata” e, sobretudo, toda evidência em sentido lato¹⁵¹.

Vejamos, então, como esses sentidos autênticos de “transcendente” e “imanente” podem ser resumidos de acordo com a tabela conceitual que estamos utilizando:

Tabela 3 – Terceira acepção de “transcendente” e “imanente” em Husserl.

Grau de consideração	Etapa realizada	Transcendente	Imanente
Segundo grau, segunda etapa.	Determinação do sentido da redução <i>transcendental</i>	Tudo que não é dado absolutamente ao puro ver.	Todo e qualquer dado apoditicamente evidente (que, até o momento, <i>comprovadamente</i> , são apenas as <i>cognitiones</i> puras).

Isso posto, encontram-se delineados nesse momento do trabalho dissertativo os três sentidos de “imanência” e “transcendência” presentes no pensamento de Husserl, no que diz

¹⁴⁹ Neste sentido, Husserl (2014, p. 83 [Hua II, p. 56]) é inequívoco: “a *cogitatio* reduzida não vale para nós como absoluto dar-se em si mesmo por ser uma singularidade, mas porque se revela *precisamente como autopresentação absoluta* ao puro olhar, após a redução fenomenológica”.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 26 [Hua II, p. 8].

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 88 [Hua II, p. 61] – destaque meus.

respeito à configuração da Fenomenologia Transcendental. E, reunindo as três tabelas a eles correspondentes a fim de facilitar o entendimento geral dessas acepções, tem-se o seguinte:

Tabela 4 – Os sentidos de “transcendente” e “imanente” em Husserl.

Grau de consideração fenomenológica	Etapa realizada	Transcendente	Imanente
Primeiro grau	Redução Psicológica: restrição dos dados legítimos à investigação	O que está <i>fora</i> da consciência mundana, o mundo exterior <i>latu sensu</i>	O que está <i>dentro</i> da consciência empírica: vivências subjetivas reais, <i>cogitationes</i> .
Segundo grau, primeira etapa.	Redução Psicológica: <i>purificação</i> dos dados legítimos à investigação	O que <i>não</i> compõe a <i>cogitatio</i> enquanto tal; o que está fora das vivências puras.	<i>Cognitiones</i> puras: vivências e atos conscientes exclusivamente enquanto tais.
Segundo grau, segunda etapa.	Determinação do sentido da redução <i>transcendental</i>	Tudo que não é absolutamente dado ao puro ver.	Os dados apoditicamente evidente.

4.2.4 A redução eidética e as universalidades

Mas não podemos parar por aqui. Apesar de termos circunscritos os três sentidos de “transcendência” e “imanência” presentes no pensamento husseriano, a questão que se coloca agora é a de saber *o que* mais, além das vivências puras, pode ser legitimamente admitido na esfera dos fenômenos transcendentalmente reduzidos à subjetividade pura, ou seja, é preciso determinar quais são os demais dados que podem receber a qualificação de imanentes em sentido autêntico, visto que “é óbvio que a possibilidade de uma crítica do conhecimento depende da apresentação de ainda outros dados absolutos, além das *cognitiones* reduzidas”¹⁵².

Husserl defenderá que, certamente, as universalidades, os objetos e estados de coisas universais, isto é, as *essências*, devem poder dar-se inteiramente a si mesmos na intuição plenamente evidente. Mais precisamente, é *necessário* que as universalidades possam ser captadas numa intuição apodíctica, porquanto a pretensão em jogo é a de fundamentar o conhecimento rigorosamente a partir de sua própria essência. Justamente por isso, ele reconhece de modo explícito que garantir este conhecimento do universal é de importância decisiva para a Fenomenologia:

Mais facilmente apreensível, pelo menos para quem consiga colocar-se na posição do puro ver e evitar todos os preconceitos naturais, é o conhecimento de que *podem*

¹⁵² HUSSERL, 2014, p. 76 [Hua II, p. 50].

chegar ao absoluto dar-se em si não só objetos singulares, mas também *universalidades, objetos universais e estados de coisas universais*. Este conhecimento é de importância decisiva para a possibilidade de uma fenomenologia. Com efeito, o seu caráter peculiar é ser análise de essências e investigação de essências no âmbito da consideração puramente intuitiva, no âmbito da autopresentação absoluta. É este necessariamente o seu caráter¹⁵³.

Segundo o fenomenólogo, a solução para assegurar a legitimidade das objetividades universais no seio das investigações fenomenológicas, ampliando a dimensão da imanência pura, “reside nas próprias *cogitationes*”¹⁵⁴. E, para tanto, Husserl recorrerá à natureza intencional dos atos conscientes e ao método fenomenológico da “abstração ideativa”, “variação eidética”, ou ao “método de questionamento das essências”¹⁵⁵ – possíveis denominações para caracterizar o mesmo: a etapa da *redução eidética*, isto é, a redução ao *eidos* (essência) de algo.

Primeiro, aponta o fenomenólogo, as vivências reduzidas possuem – essencialmente – uma *intentio*, quer dizer, elas visam, referem-se, sempre e necessariamente, a uma objetalidade e, ainda que este objeto não esteja contido como ingrediente na *cogitatio* pura (isto é, ainda que o objeto seja uma *transcendência* não-ingrediente), ele sempre aparece, dá-se de um certo modo, mais ou menos evidente, posto que é correlato necessário de uma certa vivência cognitiva¹⁵⁶. Segundo, ele advoga que tal objetalidade – ainda que não evidente – pode ser retida junto com a evidência da *cogitatio*, pois, por exemplo, se a minha vivência cognitiva é esta percepção deste vermelho, ainda que suspenda toda referência à realidade natural e mesmo à minha existência, é, contudo, indubitável que ainda tenho, isto enquanto fenômeno singular reduzido: “esta percepção deste vermelho”. Assim, a partir do dado intencionalmente fornecido pela intuição singular desta vivência, pode-se executar a redução eidética tanto do polo subjetivo (“esta percepção”) quanto do objetivo (“este vermelho”) da vivência: podemos tomar, por ex., “este vermelho” e, através do exercício *reflexivo*, variar arbitrariamente as notas, as qualidades, os atributos, que o compõem e determinar aqueles sem os quais ele deixaria de ser o que é, ou seja, determinar quais são as suas características *invariáveis*. Isso que se revela

¹⁵³ HUSSERL, 2014, pp. 76-77 [*Hua II*, p. 51].

¹⁵⁴ MORUJÃO, 1957, p. 15. Acerca disso, Husserl (2014, p. 76 [*Hua II*, p. 50-51]) diz: “vendo com maior exatidão, ultrapassamos já as *cogitationes* reduzidas com os juízos predicativos que sobre elas proferimos (...) quando, a título de pressuposição, fazemos enunciados na mais pura adequação aos dados da *cogitatio*, vamos certamente além das simples *cogitationes* com as formas lógicas, que se refletem também na expressão linguística”.

¹⁵⁵ Tais designações podem ser vistas, por exemplo, respectivamente, em HUSSERL, 2014, p. 25 [*Hua II*, p. 8]; *idem*, 2013, p. 109 [*Hua I*, pp. 104-105]; *idem*, **Lógica Formal y Lógica Transcendental**: *Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 257.

¹⁵⁶ Cf. HUSSERL, 2014, p. 81 [*Hua II*, p. 55].

como necessário à manutenção do fenômeno enquanto tal é o seu *eidos*, que, assim poderá ser intuído enquanto essência genérica¹⁵⁷. “Nisto consiste a chamada *redução eidética*: encontrar o invariante que define a essência dos objetos e, por ela, nos libertarmos do factual, uma vez que este se transforma em caso particular de uma generalidade (essência)”¹⁵⁸ – interpretação do significado das variações eidéticas que encontra suporte expresso na letra do próprio mestre de Freiburg:

Da variação do exemplo (necessário como ponto de partida) deve resultar o “eidos”. (...) o que permanece inquebrantavelmente idêntico nas alterações sempre novas: a essência geral; a ela se encontram sujeitas todas as variações “concebíveis” do exemplo e inclusive todas as variações dessas variações. Este fator invariável é a forma ôntica essencial (forma *a priori*), o *eidos* que corresponde ao exemplo.¹⁵⁹

Outrossim, merece destaque aqui a dimensão da *reflexão* envolvida neste processo redutivo: é refletindo sobre os fenômenos singulares que uma intuição genérica pode ser realizada. Como afirma Fragata: “O ‘método das variações’ refere-se ao modo *reflexo* como chegamos à essência, o qual confirma e explicita a própria posse da essência obtida já diretamente na ‘intuição’ da singularidade¹⁶⁰.

Retomando o nosso exemplo do “este vermelho”, é o próprio Husserl que nos explica como poderíamos reduzi-lo eideticamente:

Tenho uma intuição singular, ou várias intuições singulares, de vermelho; retenho a pura imanência, procuro levar a cabo a redução fenomenológica. Prescindo do que o vermelho de costume significa, de como ele pode ser transcendentemente apercebido, por ex., como o vermelho de um mata-borrão, em cima da minha mesa, etc., e, agora, vendo puramente, levo a cabo o *sentido* do pensamento vermelho em geral, (...), o *universal idêntico* destacado visualmente a partir disto e daquilo. (...) Se, na realidade, fizermos isto puramente vendo, poderíamos ainda duvidar comprehensivelmente de que seja o vermelho em geral, de que seja intentado com tais palavras, de que possa ser segundo a sua essência?¹⁶¹

Certamente, a universalidade da essência do vermelho é transcendente, no sentido de que não está contida no ato da consciência e de ser a ele irredutível, pois “o universal, que não é particularidade alguma, não pode estar contido *como ingrediente* na consciência singular da universalidade”¹⁶², ou seja, ele não pode ser jamais considerado como uma imanência no sentido inclusivo, próprio das *cogitationes*. Mas disso não se segue que as essências devam ser

¹⁵⁷ Desse modo, interpreta MORUJÃO (1980, p. 206): “partir-se-á de uma vivência que se variará de maneira totalmente arbitrária. Porém, a liberdade da variação não é absoluta; há condições, fora das quais, as variantes não seriam variantes do modelo ou objeto de onde se partiu, sem as quais seria inimaginável, no sentido de impensável”.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 206

¹⁵⁹ HUSSERL, 1962, pp. 258-259.

¹⁶⁰ FRAGATA, 1959, p. 109.

¹⁶¹ HUSSERL, 2014, p. 83 [*Hua II*, p. 57].

¹⁶² *Ibidem*, p. 82 [*Hua II*, p. 56].

excluídas da consideração fenomenológica junto com todas as demais transcendências submetidas à *epoché*, porque, quanto sejam transcendentas no sentido de não-ingrediente, do ponto de vista fenomenologicamente mais fundamental, as essências são “transcendências *imanentes*”: apesar de permanecerem, por necessidade de essência, *transcendentas* aos atos cognitivos puros, são *imanentes* em sentido genuíno, na medida em que também podem revelar-se em autopresentação absoluta e ser plenamente intuídas após a redução. É o que sustenta o próprio fenomenólogo: “não menos temos evidência do universal: *objetalidades e estados de coisas universais* surgem-nos em autopresentação e estão dados no mesmo sentido, portanto, inquestionavelmente; e estão autodados adequadamente no sentido mais rigoroso”¹⁶³.

Desta feita, a objetividade das essências é assegurada como dado absoluto. E mais: a própria noção geral de redução fenomenológica é refinada. Não se pode mais dizer que se trata simplesmente da exclusão do transcidente, mas sim da exclusão “de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro”¹⁶⁴. É neste sentido que se pode dizer que a “*fenomenologia não quer desligar-se da transcendência em todos os sentidos*”¹⁶⁵.

Em posse disso, o campo de dados imanentes a serem investigados é, obviamente, ampliado e, agora, a ele correspondem tanto as vivências puras quanto as universalidades objetivas, as essências. A Fenomenologia, aponta Husserl, assume assim, finalmente, a legítima caracterização de *investigação de essências*: “a investigação deve manter-se no *puro ver (im reinem Schauen)*, mas nem por isso tem que fixar-se no imanente incluso; é investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (*Wesensforschung*)”¹⁶⁶.

4.2.5 A transcendência imanente e a subjetividade transcendental

Até aqui, sem dúvidas avançou-se bastante com Husserl na configuração da Fenomenologia, delimitando, pela execução das sucessivas etapas da redução fenomenológica, um âmbito complexo e valiosíssimo a ser investigado. Todavia, “elevando o campo fenomenológico à ordem essencial, nem por isso se pode afirmar que a *epoché* tenha alcançado a realização plena”¹⁶⁷.

¹⁶³ HUSSERL, 2014, pp. 87-88 [*Hua II*, p. 60].

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 27 [*Hua II*, p. 9].

¹⁶⁵ *Idem*, 2006b, p. 65. Destaques e tradução minha de: “phenomenology does not want to disconnect transcendence in every sense”.

¹⁶⁶ *Idem*, 2014, p. 27 [*Hua II*, p. 9].

¹⁶⁷ MORUJÃO, 1980, p. 207.

Consoante a isso, o mestre de Freiburg adverte que ainda se faz preciso mais um estrato de considerações – o terceiro grau de consideração fenomenológica – para que o sentido da Fenomenologia e de sua problemática possam alcançar toda a claridade necessária. É neste último nível de considerações que o *problema da constituição* emerge e, com isso, a Fenomenologia manifesta-se plenamente em sua feição *transcendental*, pois é justamente a centralidade da questão da constituição que caracteriza a Fenomenologia Transcendental em sua especificidade, conforme bem apontam Walter Biemel e John Caputo¹⁶⁸.

Ao longo do capítulo, seguindo a argumentação husseriana, falou-se diversas vezes de “fenômenos”, inclusive na caracterização da Fenomenologia enquanto ciência dos fenômenos *puros*. Neste estágio de consideração, Husserl traz à tona novamente o caráter intencional da consciência para, em toda sua radicalidade, aprofundar a compreensão do significado de “fenômeno” e fornecer à Fenomenologia seus contornos genuinamente transcendentais.

“Intencionalidade” provém do vernáculo latino *intendere*, cujo significado é “estender-se, dirigir-se para”¹⁶⁹. Nos trilhos dessa definição, a determinação da intencionalidade da consciência é clássica: “toda consciência é consciência de alguma coisa”¹⁷⁰. Assim, assumir a intencionalidade como característica essencial da consciência e de seus atos é, *grossso modo*, dizer que a consciência somente é na medida em que está direcionada para algo; sua essência originária, pois, reside nesse caráter de “dirigir-se para”, “voltar-se para”, “direcionar-se para” algo, desde sempre e para sempre, *enquanto* for consciência. Neste sentido, ela não é uma substância *per si* e que, por acidente, também estabelece relações com objetos. Pelo contrário, ela só existe enquanto relacionada com algo distinto de si. Há, portanto, uma correlação de essência entre a *cogitatio* (também designada com o termo “*noesis*”, ou “*noese*”) e o objeto por ela intentado, o objeto intencional, o *cogitatum* (denominado também de “*noema*”). Conforme observa Fragata,

Essa distinção mostra-nos a oposição recíproca entre noésis e noema: A *noesis* (...) constitui a parte “real” (*reell* [ingrediente]) da vivência, ou intrínseca no sentido pleno.

¹⁶⁸ Cf. CAPUTO, 1979, p. 211; BIEMEL Introdução do editor alemão. In: HUSSERL, 2014, p. 12: “A Fenomenologia Transcendental é fenomenologia da consciência constituinte”.

¹⁶⁹ Intendere. In: FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2ª ed. Departamento Nacional de Educação, 1956, p. 495.

¹⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: une idée fondamentale de la phénomélogie de Husserl: L'intentionalité. Trad. de Ricardo Leon Lopes. In: Veredas FAVIP, Caruaru, vol. 2, nº 01, pp. 102-107, jan.-jun., 2005, p. 105.

O *noema* (...) transcede, em certo sentido, a vivência e, portanto, não pertence aos seus constituintes “reais” (*reell*); é o seu componente “irreal” [não-ingrediente].¹⁷¹

Por esse motivo, uma definição fenomenologicamente mais rigorosa da intencionalidade deve expressar essa indissociabilidade e assim o faz mestre de Freiburg: “‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*”¹⁷².

Tal inseparabilidade, aponta-nos Husserl, pode ser vislumbrada da mesma forma na ambivalência própria do termo “fenômeno” [*Phänomen*]: “a palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essêncial entre *o aparecer* [*Erscheinen*] e *o que aparece* [*Erscheinendem*]”¹⁷³. O primeiro sentido corresponde ao ato cognitivo: percepção, recordação, expectativa, fantasia, etc, são, então, modos distintos do aparecer. Mas este aparecer é sempre e necessariamente aparecer *de algo*; assim, por outro lado, fenômeno também significa *aquilo que aparece*, isto é, aquilo que se revela em cada um destes modos distintos, como o percebido da percepção, o recordado da recordação, o lembrado da lembrança, etc. Aquilo que aparece, então, correspondente ao *noema*, tem sua configuração *essencialmente* vinculada com o ato

¹⁷¹ FRAGATA, 1959, p. 134. Em nota de rodapé a essa passagem, o autor continua: “*Noesis* e *noema* são duas palavras gregas derivadas do verbo *compreender*, *ter um sentido*; ambas se podem traduzir por *inteligência*, *compreensão*. (...) Reservou Husserl a primeira palavra para designar a vivência no seu caráter mais tipicamente atual ou subjutivo, e a segunda para indicar o seu aspecto objetivo” (destaques meus).

Como bem expõe Dan Zahavi (Cf. ZAHAVI, **Husserl's phenomenology**. Standford, California: Stanford University Press, 2003, p. 60), há uma discussão bastante sofisticada entre os intérpretes do pensamento husserliano acerca do estatuto do “noema”. *Grosso modo*, há aqueles que, a partir de uma perspectiva *fregeana*, encaram o noema como uma espécie de *sentido ideal* que intermedia a relação entre ato e objeto. Essa interpretação tem em Dagfinn Føllesdal, notadamente a partir de seu artigo *Husserl's notion of Noema* (Cf. FØLLESDAL, 1969, pp. 680-687), seu maior expoente e é corroborada, por exemplo, por Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre e David Smith (cf. MCINTYRE; SMITH, 1975, pp. 115-132). Por outro lado, há outros intérpretes, como Robert Sokolowski (cf. 1970, pp. 143-153) Cobb-Stevens e o próprio Dan Zahavi, que defendem que não há nenhum tipo de distinção propriamente ontológica entre o noema e o objeto mundano; o que há, na verdade, é uma mudança de perspectiva na relação com os objetos (promovida pela *epoché*). Por conseguinte, “o noema não deve ser entendido como um significado ideal, não é um intermediário entre sujeito e objeto (...), antes é o próprio objeto considerado na reflexão fenomenológica (em contraste com a reflexão psicológica ou linguista). O noema é o objeto percebido como percebido, o estado-de-coisas julgado como julgado e assim por diante. O objeto-como-é-intentado é o objeto-que-é-intentado abstratamente considerado (isto é, na abstração da posição que caracteriza nossa atitude natural) e, portanto, algo capaz de ser dado *apenas* na atitude fenomenológica ou transcendental” (ZAHAVI, 2003, p. 59 – tradução minha). Esta última é a interpretação majoritária e que também é aceita no presente trabalho por acreditar que seja a interpretação que mais está de acordo com o método fenomenológico e suas consequências. Em suma, a *noese* corresponde à forma do *ato intencional* e o *noema*, ao *objeto enquanto intencionado*.

¹⁷² HUSSERL, 2013, p. 71 [*Hua I*, p. 72] – destaques meus.

¹⁷³ *Idem*, 2014, p. 33 [*Hua II*, p. 14].

puro da consciência, a *noesis*; noutras palavras, “as características noéticas têm, *necessariamente*, uma contraparte noemática, [pois] elas são ‘consciência de’ algo”¹⁷⁴.

Nesse contexto, convém destacar que, desde o momento em que o sentido autêntico e estrito do par conceitual “imanência/transcendência” foi apresentado¹⁷⁵, tem-se falado também da redução *transcendental* em sua significação geral, mas sem precisá-la em termos mais rigoroso, porque ainda faltava a discussão de todos os elementos que compõem o campo da imanência genuína, isto é, do campo transcendentalmente reduzido. Agora, porém, finalmente encontramo-nos em condições de fazê-lo, e assim entender a redução transcendental adequadamente. Ei-la, pois, caracterizada por completo, nas palavras de Husserl:

A redução “transcendental” pratica a epoché em relação à realidade: no entanto, *daquilo que ela conserva desta, fazem parte os noemas*, com unidade noemática neles contida, e, portanto, o modo como o real é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência. O conhecimento de que se trata aqui (...) abre um amplo campo de investigação, *o de relações eidéticas entre noético e noemático, entre vivência da consciência e correlato da consciência*.¹⁷⁶

Essa compreensão da redução transcendental e do conceito noético-noemático de fenômeno exigem, então, uma última distinção no seio da imanência fenomenologicamente genuína: a rigor, o que se tem enquanto fenômeno *puro* não é apenas o dado absoluto da *cogitatio*, a *noesis* – pois o seu correlato intencional necessário, o *noema*, também é um dado absoluto –, nem “somente” as universalidades são acrescentadas enquanto objetos à esfera da imanência, pois as objetalidades singulares também encontram sua legitimação enquanto autodoações absolutas, dados passíveis de intuição evidente, ainda que, assim como as essências, não estejam contidas como ingrediente nas vivências reduzidas.

Levando isso em conta, a tarefa da Fenomenologia Transcendental é, derradeiramente, aprimorada: ela *também* deve lidar com dados que, apesar de serem “transcendentais” em relação ao aparecer – como os lembrados da lembrança, os esperados da expectativa, etc – são, em um sentido diferente e fenomenologicamente mais fundamental, “imanentes”, ou seja, de acordo com sua própria natureza (intencional), eles podem ser absolutamente dados a uma evidência apodíctica. Como sustenta Husserl: “(...) No interior da imanência, por conseguinte, *temos dois dados absolutos*, o dado do fenômeno [*Erscheinen – o aparecer*] e o dado do objeto;

¹⁷⁴ SOKOLOWSKI, Robert. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. Netherlands: Springer, 1970, p. 147 (Phaenomenologica 18). Tradução minha de: “Noetic characteristics necessarily have noematic, objective counterparts; they are “consciousness of” something”.

¹⁷⁵ Cf. 3.2.3 “O sentido fenomenológico-transcendental autêntico de transcendência”, p. 93 e seguintes.

¹⁷⁶ HUSSERL, 2006a, p. 226 [*Hua III/1 pp. 204-205*] – destaque meus.

e o objeto, dentro desta imanência, não é imanente no sentido inclusivo, não é um fragmento do fenômeno [*Erscheinung - o aparecer*]”¹⁷⁷. Com isso, de acordo com o apontamento de John Brough, “agora o objeto intencional, que, na primeira etapa da redução, tinha sido rigorosamente excluído, está disponível. O fenomenólogo pode se preocupar tanto com o que é imanente inclusivo - a *cogitatio* – quanto com o objeto intencional da *cogitatio*”¹⁷⁸.

À luz dessa determinação última do que constitui a esfera da imanência em sentido fenomenológico-transcendental estrito, podemos discutir algumas consequências importantes a respeito dos sentidos de “imanência” e “transcendência” e da concepção de “subjetividade” a partir da ideia de *constituição*.

Uma vez que o significado fenomenológico-transcendental genuíno de *imanência* passa a abranger não só as *cognitiones*, mas também aquilo que não está contido no ato cognitivo, quer dizer, seus objetos, os *cogitata*, “imanência” e “transcendência” deixam de possuir uma acepção *espacial*, pois não se trata mais do que está dentro ou fora de algo, mas sim daquilo que, por necessidade de essência, pode ou não pode se dar absolutamente. Ou seja,

Imanência não se refere a ou implica estar em um recipiente; ela não significa estar ‘dentro’. Não é um termo ‘locacional’. Ela refere-se a um *modo de ser* determinado: a saber, a autodoção de algo ele mesmo ao ver puro. A irmã gêmea da imanência, a transcendência, passa por uma transformação semelhante¹⁷⁹.

Nesse sentido, Husserl afirma que a *constituição* significa rigorosamente que os dados imanentes (no sentido fenomenologicamente autêntico) não estão simplesmente na consciência como coisas podem estar numa caixa, como era o caso nas concepções de subjetividade discutidas previamente a partir dos outros dois sentidos apresentados pelo fenomenólogo das noções de “transcendência” e “imanência”, quais sejam, o natural e o primeiro fenomenológico.

Em virtude disso, a subjetividade também adquire uma tessitura distinta: ela finalmente se manifesta em sua *transcendentalidade*. A consciência, pois, também não pode mais ser concebida *espacialmente*, como um recipiente no qual coisas poderiam estar dentro ou fora. A rigor, a subjetividade transcendental possui uma espécie de anterioridade ontológica a

¹⁷⁷ HUSSERL, 2014, p. 29 [*Hua II*, p. 11] – destaque meus. Neste momento de *A Ideia*, o tradutor usa indistintamente o termo “fenômeno” tanto para *Erscheinen*, como visto na passagem, quanto para *Phänomen*, em passagem imediatamente acima da que foi aqui transcrita, quando Husserl se refere ao “fenômeno [*Phänomen*] da percepção de um som”. Por isso, explicitamos a palavra alemã empregada no texto original a fim de evitar equívocidades.

¹⁷⁸ BROUGH, 2008, p. 187. Destaque e tradução minha de: “Now the intentional object, which in the reduction’s first step had been rigorously excluded, is available. The phenomenologist can be concerned both with what is really immanent – the *cogitatio* – and with the *cogitatio*’s intentional object”.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.186. Tradução minha de: “So immanence does not refer to or entail being in a bag; it does not mean being “inside”. It is not a “locational” term. It refers to a way of being given: that is, the givenness of something itself to pure seeing. Immanence’s twin, transcendence, undergoes a similar transformation”.

qualquer delimitação a partir da qual se poderia dizer âmbito “interior” ou “exterior”, porque é “nela mesma” (*data máxima vénia* à inadequada, mas impossível de ser evitada, metáfora espacial) que estas referências delimitadoras se *constituem*. Mais precisamente, é o seu caráter *constituidor* de sentido e validade de toda e qualquer objetualidade que a define:

Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chama-se ele *imanente* ou *transcendente*, cai no domínio da subjetividade *transcendental*, enquanto constituinte de sentido e ser. Um ser exterior é um contrassenso, ele é a universal, a absoluta concreção. (...) Se esta é o universo do sentido possível, então *um exterior a ela será precisamente algo sem sentido*.¹⁸⁰

Garantida, então, pela *epoché*, a exclusão de tudo que não se pode dar de modo absoluto à intuição apodíctica, não há mais que se considerar – fenomenologicamente – coisas que poderiam existir por si mesmas e enviar “para dentro” da consciência algo como suas cópias ou representantes, pois aqui todo e qualquer objeto é *fenômeno objetivo reduzido* no sentido daquilo que aparece. Não há, pois, objetalidade fora de seu aparecer, não há percebido fora da percepção, não há lembrado fora da lembrança, não há fantasiado fora da fantasia, *não há objeto do conhecimento fora do conhecimento do objeto*. Isso significa que a correlação essencial entre *noesis* e *noema* aponta, ademais, para o fato de que os dados objetais se *constituem* no seu aparecer, quer dizer, eles só podem exibir-se e ser aquilo que são (o que, neste contexto, são termos que diz o mesmo) em virtude de seu aparecer, apesar de não estarem nele contidos como ingredientes. Nas palavras do próprio Husserl:

A consciência na qual se leva a cabo o dar-se, por assim dizer, o puro ver as coisas, não é algo assim como uma simples caixa em que estes dados simplesmente se encontram, mas a *consciência que vê* são *atos de pensamento formados de tal ou tal modo*, e as coisas, que não são atos de pensamento, estão, no entanto, neles constituídas, vêm neles a dar-se; e, por essência, somente assim constituídas se mostram como aquilo que elas são.¹⁸¹

Desse modo, o sentido fenomenológico-transcendental de transcendência (que não é alterado) pode também ser expresso como aquilo que, devido à natureza essencialmente intencional da consciência, *permanece subsistindo na subjetividade transcendental* mesmo após a completa operação da *epoché*, enquanto correlato objetivo necessário das vivências deste *ego* transcendental¹⁸².

É neste cenário conceitual que, apesar de não nos apresentar nenhum sentido propriamente novo dos termos “transcendência” e “imanência”, as ponderações avançadas nos revelam uma articulação *sui generis* dos sentidos *fenomenológicos* identificados, fornecendo,

¹⁸⁰ HUSSERL, 2013, p. 122 [*Hua I*, p. 117] – destaque meus.

¹⁸¹ *Idem*, 2014, pp. 100-101 [*Hua II*, pp. 71-72] – destaque meus.

¹⁸² Cf. *Idem*, 2013, pp. 62-64 [*Hua I*, pp. 64-65].

com isso, à peculiar noção de “transcendência imanente” - uma aparente *contradictio in terminis* que, no presente contexto, revela-se como um oxímoro perfeitamente justificado – todo o seu fundamento: pertence essencialmente à subjetividade algo que, de certo modo, mantém sua *alteridade*¹⁸³, algo que não se confunde com suas *cogitationes* (onde provém o termo *transcendência*), mas que agora se revela como *transcendentalmente constituído* (onde provém o termo *imanente*) - por quanto é aquilo que só adquire o seu sentido próprio e a sua validade de ser em função do *ego* transcendental. Dito de maneira mais expressa: “*a transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego*”¹⁸⁴.

Considerando ainda que esta transcendência imanente objetiva corresponde, em sentido amplíssimo, ao *mundo*¹⁸⁵, no que se refere à relação originária entre o transcendental e o transcendentale, diz-nos Paul Ricouer que a “‘redução’, apesar da sua aparência negativa, é a reconquista da relação total do *ego* com o seu mundo. Numa fórmula positiva, a ‘redução’ vem a ser a ‘constituição’ do mundo pelo e no vivido da consciência”¹⁸⁶.

Esse movimento de “reconquista” da relação entre subjetividade e mundo, agora na autêntica imanência, pode ser perfeitamente manifestado com as seguintes palavras do mestre de Freiburg, que, de tão precisas, não poderiam ser substituídas:

O mundo objetivo, que é para mim, que para mim era e há-de ser, o único que para mim pode ser (...) com todos os seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo sentido e validade de ser (...) a partir de mim enquanto aquele eu transcendental que entra em cena, por vez primeira, precisamente com a epoché transcendental fenomenológica. Este conceito do transcendental, bem como o conceito correlativo, do transcendentale, deve ser haurido exclusivamente a partir da nossa situação meditativa (...). Do mesmo modo que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são um pedaço do meu eu, algo que se possa encontrar realmente [Reell] na minha vida de consciência como uma parte real [Reell] sua (...). Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, se bem que este sentido, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, só o adquiria ele e só o possa adquirir (...) a partir dos meus atos de fundamentação. Se esta *transcendência*, que consiste num estar irrealmente contido [ireellen]. Leia-se: uma transcendência *imanente*], pertence ao sentido do próprio mundo, então se chama ao próprio eu que a transporta em si como sentido válido, e que está necessariamente pressuposto por este sentido, *transcendental* no sentido fenomenológico; os problemas filosóficos provenientes desta correlação chamam-se, correspondentemente, problemas fenomenológico-transcendentais¹⁸⁷.

¹⁸³ Cf. MORUJÃO, 1957, p. 15,

¹⁸⁴ HUSSERL, 2013, p. 31 [*Hua I*, p. 32].

¹⁸⁵ RESTREPO, Daniel Herrera. **Verdad y Evidencia em Husserl**. Universidade Nacional da Colômbia, [s.d.], p. 48. Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21735/22718>>. Acesso em 12.02.2015: “este correlato necessário de toda consciência pode ser chamado mundo”. Tradução nossa de: “este correlato necesario de toda conciencia puede ser llamado mundo”. Sobre a noção de mundo *enquanto transcendência objetiva primordial*, cf. HUSSERL, *op. cit.*, § 48, pp. 143-144.

¹⁸⁶ RICOEUR, 2009, p. 255.

¹⁸⁷ HUSSERL, *op. cit.*, pp. 63-64 [*Hua I*, p. 65].

Derradeiramente, portanto, pode-se dizer que o transcendental é a subjetividade desvelada pela *epoché* e *constituidora* do sentido e da validade do mundo e o transcidente é este mundo não-ingrediente *constituído* “na” imanência da subjetividade transcendental.

* *

* *

* *

Com base nessas últimas colocações acerca do mundo enquanto correlato objetivo das vivências constitutivas egológico-transcendentais e naquelas realizadas sobre as essências, as representações esquemáticas que foram realizadas ao fim de cada etapa da redução fenomenológica ganham seu último elemento com a inclusão das *transcendências imanentes*, noção cujo sentido é ilustrado na tabela através do destaque em negrito dos dados caracterizados com este conceito nos níveis vinculados a cada um dos termos que o compõem:

Tabela 05 – determinação última dos sentidos de “imanência” e “transcendência” em Husserl à luz do conceito de “transcendência imanente”.

Grau de consideração fenomenológica	Etapa realizada	Transcidente	Imanente
Primeiro grau	Redução Psicológica: <i>restrição</i> dos dados legítimos à investigação	Mundo exterior <i>latu sensu</i> .	Vivências subjetivas reais, <i>cogitationes</i> .
Segundo grau, primeira etapa.	Redução Psicológica: <i>purificação</i> dos dados legítimos à investigação	Essências e o Mundo exterior <i>latu sensu</i>.	<i>Cogitationes</i> puras
Segundo grau, segunda etapa.	Determinação do sentido da redução <i>transcendental</i>	O que não é absolutamente dado ao puro ver.	O que é apoditicamente evidente: - <i>Cogitationes</i> puras;
Terceiro grau de consideração	Determinação dos <i>dados</i> que compõem o campo transcendentalmente reduzido	O que não é absolutamente dado ao puro ver.	O que é apoditicamente evidente: - <i>Cogitationes</i> puras; - Essências; - Mundo (reduzido (transcendentalmente)

* *

* *

* *

Assim, ultrapassadas todas as etapas de consideração, a *ideia* do hercúleo projeto fenomenológico-transcendental e, particularmente, a ideia da Fenomenologia Transcendental enquanto teoria de fundamentação última do conhecimento, encontra-se razoavelmente delineada sob a luz dos conceitos de “transcendência”, “imanência” e “transcendentalidade”: trata-se de “elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da *correlação de conhecimento e objetalidade cognoscitiva*”¹⁸⁸.

A Fenomenologia é, pois, ciência dos fenômenos puros naquela dupla acepção supracitada: ciência do conhecimento de objetos, isto é, de todas as modalidades de *imanências ingredientes*, de atos da consciência em que as objetalidades autopresentam-se de maneira plena, e ciências destas objetalidades que exibem a si mesmas nestes atos intencionais, isto é, dos objetos enquanto *transcendências imanentes*. Tarefa a ser realizada como *investigação de essências*, ou seja, tendo em vista a apreensão intuitiva do sentido último, do *eidos*, do conhecimento da objetalidade (polo subjetivo), da objetalidade do conhecimento (polo objetivo) e da correlação *constitutiva* existente entre essas duas dimensões. Tudo isso a ser executado única e exclusivamente no seio da imanência autêntica, isto é, no campo das evidências apodíticas, que é o *ego* transcendental¹⁸⁹, enquanto a mais radical *autorreflexão* egológico-transcendental: “Γνῶθι σεαυτόν [conhece-te a ti mesmo] – eis que estas palavras delficas ganharam nova significação”¹⁹⁰.

¹⁸⁸ HUSSERL, 2014, p. 105 [*Hua II*, p. 75].

¹⁸⁹ FRAGATA, 1959, p. 157: “Visto a evidência apodítica ser a posse insofismável do ‘objeto’, é na consciência transcendental, enquanto e porque constituinte, que se deve buscar o campo das ‘evidências apodíticas’ por Husserl exigidas para fundamentar a Filosofia”.

¹⁹⁰ HUSSERL, 2013, p. 195 [*Hua I*, p. 183].

5 CONCLUSÃO

Desde as suas primeiras linhas, buscamos estabelecer da maneira mais clara possível o objetivo principal desta dissertação para que, rigorosamente delimitado, pudesse bem conduzir todo o nosso percurso expositivo-argumentativo: investigar o uso do conceito de “transcendência”, do seu correlato conceitual “imanência” e da ideia de “transcendentalidade” subjacente à noção de subjetividade transcendental na Fenomenologia de Edmund Husserl, em vistas da *delimitação* do sentido autenticamente fenomenológico-transcendental de tais conceitos.

Certamente, poderíamos ter nos encaminhado diretamente à análise do pensamento husseriano para alcançar essa meta. Entretanto, as reflexões de um filósofo não podem ser desarraigadas de suas origens se quisermos bem entendê-las. Por isso, elegemos os dois interlocutores privilegiados de Husserl no que concerne aos temas de nosso interesse: procuramos, portanto, a partir do diálogo com as filosofias de Kant e Descartes, nos aproximar do pensamento do fenomenólogo mais preparados para obter uma compreensão devida do uso fenomenológico do conceito de transcendência e demais noções a ele relacionadas. Neste sentido, paulatinamente, desenvolvemos nossa investigação, discriminando em cada capítulo os objetivos próprios a cada um de seus momentos e buscando realizá-los.

Com a exposição da proposta kantiana de uma filosofia transcendental, seguida das críticas husserianas a tal concepção, percebemos, por um lado, fundamentalmente, em que medida a concepção de transcendentalidade kantiana é importante para Husserl e, por outro, como as reflexões de Kant são insuficientes, segundo o fenomenólogo, para compreender o sentido puro da subjetividade transcendental e a correlação entre ela e as coisas, os objetos. Insuficiências essas (antropologismo, impertinência da distinção entre fenômeno e coisa em si, configuração desacertada das ambições e limites do conhecimento e da tarefa da epistemologia etc.) que giravam em torno de uma equivocada compreensão do filósofo de Königsberg sobre as noções de “transcendente” e “transcendental”. Isso nos abriu caminho à discussão da relação de Husserl com o pensamento de Descartes, porquanto é nas meditações deste que aquele visualiza o caminho para reconectar “o transcendental” e o “transcendente” e recolocar adequadamente a questão epistemológica fundamental.

No que foi dito a respeito de Descartes, tanto a valorização quanto a crítica foram mais incisivas. As razões pelas quais a Fenomenologia Transcendental pode (*quase*) ser caracterizada como um neocartesianismo, de fato, são fortes, pois o ideal do que seja a filosofia, seus objetivos e qual deve ser a sua postura metodológica provêm vigorosamente do filósofo

francês. Todavia, é da própria grandeza de Descartes que Husserl haure a sua contundente crítica: Descartes perdeu-se na descoberta do *ego cogito*, interpretou erroneamente o significado desta subjetividade antes dele inaudita e, em última instância, traiu a si mesmo. Por isso, Husserl se coloca na posição do bom discípulo que precisa negar o mestre para levar a cabo em toda a radicalidade os desígnios deste.

Em posse disso, chegamos à Fenomenologia ela mesma. Inicialmente, com a diferenciação entre as atitudes natural e fenomenológica, buscamos compreender em linhas gerais a importância da atividade metódica no projeto fenomenológico e, particularmente, atentar para a centralidade da “evidência apodítica” neste projeto fundacional. Desta feita, finalmente nos debruçamos sobre os graus de consideração fenomenológica para circunscrever os três sentidos do par conceitual “transcendência/imanência” reconhecidos por Husserl e, precipuamente, para determinar qual é o sentido genuinamente fenomenológico-transcendental dentre eles e em que medida tais noções repercutem na concepção de subjetividade transcendental propriamente husserliana – o que nos legou a compreensão de que a *transcendência* fenomenológica rigorosa corresponde àquilo que, por ser intencionalmente constituído “na” e pela subjetividade *transcendental*, não se reduz ao ato ingrediente da consciência, mas pode apresentar-se plenamente como si mesmo (de modo *imanente*) enquanto correlato objetivo de uma evidência apodítica.

Pois bem, percorrido todo este caminho, se com isso chegamos a alguma conclusão além das já apresentadas, ela certamente é a de que as nossas investigações não podem parar por aqui.

Teçamos, pois, em linhas gerais, algumas *implicações* que a delimitação dos conceitos de transcendência e imanência aqui exposta parece ter em algumas outras temáticas fundamentais da Fenomenologia Transcendental, sem ter com isso a pretensão de esgotar todas as consequências da ressignificação dos conceitos. Aos nossos olhos, tais implicações referem-se basicamente a dois temas, quais sejam, o problema da constituição transcendental e a questão do significado particularmente *transcendental* da verdade.

Vejamos sucintamente por quê.

Como explicitado por Martin Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*, tradicionalmente, “1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo) [e] 2. A essência da verdade reside na

‘concordância’ entre o juízo e seu objeto (...)"¹. Como é sabido, esta concepção remonta, pelo menos, aos ensinamentos de Aristóteles² e, nela, dois elementos se destacam: 1º) a coisa é assumida como a *medida da verdade* de qualquer juízo que enuncia algo sobre ela e, com efeito, 2º) verdadeiro será o juízo que *concordar* com a coisa, que *corresponder* à coisa, ou que estiver devidamente *adequado* a ela.

Essa fórmula clássica da verdade enquanto *concordância* ou *adequação*, especificamente considerada a partir da epistemologia moderna, pressupõe que verdadeiro será o juízo que – *dentro da consciência* – adequadamente representa o que está *fora dela*. A concepção de consciência subjacente a essa formulação do problema da verdade é, pois, aquela de um campo de vivências psicológicas – reais ou ingredientes – que deve figurar em si o que o extrapola; quer dizer, a consciência é pensada como uma simples caixa, a imanência significa essa esfera de interioridade e a transcendência, a exterioridade, tudo que ultrapassa a região imanente dela. Em virtude disso, enigmático é saber como é possível ao sujeito racional abandonar o círculo da *imanência* da sua consciência, na qual está encapsulado, e *ultrapassá-la* rumo ao mundo *transcendente*. Trata-se, portanto, da questão pela objetividade do conhecimento estabelecido em termos cartesianos, o que evidencia a importância dos conceitos de imanência e transcendência na configuração das noções de *subjetividade* e *objetividade* e, por conseguinte, do problema da verdade enquanto *adequação*.

Considerando isso, podemos apontar que (i) filiar-se a esta noção é aceitar que o objeto é a *medida* da verdade, pois verdadeiro será aquilo que ao objeto efetivamente corresponder; e (ii) filiar-se a esta acepção de verdade à luz dos conceitos *epistemológicos* de imanência e transcendência supracitados é assumir que o dado objetivo ao qual o juízo deverá se adequar para ser verdadeiro está *lá fora*.

Entretanto, poderíamos nos questionar: em que medida a nova configuração dos conceitos de “transcendência”, “imanência” e “transcendentalidade” implica ou pode implicar um sentido *especificamente* transcendental da verdade no pensamento de E. Husserl? Esse problema nos parece extremamente pertinente porque, como vimos, à luz da acepção estritamente fenomenológica, as noções de “transcendência” e “imanência” e, as concepções

¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá C. Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 282.

² Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, vol II. Ed. Bilíngue. Trad. de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013 p. 281; p. 429.

husserianas de *subjetividade* e de *objetividade* se modificam de maneira inconteste³ e, diante disso, os conceitos de verdade não poderia passar ilesos⁴.

Dentre as consequências mais imediatas disso está o fato de que, enquanto uma *transcendência imanente*, “a objetalidade não é [mais] uma coisa, que está dentro do conhecimento como num saco (...), no qual umas vezes está metido isto e, outras, aquilo”⁵. Em termos fenomenológicos rigorosos, a objetalidade – à qual se poderia adequar e assim captá-la em sua verdade – não é mais meramente dada, não subsiste simplesmente por si como uma exterioridade (ainda que não empírica), mas sim *transcendentalmente constituída*:

Quão diverso se revela agora o ver as coisas! (...) efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ver vistas; mas que esse “meramente existir” são certas vivências de estrutura específica e mutável; (...) existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predição, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas⁶.

Essas considerações nos levam a crer que a *verdade* em seu sentido *transcendental* não poderá mais ser concebida nos moldes da concepção tradicional da concordância. Como seria possível, então, falar agora em *concordância* ou *adequação* ao objeto em termos transcendentais-constitutivos?

Diante de tal questionamento, a investigação parece poder encontrar seu *fio-condutor* no estudo da *constituição transcendental* da objetalidade em Husserl. Isso porque, se a *evidência* é a vivência de uma síntese de preenchimento do visar significativo pela intuição do dado e se, no domínio da *subjetividade transcendental*, todo dado é uma *transcendência imanente constituída* pelo *ego* transcendental, então, para sabermos como essa adequação é possível, precisaremos compreender como o dado objetivo, ao qual a intenção precisa corresponder para ser verdadeira, se *constitui* transcendentalmente. Noutras palavras: a compreensão do sentido transcendental da verdade deve se desenvolver através da investigação dos processos de sínteses *intencionais constitutivas* da objetalidade (*transcendência*) na *imanência* da subjetividade transcendental. E é o próprio Husserl que oferece boas indicações de que este é um caminho possível de seguir quando, explicitando a relação entre verdade, evidência e subjetividade transcendental, ele é taxativo ao indicar que “não tem sentido querer

³ Essas modificações também são apontadas, por exemplo, por BROUGH, 2008, pp.177-19; MOURA, 2006, pp. 40-41; e VIEIRA, 2015, pp. 75-79.

⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **The theory of intuition in Husserl's Phenomenology**. Translated by André Orianne. 2. ed. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 88.

⁵ HUSSERL, 2014, p. 104 [Hua 74-75].

⁶ *Ibidem*, p. 30 [Hua 11].

captar o universo do *ser verdadeiro* como qualquer coisa que está *fora* do universo da consciência”⁷ e que, outrossim,

É claro que a *verdade* ou efetividade verdadeira dos objetos apenas pode ser haurida na *evidência* [...]. provém, por conseguinte, da nossa própria *subjetividade transcendental*, toda e qualquer *adequação* concebível desponha como **confirmação nossa, é síntese nossa**, tem em nós o seu fundamento transcendental último.⁸

A verdade *plena*, pois, deverá manifestar-se, de algum modo, também como correlato objetivo constituído – isto é, como uma *transcendência imanente* – de uma evidência *apodíctica*. Por isso, a compreensão de seu sentido transcendental deve ser buscada através da investigação das sínteses intencionais constitutivas da objetividade (*transcendência*) na *imanência* da subjetividade *transcendental*. Afinal de contas, como o próprio fenomenólogo destaca, “*noli foras ire*, disse Agostinho, *in te redi, interiore homine habitat veritas*” [“não vá lá fora, volta para ti mesmo, no interior do homem habita a verdade”]⁹.

* *

* *

* *

Dessa maneira, a título conclusivo, antes de apresentar-nos um desfecho resolutivo, o presente trabalho, em verdade, abre-nos caminhos de continuidade dos estudos no campo da Fenomenologia, pois tanto a discussão realizada sobre a subjetividade transcendental quanto as ponderações sucintamente apresentadas acerca da “verdade” *exigem-nos* ainda, no mínimo, o aprofundamento esclarecedor sobre o modo como Husserl concebe o problema da *constituição transcendental*. Isso, ao fim e ao cabo, dar-nos-á ocasião para melhor discutir um assunto que, decerto, não foi satisfatoriamente abordado em nosso trabalho e, visto que, “com o problema da constituição transcendental, atingimos a cúpula da fenomenologia de Husserl”¹⁰, acima de tudo, debruçar-nos sobre tal temática nos colocará diante de um dos pontos mais desafiadores e, ao mesmo tempo, mais relevantes e centrais do pensamento husserliano, na medida em que, como o fenomenólogo mesmo diz,

Reconduzir [o pensamento] às origens e às unidades intencionais da constituição de sentido – isto fornece uma comprehensibilidade tal (o que é certamente o caso ideal) que, uma vez alcançada, não mais resta nenhuma questão com sentido”¹¹.

O novo projeto está, pois, lançado. Resta-nos, daqui para frente, a missão de executá-lo.

⁷ HUSSERL, 2013, p. 122 [*Hua I*, p. 117].

⁸ *Ibidem*, p. 97 [*Hua I*, p. 95] – destaque meus.

⁹ *Ibidem*, p. 195 [*Hua I*, p. 183].

¹⁰ FRAGATA, 1959, p. 119.

¹¹ HUSSERL, 2012a, p. 137 [*Hua VI*, p. 171].

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Kant's critique of pure reason**. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001;
- ALISSON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense**. New Haven/London: Yale University Press, 1983;
- ARISTÓTELES. **Metafísica**, vol II. Ed. Bilíngue. Trad. de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013;
- BARBOSA, Rafael Basso. A ideia husserliana de Fenomenologia. In: **Inconfidentia**: Revista Eletrônica de Filosofia. Mariana-MG, v. 2, n. 2, jan-jul de 2014. Disponível em: <<http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/08/A-ideia-husserliana-de-fenomenologia.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2016;
- BARRETO, Jaime J. V. El motivo trascendental en Kant y Husserl. In: **Estudios de Filosofía**, n. 29, jun. 2009, p. 57. Disponível em: https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12674. 05.03.2017;
- BELLO, Angela Ales. The Transcendental: Husserl and Kant. In: **Analecta Husserliana**, vol. 58, pp. 229-243, 2011;
- BOEHM, Rudolf. **Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, pp. 145-146 (Phaenomelogica, n. 26);
- BONACCINI, Juan A. **Descartes, entre Deus e o Diabo...** Breve consideração sobre a estratégia cartesiana para conquistar a certeza da ciência nas *Meditationes*. [s.d.]. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/ppgfil/docentes/juan/artigos/descartes_deus_diabo.pdf. Acesso em: 19 jun. 2017;
- _____. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 (Coleção Metafísica; 3);
- _____. Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant. In: **Princípios**, Natal-RN, ano 2, n 3 (pp. 92-101), jul/dez, 1995;
- _____. Sobre o Projeto Kantiano de uma Filosofia Transcendental. In: **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. especial, pp. 211-232, 2013, pp. 212-213 Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/22776/12733>>. Acesso em: 14 out. 2016;
- BROUGH, John B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology. **Husserl Studies**, v. 24, n. 3, pp.177-191, 2008. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-008-9045-3>>. Acesso em: 24 nov. 2016;
- CAPUTO, John D. Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology. **Philosophy Today**, v. 23, n. 3, pp. 205-216, 1979. Disponível em: <http://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=philtoday&id=philtoday_1979_0023_0003_0205_0216>. Acesso em: 14 set. 2014;

- CAVALIERI, Edebrande. Transcendência e Imanência na Fenomenologia de Husserl. **Estudos de Religião**, v. 27, n. 1, pp. 35-58, 2013, p. 37. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasms/index.php/ER/article/viewArticle/4105>>. Acesso em: 21 mai. 2016;
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza, 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013;
- CHAGAS, Flávia Carvalho. O Cânon da Razão Pura. In: KLEINM, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012;
- COBB-STEVENS, R. **Husserl and Analytic Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990 (Phaenomenologica, n. 116). Disponível em: <<http://link.springer.com/book/10.1007/978-94-009-1888-7>>. Acesso em: 30 ago. 2016;
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001;
- _____. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os pensadores);
- _____. **Princípios da Filosofia**. Trad. de João Gama. Lisboa, Portugal: edições 70, [s.d.];
- DE LIMA, Edson Ribeiro. Husserl e a herança cartesiana: do *Ego* psicológico à subjetividade transcendental. In: **V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009;
- FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2ª ed. Departamento Nacional de Educação, 1956;
- FINK, Eugen. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: **The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings**. R. O. Elveton (org.). Michigan, EUA: Quadrangle Books, 1970. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/212912092/The-Phenomenological-Philosophy-of-Edmund-Husserl-and-Contemporary-Criticism-by-Eugen-Fink>. Acesso em: 28.12.2015;
- FUNKE, Gerhard. La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su “Filosofía Primera” transcendental fenomenológica. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, n. 12, 193-212. Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1995;
- FRAGA, Gustavo de. **As duas vias da redução fenomenológica**. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957a;
- _____. **Fenomenologia e Cartesianismo**. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957b;
- FRAGATA, Júlio. S. J. **A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959;
- _____. Husserl e a fundamentação das ciências. In: **XXIII Congresso Luso-Espanhol**, Portugal: Coimbra, 1957 (separata do tomo VII);
- _____. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Portugal, Braga: Livraria Cruz, 1962;

FØLLESDAL, Dagfinn. Noema and Meaning in Husserl. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, pp. 263-271, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2108043>. Acesso em: 09 jun. 2016;

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero à Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 133;

GRACIA, Jorge J. E. The transcendentals in the Middle Ages: an introduction. **Topoi**, Dordrecht, v. 11, n. 2, p. 113-120, 1992. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/BF00774417>>. Acesso em: 18 fev. 2017;

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo, SP: Discurso editorial, 2016;

HEIDDEGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá C. Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005;

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986;

_____. **Principios metafísicos de la lógica**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2014;

HEIL, John. **Filosofia da mente**: uma introdução contemporânea. Tradução de Rui Pacheco, Lisboa: Instituto Piaget, 2001;

HENRY, Michel. **O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia**. Trad. de Adelino Cardoso. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008;

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma introdução à Filosofia Fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a;

_____. **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014;

_____. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage**. Hrsg. Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (*Husserliana* Bd. I);

_____. **Die Idee der Phänomenologie**. Fünf Vorlesungen. Hrsg. Walter Biemel. The Hague: Nijhoff, 1950 (*Husserliana* Bd. II);

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (*Husserliana* Bd. VI);

_____. El Artículo “Fenomenología” de la enciclopedia británica. In: **Invitación a la fenomenología**. Paidós: Barcelona, 1992;

_____. **Erste Philosophie I**, The Hague: Martinus Nijhoff, 1956 (*Husserliana*, Bd. VII);

- _____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1–3. Auflage. Hrsg. K. Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (*Husserliana* Bd. III/1);
- _____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Drittes Buch. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p. 139 (*Husserliana*, Bd. V);
- _____. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.** Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences. Trans. by Pohl, W.E., Klein, T.E. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980 (*Husserliana: Collected Works*, v. 1);
- _____. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica:** Introdução geral à Fenomenologia Pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, Sp: Ideias & Letras, 2006a, (Coleção Subjetividade Contemporânea);
- _____. **Investigaciones Lógicas.** Vol. I. Tradução de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, [s. d.];
- _____. **Investigações Lógicas:** Primeiro volume: Introdução Geral à Fenomenologia Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005;
- _____. **Investigações Lógicas:** Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b;
- _____. Kant and the Idea of Transcendental Philosophy. Trans. by Ted E. Klein, Jr; William E. Pohl. In: **Southwestern Journal of Philosophy**, v. 5, 3, 1974;
- _____. **La Filosofía como Ciencia Estricta.** Trad. por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962;
- _____. **Lógica Formal y Lógica Transcendental:** Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962;
- _____. **Logische Untersuchungen.** Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. E. Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975 (*Husserliana* Bd. XVIII);
- _____. **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band, erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. Ursula Panzer. Dordrecht: Kluwer, 1984. (*Husserliana* Bd. XIX/1);
- _____. **Meditações Cartesianas:** Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001;
- _____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris.** Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013;
- _____. Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie <Londoner Vorträge 1922>. Hrsg. v. Berndt Goossens. In: **Husserl Studies**, v. 16, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000;

- _____. Phenomenology. Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**. Trad. Richard E. Palmer, 1971, p. 77-90. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00071773.1971.11006182>. Acesso em: 18 jun.15;
- _____. **The basic problems of Phenomenology**: From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911. Trans. Ingo Farin and James G. Hart. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2006b. (Husserliana: Collected Works, v. 12);
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013;
- _____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: edições 70, [s.d];
- LANDIN FILHO, Raul F. **Evidência e Verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992;
- LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da metafísica**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002;
- _____. **Sobre Kant**. Rubens Rodrigues Torres Filho (org.). Tradução de José Oscar Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2010. (Biblioteca Pólen);
- LEVINAS, Emmanuel. **The theory of intuition in Husserl's Phenomenology**. Translated by André Orianne. 2. ed. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995;
- MACDONALD, Paul. S. **Descartes and Husserl**. The Philosophical Project of Radical Beginnings. New York: State University of New York Press, 2000;
- MCINTYRE, Robert; SMITH, David. Husserl's identification of meaning and noema. In: **The Monist**, v. 59, n. 1, pp. 115-132, 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27902407>. Acesso em: 9 jun. 2016;
- MANIERI, Dagmar. O Transcendental em Kant. In: **Theoria**, v. 3, n. 6, 2011. Disponível em: <http://www.theoria.com.br/edicao0611/o_transcendental_em_kant.pdf>. Acesso em: 09 mar. 2017;
- MARTIN, Wayne M. Descartes and the Phenomenological Tradition. In: **A Companion to Descartes**. Blackwell Publishing, 2008 (Blackwell companions to philosophy - n. 38);
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Tópicos);
- MORAN, Dermot. Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence. In: **Research in Phenomenology**, v. 37, n. 1, pp. 3-31, 2007. Disponível em: <<https://www.ucd.ie/t4cms/Finks%20Speculative%20Phenomenology%20%282007%29.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2015;
- MORUJÃO, Alexandre Fradique. **A doutrina da intencionalidade na Fenomenologia de Husserl**: das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1954;

- _____. Husserl e a filosofia como ciência rigorosa. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XI-II, fasc. 3-4. Braga: Faculdade de Filosofia, 1955;
- _____. **Mundo e Intencionalidade**: ensaio sobre o conceito de mundo na Fenomenologia de Husserl. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1961;
- _____. **O “fenômeno puro”**: ponto de partida da fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Estudos Fenomenológicos, 1957;
- _____. Significado e estrutura da redução fenomenológica. In: **Biblios**, Vol. 56. Portugal, Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1980;
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998. Disponível em: <<http://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/427/384>>. Acesso em: 20 mar. 2017;
- _____. . **Crítica da Razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella, 1989;
- _____. Husserl: significação e fenômeno. In: **doispontos**, Curitiba; São Carlos, v. 3, n. 1, pp.37-61, 2006. Disponível em: <ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/download/5172/3889>. Acesso em: 21 jul. 2015;
- NENON, Thomas J. Some differences between Kant’s and Husserl’s conceptions of transcendental philosophy. In: **Continental Philosophy Review**, v. 41, n. 4, pp. 427-439, 2008; Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-008-9089-2>>. Acesso em: 23 jan. 2016;
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. 2. ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997;
- PATON, H. J. **Kant’s Metaphisic of Experience**. London: George Aileen & Unwin ltd., 1936;
- PERES, Savio P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas investigações lógicas de Husserl. In: **Philósophos**, Goiânia, v.19, n. 1, p. 219-246, jan/jun. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9047695/O_Problema_da_transcend%C3%A3ncia_do_objeto_da_percep%C3%A7%C3%A3o_e_do_objeto_da_f%C3%ADsica_nas_Investiga%C3%A7%C3%A3o_B%C3%A9sica_de_Husserl. Acesso em: 28 out. 2015;
- RESTREPO, Daniel Herrera. **Verdad y Evidencia em Husserl**. Universidade Nacional da Colômbia, [s.d.], p. 48. Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21735/22718>>. Acesso em 12 fev. 2016;
- RICOEUR, Paul. Kant e Husserl. In: **Na Escola da Fenomenologia**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009;
- RIZO-PATRÓN, Rosemary L. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. In: **Areté**, v. 24, n. 2, 2012;
- ROMANO, Claude. Must phenomenology remain Cartesian? Trans. by John Rogrove. In: **Continental Philosophy Review**, set., v. 45, 3, pp. 425–445, 2012. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-012-9229-6>. Acesso em 24 mai. 2017;

- ROSENFIELD, Denis L. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996;
- SARTRE, Jean-Paul. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: une idée fondamentale de la phénoméologie de Husserl: L'intentionalité. Trad. de Ricardo Leon Lopes. In: **Veredas FAVIP**, Caruaru, vol. 2, nº 01, pp. 102-107, jan.-jun., 2005;
- SMITH, Norman K. **A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. Londres: Macmillan and co. limited, 2013 [Project Gutenberg Ebook]. Disponível em: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kfdf/Personal/Sabela/Literatura/A_Co mmentary_to_Kant_s__Critique_of_Pure_R_-_Norman_Kemp_Smith.pdf. Acesso em: 05 mar. 2017;
- SOFFER, Gail. **Husserl and the question relativism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991 (Phaenomenologica 122);
- SOKOLOWSKI, Robert. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. Netherlands: Springer, 1970 (Phaenomenologica 18);
- THOMÉ, Scheila C. Imanência versus Transcendência: A problematização do conceito de Intencionalidade na Fenomenologia de Edmund Husserl. In: **Diálogos Possíveis**, Salvador, ano 13, n. 2, pp. 135-150, 2014, p. 143. Disponível em: <FORA DO AR>. Acesso em: 21 jul. 2015;
- TOURINHO, Carlos Diógenes C. A ampliação da autorreflexão da consciência: Kant e sua influência sobre a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. In: **Princípios**. Natal, v. 18, n. 30, pp. 199-210, 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1721/1186>>. Acesso em: 23 jan. 2015;
- _____. O problema dos fundamentos na fenomenologia de Husserl: o surgimento de um novo idealismo transcendental no Sec. XX. In: **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013;
- _____. O Transcendente e suas variações na Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. In: **Prometeus**, Ano 5, n. 9, jan-jun., 2012a. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678>>. Acesso em: 15 mar. 2017;
- _____. Versões da "Transcendência na Imanência" na Fenomenologia de Edmund Husserl. **Philósophos**, Goiânia, v.17, n. 2, pp. 107-130, 2012b. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/19386/13574#.VdiJ__SvwwQ>. Acesso em: 15 mar. 2017;
- TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. Trad. Milene Consenso Tonetto. In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 47-62, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14535/13308>>. Acesso em: 14 set. 2014;
- VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Trad. de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998;
- VIEIRA, Allan J. A noção de verdade na fenomenologia de Husserl: entre correspondência e coerência. In: **Ekstasis**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2015. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16375>>. Acesso em: 30.08.2015;

WATSON, John, **The philosophy of Kant explained**. Glasgow: James Maclehouse and sons, 1908. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophyofkant00watsrich>>. Acesso em: 09 mai. 2017.