



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG-FIL)

**POR UMA ELUCIDAÇÃO DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM
EDMUND HUSSERL**

Luan Miguel Araujo

Brasília, 2020



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG-FIL)

LUAN MIGUEL ARAUJO

**POR UMA ELUCIDAÇÃO DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM
EDMUND HUSSERL**

**Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora
como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.**

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília, 2020

LUAN MIGUEL ARAUJO

POR UMA ELUCIDAÇÃO DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM EDMUND HUSSERL

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa De Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Aprovado em ___/11/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Orientador – FIL/UnB)

Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco (Membro Interno – FIL/UnB)

Profª. Dra. Martina Korelc (Membro Externo – FAFIL/UFG)

Prof. Dr. André Leclerc (Suplente – FIL/UnB)

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Miguel Araujo, Luan
M663u FOR UMA ELUCIDARÇÃO DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM
EDMUND HUSSERL / Luan Miguel Araujo; orientador Marcos
Aurélio Fernandes. -- Brasília, 2020.
145 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --
Universidade de Brasília, 2020.

1. História da Filosofia Contemporânea. 2. Fenomenologia.
3. Fenomenologia Transcendental. 4. Filosofia
Transcendental. 5. Experiência Transcendental. I.
Fernandes, Marcos Aurélio, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais, pela minha educação, o estímulo aos estudos e presença nos momentos mais difíceis; as minhas irmãs, pelo apoio emocional e fraternal. Também agradeço ao meu orientador Marcos Aurélio Fernandes, pela confiança no meu trabalho, à sua paciência, aos ensinamentos valiosos e ao exemplar cuidado com meu texto. Ao professor Fábio Nolasco e a professora Martina Korelc, agradeço por aceitarem compor a banca e pela inestimável contribuição para que essa pesquisa pudesse alcançar seu êxito. Gostaria de similarmente agradecer a Otávio Maciel, pelos diálogos e a amizade que muito enriqueceram a minha formação; a Yuri Amaral, por sempre se dispor a compartilhar comigo suas leituras de Husserl; a Marco Antônio Vieira, pela nossa amizade que enriqueceu a minha formação; a Luiz Felipe, por ajudar a consolidar comigo o Grupo de Leitura Husserl, que foi muito frutífero para minha pesquisa. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela concessão da bolsa de estudos. Também gostaria de agradecer aos demais amigos e colegas que de alguma forma contribuíram para a conclusão dessa dissertação, são muitos e o pouco espaço possível para nomear um a um não é suficiente. Deixo aqui o registro de gratidão.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo elucidar o conceito de *experiência transcendental*. Edmund Husserl, ao definir que o procedimento da *epoché* fenomenológica libera uma esfera de ser de um tipo novo, afirma que ao mesmo tempo se tem uma experiência transcendental. Contudo, é possível formular uma objeção alegando que há, aqui, um paradoxo ou uma *contradictio in adjecto*, se levarmos em conta que a experiência, na tradição, é uma operação do entendimento com objetos dados na sensibilidade, na intuição sensível, na percepção corporal e assim sucessivamente, formando uma unidade sintética (ou um *a posteriori*). Ao passo que por *transcendental* entende-se um tipo de conhecimento que se refere às possibilidades *a priori*. Neste trabalho, portanto, será apresentada uma hipótese que parte do pressuposto de que não há contradição. Para dissolver essa aparente contradição, é necessário elucidar que o sentido de experiência e de transcendental possuem um desenvolvimento que se distancia do usado pela tradição kantiana. A experiência é um tipo de evidência privilegiada, cujo experienciado se doa de modo original. Dessa forma, por força da *epoché fenomenológica*, o domínio do transcendental se refere às condições de possibilidade pré-factual, isto é, *a priori*. Ora, o domínio do pré-teórico e originalmente doador é o mundo da vida. Desta maneira, uma experiência transcendental significa uma experiência pura que se joga no mundo da vida.

Palavras-chave: fenomenologia transcendental; filosofia transcendental; experiência transcendental; Husserl.

ABSTRACT

The present work has as its objective to clarify the concept of transcendental experience. According to Edmund Husserl, as we define the phenomenological *epoché's* opening of a new sphere of being, we have at the same time a transcendental experience. Despite that, one might argue that according to traditional understandings of experience, this concept seems a paradox or a *contradictio in adjecto*. For them, experience is an operation of the understanding towards given objects in sensibility, in sensual intuition, and in corporeal perceptions; and so on, forming a synthetic unity (or, an *a posteriori*). Transcendental, by its turn, usually refers to a type of knowledge directed towards a priori possibilities. In our work, we shall present a hypothesis that stems from the presupposition that there is no contradiction. To dissolve the said appearance of contradiction, we shall elucidate both concepts - experience and transcendental - as having a particular development that differentiates itself from the Kantian traditional usage. Experience is a kind of evidence that is privileged inasmuch its experienced gives itself in an original mode. In this way, by the works of transcendental *epoché*, the domain of the transcendental refers itself to prefactual conditions of possibility, i.e., *a priori*. The originally pre-theoretical and giving domain is the Life-World. In this way, a transcendental experience means a pure experience that throws itself into the Life-World.

Keywords: transcendental phenomenology; transcendental philosophy; transcendental experience; Husserl

*“Die Zersplitterung der gegenwärtigen Philosophie in ihrer ratlosen
Betriebsamkeit gibt uns zu denken.”*

[“A decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada, dá-nos que pensar.”]

ABREVIATÖES

Em alguns momentos deste texto, utilizaremos abreviações consolidadas pela Husserliana (HUA) ou, em alguns casos, somente o primeiro nome da obra. Assim, procederemos da seguinte forma:

A Crise das Ciências Europeias e a fenomenologia transcendental – Krisis

Crítica da Razão Pura - CRP

*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica –
Ideen I*

*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.
Segundo Livro: Investigações fenomenológicas sobre a constituição – Ideen II*

Investigações Lógicas: Prolegômenos para uma Lógica Pura - Prolegomena

Investigações Lógicas – LU

Meditações Cartesianas – CM

Meditações sobre Filosofia Primeira - Meditações

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - OS CONCEITOS DE EXPERIÊNCIA [ERFAHRUNG] E TRANSCENDENTAL NAS MEDITAÇÕES CARTESIANAS.....	11
1.1. A arrancada da <i>epoché</i> e a via para o ego transcendental	11
1.2. O reino do transcendental: uma esfera de um novo tipo de ser e de um novo tipo de experiência.....	15
1.3. Constituição transcendental, razão e verdade. Experiência como evidência. 19	
1.4. Experiência transcendental e redução eidética	23
1.5. Teoria transcendental da experiência do outro	30
1.6. De Descartes a Husserl: a ampliação do conceito de experiência.....	40
1.7. Releitura das <i>Meditações Cartesianas</i> na ótica de um discurso do método de uma filosofia fenomenológica transcendental.	45
1.7.1. A viragem do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental. O conceito de transcendental nas <i>Meditações Cartesianas</i>	46
1.7.2. Experiência transcendental e possibilidades apriorísticas.....	47
1.7.3. Fenomenologia transcendental como método eidético e ciência apriorística- intuitiva. Teoria do conhecimento só tem sentido enquanto fenomenológico- transcendental.	49
1.7.4. Do ego ao nós transcendental	51
1.7.5. Diferença entre o transcendental em Kant e em Husserl.	52
CAPÍTULO 2 - OS CONCEITOS DE EXPERIÊNCIA E TRANSCENDENTAL EM A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS E A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	58
2.1. Crise das ciências e crise da humanidade europeia: êxitos no campo da positividade e fracasso na significância para a vida e para o sentido do homem. .	62
2.2. O descobrimento da natureza idealizada (matematizada) no objetivismo do racionalismo fiscalista (que inclui o empirismo) e o encobrimento da natureza da experiência do mundo pré-científica e extra-científica. A viragem para o subjetivismo transcendentalista.....	68

2.2.1. Ciência galilaica e matematização da natureza. O encobrimento do mundo da experiência imediata.....	68
2.2.2. Descartes e o racionalismo fisicalista. A exigência de uma viragem para o subjetivismo transcendental com Kant.....	74
2.3 A abertura do domínio da experiência transcendental.....	82
2.4 A crítica fenomenológica ao empirismo: este não deixa vir à luz a experiência concreta e imediata do mundo da vida.....	93
2.5 O acesso ao transcendental na recondução às fontes últimas das formações cognoscitivas.....	97
2.6 Crítica ao transcendental kantiano. O ego transcendental como polo constitutivo e sua experiência transcendental.....	108
CAPÍTULO 3 - MÉTODO TRANSCENDENTAL E EXPERIÊNCIA	
TRANSCENDENTAL.....	112
3.1. Considerações sobre o método transcendental de Descartes, Kant e Husserl	
114	
3.1.1. A necessidade de um método transcendental.....	115
3.1.2. O novo sentido para o método transcendental a partir de uma crítica da razão pura	119
3.1.3. Os pressupostos não esclarecidos dos métodos transcendentais de Descartes e de Kant.....	121
3.1.4. Por um método para todos os possíveis objetos da consciência, não comprometido apenas com o factual.....	123
3.2. O método transcendental fenomenológico e os elementos possibilitadores da experiência pura do mundo da vida.....	125
3.2.1. O desenvolvimento do método transcendental em Husserl: A <i>epoché</i> e redução transcendental.....	126
3.3. A ontologia do mundo da vida: entre o universal <i>a priori</i> objetivo e o <i>a priori</i> universal do mundo da vida.....	128
3.3.1. A experiência transcendental é a experiência pura do mundo da vida.....	131
CONCLUSÃO.....	135
BIBLIOGRAFIA.....	144

INTRODUÇÃO

O livro *Meditações Cartesianas* é uma nova introdução ao método fenomenológico. Foi primeiramente pensada em duas conferências (de fato proferidas, em alemão, no *Amphithéâtre Descartes* na Sorbonne em 1929) e posteriormente lançada numa edição expandida em francês (*Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, 1931). Esta tradução foi feita por Emmanuel Levinas, tendo como base um o manuscrito das conferências¹. Husserl nunca lançou esta obra em sua língua materna enquanto vivo, somente em 1950 a edição em alemão foi editada e publicada por Walter Biemel². Embora aluda a um comentário técnico ou uma resenha, Husserl idealizou as *CM* como uma reformulação e radicalização de suas novas concepções acerca da fenomenologia baseadas em preceitos cartesianos expressados no livro *Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica* (1913)³.

Dito isto, ele de início alerta que é necessário refazer o percurso das *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* (1641), tomando a meditação como um protótipo de reflexão (HUSSERL, p. 39, 2013). Melhor dizendo, ele considera as *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* como um marco de um projeto que não foi completamente desenvolvido ou finalmente acabado, que necessita ser recaptado em sua originalidade para atingir o seu verdadeiro *telos* – veremos isso mais à frente com referência à descoberta ou o desvelamento do terreno transcendental, sendo possível intuir essências puras⁴.

¹ Sabe-se que há certa diferença entre o texto alemão e o texto em francês. Em 1973 uma edição em inglês feita por Dorion Cairns comparou as duas traduções e em notas de rodapé aponta as diferenças entre a versão francesa e o texto original (*Typescript C*).

² Walter Biemel (1918-2015) foi um pesquisador da Universidade Técnica da Renânia do Norte-Vestfália em Aachen. Importante intérprete do pensamento de Martin Heidegger, contribuiu para edição e publicação de textos da Husserliana.

³ É importante salientar que após as *LU*, em resposta aos seus críticos, Husserl já tinha em mente as noções de redução e da *epoché*. Em *A ideia da fenomenologia* [*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*] (1907), as cinco lições dadas em Gotinga, o fenomenólogo já ensaiava a relação da filosofia cartesiana com os problemas da fenomenologia.

⁴ Mais precisamente, segundo Smith (2003, p. 12), o que é distintivo de Descartes é sua "regressão" ao ego indubitável como a única maneira possível de combater o ceticismo. O ceticismo, para Husserl, teve a grande missão histórica de forçar a filosofia a caminho de uma filosofia transcendental. As escolas céticas forneceram a tendência que levaram os gregos ao estabelecimento da filosofia, tal regressão ao ego agora surge pela primeira vez com Descartes como o primeiro passo necessário na filosofia. Este é o "significado eterno" das *Meditações* de Descartes.

E este percurso em que a fenomenologia transcendental se constitui, nesta via cartesiana⁵, elimina todos os pressupostos naturalistas e psicologistas que impedem conquistar o acesso legítimo à subjetividade transcendental [*transzendental Subjektivität*] – a grande descoberta cartesiana -. Por seu turno, unicamente ela valida e dá sentido a todo conhecimento que se apresente como filosófico ou científico. Esta subjetividade – ou ainda *consciência transcendental* - purificada de pressupostos⁶, é chamada de *ego transcendental* [*das transzendental Ego*]. Através da *epoché* [ἐποχή] fenomenológico-transcendental, anuncia-se um reino nunca antes explorado e delimitado pela filosofia, o *terreno transcendental*. Em conjunto com esse fato, um novo tipo de experiência é possível, a saber, a *experiência transcendental* [*transzendental Erfahrung*].

Contudo, funda-se quase imperceptivelmente, um obstáculo quanto à admissibilidade deste conceito. Nosso trabalho investigativo terá como tema a elucidação do que seria a *experiência transcendental*. O problema começa por ser possível formular uma objeção alegando que há um paradoxo ou uma *contradictio in adjecto*, se levarmos em conta que a experiência, na tradição, é compreendida como uma operação do entendimento a objetos dados na sensibilidade, na intuição sensível, na percepção corporal e assim sucessivamente, formando uma unidade sintética (ou um *a posteriori*). Enquanto por *transcendental*⁷ pode-se remontar à tradição da filosofia transcendental, que se ocupa em compreender aquilo tudo que não é experiência ou conhecimento advindo dela. Desta forma, há uma *aparente contradição* em se conceber uma experiência transcendental.

Vejamos mais de perto. A experiência é o conhecimento que procede da apreensão imediata de algo dado. A imediatez atesta a presença do experimentado. Ela possui uma evidência privilegiada. Desde Roger Bacon, na idade média, e ao

⁵ As *Meditações Cartesianas*, juntamente com o *Ideen I* (e alguns outros textos) foram escritos para fornecer apenas uma via possível para a fenomenologia transcendental, para a qual existem alternativas não "cartesianas" [*non-Cartesian alternatives*] (SMITH, 2003, p. 3) como indicado na *Krisis*, por exemplo.

⁶ A purificação se dá em dois sentidos: no sentido do transcendental e no sentido do eidético.

⁷ Antes de Kant, o uso do termo transcendental na filosofia já existia, porém com diversos sentidos diferente daqueles que iremos tratar nesta investigação. Como aponta Barreto (2009, p. 56) na escolástica o termo era sinônimo de transcendente. Assim, por exemplo, *transcendentia* (ou as categorias "transcendentais") era o modo como se entendiam os termos *ens* (ser), *res* (coisa), *unum* (uno), *bonum* (o Bem), *verum* (verdade), *aliquid* (algum). Tomás de Aquino afirmou que estas categorias designam os mesmos atributos de Deus. O uso medieval persiste no Renascimento, porém Kant recebe o termo neste contexto e vê a necessidade de reformulá-lo para distinguir do transcendente, que conserva o seu significado de oposto ao imanente.

longo da filosofia moderna, se distingue a experiência entre “experiência externa” e “experiência interna”. Da experiência externa fazem parte as percepções sensíveis. Da experiência interna, as vivências enquanto estados anímicos (realidades psíquicas). Tanto a experiência externa, do físico, quanto a experiência interna, do psíquico, fornecem dados fáticos, singulares, contingentes, derivados (*a posteriori*). Se considerarmos experiência apenas estes dois tipos, então toda experiência é fonte de conhecimento *a posteriori*. Não haveria uma experiência do *a priori*, isto é, daquilo que é prévio ou que é compreendido previamente (o âmbito do necessário e universal).

Em Immanuel Kant, transcendental, em oposição a transcendente, não é algo que se situa mais além do cognoscível (e que, neste sentido ultrapassa o âmbito da experiência possível)⁸, mas sim algo que, no regresso reflexivo à consciência (sujeito), se descobre como princípio constitutivo e como condição de possibilidade dos objetos da experiência. Através do método regressivo, Kant procura esclarecer como é possível em geral o conhecimento objetivo. A objetividade dos objetos é constituída a partir de condições *a priori*. Transcendental é, pois, em Kant, o que está referido às condições de possibilidade da experiência dos objetos e dos objetos da experiência.

Podemos explorar ainda mais esse problema quando adentramos nas afirmações de Husserl sobre o método fenomenológico estar na esteira de uma filosofia transcendental. Tal afirmação foi explicitamente proferida em sua conferência intitulada *Kant e a Ideia de Uma Filosofia Transcendental* [*“Kant und die Idee der Transcendentalphilosophie”*] (1924), na qual reitera que o desenvolvimento da fenomenologia para a análise das origens e a pretensão de ser uma ciência independente explicita uma óbvia relação essencial entre sua fenomenologia e a filosofia transcendental de Kant (HUSSERL, 1974, p. 1). Tal declaração é reforçada já na abertura das *CM*, a fenomenologia é um tipo de *filosofia transcendental* (HUSSERL, 2013, p. 39) e também no início da ‘Quinta Meditação’, em que Husserl afirma que a Fenomenologia Transcendental tem a pretensão de ser já uma Filosofia Transcendental (HUSSERL, 2013, p. 127).

⁸ Mais além é o transcendente. O filósofo diz “Ser não é, evidentemente, um predicado real” (KANT, 2010, p. 516). Ser é, para Kant, posição absoluta. A existência do existente não é uma propriedade da coisa. Ela se dá na percepção de tal modo que ela não pertence nem ao perceber (sujeito) nem ao percebido (objeto). O caráter de ser percebido do percebido é que abre a experiência para a existência do existente, para o ser, enquanto posição absoluta.

Se considerarmos tais elementos, há de se pôr em evidência que Kant, com sua crítica às tradições racionalista e empiristas, forneceu uma nova maneira de interpretar e responder à pergunta sobre o conhecimento (método, suas origens, como se justifica, qual sua natureza, a relação com a verdade e etc.), resultando numa oposição entre transcendental e empírico. O transcendental seria - resumidamente falando⁹ -, uma condição de possibilidade da experiência (sendo então um *a priori*) -, em contraste com a experiência¹⁰, que seria uma ligação sintética das intuições do tempo e do espaço (KANT, 2010, p. 44) – um *a posteriori* -. Assim, Kant tem em vista, na *CRP* as condições que pertencem à estrutura da consciência mesma.

Salienta-se que para a filosofia moderna, o ente é o cognoscível a modo de objeto. O ser é a realidade enquanto objetualidade. O transcendental concerne ao *a priori* e o *a priori* é discernido como aquilo que é necessário e universal. O método transcendental, embora faça constante referência aos objetos, se desvia deles, regredindo às suas fontes constitutivas. Os objetos são elaborados pelas funções de processamento (formas da sensibilidade e categorias do entendimento). O fio condutor do método transcendental não provém dos objetos, mas das funções de processamento da realidade enquanto objetualidade. O que a análise visa é elucidar a possibilidade do próprio mundo. O problema do método transcendental se formula assim: como é possível a objetividade enquanto sistema de experiência? A *Crítica* de Kant reconduz o homem objetivo à possibilidade de seu mundo.

Conclui-se então desta exposição, dentro dos parâmetros de uma filosofia transcendental, que é *impossível* pensar dois tipos de experiência: uma experiência objetiva e empírica (que formaria unidades sintéticas de conhecimento) e uma

⁹ Segundo Barreto (2009, p. 57), há três sentidos de transcendental na *Crítica da Razão Pura*: 1) o transcendental é um tipo especial de conhecimento que não versa sobre objetos, mas – de modo reflexivo – se dirige à natureza e às condições de um tipo especial de conhecimento dos objetos, a saber, do conhecimento científico que deve ter o caráter universal e necessário, bem como ser possível *a priori*. 2) O termo se refere a elementos ou fatores *a priori* mesmos – como os elementos *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (as categorias). Transcendental, ou o *a priori*, é um elemento que se origina na razão pura, que por sua vez, é um elemento que intervém na constituição de conhecimento *a priori*. 3) O terceiro sentido diz respeito a certas funções ou atividades da razão pura, em seus distintos níveis: realização de sínteses que podem, ou não, ser *a priori*, como a síntese da apreensão, por exemplo, em cujo caso seriam transcendentais.

¹⁰ Não estamos aqui considerando conceito de experiência como unívoco. Ele é analógico. Para Kant, a experiência é, quase sempre, do sensível (não haveria uma experiência do *a priori*), exceção feita para o imperativo incondicionado da lei moral (do único '*factum*' da razão pura).

experiência transcendental (uma experiência do *a priori*), demonstrando assim que a experiência apenas pode se referir ao *empírico* e nunca ao *transcendental*.

Assim, como dito anteriormente, um método transcendental pretende desvendar as condições prévias da experiência, um conhecimento originário de nosso mundo e de nosso saber objetivo; desta maneira investiga-se a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência, estrutura que ele presume no sujeito sendo uma retrospectiva reflexiva que procura os elementos apriorísticos que constituem a subjetividade teórica (HÖFFE, 2000, p. 59). Decorre daí que o *a priori* se aplica apenas ao anterior à experiência e também as formas não particulares (isto é, universal). Ou seja, configura uma contradição dizer que há experiência que seja *a priori*.

O escopo deste trabalho se concentrará em um *esclarecimento* acerca deste conceito, pois há elementos significativos nas obras de Husserl que, se sistematizados e conceitualizados, levam a um melhor entendimento e admissibilidade deste novo tipo de experiência. Dessa forma, entendemos que Husserl busca clarificar o legítimo sentido de conceitos epistemológico e ontológicos da filosofia, especialmente da filosofia moderna, justificado pelo seu interesse em fazer da fenomenologia não só um método, mas uma Ciência Universal que retorne ao original significado de uma Filosofia Rigorosa.

Para isso, é necessária uma reforma, que abarcará também uma retificação dos conceitos empregados pela modernidade, carregados de preconceitos e até desgastados. Nas *CM* o motivo principal é explorar na grande descoberta cartesiana, a subjetividade, o fundamento para uma Ciência Universal. O fenomenólogo assevera que o estado das ciências em seu tempo necessita de uma reforma, assim como Descartes também pensou que as de seu tempo careciam. Contudo, Husserl teve que admitir o que ele chama de *crise das ciências*, para evidenciar que esta reforma é mais que necessária. Assim, ele refez o percurso da filosofia moderna como uma disputa entre o objetivismo ingênuo (como ele chama nas *CM*) ou objetivismo fiscalista (termo que ele emprega largamente na *Krisis*) e o subjetivismo transcendental.

O fenomenólogo aponta que um dos grandes problemas da filosofia, enquanto ciência rigorosa, concentra-se em torno do conceito de *subjetividade*, esse que, por sua vez, não foi corretamente explorado por Descartes e nem compreendido pelos

seus receptores. Contudo, antes de o filósofo francês trazer à luz o campo da consciência pura, houve acontecimentos importantes que são fundamentais de serem expostos antes de se ver os motivos cartesianos.

No Renascimento, Galileu foi o pioneiro no movimento de retorno ao pensamento clássico grego e trouxe com um pitagorismo que tinha a interpretação dualística aplicada ao mundo da experiência. O mundo seria cientificamente pré-dado, que se doa de modo subjetivo-relativo, mas também matematizável. A geometria seria a ideia da universalidade da ciência, por garantir um acesso a puras figuras idealmente acessíveis. Assim surge o entendimento de que o que se experiencia é “óbvio”, isto é, é o evidente dado por si mesmo. A evidência tem um fundamento objetivo e matemático, pois ele pode ser estudado segundo o método geométrico. Contudo, Husserl observa que deixou passar aos olhos de Galileu que o modo subjetivo-relativo poderia ser um legítimo solo que permitiu a idealização das puras figuras. Assim, o mundo objetivamente pré-dado substrui o que Husserl o *mundo da vida* [*Lebenswelt*]. Trata-se do que Galileu descobriu e encobriu, o domínio de evidências originárias que se doa e se serve como solo para a subjetividade (transcendental) efetuar suas explicitações ao infinito, incluindo esta possível idealização do próprio mundo que vivemos como geométrico.

Dessa forma, o método matematizante dará fundamento e origem para as novas ciências naturais. Nessa promessa de prosperidade pelo êxito no campo da positividade, Descartes busca fundamentar uma Ciência Universal que seja base para toda ciência atual e futura. Ele entende que desta forma, o edifício do conhecimento será construído com bases claras e sólidas, impedindo qualquer crise ou “demolição”. O filósofo francês então, por meio de uma “*epoché universal*” depara-se com o grande continente da subjetividade. Ele tem em mãos uma “redução transcendental” que desvenda o esquema *cogito-cogitatum* correlacionados “intencionalmente”. Contudo, a derrocada do projeto de Descartes é de admitir a evidência de um mundo objetivamente pré-dado, seguindo a fundamentação pioneira de Galileu¹¹. Dessa forma não é possível desvendar a autêntica subjetividade transcendental com suas propriedades e muito menos desnudar o mundo da vida.

¹¹ O que é dado objetivamente apenas aparentemente é pré-dado, já o que o objeto em sua objetualidade é sempre projetado e elaborado segundo as condições prévias da consciência (formas da sensibilidade, categorias do pensamento). O fazer-se dos fatos e o processar-se dos objetos, porém, ficam encobertos para quem considera o mundo como o domínio do que é objetivamente pré-dado.

A doutrina das duas substâncias cartesiana repercutiu entre os racionalistas, que admitiram a cisão entre a experiência interna e experiência externa. Os dados da experiência externa são repassados à realidade psíquica como dados objetivamente reais. Assim, no seio racionalista, surge o movimento empirista que se tornará a figura dos contrassensos cartesianos. Para Husserl, os empiristas tentaram estabelecer uma experiência “restritiva”, pois a pesquisa psicofísica reside no solo do mundo objetivamente pré-dado.

Nesse caso, não haveria uma “experiência original”, mas uma tentativa natimorta de inserir pressupostos no mundo causando uma série de incompreensões críticas. Assim, somente compreendendo e desnudando o domínio do mundo da vida é possível trazer à luz uma experiência que seja livre. Husserl entende que a experiência tem que ocorrer de forma livre e originária, a evidência de um objeto para a consciência pura é a circunstância da experiência com o original do *mundo da vida*.

O autor afirma que então a fenomenologia faz as reversões necessárias — a *epoché transcendental* e as reduções fenomenológico-transcendentais — no pensamento cartesiano que desvela a subjetividade transcendental e ao mesmo tempo “abre” o campo do transcendental. Assim, com o novo domínio de objetos, um novo tipo de experiência é possível. Decorre daí também que uma nova ciência apriorística, a fenomenologia, precisa dar conta desses novos elementos. Husserl afirma que os conteúdos da nova empiria, a experiência transcendental, não são considerados “reais” e “objetivos”, mas, por força da *epoché*, são “transformados” em “como se” com modos paralelos (todo perceber converte-se em “percepção como se”, por exemplo).

Assim, para Husserl, a filosofia cartesiana permaneceu infrutífera porque Descartes descuroou a clarificação do sentido puramente metodológico de uma *epoché* e a consideração de uma experiência transcendental. Assim, houve o “avistamento” de uma ciência que está pronta para lidar com o campo de trabalho inteiramente peculiar e separado das ciências objetivas, que não pressupõe validade de ser. Por consequência, a fenomenologia transcendental está separada de todas as ciências e nenhuma delas está contida previamente nela. Com a exposição do problema feita, trataremos de delimitar como será o percurso dessa investigação.

O Primeiro Capítulo tratará, então, de compreender dentro das *CM* o que Husserl entende por *experiência* [*Erfahrung*] e por *transcendental* [*transzendental*]. A

exposição destes dois conceitos de acordo com o desenvolvimento da investigação durante as meditações nos fornecerá esclarecimentos em relação ao que Husserl propõe, evidenciando que estes dois conceitos possuem uma distinção absoluta ao ponto de suspeitar se não há uma homofonia (DEPRAZ, 2007, p. 14). Isto é, o conceito de experiência aqui não trata de uma operação do entendimento ou um tipo de *síntese* – como expõe Kant –, mas como o estar-aí [*Dasein*] das coisas, o estar presente, estar-aí-ele-próprio [*Selbst-da-seind*], contemplar, explicitar. Do mesmo modo, o sentido de transcendental de Husserl aparentemente difere de Kant, pois na fenomenologia o *ego* que transporta em si como sentido válido e que está necessariamente pressuposto por este sentido é o *transcendental* no sentido fenomenológico (HUSSERL, 2013, p. 64). De forma muito simplificada, a experiência é o estar junto de forma direta ao objeto e transcendental é o conhecimento que confere o sentido válido a esses objetos. Assim sendo, a experiência transcendental, após a suspensão do juízo – por força da *epoché* –, seria o estar junto àquilo que é “purificado” do sentido pressuposto como real para o sentido *subjetivo* no *ego* transcendental. Desta forma, é possível ter a experiência de conteúdos transcendentais, em outras palavras, aparentemente trata-se de uma experiência do *a priori*.

No segundo capítulo adentraremos numa discussão mais aprofundada sobre os conceitos de experiência, transcendental e experiência transcendental, bem como, a relação de Husserl com a filosofia transcendental de Kant, sob a luz do texto *Crise*¹². Trataremos de expor, nesse texto mais tardio, os esclarecimentos da última fase da fenomenologia transcendental e também a relação dela com a filosofia kantiana. Husserl mostra na *Krisis* uma preocupação em refazer uma nova introdução a filosofia, elucidando o que não ficou bem explicitado na sua última tentativa. Por meio do conceito de autorreflexão e regressão, Husserl pretende ir à origem do problema da crise das ciências. Portanto, seu interesse inicia no Renascimento, mas majoritariamente sua análise é a Modernidade. O filósofo pretende mostrar que o

¹² Pelo fato de ser uma obra onde aqui o tema perpassa o tempo inteiro por questões kantianas, não é absurdo pensar que o que Husserl está aqui também formulando é a sua crítica final a Immanuel Kant. Por isso, Kern (1964, p. 50) afirma que o *Crise* também pode ser chamado de “Meditações Kantianas”: “Através de nossas referências, a estreita relação do *Crise* com Kant para o contexto atual tornou-se suficientemente clara. Não seria arbitrário chamar a última grande obra de Husserl em confronto com as *Meditações Cartesianas* de “Meditações Kantianas”. [“*Durch unsere Hinweise ist die enge Beziehung der Krisis zu Kant für den jetzigen Zusammenhang genügend deutlich geworden. Sie würde es als nicht willkürlich erscheinen lassen, das letzte grosse Werk Husserls in Konfrontation zu den Cartesianischen Meditationen, “Kantianische Meditationen” zu nennen.*”]

conceito de experiência largamente utilizado pela modernidade surgiu para lidar com um mundo objetivamente pré-dado. Assim, emerge a concepção de que a experiência é sempre experiência de algo já dado como objetivo. Mesmo a “experiência interna” ou psicofísica é a experiência de algo objetivamente pré-dado, seja no mundo real ou não. Assim, a filosofia kantiana, que embora tenha feito grandes reformas na filosofia e retorna a um ideal de ciência inaugurado por Descartes, se compromete fortemente com o conceito de experiência da ciência da natureza. Sua filosofia consistirá em uma justificação ou, ao menos, de inspiração newtoniana. Por isso, Kant admitirá estruturas “míticas” (como a coisa-em-si) que devem ser desvendadas, pois conduzirão não só para a autêntica filosofia transcendental-subjetivista, mas a um retorno ao esquecido *mundo da vida*. Desta forma, é possível depreender uma possível “dialética”: que Husserl não é um continuador da filosofia kantiana (ou do idealismo alemão como ele mesmo aponta), embora sob outro aspecto seja um continuador, por intentar uma filosofia transcendental que adote um método regressivo à consciência originalmente constituidora e formadora do mundo.

No terceiro capítulo trataremos de sintetizar todas as conclusões aqui encontradas e elucidar que se trata de uma aparente contradição considerar uma experiência como sendo ela transcendental. A ideia aqui é propor verificar a admissibilidade da nossa proposta, isto é, que o conceito da experiência transcendental é viável dentro da perspectiva de uma filosofia transcendental, pois consideraremos que Husserl não estava somente “continuando” a filosofia de Kant. Dessa forma, iremos sistematizar as conclusões que pudemos ter, a partir da contribuição das duas obras, e conceitualizar. Isto é, mostrar que Husserl deu concebeu seu método transcendental a partir dos métodos transcendentais de Descartes e Kant, dando significativos avanços por cima dos obstáculos (em grande parte dos casos são ocultos). Por via disso, podemos então expor em que sentido Husserl entende certos conceitos, como a redução transcendental e *a priori*, modificados por força da *epoché fenomenológica*. Podemos assim mostrar a conclusão da nossa pesquisa, que a experiência transcendental é a experiência da consciência purificada da referência ao real (segundo o modo da atitude natural) e também a experiência do *a priori* do mundo da vida. Por isso Husserl afirma que o efeito da *epoché* é de poder trazer à luz um reino infinito de ser, nunca antes explorado pela filosofia. Desde as *LU*, Husserl explicitou que não há oposição entre *a priori* e

experiência. A experiência imediata do mundo da vida, o reino infinito pré-teórico nunca antes delimitado, confronta o sujeito com objetos dados e visados originalmente. A experiência intuitiva clarifica o ser dado em geral, funda intuitivamente a validade *a priori* da generalidade pela experiência.

CAPÍTULO 1 - OS CONCEITOS DE EXPERIÊNCIA [ERFAHRUNG] E TRANSCENDENTAL NAS MEDITAÇÕES CARTESIANAS

1.1. A arrancada da *epoché* e a via para o ego transcendental

O que pretendemos investigar neste tópico são os modos como se apresenta o conceito de experiência e de transcendental nas *CM*. Desprezaremos aqui todas as vezes que a palavra for mencionada em sentido figurativo, pois trataremos de caracterizar como Husserl expõe as dimensões e conseqüências do que ele refere como *experiência* enquanto um conceito filosófico e fenomenológico. Portanto, será uma exegese e reconstituição os argumentos propostos no livro, mas segundo contribuem para nossa investigação.

Nas *CM*, encontram-se elucidações desse conceito de forma diluída. Começaremos pela 'Primeira Meditação' a fim de expor como esse conceito é aclarado até chegarmos à sua definição final na 'Terceira Meditação'. Entretanto, faz-se necessário acompanhar de maneira próxima todas meditações, pois há uma maior explicitação do conceito e exploração as dimensões de alcance da experiência.

A 'Primeira Meditação' é a elaboração de um método para se verificar a possibilidade de alguma ciência que dê conta de investigar conhecimentos certos que deem a direção para o caminho para o *ego* transcendental. Husserl aqui propõe seguir a via cartesiana de investigação, partindo então de um "esvaziamento" de certezas, o que é comumente referido como *ausência de pressupostos*. Isto, para Husserl e Descartes, implica em adotar uma "posição provisória" (HUSSERL, 2013, p. 46) da ideia de uma *Ciência Universal* e julgar acerca da sua possibilidade. Neste ponto, Husserl prossegue investigando os parâmetros para uma ciência universal e firma uma radicalidade ainda maior do que a do filósofo francês, pois este já tinha a geometria como pressuposto de ideal de ciência (HUSSERL, 2013, p. 45).

Ao proceder desta maneira, explicita-se então a ideia de *evidência* como sendo a fundamentação autêntica de uma ciência, pois ela geralmente garante a correção e concordância dos juízos (HUSSERL, 2013, p. 48). A evidência, segundo Husserl, em sentido mais amplo é a "*experiência* de que algo é e é assim, ela é, justamente, um fitar espiritualmente a própria coisa." (HUSSERL, 2013, p. 49). Sendo assim, quando a evidência e a experiência conflitam, há a produção do negativo da evidência, revelando então a falsidade evidente (HUSSERL, 2013, p. 49), permitindo a correção

de um juízo, por exemplo. Em um passo mais adiante, Husserl delimita uma crítica à experiência sensível universal (HUSSERL, 2013, p. 55). A experiência sensível não é passível de indubitabilidade, pelo que ele afirma que a “*evidência acerca da existência do mundo não é apodítica*” (HUSSERL, 2013, p. 54).

Husserl aponta que o mundo está incessantemente diante dos nossos olhos sendo inquestionável (HUSSERL, 2013, p. 54) devido a uma *experiência continuada* excluir a possibilidade do não-ser dos eventos¹³. Contudo, ela não atesta a apoditicidade do mundo, visto que ela pode ser posta em dúvida (ou como um *sonho coerente*). Mas, em contrapartida, o sujeito retém *para si* o mundo da maneira que é para ele, ou seja, o sujeito tem uma *vida de experiência*¹⁴, ou *vivências [Erlebnis]* particulares que são acessadas de modo originário e constante:

[...] vida que está *para mim* constantemente aí enquanto ela própria está constantemente consciente de modo perceptivo, num campo de presente na mais primitiva originalidade; na recordação, ora estas, ora aquelas coisas passadas estão *outra vez* conscientes, e isso implica: conscientes enquanto *as próprias coisas passadas*. (HUSSERL, 2013, p. 57).

Desta maneira, o sujeito pode captar o presente como presente e o passado como passado tal como ele próprio é. Para Husserl, implica dizer que há então um modo particular de experienciar o mundo, em outras palavras, o *mundo é experienciado por e dado para um sujeito*. Este mundo seria gerado por essa *vida de experiência*, por ela ser voltada para um sujeito com sua vida de experiência individual. Pela sua não apoditicidade suspende-se então a crença natural de ser (do mundo) designando uma “característica da experiência” (HUSSERL, 2013, p. 57).

¹³ Certamente um dos primeiros filósofos a atacar essa tese foi David Hume. Sem muitas dificuldades encontramos aqui uma referência indireta ao problema da conexão necessária. Husserl aqui chama atenção para o que Hume também dissera acerca dos eventos do mundo. Ilustrado pelo exemplo da bola de bilhar (HUME, 2004, p. 98), o filósofo escocês afirma que não somos capazes de identificar causas em um caso singular, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa. Segundo Hume, “tudo o que descobrimos é que o efeito realmente se segue à causa.”. No *Tratado da Natureza Humana* é apresentada uma exposição mais detalhada sobre a necessidade e a impossibilidade de uma conexão de ideias (HUME, 2001, p. 436). Numa relação de causa e efeito, que é experimentada várias vezes por um sujeito, segundo Hume, a mente deduz que existe uma ligação inquebrável entre essa relação. A conexão de ideias é justamente afirmar que as ideias são constantemente unidas e sem variação, quem faz essa ligação é uma “ideia psicológica” da necessidade. Porém, a conexão necessária de ideias é falsa, uma vez que parece haver um conflito entre a regularidade de uma necessidade e a incapacidade da razão poder realizar sozinha ações ou gerar vontades. Pensar a liberdade para Hume é pensar a causação pela fraca influência da razão sobre as paixões. As paixões são vontades puras como existência original ou modificação dessa existência, ela dá a liberdade da vontade se mover para onde a situação for levada (ARAUJO, 2016, p. 14).

¹⁴ “*erfahrenden Lebens*” também aparece na ‘Introdução’ (HUSSERL, 2013, p. 41) e na ‘Quinta Meditação’ (HUSSERL, 2013, p. 148). Mas só aqui há essa definição.

Essa crença natural de ser é um captar representações particulares não intuitivas na corrente de vida, entre elas os juízos, atividades valorativas, decisões, posições de fins como naturalmente verdadeiro, óbvio, real e efetivo. Husserl chamara em *Ideen I* de “Tese da Orientação/Atitude Natural [*natürliche Einstellung*]”¹⁵: a vida natural, irrefletida e não filosófica, que pressupõe em geral precisamente o mundo e encerra em si numa crença de ser a respeito do mundo. Mas abstenção/contenção [*Enthaltung*] ao qual Husserl se refere é um “pôr fora de validade” que não significa o desaparecimento do (ser do) mundo do campo de experiência, pois o exercício da abstenção daquilo que é intuído não separa o *ego* de suas vivências. E tudo aquilo que é visado numa consciência de validade (correspondente juízo, a teoria, o valor e etc.) permanece completo e pleno como simples fenômenos.

A aplicação da suspensão do julgamento acerca do mundo real é chamada de ἐποχή [*epoché*] fenomenológica ou redução fenomenológico-transcendental; é o método de pôr fora de validade, pôr fora de ação/pôr fora de circuito¹⁶ ou ainda um “pôr entre parênteses” [*Einklammerung*] as tomadas de posição sobre a pressuposição ou pré-conceitos do mundo e as tomadas de posição de ser que permitem o aparecimento dos fenômenos da fenomenologia:

Este universal pôr fora de validade (“inibir”, “pôr fora de jogo”) todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) - ou, como também se costuma dizer, esta ἐποχή *fenomenológica* ou este *pôr entre parênteses* o mundo objetivo - não nos põe perante um nada. Ao contrário, aquilo de que nos apropriamos precisamente por isso ou, mais claramente, aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos *fenômenos* no sentido da Fenomenologia. (HUSSERL, 2013, p. 58)

¹⁵ Husserl expressa de maneira mais completa a *epoché* em outros escritos. Como no *Ideen I*: “Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição”, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo.” (HUSSERL, 2016, p. 73). Outra vez em *Crise*, Husserl faz uma apresentação muito mais completa da *epoché*. Tem a ver, certamente, com o deter da atitude natural, com o abster-se do interesse positivo-objetivo pelos objetos, o suspender da tese da validade do mundo como apoditicamente certo, o não colocar o mundo como “pré-dado”, mas apenas como “fenômeno” (aparecimento para a consciência- (HUSSERL, 2012, p. 110). Assim, a *epoché* libera o olhar para a redução fenomenológico-psicológica e para a redução fenomenológico-transcendental (*epoché* dentro da *epoché*).

¹⁶ HUSSERL, 2016, p. 79

A *epoché* também é o método radical e universal por via do qual torna-se possível captar puramente o “eu”, com a vida de consciência. Nesta operação, o todo do mundo objetivo torna-se um “para mim”. Desta maneira, garante-se a precedência do *ego* puro e das suas *cogitationes* (experiência, percepção, recordação, pensamento, ajuizamento, desejo e etc. de todo e qualquer ser mundano espaço-temporal “para mim”) ao ser natural do mundo, ou ainda o terreno do ser natural do mundo¹⁷. Contudo, ele é secundário, pois há então uma pressuposição de um terreno de *ser transcendental*. (HUSSERL, 2013, p. 59).

Esse terreno transcendental é certamente o fundamento da *autoexperiência transcendental*, que oferece um núcleo de coisas que são propriamente experienciadas de “presente vivo próprio” (HUSSERL, 2013, p. 59). Husserl aponta que há uma correlação entre a *autoexperiência transcendental* e a percepção externa no seguinte sentido: elas são uma experiência da própria coisa, “*ela própria se nos depara*” (HUSSERL, 2013, p. 60). Este deparar-se na experiência sensível tem a coisa em um horizonte geral aberto, infinito e indeterminado de elementos que não são eles próprios propriamente percebidos. Ora, algo parecido tem correspondência na certeza apodítica da *experiência transcendental*, no horizonte aberto que lhe está ligado: “Algo semelhante corresponde à certeza apodítica da experiência transcendental do meu *eu sou* transcendental, na generalidade aberta do horizonte que lhe está ligado.” (HUSSERL, 2013, p. 60)¹⁸.

Temos a certeza de algum tipo de “experiência interna”¹⁹, mas isso parece não trazer grandes novidades visto que essa é também uma constatação cartesiana. Se eu suspendo o juízo sobre o mundo corrente e minhas *cogitationes*, a única coisa que não consigo duvidar é do meu *ego* e do seu respectivo *cogito*. Chama-se tradicionalmente essa descoberta cartesiana do “eu psicológico”. Desta forma, como a evidência da própria subjetividade transcendental é algo “sólido”, pode-se dizer que

¹⁷ Esta é a cabal consequência da verdadeira viragem ao sujeito, que, para Husserl, Descartes não efetuou corretamente dado que a sua redução foi aplicada de forma parcial.

¹⁸ O que é experienciado aqui? Experiência é, por um lado, experienciar e, por outro, experienciado: experienciar é captar a coisa ela mesma em questão, em sua autodatidade; o experienciado é, neste caso, o eu transcendental. Este “eu” porém se dá somente no exercício do viver transcendental.

¹⁹ É interessante notar aqui que Husserl remete a experiência interna como um talvez, ainda numa toada cartesiana. O paralelismo entre experiência externa e interna logo será criticada, pois isto seria recair nos contrassensos psicologistas. Portanto, a experiência interna é psíquica e empírica, carregando o mundo como pressuposto.

essa subjetividade transcendental retém a estrutura do subjetivismo moderno (SAITO, 1991, p.19)

Mas Husserl sustenta que esse foi um erro de Descartes: ele salvou um “pedacinho” do mundo (HUSSERL, 2013, p. 63) ao considerar que esse *cogito* é apercebido de modo natural. Mas, por força da *epoché*, há a “purificação” do sentido objetivo do ego. Portanto, dentro da redução fenomenológico-transcendental, a viragem correta à subjetividade transcendental concede ao ego transcendental o exclusivo fundamento de validação de toda e qualquer validade e fundamento objetivo. Por isso na fenomenologia não há nenhum “eu psicológico” naturalizado e sim o “eu transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 63).

1.2. O reino do transcendental: uma esfera de um novo tipo de ser e de um novo tipo de experiência

O descobrimento do terreno verdadeiramente transcendental e a experiência transcendental, serão temas da ‘Segunda Meditação’. Podemos afirmar com certa segurança que o trabalho da fenomenologia transcendental aparece aqui como a “liberação” [*Freilegung*] do “campo da experiência transcendental”. Esta liberação se dá segundo as “suas estruturas universais”²⁰. Com a *epoché* se abre, se libera, uma esfera infinita de ser nova enquanto *esfera de uma experiência de novo tipo, a saber, a transcendental*.

No texto, de cara, não vem nenhuma definição do que ele entende por “experiência transcendental”. O que seria, aqui, experiência?²¹ Husserl parece apontar para a “dimensão” do *a priori*²². Nós temos uma experiência do real, efetivo (*wirklich*). Temos também uma experiência própria da fantasia. A experiência da fantasia Husserl chama de “experiência do como-se”²³. Depois, ele trata de um

²⁰ Os §§ 12 a 22 tratam desse trabalho.

²¹ Isto é, poderíamos abrir um leque de possibilidades por essa falta de definição. Por exemplo, a “apreensão imediata de algo dado” e dado “por si mesmo”, em sua presença direta seria a experiência transcendental? Há uma experiência que não é do físico nem do psíquico? Uma experiência do “ego cogito” enquanto transcendental, isto é, enquanto uma esfera de ser que não é constituída, mas que é constituinte? Uma experiência do *a priori*?

²² Essa tese é bastante interessante. O trabalho dos próximos capítulos será verificar a plausibilidade dessa afirmação.

²³ “Tomemos isto em consideração: dado que a cada tipo de experiência efetiva e seus modos gerais de modificação - percepção, retenção, recordação iterativa etc. - pertence uma fantasia pura correspondente, uma experiência no como se, com modos paralelos (uma como que percepção, uma retenção no modo do como se, uma como que recordação iterativa etc.) [...]” (HUSSERL, 2013, p. 65)

terceiro tipo de experiência, que implica consigo o “reino das puras possibilidades”, que são as “possibilidades apriorísticas”.

Por exemplo, ao perceber uma casa e reduzir essa experiência ao modo de uma experiência subjetiva - por força da *epoché* - temos uma pura fantasia da casa que pode ser pensada (ou “experienciada”) de outras maneiras como de outra cor, com outra forma, outra disposição, sendo então todas essas várias possibilidades para aquele objeto. O que uma desatenção pode deixar passar - cometida inclusive por Descartes, na visão de Husserl - é que se por um lado perdemos a reivindicação do mundo real, conquistamos então um domínio de objetos “para mim” que são “puros” (pois perderam o seu caráter espaço-temporal) e uma nova experiência. Parece-nos que a intenção de Husserl era radicalizar esse projeto de ir a fundo no que concerne à subjetividade enquanto transcendental e fundar uma ciência que lide com esses fenômenos²⁴:

[...] ficamos na expectativa de que haja também uma ciência apriorística que se mantenha no domínio da possibilidade pura (do puro representável, fantasiável) e que, em vez de julgar acerca das efetividades do ser transcendental, julgue antes acerca das suas possibilidades apriorísticas e que, com isso, ao mesmo tempo prescreva *a priori* regras para a sua efetividade. (HUSSERL, 2013, p. 66)

Tais possibilidades apriorísticas trata-se, portanto, de captar o transcendental não como realidade efetiva [*Wirklichkeit*], mas sim como interna, apriorística, possibilidade [*Möglichkeit*], não como existência, mas como essência, não como fato-de-ser determinado e sim como modo-de-ser determinante²⁵. *A experiência transcendental nos parece aqui ser, então, experiência destas possibilidades apriorísticas, experiência de essências das estruturas intencionais das vivências, com o seu vivenciar e vivenciado.*

Dito isto, Husserl argumenta que o ser do *ego* não coincide com os múltiplos dados da experiência transcendental, ou seja, parece que as modificações que são próprias da experiência transcendental sobre os objetos podem ser postas em dúvida.

²⁴ Compreende-se que ao fazer recair a ênfase da modalidade de ser como efetividade (tão própria da atitude natural) para a modalidade de ser como possibilidade, o método favorece uma guinada do *a posteriori* para o *a priori*. O *a posteriori* é o efetivo. O *a priori* é o possível. O *a priori* é o campo das leis que regem de modo necessário e universal a combinatória das possibilidades de ser.

²⁵ Possibilidade apriorística deve ser o que Kant chama de possibilidades internas – a palavra “possibilidade” significa, aqui, o que vigora como possibilitador. Possibilidade, neste sentido, corresponde a essência.

Portanto, isso esbarra novamente na exigência metodológica: não há evidência, portanto, os resultados desta ciência fenomenológica podem ser duvidosos. A solução mais viável para esse obstáculo é a necessidade de se estabelecer uma estrutura de experiência universal e apodítica do eu: o ego tem que estar para si mesmo apoditicamente pré-delineado como objeto de experiência acessível através de uma autoexperiência transcendental que pode ser aperfeiçoada e enriquecida ao infinito (HUSSERL, 2013, p. 66).

A conclusão do filósofo sobre a experiência transcendental é que Descartes descurou a clarificação sobre o seu sentido, ignorando que o ego pode explicitar-se ao infinito e de um modo sistemático no reino do transcendental. A fenomenologia deve ser uma ciência absolutamente subjetivista, como uma ciência universal, cujo objeto temático existe, quer o mundo exista ou não (SMITH, 2003, p. 60). Portanto, nesse *solus ipse*, deveremos nos conduzir ao fundamento mais profundo de todas as ciências e não nos seduzir em tentar inferir a existência de coisas *fora* desse campo de experiência (que a propósito, Husserl considera um absurdo), como foi a derrocada cartesiana (SMITH, 2003, p. 60)

Daí o que temos agora é o alcance da verdadeira subjetividade transcendental que está pronta para ser um campo de trabalho e separado de todas as ciências. Significa então dizer que há uma diferença entre a fenomenologia, que agora se denomina Fenomenologia Transcendental, da psicologia. Ressalta-se que a psicologia à época de Husserl constituía uma investigação sobre a experiência interna²⁶, embora pareça semelhante essa relação, a fenomenologia transcendental destaca-se (por força da *epoché*) por não considerar como entidades de um mundo já pressuposto os dados da vida anímica do ser humano, mas descrevê-los²⁷ de acordo com a atitude fenomenológica, isto é, “o mundo em geral não é válido como realidade, mas apenas como fenômeno de realidade.” (HUSSERL, 2013, p. 70).

Para Smith (2003, p. 60), a vida consciente é “pura” quando todos os seus ingredientes, com todos os tipos de objetos “puros” que poderiam ser dados podem

²⁶ Mais exatamente: da experiência externa fazia parte tudo aquilo que era acessível por meio de uma percepção sensível (do corpóreo); da experiência interna fazia parte tudo aquilo que era acessível por meio da reflexão: estados anímicos (atos ou vivências enquanto ocorrências psíquicas).

²⁷ Frisa-se que Husserl não quer uma psicologia descritiva da consciência, como equivocadamente pareceu nas *LU*, por exemplo. Motivo disto seria que ela ainda considera os fenômenos do mundo como reais, a *epoché* seria a forma de purificar esses fenômenos. Portanto, não se trata de uma psicologia, mas de uma nova ciência (HUSSERL, 2013, p. 70).

ser constituídos nele. Todo esse domínio, graças à *epoché*, foi “purificado” de qualquer posição de realidades mundanas, mesmo as “subjetivas” com as quais a psicologia lida. O autor prossegue salientando que fazer uma descrição desse reino novo de ser pode parecer um salto, talvez até como um erro flagrante, dadas apenas as descobertas da ‘Primeira Meditação’. Essa é uma nova maneira de considerar as vidas conscientes ou uma nova função que nossas vidas cumpre. Por fim, nenhuma conclusão metafísica ou ontológica, como o termo “ser” pode parecer implicar, não é justificada nesta fase, pois Husserl adia essa discussão para a ‘Terceira Meditação’ (SMITH, 2003, p. 61).

Portanto, a tarefa agora deve se direcionar em como a consciência transporta em si os objetos mundanos. Toda e qualquer vivência de consciência transporta em si enquanto *cogito* o seu *cogitatum*, dentro da *epoché* que não altera as múltiplas *cogitationes* que se referem ao ser mundano, transformando-as em vivências intencionais, tomando a intencionalidade, ponto chave da fenomenologia, como a propriedade universal e fundamental da consciência, a saber, de ser consciência *de* qualquer coisa (HUSSERL, 2013, p. 71). A fim de compreender melhor a dimensão da reflexão que está em caso, Husserl distingue a reflexão natural (em que a psicologia participa, considerando o mundo como um ser pré-dado) da reflexão fenomenológico-transcendental. Esta última trata daquilo que a *epoché* universal limita acerca do ser ou não ser do mundo, transformando a experiência empírica²⁸ em uma experiência transcendental que se dirige ao cogito transcendentalmente reduzido e o descreve enquanto sujeitos que refletem sem se posicionar como na reflexão natural sobre o ser ou não ser do mundo (HUSSERL, 2013, p. 72).

A reflexão, de modo geral, altera a vivência originária para outra coisa essencialmente diferente, como por exemplo, a reflexão natural converte a vivência ingênua em objeto [*Gegenstand*], já na reflexão fenomenológico-transcendental torna-se possível um saber de experiência (que de início é um saber descritivo) da vida intencional. Portanto, o fato do ego que reflete não coefetuar tomada de posição de

²⁸ O conceito “empírico” é, aqui, oposto a “puro” (em sentido kantiano). Empírico é o que, na experiência total, não vem das formas ou das leis do próprio espírito, mas lhe é imposto de fora. Kant distingue entre empírico e sensível. A intuição de um triângulo geométrico é sensível, mas pura; a de um cartão branco triangular é sensível e empírica. Husserl distingue entre a percepção sensível externa e a percepção sensível interna. A percepção sensível externa é de coisas; a percepção sensível interna é a de nossos atos e estados anímicos. A percepção sensível externa pertence o transcendente, objetivo-objetivo; à percepção sensível interna pertence o imanente, objetivo-subjetivo (já que os nossos atos são tomados como objetos). Só a experiência transcendental dá acesso ao subjetivo-objetivo.

ser não altera em nada que a experiência de reflexão seja uma experiência de percepção de algo com todos os ingredientes que lhe pertencem (HUSSERL, 2013, p. 72).

Ao final desta meditação, Husserl propõe então indicar a “tarefa colossal” da Fenomenologia transcendental no seu todo, enquanto unidade de uma ordem sistemática e onibrangente, elaborar, por níveis sucessivos, o sistema de todos os objetos de consciência possível. E consequentemente o sistema das suas categorias formais e materiais, enquanto correspondentes investigações constitutivas (HUSSERL, 2013, p. 92). O § 16 apresenta um excuro sobre o “*ego cogito*” como princípio necessário da reflexão, tanto psicológica, quanto transcendental.

O ego concreto é o tema da descrição fenomenológica na reflexão transcendental. “Ou, para dizer de modo mais preciso, eu, o fenomenólogo que medita, atribuo-me a tarefa universal do *desvendamento* [*Enthüllung*] de mim mesmo enquanto eu transcendental²⁹ na minha *plena concreção*, por conseguinte, com todos os correlatos intencionais aí incluídos” (HUSSERL, 2013, p. 76). Aqui vale observar a palavra “concreto”: vem de “*concretum*”, que é particípio passado de “*concrecere*”: crescer. Concreto é, portanto, o que *concreceu* (o que cresceu com). A questão é: com o que cresce o ego? Como se dá a sua concreção? Resposta: com os “correlatos intencionais”, isto é, com aquilo de que a consciência tem consciência. A experiência transcendental desvenda assim um ego concreto correlacionado com o mundo.

1.3. Constituição transcendental, razão e verdade. Experiência como evidência.

Temos então agora em vista a ‘Terceira Meditação’, que gira em torno da mencionada “tarefa colossal”, mostrando-se como um dos temas globais da fenomenologia: a constituição transcendental [*Phänomenologische Konstitution*]. O significado de “constituição” numa filosofia transcendental pode designar a função fundamental da consciência pela qual esta, mediante suas potências ou atos (*a priori*),

²⁹ Assim, o eu transcendental não é um eu abstrato e genérico. A essência não pode/não deve ser tomada no sentido de um conceito, de uma representação universal. A essência é possibilidade possibilitadora do real-efetivo, ela é estrutura estruturante do concreto.

condiciona o mundo objetivo em seu ordenamento e em suas leis, e, assim, o torna experienciável e cognoscível.

São constitutivos todos os atos objetivantes da consciência. O § 23 traz à tona que a investigação constitutiva descobre como correlatos: a razão com o ser e a verdade; e, por outro lado, a desrazão com o não-ser e a falsidade³⁰. A constituição transcendental também leva como um dos seus temas centrais a questão da evidência [*Evidenz*], agora tratada de fato como conceito fenomenológico-transcendental. Como já indicado na 'Primeira Meditação', a evidência possui uma relação direta com a experiência [*Erfahrung*]. Husserl define a Razão como não sendo uma faculdade contingente e fática, mas sim uma forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental, no todo de suas possíveis individuações, que consiste em possibilidades de tornar evidente e de ter na evidência alguma coisa. (HUSSERL, 2013, p. 94).

Portanto, a Razão reporta-se à possibilidade de confirmação para tornar algo evidente e ter-na-evidência [*Evident-haben*]³¹. O tema da evidência já era pertinente desde a 'Primeira Meditação', porém esse debate foi adiado para esta meditação, pois, segundo Husserl, na meditação inicial ainda estavam sendo indagadas as linhas diretoras do método. Desta forma, ainda não fazia parte do terreno fenomenológico a questão da evidência: “[...] na ingenuidade inicial, indagamos primeiro pelas linhas diretoras metódicas. Portanto, não estamos ainda no terreno fenomenológico. Ela tornar-se-á, agora, o nosso tema fenomenológico.” (HUSSERL, 2013, p. 94). Sobre isto, Smith (2003, p. 159) afirma que para Husserl a pergunta deveria ser: a que tipo de experiência, exatamente, corresponde a “sensação” de “ser” ou “realidade”? A resposta vai direto a uma “intuição originária” ou “autoevidência”, que já havia sido mencionada na 'Primeira Meditação', mas que somente agora, em conexão com a realidade, torna-se o tal tema fenomenológico (SMITH, 2003, p. 159).

³⁰ A palavra razão pode ter uma origem latina do termo *ratio*, isto é, cálculo, regra, medida. *Ratio*, participio passado de *reor*, é julgar, estimar. Contudo, pode haver uma influência da palavra grega *logos*, o “falar racional”. Por isso Husserl diz que a Razão “não é nenhuma faculdade contingente e fática, não é um nome para fatos contingentes possíveis, mas antes para uma forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral. (HUSSERL, 2013, p. 94). Portanto a Razão remete para as possibilidades de confirmação do ser, para o deixar claro e evidente e para o “ter-na-evidência”.

³¹ Na tradução de 2019 das *Meditações Cartesianas*, essa palavra pode ser traduzida também como “ter como evidente” (HUSSERL, 2019, p. 82).

Desta forma, Husserl define a evidência como um profenômeno universal da vida intencional que designa um modo de consciência privilegiado da autoaparição, o apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas [*Sachverhalt*], de uma generalidade ou de um valor, no modo final do “ele próprio aí”, *imediate, intuitiva, do originalmente dado* (HUSSERL, 2013, p. 94). Em outras palavras, estar junto à coisa, contemplá-la, vê-la, encará-la.

Fenomenologicamente falando, trata-se do *experenciar* [*Erfahren*]. Diz Husserl: “*Experiência é, no sentido comum, uma evidência particular, e a evidência geral, assim poderíamos dizer, é experiência num sentido amplíssimo e, todavia, por essência unitário*” (HUSSERL, 2013, p. 94). Configura-se aqui então a definição final de experiência. Existe então uma relação entre evidência e intencionalidade que constitui essa estrutura da experiência. A experiência é, na sua essência, evidência. Assim como há experiência empírica e evidência empírica, também há experiência transcendental e evidência transcendental. Se não houve evidência transcendental, então uma teoria transcendental seria apenas uma construção e não propriamente a exposição de fenômenos. Note-se: experiência é um tipo peculiar de evidência; e, por seu turno, evidência é um tipo de experiência, tomando-se a palavra “experiência” num sentido bem amplo: como o dar-se da coisa mesma, originariamente, à consciência. A “coisa mesma” pode, inclusive, ser a própria consciência em suas estruturas transcendentais, em suas possibilidades apriorísticas. A experiência oferece uma evidência intuitiva. A intuição mais pregnante é, porém, a da percepção (também esta palavra, porém, é tomada em sentido amplo). A percepção é a intuição da coisa “em carne e osso”, isto é, em sua presença concreta, viva, atual, no modo da apresentação, do estar aí.

Para Mensch, essa intencionalidade é co-constituída na presença do objeto com seu sentido perceptivamente incorporado, desta forma, a experiência individual se torna uma experiência do objeto, o conteúdo experiencial sendo “instanciação” do conteúdo do sentido [*Sinn*] noemático do objeto (MENSCH, 1991, p. 113). Assim, entende Mensch, a experiência do objeto é na medida em que o objeto exhibir continuamente seus conteúdos como um “se mostrante” que faz parte da multiplicidade indefinida que se correlaciona com o ser do objeto como uma “unidade de sentido” (MENSCH, 1991, p. 113).

No § 28 Husserl trata a respeito da “evidência presuntiva da experiência do mundo” e do “mundo como ideia correlativa de uma perfeita evidência da experiência”. O que chamamos de “mundo”, na atitude natural, é um sentido noemático de ser (isto é, a totalidade de tudo o que está efetivamente sendo ou de tudo o que efetivamente é). O “em si” no entanto é um sentido de ser noemático, constituído na experiência e desde a experiência, portanto, num “para nós”. Não há mundo sem consciência de mundo. O mundo transcendente é, pois, constituído a partir da subjetividade transcendental:

Que o ser do mundo seja, deste modo e mesmo na evidência autoadadora, transcendente à consciência e que permaneça necessariamente transcendente, é coisa que não é alterada por a vida da consciência ser a única instância em que todo o transcendente se constitui como algo inseparável, e por ela, especialmente enquanto consciência de mundo, trazer em si o sentido *mundo* e também o sentido *este mundo que efetivamente é*. De um modo derradeiro, é somente o desvendamento dos horizontes de experiência que esclarece a efetividade do mundo e sua *transcendência*, e que as patenteia, então, como inseparáveis do sentido e da efetividade de ser da subjetividade transcendental constituinte. (HUSSERL, 2013, p. 99)

O “Mundo transcendente, efetivamente existente” é, portanto, um sentido noemático de ser constituído a partir da subjetividade transcendental. “Mundo” é uma ideia: “uma ideia correlativa à ideia de uma perfeita evidência de experiência”, uma ideia “de uma síntese completa de experiências possíveis” (HUSSERL, 2013, p. 100).

Para Smith (2003, p. 170), embora Husserl possa falar do “mundo” em termos de totalidade de entidades, o sentido fenomenológico fundamental de “mundo” é a estrutura horizontal da experiência. Portanto, horizontes não são objetos, mas estruturas de experiências que são condições de como um objeto pode chegar à consciência. Smith ainda salienta que o mundo é o horizonte último de qualquer objeto físico pois não apreciamos o mundo ao perceber coisas espalhadas para depois sintetizá-las juntamente com indefinidamente muitas outras coisas supostas e lembradas em uma grande coisa chamada “mundo”; fenomenologicamente falando, o que nos dirige principalmente na percepção não é um conjunto aleatório de objetos individuais, mas o mundo como a pré-condição para qualquer coisa (SMITH, 2003, p. 170)³². Com outras palavras, *mundo* é o horizonte prévio de todos os horizontes de

³² Portanto, para o autor, Wittgenstein equivocou-se no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922): o mundo não é “tudo o que acontece”, o mundo é pré-condição (SMITH, 2003, p. 170).

aparecimento “objetual”, de todas as perspectivas, de todos os interesses, que se dão no relacionamento entre a consciência em suas vivências e os objetos que se manifestam nestas e para estas.

As próximas meditações tratarão de penetrar nas camadas mais profundas da consciência e das estruturas intencionais. Agora que esses conceitos estão aclarados, necessita-se de se desvelar a *constituição* própria do *ego* transcendental (‘Quarta Meditação’) e talvez a parte mais complexa: a certeza apodítica da existência de um mundo em conjunto com a intersubjetividade, em que carrega consigo a empatia [*Einfühlung*] ou a *experiência do alheio* (‘Quinta Meditação’).

1.4. Experiência transcendental e redução eidética

É notável que a ‘Quarta Meditação’ seja um aperfeiçoamento da ‘Segunda Meditação’ via o esclarecimento da meditação anterior (assim como a ‘Quinta Meditação’ também é o aprofundamento de questões lançadas na ‘Terceira Meditação’). Essa meditação em particular trata basicamente de quatro assuntos: a descoberta do eu como polo idêntico das vivências, a análise da constituição do *ego* transcendental, a apresentação da redução eidética, as gêneses (passiva e ativa³³) e a síntese passiva. Se na ‘Terceira Meditação’ foi apresentada a questão da constituição de um modo geral, nesta atual meditação é executada a elucidação dos problemas constitutivos do *Ego* Transcendental e conseqüentemente os esclarecimentos derivados das descobertas desta esfera subjetiva.

Husserl recorda que nas meditações anteriores, houve apenas a elucidação da constituição de objetos intencionais no modo do *cogito* e *cogitatum*, isto é, no modo da síntese. Contudo, sua atenção se volta agora para uma “pedra angular” que diferencia a fenomenologia de outros sistemas filosóficos de sua época³⁴: a vida do *ego* transcendental. Isto é, o *ego* não se capta como uma vida fluente (como a

³³ Na gênese ativa o eu funciona, através de atos egóicos específicos, como produtor e constituinte. Em todo caso, cada construção pressupõe necessariamente uma passividade (de grau inferior) uma passividade pré-doadora. Regredindo, embatemos por fim na constituição através da gênese passiva (HUSSERL, 2013, p. 116-117).

³⁴ É certo que W. Dilthey também pensou nisso. Contudo, na visão de Husserl, Dilthey guardava um pouco de objetivismo, embora seu objetivo era a compreender a vida. Husserl o chama de “um dos maiores humanistas”, que foi um dos primeiros a reconhecer que uma ciência genuína do ser humano como espírito tinha que ser diferente da psicologia naturalista (MORAN, 2012, p. 108). Porém, para Husserl, Dilthey (e também W. Windelband (1848-1915) e H. Rickert (1863-1936)) no final permaneceu ligado ao objetivismo e não desenvolveu uma verdadeira ciência do espírito (MORAN, 2012, p. 108).

metáfora do rio de Heráclito), mas como o ego que vive e constitui os objetos efetivos possíveis³⁵. Ora, isso é uma nova polarização e um novo tipo de síntese em que o eu abarca o conjunto de multiplicidades particulares de *cogitationes* (HUSSERL, 2013, p. 104). Em “palavras kantianas”, o eu acompanha todas as vivências de objetos enquanto ativos ou enquanto afetado, ele é inseparável da correlação da consciência e da consciência do objeto *mesmo*. Assim, o Eu surge, a cada vez, com cada vivência, no exercício da intencionalidade. Ele não é uma *res*. É sempre o mesmo eu (idêntico), mas nunca igual – é cada vez diferente em sua concreção (fluxo “heraclítico” da consciência). O eu que vivencia e o objeto que é vivenciado surgem juntos, são momentos de uma mesma gênese, a da vida intencional.

Procedendo assim, Husserl afirma que o ego é descoberto como unidade de identidade, isto é, é a descoberta do ego como pessoa³⁶. Assim des-cobre que o ego é o substrato das habitualidades, o co-pertencimento do ego e suas *cogitationes* por via da *epoché* permite a validade exclusiva para o ego. Desta maneira, as vivências têm uma originalidade que permite um retorno sempre a elas não no modo da memória, mas como elas mesmas (HUSSERL, 2013, p. 105). Retoma-se a questão da apoditicidade do ego não como substância, como pensara Descartes, mas por uma gênese ativa própria, o ego é constituído como substrato idêntico de propriedades egóicas como eu-pessoal estável e permanente (HUSSERL, 2013, p. 105).

Por assim dizer, essa reflexão husserliana o leva à admissão da palavra mônada como o mesmo sentido do ego tomado na plena concreção (HUSSERL, 2013, p. 106). Uma mônada é o centro de atividade cujo interior contém o universo dos objetos, mas à medida que estão inscritos nela. Da mesma forma Husserl entende o ego, pois ele tem um mundo circundante que a ele pertence de maneira constante, com objetos que são para ele (de modo intencional) permanentes. Essa é uma “aquisição originária” (HUSSERL, 2013, p. 106), o objeto forma sentido explícito como um idêntico das suas múltiplas propriedades. Isso é explicitar o ser e institui a habitualidade do ego, que se apropria das suas determinações.

Husserl também dispõe deste momento para fazer uma reversão necessária da Fenomenologia Transcendental para uma Fenomenologia Eidética. O método

³⁵ Embora Husserl fale de “fluxo” da consciência ele desvenda neste fluxo (passagem, trânsito) uma estruturação intencional das vivências.

³⁶ Isto é, enquanto o ego é constituinte, a pessoa é constituída. A descrição, agora, passa a mostrar como do “eu” surge, se constitui, a pessoa.

fenomenológico de investigação estende-se a níveis profundos que são captáveis, no esquema da intencionalidade, apresentando uma multiplicidade de descobertas com seus respectivos problemas que ela deve penetrar e atuar. Segundo Husserl, o trabalho do filósofo que medita não deve se limitar a simplesmente uma descrição empírica na esfera da experiência transcendental. Portanto, há de se explicitar que à medida que o captável descritivo é desenvolvido intencionalmente, surgem as expressões “necessidade de essência”, “por essência” e conseqüentemente um conceito de *a priori* (HUSSERL, 2013, p. 108). Ao suspender a facticidade (abstrair sua validade de ser no mundo) de qualquer coisa percebida e transformar em ficção suas qualidades sensíveis – numa possibilidade arbitrária – são fornecidas as puras possibilidades, purificadas de tudo que as vincula com o mundano. Não temos senão o *eidós* percepção, que só foi possível pela análise de essência ou a redução eidética³⁷. Husserl conclui dizendo que a redução fenomenológica e a nova redução, a redução eidética (intuição de essências), são os métodos transcendentais particulares que definem a Fenomenologia Transcendental:

Assim nos elevamos à visão intelectual metódica de que, *a par da redução fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares*, que ambas definem de ponta a ponta o reto sentido de uma Fenomenologia transcendental. (HUSSERL, 2013, p. 111)

Agora a Fenomenologia reformulada, diz Husserl, se ocupa das essências nas quais o *ego* transcendental e os dados particulares da sua *empíria* transcendental têm um significado de exemplos para possibilidades puras (HUSSERL, 2013, p. 112). O *a priori* universal é uma forma de essência que encerra em si mesma uma infinidade de formas apriorísticas de possíveis atualidades e potencialidades da vida, juntamente com os objetos a constituir nela como efetivos (HUSSERL, 2013, p. 112). O problema que Husserl aqui quer apontar é o da compossibilidade, que todas as variações que o *ego* faz dos objetos e também de si mesmo não são em uma ordem arbitrária de uma temporalidade. A captação eidética do *ego* e das possibilidades constitutivas necessita de uma fundamentação, ou melhor, “uma estrutura universal apriorística,

³⁷ Em *Ideen I* a redução eidética é apresentada desta forma: “[...] a fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência “eidética”); como uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente “conhecimentos de essência” e de modo alguns “fatos”. A redução aqui em questão, que leva do fenômeno psicológico à “essência” pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (“empírica”) à universalidade de “essência”, é a *redução eidética*.” (HUSSERL, 2016, p. 28)

em legalidades de essência universais da coexistência e da sucessão temporal” (HUSSERL, 2013, p. 113).

Desta forma, Husserl diz que as leis de essência da compossibilidade (“ser-um-com-outro-simultaneamente-ou-subsequentemente e do poder-ser) são leis de causalidade (na forma de “se” e “então”), mas na esfera transcendental deve-se falar de *motivação* [*Motivation*] (HUSSERL, 2013, p. 112)³⁸. Nessa estrutura, gera-se uma legalidade formal de uma gênese universal na qual o fluxo de vivências particulares se enlaça, constituindo um passado, presente e futuro (numa estrutura noética-noemática de modos de doação fluentes). Sendo assim, o ego monádico constitui-se para si mesmo a unidade de vivências em que nele estão inclusas imanências e transcendências, reais ou ideais, que são possíveis no quadro de uma gênese (HUSSERL, 2013, p. 114).

Em paralelo, desvela-se uma estrutura da genética universal que possibilita um ego concreto ou a *mônada* (HUSSERL, 2013, p. 114). Husserl aqui quer esclarecer como dá a gênese das “ligações” do fluxo das singulares aparições. Essas ligações acontecem em um estilo de síntese, ou “em um certo estilo sintético” (HUSSERL, 2013, p. 114). Isto é, ego em relação a qualquer coisa que corresponda a possibilidades de *experiências correspondentes* [*entsprechender Erfahrungen*] em que elas podem ser livremente prosseguidas num estilo sintético que seja feita experiência de modo direito ou não. Desta forma é compossível no seu teor próprio

³⁸ É interessante notar nesse ponto que Husserl se desvia do uso do termo “causalidade” por considerá-la “carregada de preconceitos”. Portanto, o termo “motivação” é o mais adequado para compreender o sujeito da intencionalidade. O filósofo deixa isso claro em *Ideen II* (HUSSERL, 2005, p. 276) ao afirmar que causalidade é largamente utilizada pelas ciências de fatos. Isso remete ao problema de um mundo pré-dado objetivamente que as ciências têm como pressuposto. Husserl diz que nenhuma investigação causal abrangente melhora a compreensão quando entendemos a motivação de uma pessoa. Ele afirma que a unidade de motivação é um nexos baseado nos próprios atos. O “porquê”, por razões de comportamento pessoal, se refere a esse nexos. Desta forma, a causalidade da natureza nas ciências naturais tem sua contrapartida nas “leis da natureza” [*leyes de la naturaleza*], que devem seguir unicamente sob circunstâncias determinantes. Contudo, na esfera científico-espiritual (história, sociologia, antropologia) o “explicar” os fatos científicos-espirituais é esclarecer as motivações, como os sujeitos “chegaram” comportando-se “assim e assado” [*así y asá*], quais influências eles experimentaram e exerceram, o que os determinou no espírito e etc. Quando a pesquisa incide nesses campos científicos-espirituais, “se fala de “regras”, “leis”, sob as quais são esses modos de comportamento ou os modos de conformação de configurações culturais, as “causalidades” em questão, que encontram sua expressão geral nas leis, nada mais são do que causalidades da natureza.” [...] habla de “reglas”, “leyes”, bajo las cuales se hallan esas maneras de comportamiento o los modos de conformación de configuraciones culturales, las “causalidades” en cuestión, que encuentran su expresión general en las leyes, nada son menos que causalidades de la naturaleza.] (HUSSERL, 2005, p. 276)

de ser “o tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica” (HUSSERL, 2013, p. 113).

Assim, o ego constitui-se numa vida que contém uma história de presente, passado e futuro – numa legalidade formal pela motivação –, em sistemas constitutivos de objetos que são possíveis no ego “no quadro de uma gênese conforme as leis” [de compossibilidade] (HUSSERL, 2012, p. 114). Corresponde assim a uma *experiência de tipo pré-delineada* [*Erfahrungen vorgezeichneter Typik*] (HUSSERL, 2013, p. 114), portanto o ego é este polo de habitualidades adquiridas a partir de uma gênese que está sob as leis da essência.

Husserl salienta então que a fenomenologia apresenta vários níveis. Até agora foi elaborada a fenomenologia estática, que se ocupa de descrições análogas à história natural que sistematiza ordenando os tipos singulares de tais descrições (HUSSERL, 2013, p. 115). Agora, esse aspecto que abarca a gênese universal e a estrutura genética na sua universalidade referente ao ego são questões de uma fenomenologia eidética “generalíssima” (HUSSERL, 2013, p. 115). De forma mais precisa, Husserl está afirmando que questões de gênese constitutivas são relacionadas ao ego que varia a si próprio livremente que não fixa sua referência a um mundo estruturado “ontologicamente” como pressuposto (HUSSERL, 2013, p. 115).

Desta forma, os princípios da gênese constitutiva que são universalmente significativos são caracterizados em duas formas: princípios da gênese ativa, o eu funciona através de atos egóicos específicos como produtor e constituinte; e da gênese passiva, passividade pré-doadora adquirida por síntese da *experiência passiva* [*passiver Erfahrung*] (HUSSERL, 2013, p. 117). Segundo o autor, aquilo que na vida se nos depara como coisa existente já acabada é dado com uma certa originalidade do *ele próprio*, constituindo assim uma síntese dada pela experiência passiva e ela por sua vez doa elementos para as atividades da captação ativa (HUSSERL, 2013, p. 117). Postos esses esclarecimentos, o final desta meditação dedica-se a uma última questão: a evidência pode reivindicar uma significação objetiva, um ser algo mais que um caráter de consciência particular? (HUSSERL, 2013, p. 120). Husserl então diz que no interior da vida de consciência, pelo método fenomenológico, há a distinção entre experiência autêntica e experiência enganadora. Logo em seguida ele nos indica que há uma relação dessa diferença com o ser e a

aparência, *a priori* e contrassenso, empiricamente correto e empiricamente falso, que decorre na esfera de consciência:

Todas as diferenciações que eu faço entre experiência autêntica e enganadora e, dentro dela, entre ser e aparência, decorrem na minha própria esfera de consciência, do mesmo modo que quando distingo, em níveis mais elevados, entre pensamento com e sem visão intelectual, e também entre necessidades *a priori* e contrassensos, ou entre o que é empiricamente correto e o que é empiricamente falso. Evidentemente efetivo, pensado como necessário, contrassenso, pensado como possível, provável etc. - tudo isso são caracteres do objeto intencional respectivo que surgem no meu próprio domínio de consciência. (HUSSERL, 2013, p. 120)

O § 34 trata da *configuração principal (prinzipielle Ausgestaltung)* do método fenomenológico e da análise transcendental enquanto eidética. Surge a necessidade de refletir mais uma vez sobre o *método fenomenológico* antes de clarificar melhor a *fenomenologia genética* já iniciada com a apresentação do eu como polo e substrato de habitualidades. O fato de o mundo ter um estilo tão confiável é transcendentalmente necessário para que exista um mundo para nós. Um mundo totalmente “não confiável” não faz sentido fenomenológico. Segundo Smith, não sabemos por que o mundo tem esse estilo causal, mas podemos concentrar-nos no próprio mundo natural (SMITH, 2003, p. 119). Husserl está preocupado em suas pesquisas genéticas, para Smith, com *compossibilidades* essenciais determináveis *a priori*: certas formas da experiência e comportamento excluem necessariamente outras, portanto, a necessidade pode ser atribuída à ordem em que elas aparecem em uma vida consciente (SMITH, 2003, p. 119).

Ao mesmo tempo este § 34 faz uma passagem da *descrição da experiência transcendental* para o método da *descrição eidética*. A redução fenomenológica conduziu ao ego transcendental monádico que é absoluto (solto em si mesmo), uno e único. A descrição eidética dá um passo a mais. Ela visa “possibilidades puras (não factuais) e “*necessidades de essência*”, estruturas “*a priori*”, *tipos* de vivências intencionais (por exemplo, percepção, retenção, recordação iterativa, asserir, ter-prazer-em-algo, etc.). Se a descrição abstrai (prescinde) de toda factualidade e varia as possibilidades puras (não factuais) de uma vivência, por exemplo, da percepção, ela capta, então, o seu *eidós*. O *eidós* da percepção é a sua essência, a sua estrutura geral típica, o que implica nas necessidades de essência que regem *a priori* o dar-se de suas possibilidades, “cuja extensão ideal é constituída de todas as percepções

idealmente [*idealiter*] possíveis enquanto concebibilidades [o que se pode imaginar e conceber] puras” (HUSSERL, 2013, p. 109).

Necessidade de essência é aquilo que *a priori* rege toda a possibilidade e se aplica a qualquer caso singular³⁹. Assim, uma análise eidética da percepção buscaria o que é que necessariamente e geralmente se dá em toda e qualquer percepção. A essência da percepção é aquilo sem o que uma percepção não pode ser percepção. A evidência intuitiva das possibilidades puras (que se obtém pela imaginação que varia as possibilidades puras) tem como correlato uma “*consciência de generalidade intuitiva e apodítica*”. A intuição eidética é a visão (apreensão) de algo de universal e incondicionado: “O próprio eidos é algo universal, visto ou visível, algo puro incondicionado, a saber, não condicionado por qualquer fato segundo o seu sentido intuitivo próprio” (p. 109). O *eidos* é algo de *a priori*: “Ele está antes de todos os conceitos, no sentido de significações verbais, as quais, enquanto puros conceitos, terão antes de se ajustar a ele” (HUSSERL, 2013, p. 109).

Contudo, Husserl insistiu sempre que a essência em geral (*eidos*) não tem realidade superior ou mesmo igual à de entidades particulares, mas apenas ser “ideal” (Spiegelberg, 1994, p. 696). Segundo o autor, Husserl, em seus escritos posteriores, caracteriza esse modo ideal de ser como outra conquista constituída da subjetividade transcendental e ser dependente dela. Apesar disso, nenhum outro fenomenólogo fez reivindicações contra essas essências, ao contrário, a intuição eidética constitui um elemento comum do método fenomenológico dos seguidores de Husserl ou reinterpretado ou minimizado pelos fenomenólogos existencialistas (SPIEGELBERG, 1994, p. 696).

Assim como se pode alcançar uma intuição eidética de um tipo de vivência, por exemplo, da percepção, pode-se também alcançar uma intuição eidética do *ego* transcendental. Agora não se considera mais este ou aquele *ego* transcendental fático, mas sim o “*eidos ego*” (HUSSERL, 2013, p. 110). A intuição eidética do *ego* se dá à medida que o fenomenólogo, partindo de seu *ego* fático, pela imaginação, varia as possibilidades de *ego*, abstraindo das factuais, tentando apreender aquilo que

³⁹ Assim, possibilidade apriorística é necessidade! Não se trata do possível como contingência (que pode ser ou não ser). Trata-se do possível como necessidade de essência. É o incondicionado. A experiência transcendental é a experiência desse incondicionado, dessa necessidade de essência, da possibilidade apriorística.

necessariamente, universalmente e *a priori* é constitutivo de todo e qualquer ego enquanto ego.

A Fenomenologia eidética pesquisa, portanto, o *a priori* universal sem o qual não seria concebível o eu e um eu transcendental em geral, ou, dado que toda e qualquer generalidade de essência tem o valor de uma legalidade inquebrantável, ela pesquisa a legalidade universal de essência que prescreve o seu sentido possível (juntamente com o seu oposto, o contrassenso) a toda e qualquer asserção fatural sobre o transcendental (HUSSERL, 2013, p. 110).

A fenomenologia eidética é a primeira realização de uma ciência filosófica, a saber, da “Filosofia Primeira”. É preciso passar do fato e factual para as possibilidades puras e daí para as necessidades de essência e seus princípios apodícticos. Junto com a redução fenomenológica, a intuição eidética é um momento essencial do método fenomenológico transcendental: “Assim nos elevamos à visão intelectual metódica de que, *a par da redução fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares*, que ambas definem de ponta a ponta o reto sentido de uma Fenomenologia Transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 111).

Conquistada a constituição do ego transcendental, Husserl afirma que não se pode, naturalmente, evitar pensar nos outros e nas suas constituições (HUSSERL, 2013, p. 125). Pois, por meio das constituições alheias, que se constituem no ego transcendental, constitui-se o mundo comum para todos (HUSSERL, 2013, p. 125). Portanto, se faz agora necessário o desvendamento da esfera de ser transcendental em contraposição ao solipsismo já identificado na ‘Segunda Meditação’.

1.5. Teoria transcendental da experiência do outro

A ‘Quinta Meditação’ é a última parte dos problemas constitutivos do ego transcendental sob o nome de *o problema da experiência alheia* ou a *empatia* [*Einfühlung*]⁴⁰. Trata-se da tarefa da fenomenologia transcendental superar o

⁴⁰ A palavra *Einfühlung* carrega consigo uma polêmica acerca de sua tradução. Em sua primeira edição, isto é, a francesa, Levinas e Peiffer não optaram por *empathie* e mantiveram em idioma original. Em línguas espanholas e em português, são encontradas referências a palavra entropatia ou intropatia. Preferimos seguir, neste caso, a tradução por *empatia*, como ocorre na tradução de 2019 (conf. nota 79) das *Meditações Cartesianas*. *Einfühlung* significa, literalmente, “sentir-para-dentro”. Desta forma, a palavra empatia nos pareceu mais conveniente. Segundo Moran (2012, p. 123), a compreensão do conceito de empatia foi “emprestado” do filósofo e psicólogo de Munique Theodor Lipps, cuja teoria da

solipsismo, já identificado na ‘Primeira Meditação’ ao executar a redução transcendental⁴¹, sendo um demérito ao método fenomenológico se manter a consciência em um “cativeiro”. Além de que, por extensão, provar-se-ia também a existência de um mundo objetivo. Afirma Husserl que a empatia [*Einfühlung*] faz parte do repertório de investigação da fenomenologia enquanto pretensão de ser uma Filosofia Transcendental. Salieta-se que Husserl não está tentando explicar a consciência dos outros apelando à empatia, uma parte substancial da presente meditação explica como a empatia é possível enquanto uma conquista intencional (SMITH, 2003, p. 213).

A respeito da presente meditação, Kristana Arp afirma que nesse ponto das *CM*, Husserl percebe que a *epoché* transcendental tem uma consequência alarmante do solipsismo (ARP, 1990, p. 89). O filósofo reconhece que os objetos perceptivos são experimentados como públicos ou como parte de um mundo que se compartilha com outros que o experimentam da mesma maneira. Desta forma, Husserl também não quer negar que os objetos que encontramos neste mundo são outros assuntos conscientes, contudo, a *epoché* transcendental parece exigir que se abstenha de concordar com a existência real de outros sujeitos, o que torna muito difícil explicar como os outros experimentam os objetos perceptivos. Assim, a grande dificuldade seria “[...] sem apelar para a existência de outros sujeitos conscientes que os vivenciam, como pode ser considerado o caráter público dos objetos perceptivos, o que Husserl chama de objetividade aqui?”⁴² (ARP, 1990, p. 89).

Já Smith (2003, p. 212) frisa que não é um ensaio sobre o “Problema de Outras Mentes”, como é tradicionalmente concebido. O autor afirma que a razão para isso é que esse problema tradicional normalmente trata apenas de provar a possibilidade de outras mentes existirem por aí. O problema para Husserl é muito mais profundo do que isso, pois ele quer uma elucidação de como podemos chegar a uma concepção

empatia era bastante conhecida. Sabe-se também que o termo tenha sido cunhado pela primeira vez por Robert Vischer em 1873. Contudo, Lipps foi fortemente influenciado pelo *Tratado da Natureza Humana*, queria formular uma teoria psicologista do espelhamento, isto é, de como o outro torna-se um “espelho” de uma mente.

⁴¹ “Seguramente que reside no sentido da redução transcendental que ela, no começo, não possa pôr como ser nada mais que o ego e aquilo que está nele próprio contido, certamente com um horizonte de determinabilidade indeterminada. Seguramente ela começa, portanto, como uma egologia e como uma ciência que, como parece, nos condena a um solipsismo, se bem que transcendental.” (HUSSERL, 2013, p. 68)

⁴² “The question is: without appeal to the existence of other conscious subjects who experience them, how can the public character of perceptual objects, what Husserl here calls their objectivity, be accounted for?”

de outro sujeito da consciência em primeiro lugar (SMITH, 2003, p. 212). Portanto, a tarefa aqui é de descobrir intencionalidades, sínteses, motivações, o sentido de outro ego se forma no ego transcendental considerando que sentido e confirmação não são separáveis na medida em que ele também se preocupa em mostrar como a crença na existência real dos outros é justificada e fundamentada em nossa experiência (SMITH, 2003, p. 212).

O filósofo argumenta que o esclarecimento acerca dos problemas do mundo objetivo sob a forma de uma problemática constitutiva que tenha o *ego* transcendental como seu plano de fundo é tarefa de uma Filosofia Transcendental. Arp alega que se deve notar o uso incomum do termo "objetivo" por Husserl, uma vez que pela maneira como ele lida com o tópico da 'Quinta Meditação' fica claro que ele iguala a objetividade dos objetos perceptivos à sua publicidade⁴³ (ARP, 1990, p. 90).

Segue-se que o método da redução transcendental deve ser tomado com todos seus efeitos. Por ela concatenar apenas as unidades inseparáveis do ego, causa então um solipsismo flagrante. Entretanto, a questão sobre os *outros* como não estando efetivamente no ego necessita de uma aclaração por via da fenomenologia transcendental.

Por isso trata-se de uma elucidação acerca da sua constituição, devendo buscar lançar luz sobre as intencionalidades explícitas e implícitas, a partir do terreno do ego transcendental, o único lugar onde o *alter-ego* se anuncia e se confirma (HUSSERL, 2013, p. 128). De outra maneira, as intencionalidades, sínteses e motivações que o alter-ego forma no ego transcendental recebe também o título de *experiência do que me é alheio* [*Fremderfahrung*]. O fio-condutor transcendental se estabelece pelo modo ôntico-noemático de doação do outro, isto é, pelos modos de ser e de constituição para o ego transcendental: experientia-se o outro como efetivo numa multiplicidade de experiências que são cambiáveis e concordantes como objeto do mundo [*Weltobjekte*].

Husserl pondera que a tarefa não é fácil, pois o outro não é só um objeto mundano natural, mas (também) sujeitos para este mundo, que governam os seus corpos correspondentes. Além disto, a consciência transcendentalmente reduzida

⁴³ O termo objetividade e publicidade, ao menos nesse contexto e no artigo de Arp, são intercambiáveis (ARP, 1990, p. 90).

implica uma experiência de *mundo intersubjetivo* que inclui os outros, portanto acessível para qualquer um de seus objetos.

Desta forma, o *problema do aí-para-mim* [*Für-mich-da*] dos outros é o tema de uma *teoria transcendental da experiência do que me é alheio* [*transzendentalen Theorie der Fremderfahrung*], a chamada empatia [*Einfühlung*] (HUSSERL, 2013, p. 130). Ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados espirituais (livros, utensílios, pinturas, roupas, dentre outros) que doam significados para sujeitos alheios constituindo assim uma intencionalidade ativa, o *aí-para-um* [*Für-jedermann-da*], funda conjuntamente uma outra teoria: a *teoria do mundo objetivo* (HUSSERL, 2013, p. 130). Como já havia sido indicado, a 'Terceira Meditação' guiaria as meditações posteriores, decorre daí que para prosseguir com o desvelamento da estrutura da experiência com o outro, necessita-se seguir uma elucidação dentro da constituição transcendental de como o outro se anuncia (HUSSERL, 2013, p. 131).

Para proceder corretamente, sustenta Husserl, a exigência metódica obriga à *ausência de pressupostos*, então sendo necessária uma *epoché* temática no interior da esfera transcendental (HUSSERL, 2013, p. 131). Essa peculiar *epoché* exclui do campo temático tudo o que é questionável, ou seja, uma abstração de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente à subjetividade alheia (HUSSERL, 2013, p. 131). Essa redução à "minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto" (HUSSERL, 2013, p. 131) não é o mesmo que dizer que se está *sozinho*. Vejamos de perto, na atitude natural, na polaridade eu-outros, removendo os "outros" resta uma "solidão" do eu. Acontece que, mesmo assim, pressupõe-se a existência de um outro, senão não se chamaria um "ficar só" (HUSSERL, 2013, p. 131). Mas na abstenção radical, dentro da atitude transcendental, o eu-mesmo concreto (ou a mônada) trata-se de uma *estrutura essencial da constituição universal* em que transcorre a vida do ego transcendental que constitui um mundo objetivo (HUSSERL, 2013, p. 132).

Desta forma estrutura-se uma operatividade sintética com vista à efetividade do alheio, compreendendo uma peculiar intencionalidade dirigida para ele. Para Husserl, essa intencionalidade ultrapassa o ego monádico na sua propriedade mesma (pois o alheio está tematicamente excluído), constituindo um *espelhamento* na própria mônada. Esse segundo ego não está pura e simplesmente aí, como ele mesmo dado em sentido próprio, mas constituído como um alter-ego ou um reflexo. O sentido

constituído no ego remete um sentido de reflexo da mônada não apenas como um alter-ego qualquer, mas como um *análogon* no interior da propriedade da mônada. Ainda na atitude transcendental é necessário agora delimitar o “próprio-a-mim” no interior do campo da experiência, ou seja, o não-alheio (HUSSERL, 2013, p. 133).

Por esta razão, Arp afirma que a explicação fenomenológica de como é o reconhecimento de que outros são sujeitos conscientes como o ego tem uma “semelhança curiosa” [*curious resemblance*] com “o antigo argumento da analogia oferecida como solução para o problema clássico de outras mentes” (ARP, 1990, p. 91). A autora prossegue o raciocínio afirmando que as semelhanças entre os corpos físicos dos outros e o meu próprio corpo físico, explicita-se originalmente como se desencadeia esse reconhecimento. Desse modo, processos intencionais complexos, baseados no meu entendimento dessas semelhanças, tomam consciência de uma maneira indireta da subjetividade dos outros: “Suas psiquês ou consciências, embora não sejam percebidas diretamente, são ‘representadas’ para mim com os seus corpos físicos.”⁴⁴ (ARP, 1990, p. 91)

Assim, abstrai-se aquilo que dá sentido específico aos seres de tipo egóico (homens e outros animais), tendo como consequência as determinações do mundo fenomênico que remete aos outros como sujeitos egóicos⁴⁵. Como consequência, há então a retenção de um estrato unitário e coerente do fenômeno-mundo. Este estrato, portanto, é o correlato transcendental da experiência de mundo continuamente concordante e sempre prosseguido, ao qual deve-se permanecer exclusivamente neste estrato (HUSSERL, 2013, p. 134). Em virtude de este estrato ser fundante e transcendentemente purificado, não há experiência do alheio e nem o sentido mundo objetivo da experiência. Isto posto, há então um desaparecimento total e completo do sentido objetivo mundano nesta *simples natureza*, encontrando apenas o ego monádico no mundo, o único no interior do estrato abstrativo de mundo (HUSSERL,

⁴⁴ “Their psyches or consciousnesses, although not directly perceived, are ‘appresented’ to me along with their physical bodies.”

⁴⁵ Essa tese husserliana é notável. Essa “esfera particular de significado” pode ser aproximada de um tipo de “tese” da linguagem privada ao modo de John Locke ou até mesmo de Santo Agostinho. A *Eigenheitssphäre* é confrontada diretamente com os argumentos apresentados nas *Investigações Filosóficas* de L. Wittgenstein. Elas demonstram que tal esfera (ou tese da linguagem privada) é absurda, se não auto-contraditória, como diz Arp, não podem ser significados ou formações sensoriais [*Sinnbildungen*] que são contribuídas pelo acesso às experiências de outras pessoas (ARP, 1990, p. 92).

2013, p. 135). O único que está posto e disposto, ao qual há o governo de cada órgão, o chamado *agir somaticamente* (HUSSERL, 2013, p. 135).

Neste estrato também, afirma Husserl, há uma separação abstrativa do sentido do que é alheio, retendo-se um tipo de mundo, uma natureza reduzida à propriedade, um eu-psicofísico com um corpo, uma alma e um eu pessoal. A redução transcendental reconduz à consciência pura, contudo, não ficou esclarecida a relação dela (a consciência pura) com o eu-homem (em sua esfera de propriedade). Portanto, necessita agora entender em que modo sintético constitui o meu próprio, excluindo o pressuposto do alheio.

Husserl afirma que o ego transcendental é um efeito da *epoché*, desta forma, o mundo e as objetividades (incluindo as ideais) são constituídas na vida constitutiva, o sentido objetivo. O eu, assim sendo, constitui o outro polo da correlação (o mundo), em uma síntese constitutiva, como eu humano e pessoal no interior deste mundo (HUSSERL, 2013, p. 137). Esta *autoapercepção mundanizante* (HUSSERL, 2013, p. 137) reduz o mundo à propriedade do ego, em que se adiciona tudo que pode encontrar o “próprio-a-mim”: um objeto concreto da experiência se destaca como qualquer coisa para si e o olhar captador da atenção para ele se dirige e é então apropriado como simples objeto indeterminado da intuição empírica.

O alheio não está incluso naquilo que é próprio, como pressuposto. O ego transcendental é o universo que tudo constitui, e a ele pertence um campo de experiência transcendental na sua propriedade. O estrato conexo da experiência do mundo o alheio está “desvanecido” (HUSSERL, 2013, p. 138), assim como numa esfera do alheio. Contudo, afirma Husserl, toda e qualquer consciência do que é alheio, todo e qualquer modo de aparição do alheio pertence à esfera transcendental; tudo que o ego transcendental constitui do estrato do próprio (o não alheio) pertence como componente da sua própria essência concreta e inseparável do seu ser concreto (HUSSERL, 2013, p. 138).

Assim se fez o entendimento fundamental do próprio a mim. Contudo, ainda reside nele o pressuposto de um outro, agora é preciso clarificar mais ainda o sentido do outro “ego na minha propriedade” (HUSSERL, 2013, p. 138). Tonar-se objeto determinado (e cada vez mais determinado) numa continuação da *experiência explicitadora e determinadora* que explicita o objeto a partir de si próprio “numa experiência que é, em suma, pura explicação” (HUSSERL, 2013, p. 139). Segue-se

então que em um objeto dado numa identidade consigo mesmo na síntese intuitiva de identificação, ele se desdobra em uma progressão sintética articulada. Ele concatena intuições particulares, as determinidades que são próprias do objeto, isto é, as determinidades internas. A explicitação é original quando desdobra o próprio experienciado no terreno da autoexperiência original e o leva àquela autoexperiência que será, para ele, a mais originária que pensar se possa (HUSSERL, 2013, p. 139). O perceber constituinte como o ser-percebido pertencem à propriedade própria concreta da mônada. Ela tem, então, um universo daquilo que é própria a si mesma. Isto é desvendado através de uma explicitação original *apodítica ou pré-delineadora*.

No interior da esfera original encontra-se um mundo transcendente que desponta com base no fenômeno intencional, mundo objetivo reduzido ao que é próprio da mônada. Afirma Husserl que para pressupor o alheio, deve-se saber como se pode compreender que o ego tenha e possa formar em si *intencionalidades que transcendam o seu ser* (HUSSERL, 2013, p. 143), visto que nem todos os modos de consciência pertencem à autoconsciência, dado que o ser efetivo se constitui de forma original através da concordância da experiência (ou seja, numa polaridade *noese-noema*) contraposto à autoexperiência, deverá ser numa *nova experiência que abarque o alheio* (HUSSERL, 2013, p. 144). Por isso é possível afirmar que Husserl defende que o acesso às experiências “representadas” de outras pessoas permite colocar um nível de significado mais alto (ou então, uma “camada adicional” de significado) e mais complexo [*Sinn*] no topo de uma compreensão fundamental e mais originária de mundo (ARP, 1990, p. 92).

O filósofo afirma que a experiência do alheio está presente enquanto uma experiência de um mundo objetivo, e a redução à propriedade que opera nessa experiência, destaca um substrato intencional destas experiências. Assim, prossegue Husserl, pode se chegar à comprovação de um mundo reduzido numa “transcendência imanente”. Isto é, na ordem da constituição de um mundo alheio ao ego, e conseqüentemente um mundo exterior ao ego concreto próprio, o autor afirma que esse mundo reduzido é a transcendência em si primeira que (enquanto idealidade em unidade sintética de um sistema infinito potencial) é um elemento determinativo do ser do ego concreto próprio (HUSSERL, 2013, p. 144).

O passo agora é tornar compreensível como no grau superior e fundado se realiza a doação de sentido da transcendência objetiva em sentido próprio,

constitutivamente secundária enquanto *experiência*. Assegura-nos Husserl que aqui não se trata de uma análise temporal genética, mas uma análise estática (HUSSERL, 2013, p. 144). Só ela desvendará na experiência intencionalmente o modo da sua doação de sentido, o modo como ela surge e confirma-se enquanto evidência de um ser efetivo que tem uma essência própria explicitável, que não é nem a mônada ou algo integrante dela - embora só em seu ser possa obter sentido e confirmação.

O nível constitutivo do outro tem que ser destacado, pois é originado no subsolo do mundo primordial. Isso se deve ao sentido de ser mundo objetivo estar constituído por níveis. Afirmo Husserl que se realiza então uma sobreposição de níveis de sentido a partir do mundo primordial do ego, em que este se torna aparição de um mundo objetivo determinado, enquanto um e o mesmo mundo para qualquer um (HUSSERL, 2013, p. 144).

O alheio em si primeiro (isto é, o primeiro não eu), é o outro eu (HUSSERL, 2013, p. 145). O filósofo assevera que isto torna constitutivamente possível um novo domínio do que é alheio, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral, que pertence em geral a todos outros e a mim próprio. A essência dessa constituição, que se eleva a partir dos outros puros (isto é, que não tem, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim outros não permaneçam isolados, mas que seja constituída uma comunidade dos eus, que inclusive ao ego transcendental como uma comunidade dos eus que são uns com os outros e uns para os outros (HUSSERL, 2013, p. 145). Por fim, Husserl quer explicitar o sentido de uma *comunidade monádica*, que se constitui intencionalmente constituinte comunalizada o mesmo e único mundo, pois cada ego transcendental surge de novo neste mundo, mas numa apercepção objetivamente, com sentido de “homem” psicofísico mundano. (HUSSERL, 2013, p. 145).

Assim, Husserl quer explicitar em que medida a experiência do outro é em “carne e osso”, uma experiência legítima, por assim dizer. Desta maneira, a *experiência é consciência original*, experiência de um homem é o outro *estar-aí* diante de nós, “em pessoa” [*Leibhaft*] (HUSSERL, 2013, p. 147). Se caso se supor que essa experiência não é original, o outro é uma extensão de mim e do meu corpo vivente [*Leib*]⁴⁶, seria um momento da minha essência; isto é um completo absurdo

⁴⁶ Na presente tradução em língua portuguesa, *Leib* é traduzido por “soma” e *Körper* por corpo. Contudo, optaremos raramente por essa inusual tradução. Utilizaremos os pares “corpo vivente” para *Leib* e “corpo” (no sentido de *res extensa*) para *Körper* para corpo.

(HUSSERL, 2013, p. 147). Há aí, pois, uma doação originária, acontece com uma mediação da intencionalidade que origina no subsolo subjacente do mundo primordial, tornando representável o aí-com na forma de tornar-copresente ou *a apresentação* (HUSSERL, 2013, p. 147).

A apresentação de um outro fundamenta uma apercepção analogizante. A apercepção capta objetos pré-dados em que compreender o sentido remete intencionalmente para uma intuição originária, ao passo que a analogia constitui um objeto com sentido semelhante. Desta maneira, a apreensão analogizante força o apresentado a estar sempre vivamente presente, o ego e o alter-ego estão sempre e necessariamente emparelhados de modo originário. O emparelhamento é o “surgir como parêntese”, e em subsequência como pluralidade, é um fenômeno universal da esfera transcendental, é uma protoforma da síntese passiva associação (HUSSERL, 2013, p. 150)⁴⁷.

Assim, a produção do sentido identitário da natureza primordial e de outra natureza primordial presentificada configura uma percepção do alheio. Em conjunto, é a percepção do mundo objetivo desenrolada na esfera de propriedade. A intencionalidade desta esfera transcende a propriedade, o ego constitui em si outro ego como que “é”: originalidade efetiva, numa corporeidade, um corpo vivente [*Leib*] alheio, uma alma - por princípio não originalmente acessível para o ego (HUSSERL, 2013, p. 165).

Em suma, a experiência do alheio é realizada numa síntese identificante entre o corpo vivente [*Leib*] primordialmente dado e o mesmo corpo vivente [*Leib*] apresentado num outro modo de doação. Ocorre então uma expansão através da síntese identificante de uma mesma natureza que é dada e confirmada primordialmente e apresentativamente. Husserl prossegue dizendo que é

⁴⁷ Sobre essa argumentação, Arp denuncia que Husserl está perto de cair num paradoxo. A autora diz que seu entendimento é que Husserl fala de o ego estar ciente do que os outros experimentam, o ego está ciente de que esses objetos podem ser experimentados por outros sujeitos conscientes. Ela afirma que essa argumentação não foi destacada com atenção pelos comentaristas, pois ela é questionável tão quanto as afirmações iniciais de Husserl sobre a identificação de outros assuntos na presente meditação. O paradoxo é: “Se eu pudesse realmente tomar consciência do que os outros experimentam, se pudesse compartilhar suas percepções do mundo, o que poderia servir para diferenciar sua consciência da minha? Eles não seriam realmente outros assuntos, mas apenas apêndices da minha própria consciência.” [*If I really could become aware of what others experience, if I could share their perceptions of the world, what could serve to differentiate their consciousness from my own?*] (ARP, 1990, p. 91). Ela afirma que próprio Husserl percebe que corre o risco de cair nesse paradoxo, mas acredita que os meios optados por Husserl para evitá-lo não são bem-sucedidos (ARP, 1990, p. 91).

primitivamente instituída a coexistência do ego e do ego alheio com suas vidas intencionais, realidades e de uma forma temporal comum; isto é inseparável na comunidade temporal das mônadas constitutivamente referidas umas às outras, em uma concatenação por essência a constituição de um mundo e de um tempo do mundo (HUSSERL, 2012, p. 166).

Quanto a experiência transcendental, ela pode ser identificada nesta meditação por indicação do §44. Lá foi reintroduzida a *epoché*, desta vez, aplicada aos outros enquanto entes objetivos e mesmo enquanto sujeitos no mundo. Com isso, põe em obra a “redução da experiência transcendental à esfera de propriedade” [*Eigenheitssphäre*]. Esta é desvelada tematizando as operatividades da intencionalidade, tanto atual quanto potencial, em que “o ego se constitui na sua propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade” (HUSSERL, 2013, p. 131). Abstrai-se (prescinde-se) aqui de tudo o que é alheio, para se descobrir o que é próprio. Na atitude natural dá-se uma forma de contraposição [*Gegenüber*]: eu e os outros. Se abstraio dos outros, eu fico só no mundo. Mas este ficar só no mundo ainda não alcança a dimensão da solidão transcendental, que põe entre parênteses o próprio mundo.

O ego transcendental concreto (isto é, mônada) que então se desvela compreende, porém, a intencionalidade dirigida para o alheio, que, por enquanto, fica suspensa também neste momento da meditação. Em todo o caso, o outro, enquanto outro-eu (*alter-ego*), enquanto “eu” remete de volta para mim mesmo: “o outro remete para mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo”, isto é, “o outro é análogo de mim mesmo” (HUSSERL, 2013, p. 132)⁴⁸. Surge, então, a questão: “como pode o meu ego, no interior de sua propriedade, constituir, sob o título de ‘experiência alheia’, precisamente algo *alheio*”? (HUSSERL, 2013, p. 132). A colocação desta questão, porém, deve permanecer na atitude transcendental. Ela deve partir da *epoché* fenomenológica: “tudo o que antes fora diretamente para nós um ser é tomado exclusivamente como *fenômeno*, como um sentido visado que se confirma” (HUSSERL, 2013, p. 133). A partir da *epoché*, o outro é tomado como sentido de ser correlato da intencionalidade. Antes, porém, de tratar da constituição intencional do

⁴⁸ *Analogon*, isto é, semelhante na dessemelhança ou dessemelhante na semelhança.

alheio, é preciso explicitar o *não-alheio* [*Nicht-Fremdes*], o “*próprio-a-mim*” [*Mir-Eigene*].

Na *epoché*, faz-se abstração (se prescinde de) dos outros, do mundo objetivo (natureza e cultura), do mundo intersubjetivo. No entanto, mesmo com esta abstração, que reconduz ao campo da experiência transcendental do *ego*, “*retemos um estrato unitário e coerente do fenômeno-mundo*”, que é condição de possibilidade para que possa haver uma experiência do *alheio*, bem como uma experiência do *mundo objetivo*. Na abstração da *epoché* fenomenológica desaparece o sentido de ser “objetivo”, mas permanece o fenômeno-mundo. Respectivamente, a natureza não desaparece de todo. Ela está incluída na esfera da minha propriedade, a saber, como “*meu corpo vivente* [*Leib*]”. Este, o “*corpo vivente*” [*Leib*] é mais do que uma simples coisa extensa [*Körper*]. É o corpo que pertence a mim, em que experiencio campos sensoriais (sensações táteis de frio, calor, etc.). É o corpo em que eu imediatamente mando, e de que eu disponho, que eu governo. Os órgãos do meu corpo com suas cinestésias obedecem a um “*eu faço*” [*Ich tue*] e a um “*eu posso*” [*Ich kann*]. A partir do meu corpo vivente [*Leib*] e da sua corporeidade [*Leiblichkeit*] é que eu tenho o comércio com a natureza. É a partir dele também que se constitui o fenômeno objetivo do “*eu enquanto este homem*” (HUSSERL, 2013, p. 135). Este “eu” é uma unidade psicofísica, isto é, uma unidade de corpo e alma. É o eu pessoal, que neste corpo e *por meio* dele (note-se a ideia de mediação atribuída ao corpo), “*age e padece no mundo exterior*” (HUSSERL, 2013, p. 135). Vem à luz, assim, o *eu constituído* (diferente do eu constituinte), e, com ele, o *mundo exterior*.

Assim, tanto o eu constituído quanto o mundo exterior se formam interiormente, na esfera da subjetividade transcendental, do eu constituinte. Husserl afirma então que eu, o eu-homem reduzido (eu psicofísico), sou, portanto, constituído como membro do *mundo*, com o *fora-de-mim* múltiplice, mas eu próprio constituo tudo isso na minha alma e transporto-o intencionalmente em mim (HUSSERL, 2013, p. 137).

1.6. De Descartes a Husserl: a ampliação do conceito de experiência

A fenomenologia é um “neocartesianismo” que se propõe corrigir os equívocos de Descartes e fundamentar uma filosofia radical. Ela tem como um dos motivadores a derrocada da filosofia cartesiana por não esclarecer e delimitar uma conquista oculta. Para Husserl, a primeira vez que a experiência sensível foi criticada está na

filosofia cartesiana. Sendo mais preciso, Descartes executou um procedimento inédito para a filosofia: a dúvida metódica impôs uma necessária suspensão da efetividade das coisas, retendo um domínio novo de ser, o domínio transcendental. Esse domínio foi uma conquista não explicitada por Descartes e o papel da fenomenologia é abrir o campo de pesquisa nesse reino transcendental, por meio de uma nova empiria: a experiência transcendental⁴⁹.

Todavia, para Husserl, Descartes errou em aprofundar essa crítica. O *duvidar radical ou a dúvida metódica* – em vez de *suspender* o juízo sobre o mundo – ofusca a riqueza das duas primeiras meditações. Para Smith (2003, p. 21), Husserl compreende que certamente o poder da dúvida metódica não alcança a radicalidade fundamental e esperada para uma nova filosofia, como queria Descartes. Pois a dúvida tem um pressuposto em si. A dúvida é uma certa "posição" em relação à existência de algo, sendo outras posições a certeza (o limite positivo), a descrença (o limite negativo), como provável, etc. "pôr entre parênteses" – a *epoché* - é uma questão de colocar todas essas posições fora de jogo, não é uma questão de se apegar universalmente a uma delas - a saber, dúvida ou incerteza (SMITH, 2003, p. 21).

Poderia ser facilmente objetado: por que o procedimento da *epoché* não seria um tipo de dúvida "metódica"? Existe uma diferença significativa entre o duvidar e o tentar duvidar de algo, como é o caso da *epoché*. Ela não duvida da existência de nenhuma das coisas no mundo efetivo, somente suspende o juízo, é um tipo de neutralização⁵⁰:

A *epoché* é, neste sentido, apenas uma neutralização limitada, não a neutralização de toda a crença, mas apenas da tese geral da atitude natural,

⁴⁹ Alguns interpretes da filosofia moderna parecem não concordar com essa afirmação. É o caso de Gaston Berger (1896-1960), e de certa maneira Martial Gueroult (1891-1976). Segundo MacDonald (MACDONALD, 2000, 1972), Berger afirma que não se pode dizer que Descartes ignorou este domínio "do transcendental", pois o filósofo francês já havia notado que há coisas contidas na ideia de uma *res cogitans* que seriam necessários esforços mais empenhados para desdobrá-las. Ao menos, segundo Berger, foi a resposta dada por Descartes a Poliandro em *De la recherche de la vérité* (1674-1675) (Da *Busca Pela Verdade*) de Nicolas Malebranche (1638-1715). MacDonald prossegue relatando que Berger dá uma ênfase à palavra "ideia" no contexto mencionado, pois a ideia de uma *res cogitans* não é a mesma coisa que uma *res cogitans*. Mesmo que isso seja definido como a "natureza", Gueroult interpreta uma diferença entre essas duas noções, uma distinção que permite que a "condição universal" do ego se destaque. Assim, é uma condição que implica precisamente a transcendência.

⁵⁰ Neutralização é uma modificação de um tipo novo, diferente, que não está na mesma série de outras modificações. Seria uma modificação que não é uma nova crença, mas a que suspende a validade da crença, suprime ou enfraquece toda a modalidade dóxica; por ela a consciência não põe nada, não opera, segundo as palavras de Husserl; a neutralização é o contrário de todo operar, o abster-se da operação. (KORELC, 2015, p. 41)

pela qual toda a região do campo fenomenológico, transcendental, se abre.
(KORELC, 2015, p. 42)

Desta maneira, é possível nenhuma tomada de posição, é possível tentar duvidar de algo e pressupor que algo é duvidoso objetivamente. De uma outra forma, poderíamos dizer que o duvidar cartesiano é uma dúvida ingênua lançada ao objeto, enquanto a tentativa de duvidar da *epoché* é reflexiva. Isto é, a reflexão fenomenológico-transcendental não se dirige a objetos consumados e apreendidos objetivamente. Na tentativa de duvidar de alguma coisa, na tentativa de determinar a “validade”, o valor epistemológico, de qualquer coisa em qualquer grau, de certo modo deve-se manter o estado de coisas presumido “em suspenso”, considerá-lo como “em questão” (SMITH, 2003, p. 24). Smith conclui que para Husserl, se a crença na existência de algo governasse totalmente as reflexões, isso não faria sentido, embora nossa experiência natural do mundo não esteja sob nosso controle, nossas possíveis reflexões sobre ele estão (SMITH, 2003, p. 24).

Pelo conceito de *Urdoxa*, segundo Smith, é possível compreender melhor esse problema em que Descartes não via diferença entre a certeza do experienciar e a certeza do que é experienciado. Nessa interpretação, o que escapou aos olhos do filósofo francês, acerca da experiência sensível, é que apesar de ser possível duvidar da convicção acerca da realidade, não se pode duvidar do experienciar. A *Urdoxa*, para Husserl⁵¹, seria aquela certeza que é a “posição” primária e primordial da vida cognitiva, que só pode ser modificada ou modalizada por alguma desarmonia ou conflito que entra em nossa experiência (SMITH, 2003, p. 23). O tocar algo que parece não ter sido percebido anteriormente ou algo que não se move começar a se deslocar são exemplos em que a certeza sobre a realidade seria abalada, mas apenas como resultado de uma discrepância. Não duvida da experiência, mas do conteúdo experienciado. Desta maneira, Husserl pode alegar que, de fato, Descartes não compreendeu o sentido de uma experiência. Ainda sobre a *Urdoxa*, ela é um certo estilo apoditicidade que o sujeito tem sobre o experienciar e não sobre o experienciado. Explicita-se aqui então uma diferença já mencionada, o tentar duvidar

⁵¹ Em *Ideen I*, a certeza de crença é pura e simples ao contrário da diversidade de atos compreendidos sob a designação de crenças ou juízos. Segundo Husserl, para evitar confusões, é introduzido o termo *Urdoxa* para diferenciar a certeza de crença dos atos que envolvem crença: “Introduzimos a expressão crença ou doxa originárias [*Urdoxa*], com a qual se marca adequadamente que todas “modalidades de crença” por nós constatadas remetem intencionalmente a elas.” (HUSSERL, 2016, p. 237) [*Wir führen den Terminus Urglaube oder Urdoxa ein, womit sich die von uns herausgestellte intentionale Rückbezogenheit aller “Glaubensmodalitäten” I angemessen ausdrückt.*] (conf. HUA III 216)

é possível quando existe uma posição primária (a certeza do experienciar) e não pela incerteza de todo conteúdo da experiência, pois este não é apodítico.

Portanto, o que Descartes poderia entender por experiência se aplica apenas a um contexto objetivo, físico e fático. Vislumbra-se aqui, algo que será patente na 'Primeira Meditação' de Husserl, que o conceito de experiência necessita ser alargado para dar conta de conteúdos de uma outra natureza. Na 'Segunda Meditação' já é possível notar a noção de experiência em um sentido mais amplo, pois ela agora terá de dar conta dos dados da experiência transcendental. Pois esta tem um domínio muito mais rico e explicitador ao infinito.

Na interpretação husserliana, Descartes estava influenciado pelas descobertas da física e da matemática galilaica. Ele tentava realizar para a filosofia o que Galileu havia traçado para o mundo físico: demonstrar que a verdade "científica" pode ser encontrada inteiramente dentro do domínio da subjetividade, sem recorrer à posição de um mundo "externo"; que o conhecimento pode ser obtido a partir de uma compreensão adequada do caráter normativo de certas ideias no domínio psíquico; e que o próprio corpo vivo (como distinto do corpo meramente físico), com todos os seus hábitos, paixões e práticas, sobreviva às etapas da dúvida, considerando até o "sujeito" das pesquisas científicas de maneira semelhante ao seu aspecto físico tratado como objeto da fisiologia (MACDONALD, 2000, p. 47). Na visão de Husserl, a reversão no pensamento cartesiano pela *epoché* concebe-se dois campos de experiência, sendo o terreno da experiência transcendental mais rico, pois ele é o campo do especulativo e possível⁵² que é pressuposto ao terreno empírico.

Smith interpreta que Husserl, de fato, atribui um privilégio da experiência transcendental em relação à experiência natural: "Esse privilégio deriva de uma certa *prioridade* atribuída à experiência transcendental."⁵³ (SMITH, 2003, p. 26). Essa prioridade é devido à apoditicidade da experiência transcendental em relação à experiência mundana. Quer dizer, concebe-se um sujeito cuja vida sensorial consiste em uma alucinação mais ou menos coerente - ou em um "sonho coerente", como Husserl afirma que um mundo real parece apenas estar lá (SMITH, 2003, p. 35). Desta forma, o terreno da experiência transcendental resguarda-se a ser fundado apenas em evidências.

⁵² Conf. §13 MC

⁵³ "This privilege derives from a certain *priority* that attaches to transcendental experience."

Para clarificar, na ‘Terceira Meditação’ Husserl define que experiência é uma evidência particular e a evidência em geral é experiência num sentido amplíssimo e, todavia, por essência unitário⁵⁴. Em *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929), Husserl retoma essa diferença entre o conceito de experiência em “sentido restrito” e em “sentido amplo”. Os indivíduos estão dados pela experiência em sentido restrito e primário que se define justamente como referência direta “ao individual”⁵⁵ (HUSSERL, 1962, p. 215). Contudo, ao mesmo tempo, não é apenas uma doação da existência individual ela mesma, mas também uma ampliação das modalizações da certeza da existência individual, admitindo uma “experiência como se” e uma “experiência fantasiada” correspondente:

Ao mesmo tempo, se considerarmos como *juízos de experiência* o grupo de juízos com evidência original, temos que entender também em certo modo a “experiência” em um sentido amplo: não só como doação da existência individual ela mesma, portanto com certeza em sua existência, contudo também ampliada as *modalizações* dessa certeza, que pode transformar-se em presunção, probabilidade, etc. Mas frente a *todas* estas formas de experiência “efetiva”, isto é posicional, também entra em cena a experiência “neutralizada”, a “*experiência como se*”; podemos dizer também: “a *experiência fantasiada*” que, em uma correspondente possível mudança de atitude, se converte em experiência posicional de um indivíduo possível. Naturalmente, a “experiência como se” corresponde “modalidades como se” paralelas, do modo primordial da “certeza na existência como se”. (HUSSERL, 1962, p. 215)⁵⁶

Da mesma forma, em *Experiência e Juízo* (1939), Husserl apresenta essa definição sem alterações relevantes. O filósofo afirma neste escrito que a pergunta pelo caráter da evidência objetiva é, pois, uma pergunta pelo estar-dado [*Gegebenheit*] evidente de indivíduos. E a evidência de objetos individuais constitui o conceito de experiência

⁵⁴ HUSSERL, 2013, p. 94

⁵⁵ “[...] referencia directa a lo individual.”

⁵⁶ Al mismo tiempo, si consideramos como *juicios de experiencia* el grupo de juicios con evidencia original, tenemos que entender también en cierto modo la “experiencia” em um sentido amplo: no sólo como darse la existencia individual ella misma, por lo tanto con certeza en su existencia, sino también ampliada a *las modalizaciones* de esa certeza, que puede transformarse em presunción, probabilidad, etcétera. Pero frente a *todas* estas formas de experiencia “efectiva”, es dizer posicional, también entra em cuenta la experiencia “neutralizada”, la “*experiencia como sí*”; podemos decir también: “*la experiencia fantaseada*” que, en un correspondiente cambio posible de actitud, se convierte em experiencia posicional de un individuo posible. Naturalmente, la “experiencia como sí” corresponden “modalidades como sí” paralelas, del modo primordial de la “certeza em la existencia como sí”.

no sentido mais amplo; assim, a experiência em seu sentido primário e mais preciso se define como referência direta ao individual (HUSSERL, 1980, p. 28).

Assim, o conceito de experiência ampliado consegue dar conta da experiência dos outros e conseqüentemente a saída do solipsismo que garante a objetividade do mundo. Segundo Husserl, Descartes, apesar de sua conquista histórica de descobrir a subjetividade transcendental, falhou em tornar o ego acessível na plena concretização de seu ser e vida transcendental e em vê-lo como uma esfera a ser explorada sistematicamente até o infinito. Mertens (MERTENS, 2019, p. 267) afirma que é do crédito de Leibniz que em sua concepção da mônada, tenha tematizado o sujeito em sua concretude. Os paralelos estruturais entre fenomenologia transcendental e Leibniz vêm à tona no entendimento de Leibniz da mônada como um sujeito que, de acordo com sua regra interna de desenvolvimento, gera uma infinidade de percepções que refletem a infinita plenitude do universo e de Deus.

1.7. Releitura das *Meditações Cartesianas* na ótica de um discurso do método de uma filosofia fenomenológica transcendental.

Neste item, iremos retomar a leitura das *CM* sob a perspectiva do fenômeno transcendental. Demonstraremos que já nas *Meditações Cartesianas* há um adiantamento daquilo que irá vir a ser o ponto de partida da *Crise*. Que Descartes fez a viragem do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental. Desta maneira, ele consegue indicar o campo do transcendental e por consequência uma nova experiência, a transcendental.

A Fenomenologia transcendental vem a ser como a ciência que lidará com esse campo, como método eidético e ciência apriorística-intuitiva. Assim, uma teoria do conhecimento só tem sentido enquanto fenomenológico-transcendental. Contudo, a fenomenologia transcendental pode estar fadada a um solipsismo (se bem que transcendental), que vem a ser superado com a experiência transcendental do alheio e a conquista do mundo objetivo.

1.7.1. A viragem do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental. O conceito de transcendental nas *Meditações Cartesianas*

Na 'Introdução' (HUSSERL, 2013, p. 42), Husserl afirma que Descartes inaugurou com suas *CM* uma filosofia completamente nova, por alterar o estilo de conjunto. Ou seja, o tema da filosofia não é mais uma tentativa de estabelecer uma teoria sobre a objetividade, a realidade, a facticidade do mundo enquanto o único ente passível de conhecimento, como queriam os cientistas contemporâneos de Descartes⁵⁷. Para o filósofo francês, sempre pareciam ser insuficientes, embora se esforçassem para atingir uma forma final necessária. Descartes fez então uma "viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental" (HUSSERL, 2013, p. 43).

Ao adentrarmos na 'Primeira Meditação', o filósofo afirma que será feita a grande reversão que consumará de maneira correta a condução para a subjetividade transcendental, compreendida como a volta para o ego cogito como terreno último e apoditicamente certo de juízos, em que toda e qualquer filosofia radical deve ser fundamentada (HUSSERL, 2013, p.56). O ser do ego puro e das suas *cogitationes* precede o ser natural do mundo, como um ser em si anterior (HUSSERL, 2013, p. 59). Portanto, o terreno de ser natural é secundário e ele pressupõe o terreno de ser transcendental. O método fenomenológico fundamental que desvela e reconduz a esse terreno, a *epoché* transcendental, também se chama redução transcendental-fenomenológica. (HUSSERL, 2013, p. 59).

Desta forma, o eu transcendental entra em cena por vez primeira, precisamente com a *epoché* transcendental-fenomenológica. O conceito do transcendental, como o seu correlato deve ser haurido exclusivamente a partir da situação meditativa filosófica. Afirma Husserl (HUSSERL, 2013, p. 63) que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não é pedaço do eu, algo que se possa encontrar realmente na vida de consciência como uma parte real sua, como um complexo de dados de sensação ou de atos. Essa *transcendência* pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, que só possa

⁵⁷ Conf. 'Segunda Parte: Elucidação da origem da oposição moderna entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental' da *Krisis*.

adquirir, a partir do meu experienciar, do meu representar, pensar, valor e agir. De outra forma, diz Husserl (HUSSERL, 2013, p. 64), *transcendência* consiste num estar irrealmente contido, pertence ao sentido próprio do mundo.

Por outro lado, *transcendental* no sentido fenomenológico é o pertencimento ao próprio eu que transporta em si como sentido válido, e que está necessariamente pressuposto por este sentido; os problemas filosóficos provenientes desta correlação chamam-se correspondentemente problemas *fenomenológicos transcendentais*.

1.7.2. Experiência transcendental e possibilidades apriorísticas.

Na 'Segunda Meditação', afirma Husserl que uma peculiaridade aconteceu. A experiência foi modificada por força da *epoché*: agora ela é uma *experiência transcendental*. Essa peculiaridade é notada quando o olhar se dirige para o respectivo *cogito* transcendentemente reduzido e descreve-o. Desta forma, o *ego* transcendental descobre também consigo uma nova ideia de uma fundamentação transcendental de conhecimento (HUSSERL, 2013, p. 65). Os dados da experiência transcendental, como foi dito na seção anterior, contém fantasias puras correspondentes no modo do *como se*⁵⁸. Por exemplo, perceber uma folha em branco, na experiência transcendental do cogito reduzido, é uma *experiência do como se* percebesse uma folha e deste modo não pertence ao domínio das ciências de fato julgarem acerca dessa transcendência.

Husserl assevera que, portanto, carece de uma ciência que julgue antes acerca das possibilidades apriorísticas e que ao mesmo tempo prescreva *a priori* regras para a sua efetividade (HUSSERL, 2013, p. 66). A experiência transcendental também está inclusa em um tipo diferente da reflexão natural, aquela cotidiana em que o mundo está dado de antemão como sendo. Ora, para a fenomenologia o mundo não está dado de antemão, portanto sua reflexão desloca-se para a *reflexão transcendental*. Husserl afirma que através da *epoché* universal estamos indiferentes a respeito do ser ou do não ser do mundo (HUSSERL, 2013, p. 72). O filósofo desenvolve esse pensamento partindo da premissa que a experiência assim modificada, a

⁵⁸ As fantasias servem apenas para desfixar o olhar do efetivo e fazê-lo atentar para o possível. Através do possível se chega ao invariante. Aquilo que nas combinações de possibilidades é invariante, indica que tem o caráter de necessário e universal. Isso abre um domínio de essência, isto é, um domínio de possibilidades apriorísticas, possibilidades possibilitadoras, condições de possibilidade.

transcendental, consiste em olhar para o cogito transcendentemente reduzido e o descrevê-lo, mas sem que, enquanto sujeitos que refletem, consuma conjuntamente aquela posição natural de ser que a percepção originariamente realizada de modo direto (ou outro qualquer cogito) contém em si, isto é, aquela posição que foi efetivamente consumada (HUSSERL, 2013, p. 72). Para Husserl, entra no lugar da vivência originária uma outra à qual se deve dizer que reflexão altera a vivência originária.

Entretanto, seguindo esta observação, isto é válido para toda e qualquer reflexão, mesmo para a natureza, na medida em que a reflexão natural altera bem essencialmente a vivência que antes era ingênua, que perde o modo originário do estar diretamente dirigido. Reitera Husserl que a “reflexão torna objeto o que antes era vivência, mas não algo objetivo” (HUSSERL, 2013, p. 72), não obstante, a tarefa própria da reflexão não consiste em repetir a vivência originária, mas antes em considerá-la e em explicitar o que nela se pode encontrar (HUSSERL, 2013, p. 72)⁵⁹. Eis que a vivência então, natural, torna-se uma vivência intencional, que, na sua peculiaridade intencional de se retrorreferir à vivência anterior, torna consciente esta própria vivência, eventualmente de modo evidente, e não outra qualquer (HUSSERL, 2013, p. 72).

Posteriormente, ainda no mesmo parágrafo, Husserl vai referir-se agora a uma *reflexão fenomenológico-transcendental* (HUSSERL, 2013, p. 72). Por extensão, os objetos que antes eram objetos do mundo, tornaram-se agora *objetos intencionais* pelo caráter da consciência sempre se reportar intencionalmente, sendo esse o caráter da consciência do ego transcendental. A intencionalidade se dá na polaridade *noese* e *noema*, à qual se deve explicitar a *típica* estrutural dessa correlação. Husserl diz que isso é uma tarefa da tese transcendental, que ao tomar como foi condutor uma generalidade objetiva, torna-se uma teoria da constituição transcendental do objeto em geral enquanto objeto da correspondente forma, categoria ou da correspondente região (HUSSERL, 2013, p. 90).

A *epoché* transcendental é um elemento do método transcendental, que se refere não só a coisas espaciais em geral, tomadas singularmente ou no nex

⁵⁹ Tornar objeto, isto é, tornar temática para a reflexão a vivência não significa torná-la objetiva. A reflexão, como um espelho que devolve o raio de luz que sobre ele incide, deixa-ser o subjetivo enquanto subjetivo, mesmo tendo-o por “objeto”, isto é, por tema de investigação.

universal de uma Natureza, a seres psicofísicos, a homens, a comunidades sociais, a objetos culturais, a um mundo objetivo em geral, mas também a um mundo constituindo-se de modo puro segundo a consciência no *ego* transcendental.

1.7.3. Fenomenologia transcendental como método eidético e ciência apriorística-intuitiva. Teoria do conhecimento só tem sentido enquanto fenomenológico-transcendental.

Ao se tratar da constituição na 'Terceira Meditação', referindo-se à verdade ou efetividade verdadeira dos objetos, Husserl afirma que o *ego* transcendental valida apenas na evidência e que só ela é aquilo que faz com que tenha sentido efetivo, verdadeiro, a reta validade de um objeto, seja qual for a sua forma ou tipo, com todas as determinações que lhe pertencem sob o título de *ser-assim verdadeiro* (HUSSERL, 2013, p. 97). Em relação a subjetividade transcendental, toda e qualquer adequação concebível, que desponta como confirmação, é uma síntese que tem no *ego* transcendental o seu fundamento *transcendental* último (HUSSERL, 2013, p. 97).

Por extensão, a 'Quarta Meditação' é um aprofundamento da questão da constituição como afirmado na última seção. Husserl aqui desenvolve questões sobre o transcendental, ao asseverar o que já estava presente nas medições anteriores. Especialmente ao reforçar que a redução eidética (ou a análise transcendental) é o caráter final do método fenomenológico (HUSSERL, 2013, p. 110). Husserl afirma adentrar-se numa nova fenomenologia, que desde o seu princípio e todas as descrições e delimitações de problemas tem por ela como referência. Elas se referem ao "teor" eidético originário vindo de uma "tipologia empírica". Mas a Fenomenologia edificada puramente segundo o método eidético e enquanto ciência apriorístico-intuitiva, todas as investigações de essência são desvendamentos do "*eidós universal ego transcendental em geral*", que contém em si todas as possibilidades puras de variação do *ego* fático e o *ego* fático enquanto possibilidade (HUSSERL, 2013, p. 110).

Desta forma, a Fenomenologia eidética pesquisa o *a priori* universal sem o qual não seria concebível o eu e um eu transcendental em geral. Husserl afirma que isso se dá em razão de que toda e qualquer generalidade de essência tem o valor de uma legalidade inquebrantável, consequentemente ela pesquisa a legalidade universal de essência que prescreve o seu sentido possível (juntamente como contrassenso) a toda e qualquer asserção fatural sobre o *transcendental* (HUSSERL, 2013, p. 110).

Ainda nesta meditação, Husserl retoma a questão de a fenomenologia ser caracterizada como um tipo de teoria transcendental do conhecimento, já posta como hipótese na 'Primeira' e na 'Segunda Meditação'. Mas, para tanto, é necessário diferenciar esse conhecimento transcendental do conhecimento da teoria tradicional (HUSSLERL, 2013, p. 120). O filósofo defende que o problema da teoria do conhecimento tradicional é o da *transcendência*. Segundo ele, mesmo quando se apoia, enquanto teoria empírica, ela quer ser uma psicologia do conhecimento e antes de tudo, a partir de princípios, quer esclarecer a própria possibilidade do conhecimento. Husserl aponta que se torna problemático quando qualquer pretensão de conhecimento se fundamente apenas na atitude natural. O encontrar-se de antemão no mundo, enquanto ser humano, enquanto alguém que faz experiência do mundo e que conhece cientificamente o mundo, inclui o eu próprio.

Ao afirmar que tudo o que é "para mim" é graças à consciência cognoscente própria, é o mesmo que dizer que se tem o experienciado do experienciar, o pensado do pensar, o teorizado do teorizar, o intelectualmente visto do ver intelectual. Assim, todos eles são de modo subjetivo. Desta forma, o filósofo declara ter em conta o pensamento de seu mestre, Franz Brentano, pois ambos consideram a intencionalidade o traço peculiar de fundo da vida psíquica, mas, para Brentano, como sendo real pertencente a qualquer ser humano em sua interioridade puramente psíquica⁶⁰. Este discurso na primeira pessoa de Brentano permanece um discurso na primeira pessoa natural, mantendo-se no terreno do mundo dado. Isto significa para Husserl que tudo o que é e que vale para os seres humanos, em sua vida de consciência própria, permanece como um ter consciência de um mundo em todo o operar cientificamente.

O filósofo elucida que as diferenças entre experiência autêntica e enganadora, entre ser e aparência, entre pensamento com e sem visão intelectual, necessidades *a priori* e contrassensos, empiricamente correto e empiricamente falso, decorrem na própria esfera de consciência. Este são características do objeto intencional respectivo que surge no próprio domínio de consciência. Afirma Husserl: "Toda e qualquer fundamentação, toda justificação da verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cogito*." (HUSSLERL, 2013, p. 121).

⁶⁰ Conf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicologia sob o ponto de vista empírico] (1874).

Desta forma, Husserl assume que uma Teoria do Conhecimento autêntica tem pleno sentido enquanto fenomenológico-transcendental, em contraponto a ter que ver com inferências, que são um contrassenso, de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de "coisas-em-si" incognoscíveis. Estas devem ser compreendidas e elucidadas numa *operatividade intencional*. Precisamente por isso, todo tipo de ser, tanto real como ideal se torna ele próprio compreensível enquanto formação constituída precisamente nesta operatividade da subjetividade transcendental (HUSSERL, 2013, p. 123).

1.7.4. Do ego ao nós transcendental

Por fim, a última parte do escrito nos elucida em que medida a constituição transcendental abre caminho para elucidar a estrutura da experiência com o alheio. A 'Quinta Meditação', portanto, aclara se é mesmo óbvio que o campo de conhecimento transcendental não se estenda para além da esfera de experiência transcendental e daquilo que está nela sinteticamente contido, e tudo isto é definido através do ego transcendental e que nele se esgota. Então, a crítica que pode ser levantada contra Husserl nesta meditação é a fenomenologia poder ser incapaz de explicar essa extensão para fora do ego transcendental, isto é, um tipo de objetividade (ARP, 1990, p. 90). Apesar de Husserl enxergar essas contestações com seriedade, ele as encara como um desafio do tipo "quebra-cabeças" de como os objetos da experiência transcendem a experiência, segundo Arp (ARP, 1990, p. 90). Objetos que podem ser percebidos por outras pessoas além do próprio ego garantem uma transcendência. Husserl sente que deve ser capaz de explicar como estamos conscientes que os objetos transcendem nossa percepção deles dessa maneira a fim de cumprir sua pretensão de estar envolvido na filosofia transcendental (ARP, 1990, p. 90).

Na atitude transcendental há a "força de mundanização" (HUSSERL, 2013, p. 137). Isto é, o ego transcendental constitui na sua vida constitutiva a objetividade, o ego de todas as constituições, o ego em vivências atuais e potenciais, e nas habitualidades egóicas existe e na quais se constitui também enquanto ego idêntico (HUSSERL, 2013, p. 137). Assim, tudo o que está transcendentemente inserido nesta esfera de propriedade enquanto este ego último entra na alma enquanto algo psíquico (HUSSERL, 2013, p. 137). E dentro da explicitação na esfera de propriedade do ego

elucida-se de fato a evidência apodíctica da autopercepção transcendental – a do eu sou – (HUSSERL, 2013, p. 140).

Ao tratar da conquista da comunalização, a intersubjetividade transcendental tem uma esfera intersubjetiva de propriedade. Nela encontra-se a constituição intersubjetiva o mundo, mas na “pessoa” do *nós transcendental*: “uma subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, mundo humano que é a forma em que essa subjetividade objetivamente se realizou.” (HUSSERL, 2013, p. 145). Assim, transcendental aqui significou esclarecer e explicitar a fonte originária, a partir do ego, o solo do qual emerge a comunalização em conjunto com a “volta” para o mundo objetivo. *Isto é o “nós” transcendental.*

A tese transcendental da intersubjetividade está entre as páginas mais complexas e comentadas da filosofia de Husserl. Vários filósofos, intérpretes e comentadores da história do pensamento ocidental se dedicaram a apontar problemas nessa tese e indicar saídas. Em grande medida essas críticas direcionam-se de alguma maneira para a dimensão do transcendental, encarada como problemática. Acreditamos que a insuficiência de uma maior explicitação sobre o caráter do transcendental pode ter motivado isso em grande medida. Husserl costumava mencionar em suas *Ideias*⁶¹ e nas próprias *CM*⁶² que evitava usar palavras carregadas de pressupostos e problemas. O obstáculo imposto pelo *solus ipse*, isto é, como a subjetividade constitui o sentido de objetividade tem que ser compreendido na perspectiva de que o ego transporta em si como sentido válido e o pressupõe por esse sentido. Segundo Arp, a legitimidade do projeto transcendental de Husserl “não se sustenta e nem cai”, como Husserl parece pensar para sua tentativa de solução para o problema da objetividade (ARP, 1990, p. 99).

1.7.5. Diferença entre o transcendental em Kant e em Husserl.

Segundo Husserl, Descartes descobriu uma perspectiva transcendental em suas duas primeiras meditações, mas depois a abandonou ao se ocupar com uma prova tão sem sentido (SMITH, 2003, p. 19). Ainda segundo a interpretação de Smith,

⁶¹ Husserl diz que desde as *LU* evita, por poderem induzir ao erro ou mal entendidos, usar certas expressões “ruins” associadas a doutrinas filosóficas caídas em descréditos devido às confusões provocadas por “obscuridades e equivocidades” (HUSSERL, 2016, p. 29).

⁶² Ao se referir a palavra “causalidade”, comenta que está “tão carregada de preconceitos” (HUSSERL, 2013, p. 113)

na opinião de Husserl, Descartes deveria ter ficado com sua descoberta inicial e a explorado mais, pois tal exploração da pura consciência do ponto de vista transcendental é a única preocupação do verdadeiro filósofo:

Na opinião de Husserl, Descartes deveria ter ficado com sua descoberta inicial e a explorado ainda mais; pois tal exploração da pura consciência do ponto de vista transcendental é a única preocupação do verdadeiro filósofo. (SMITH, 2003, p. 19)⁶³

Portanto, dizer que a consciência é "transcendental" é atribuir a ela essa função "constitutiva" em relação a todos os tipos de objetos. (SMITH, 2003, p. 38).

Ainda para Smith, o clímax da 'Primeira Meditação' é Husserl atribuir uma função transcendental para a consciência: "[...] a consciência ser "transcendental" é, como Husserl costuma dizer, para constituir todos os seus objetos. É o ganho dessa percepção que é o clímax da Primeira Meditação"⁶⁴. É precisamente porque Descartes não alcançou claramente essa descoberta, enquanto Husserl conseguiu, que na fenomenologia transcendental o terceiro grande "começo" da filosofia se inicia (SMITH, 2003, p. 28).

Para uma filosofia radical, é preciso fazer uma recondução ao ego ele mesmo. Isto é a redução transcendental. A conquista do transcendental só é pensável por meio da primeira redução, como aponta Moran (MORAN, 2000, p. 146). Aos olhos de Husserl, a natureza do transcendental deve ser descoberta dentro do domínio da própria redução.⁶⁵ A vida da consciência transcendental é uma nova esfera de ser originária em relação ao ser do mundo, contudo, Korelc ressalta que "[...] não se trata de duas esferas de ser justapostas, mas de duas considerações da própria subjetividade originária: empírica e transcendental." (KORELC, 2016, p. 127).

Bell (BELL, 1999, p. 168) interpreta que Husserl pretendeu fazer uma distinção irreduzível entre os reinos ou regiões do ser, isto é, entre o mundo natural (incluindo o "eu" empírico) e o mundo transcendental que é coextensivo à subjetividade transcendental, que inclui o ego transcendental. Desta maneira, essas duas regiões ontológicas não se sobrepõem: o ego transcendental não faz parte do mundo natural,

⁶³ "In Husserl's view, Descartes should have stayed with his initial discovery and explored it further; for such an exploration of pure consciousness from the transcendental viewpoint is the sole concern of the true philosopher."

⁶⁴ "What it is for consciousness to be 'transcendental' is, as Husserl standardly puts it, for it to constitute all of its objects. It is the gaining of this insight that is the climax of the First Meditation."

⁶⁵ Conf. § 11 MC.

e o ego empírico não faz parte do mundo transcendental⁶⁶. O terreno do ser transcendental é autônomo e absolutamente independente; o mundo natural, por outro lado, é ontologicamente dependente: só pode existir em relação a, ou como um momento de ser transcendental. Bell afirma que para Husserl o domínio da consciência transcendental é, num sentido bem definido, um domínio do ser absoluto: é a categoria original de ser como tal em que todas as outras regiões do ser têm suas raízes⁶⁷ (BELL, 1999, p. 169).

Tanto para Depraz (DEPRAZ, 2007, p. 15) e quanto para Mohanty (MOHANTY, 1985, p. 163) quando se fala de “transcendental” é importante não confundir o que esse termo quer dizer na fenomenologia e na filosofia crítica. A consciência transcendental kantiana é formadora e a husserliana é constituinte de significado, desta maneira, as concepções de “forma” e “significado” são muito diferentes. Segundo Mohanty (MOHANTY, 1985, p. 163), o transcendental kantiano é a condição lógica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, ou seja, condição de possibilidade de validade; a consciência transcendental de Husserl é um “campo” [*field*] de experiência em que todos os significados se constituem, sendo a condição da possibilidade de significado e não de verdade “em uma experiência ela mesma transcendental” (DEPRAZ, 2007, p. 15).

Ademais, ainda confrontando ambos filósofos, a consciência transcendental kantiana, ao nível da intuição, é a fonte de ordenação espaço-temporal. Enquanto a consciência transcendental husserliana, em seu momento perceptivo, inclui tanto a sensualidade quanto a corporalidade. Isto é, “é a percepção sensual de um presente, assim como consciência corporal de um tipo cinéscico”⁶⁸ (MOHANTY, 1985, p. 163). Isto é, para o autor, Husserl observa que na medida em que a consciência transcendental é perceptiva, ela é corporal: o corpo, enquanto objeto, é constituído no que se pode chamar de sentimento corporal ou subjetividade corporal [*body-feeling or bodily subjectivity*] (MOHANTY, 1985, p. 163). O corpo é então, na perspectiva de

⁶⁶ Bell (BELL, 1999, p. 169) seu argumento se respalda no §33 de *Ideen I*: na orientação natural toma-se tudo o que encontra na reflexão psicológica como eventos reais do mundo, é tão natural que, embora a possibilidade de orientação modificada e em busca do novo domínio de objetos, não se nota que é dessas esferas mesmas de vividos que surge o novo domínio. Somente pela *epoché* fenomenológica mostrar-se-á ser a operação necessária que franqueia o acesso à consciência pura e consequente, a toda região fenomenológica que na orientação natural não se podia ver mesmo outra que o mundo natural (HUSSERL, 2016, p. 84).

⁶⁷ Conf. §76 *Ideen I*.

⁶⁸ “[...] in its perceptual moment, includes both sensuousness and corporeality, it is the sensuous perception of a this-there as well as bodily consciousness of a kinaesthetic sort.”

Husserl, não só um pedaço de matéria, mas é um modo de ser no mundo, cujo comportamento corporal não é mera matéria em movimento que obedece às leis das ciências físicas, mas é caracterizado pela direção intencional e que a intencionalidade corporal também é significativa.

Assim, Mohanty esclarece que a consciência transcendental husserliana não é meramente reflexiva e intelectual, mas compreende em si mesma, como um estrato básico [*basic stratum*] em que a percepção “perceptiva” pré-reflexiva, incluindo o corpo vivido é um sistema de intencionalidades (MOHANTY, 1985, p. 163). Dessa maneira, chegamos à conclusão de que as reflexões propostas nas *CM* estão necessitando de um maior esclarecimento. Faremos agora um breve interlúdio, que será a ponte para o próximo capítulo.

Husserl ao discorrer sobre as conexões de sentido que fundamentam as investigações da filosofia enquanto ciência rigorosa, logrou boa parte de seu trabalho em buscar origem principalmente na filosofia cartesiana. Compreendemos isso facilmente, numa interpretação “padrão” da fenomenologia: Husserl queria explorar na subjetividade cartesiana, e não na objetividade pré-dada, o fundamento de todo conhecimento e da ciência. Essa noção de “método” impera por muito tempo na filosofia de Husserl. Até que por volta dos anos 1920 ele começou a transformar a fenomenologia numa ideia de autmeditação [*Selbsbesinnung*], mesmo que ainda segundo as orientações da filosofia cartesiana. De fato, a análise fenomenológica dos problemas da filosofia e da psicologia eram os principais interesses de Husserl neste período produtivo. Impreterivelmente Husserl iria se deparar com o problema da filosofia de Kant e a recepção do Idealismo Alemão por toda Europa.

É notória a disputa instaurada por Wilhelm Wundt (1832-1920) contra Kant, por exemplo. A causa disso seria do filósofo alemão em sua *CRP* haver postulado a impossibilidade de um estudo experimental da experiência interna. No início do século XX, a reforma na psicologia feita Wundt idealizou a construção de laboratórios de psicologia experimental, que marca formalmente a “autonomia” da área da psicologia. O psicólogo alemão, como Husserl faz referências em seus escritos, tinha pretensões de dar fundamento filosófico à psicologia.

Assim, Wundt empenhou-se numa metodologia introspectiva, num paralelismo psicofísico, que era o fundamento científico dos processos psicológicos sem recorrer ao campo das ciências de fatos (biologia, química e etc). A grande influência do

psicologismo de J. S. Mill (1806-1873) e de Hermann Helmholtz (1821-1894) fez Wundt reformular a metodologia da psicologia, inspirando-se no modelo das ciências naturais. Sua ideia era que a epistemologia da psicologia fosse independente de qualquer ciência particular, que fosse uma *Weltanschauung*, isto é, uma visão de mundo. Isso teria como impacto a ausência de metafísica. Desta forma, não haveria nenhum plano transcendental que pudesse dar suporte à teoria kantiana das categorias ou qualquer *a priori*. Psicológico e transcendental, enquanto planos, são realidades objetivamente pré-dadas e idênticas, enfraquecendo (ao menos na interpretação de Wundt) o pensamento de Kant.

Assim, em suma, a psicologia experimental do início do século XX tinha saído de uma paralisia metodológica muito provavelmente originada por influência dos vetos kantianos acerca da psicologia. Isso será explorado mais à frente, no presente escrito: que a origem da invalidação do estudo científico da psicologia por Kant é o seu desconforto em embater-se com a física newtoniana. A física, que é importante notar, na mesma época estava passando por grandes transformações por Einstein e Planck.

Em nosso horizonte dessa curta tentativa de reflexão fenomenológica, capta-se então dois pressupostos ocultos: a filosofia de Kant e a crise das ciências europeias. A insuficiência das *Meditações Cartesianas* em explicitar o sentido de uma experiência transcendental está em elas guardarem o pressuposto de que se “trata” de filosofia kantiana. Isto é, todo bojo conceitual que é de matriz kantiana ou largamente utilizado pelo Idealismo Alemão e o neokantismo (transcendental, *a priori*, “objetos” [*Gegenstand*, *Objekt*] e etc) trata-se de uma filosofia transcendental de outro tipo. Husserl dá outro sentido à estes conceitos, não arbitrariamente, mas seguindo ainda a ideia cartesiana de se fazer uma reforma nas ciências

Por diversos momentos, Husserl alega que as ciências positivas possuem uma grande ingenuidade em não reivindicar para si uma crítica que possa justificar seus passos teóricos. Então têm-se problemas de fundamentos e ininteligibilidades. Esta crise nas ciências tem que ser rastreada até suas raízes, no sentido em que foram fundadas como ramos da filosofia. Entretanto, o abalo na metafísica, fortalecido pelo movimento psicologista, fez com que a filosofia tivesse uma crise, abalando assim toda crença numa filosofia universal que conduza o ser humano.

Dito isto, no próximo capítulo iremos aprofundar todos esses aspectos (a filosofia de Kant, a crise das ciências e a experiência transcendental) na *Krisis*. Nosso

interesse consistirá em levantar do texto a substancialidade necessária para reforçar o que foi dito anteriormente. Começaremos com a explicitação da metodologia que vamos empregar e uma breve apresentação da obra.

CAPÍTULO 2 - OS CONCEITOS DE EXPERIÊNCIA E TRANSCENDENTAL EM A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS E A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Neste capítulo buscaremos sintetizar e elucidar o sentido de “experiência” e de “transcendental” segundo a exposição de Husserl na *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Dessa forma, seguiremos o mesmo itinerário do capítulo anterior, de expor como o filósofo aborda esses conceitos nesta obra mais tardia. O livro apareceu na forma de dois artigos na revista *Philosophia Journal*⁶⁹, entretanto nunca foi acabada. *A Crise Das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental - Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* parte de uma série de afirmações interrelacionadas que, de acordo com Husserl, possuem uma solução em comum: a fenomenologia transcendental como o caminho seguro e que oferece a clarificação necessária do conceito de *subjetividade* (MORAN, 2012, p. 7). Nas seções iniciais (§§ 1–7) Husserl assevera que: há uma crise⁷⁰ de fundamentos nas ciências exatas, crise provocada pela influência do positivismo nas ciências. Por adotar o modelo das ciências da natureza, as ciências humanas também estão em crise. A psicologia – enquanto se propõe como ciência do espírito humano – tem uma crise explícita. Existe uma crise na cultura contemporânea e, por fim, há uma crise na filosofia, pois é tradicionalmente entendida como uma disciplina que lida com a crises.

A proposta de Husserl é que a fenomenologia transcendental ofereça uma saída dessas crises por meio de uma metodologia segura, como, por exemplo, a *epoché* que “purifica” todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado, impedindo a influência do positivismo. O amadurecimento da fenomenologia (enquanto método e ciência) representa, segundo o autor, a forma genuína daquilo que ele considera como o projeto da filosofia moderna, isto é, a radical e fundamental

⁶⁹ As duas primeiras das cinco partes planejadas da *Crise* foram publicadas na mencionada revista, que tinha como editor o filósofo alemão neo-kantiano Arthur Liebert (1878-1946). Segundo Moran (MORAN, 2012, p. 4), o texto provavelmente foi recebido em 1936, mas sua publicação ocorreu em janeiro de 1937 (Belgrado, Sérvia). Husserl tinha intenção de continuar a trabalhar nas outras partes (conf. *Finks Entwurf zur Fortsetzung der Krisis* [Esboço de Fink para a Continuação da Crise]), todavia adoeceu no verão de 1937 e vindo a falecer em 27 de abril de 1938. Walter Biemel organizou os manuscritos deste período e editou uma versão (ainda incompleta) no ano de 1954.

⁷⁰ Ainda segundo Moran (MORAN, 2012, p. 7), Husserl usa duas palavras alemãs mais ou menos de forma intercambiável para “crise”: *Krise* (“*Darun ist die Geschichte der Psychologie eigentlich nur eine Geschichte der Krise.*” [A história da psicologia não é, por isso, propriamente mais que uma história de crises] e o termo derivado do grego *Krisis* (“*Eine Krisis unserer Wissenschaften schlechthin, kann davon ernstlich gesprochen werden?*” [É possível falar seriamente de uma crise pura e simples das nossas ciências?]).

maneira de acessar a subjetividade. Esse processo nada mais é que uma compreensão⁷¹ e clarificação em suas mais profundas raízes: este é o sentido da “radicalidade” proposta na filosofia de Husserl, a investigação até a “raiz”.

O livro traz uma introdução geral, em que Husserl defende os motivos que o levaram a escrever essa nova introdução à fenomenologia. Seu interesse maior incide na modernidade, cuja subjetividade surge de forma oculta no método investigativo de Galileu. Na ‘Segunda Parte’, Husserl demonstra que a matematização natural-objetiva da ciência galilaica influenciou profundamente a filosofia. Descartes compreendeu a necessidade de um começo radical na filosofia assim como Galileu começou a fazer nas ciências da natureza: inspirando-se no modelo grego de geometria. Husserl durante a *Crise* não esconde sua admiração pelos pensadores geniais que fundaram o projeto da ciência moderna, fundadores da própria modernidade europeia. Mas Husserl constrói uma crítica à insuficiência desse projeto, bem como à sua execução. Pois o homem moderno, inclusive os fundadores da modernidade, estão a sucumbir ao objetivismo e ao positivismo, ao estilo de uma “errância”. Contudo, a filosofia transcendental de Kant trouxe novamente um reavivamento do projeto cartesiano: a subjetividade como o condicionante para o acesso ao mundo objetivo, segundo suas regras. Todavia, a sua negação em buscar uma fundamentação radical, que passa pela psicologia, o fez admitir vários pressupostos não esclarecidos. A ‘Terceira Parte’ é a elucidação dos caminhos ocultos em Kant, expondo assim a relação entre a filosofia transcendental e a psicologia transcendental, passo que para Husserl não ficou estabelecido em Kant.

Os motivos para Husserl investir em uma nova introdução à fenomenologia remontam ao hábito do filósofo de constantemente renovar a sua concepção do método fenomenológico. Segundo Moran (MORAN, 2012, p. 48), por volta de 1905 Husserl já tinha elaborado a sua abordagem fenomenológica específica, após adotar a sua “descoberta” do procedimento da *epoché* e da redução (*Reduktion*). Nesta perspectiva, o filósofo tinha em seu horizonte os pontos de partida para a fundamentação do método fenomenológico. Como o projeto do *Ideias* (1913) havia

⁷¹ O método de *exposição* de Husserl na *Krisis*, segundo Moran (MORAN, 2012, p. 10), é uma narrativa ou uma recuperação hermenêutica da história da ciência e da filosofia modernas. De acordo com o autor, Husserl não se vale do termo “hermenêutica” (surgindo apenas em escritos particulares, presumivelmente sob a influência de Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger), ele fala de “interpretação” (*Deutung*) ou “exposição” (*Auslegung*). O alcance da interpretação (*Deutung*) e da exposição (*Auslegung*) é principalmente tido por meio do dos termos-chave da *Crise*: o “questionamento reverso” (*Rückfragen*) ou “reflexão reversa” (*Rückbesinnung*).

sido deixado de lado, a conferência *Meditações Cartesianas* surge como uma introdução mais completa à fenomenologia, por parecer ter corrigido alguns equívocos e ambiguidades possíveis nas *Ideen I*. No entanto, Husserl acabara por ver na *Krisis* o verdadeiro substituto das *CM*, pois nesta conferência ele havia ficado insatisfeito, por exemplo, em não acomodar adequadamente as motivações ocultas de Descartes e a questão da experiência dos outros [*Einführung*]. Além disso, outro problema que Husserl confidenciara aos seus editores, as *CM* introduziram o ego transcendental muito repentinamente, não esclarecendo de forma satisfatória:

As *Meditações Cartesianas* introduziram o ego transcendental muito repentinamente - "de uma só vez" (*mit einem Schlage*, C 77; K 78, C 150; K 153 e C 239; K 242)⁷² - e, como resultado, seu complexo conteúdo intencional não foi mostrado corretamente. Husserl acabou abandonando seu plano de produzir uma versão expandida em alemão das *Meditações* e depositou suas esperanças na *Krisis*. (MORAN, 2012, p. 48)

Husserl percebeu que a questão da subjetividade necessitava de esclarecimentos que elencassem a sua interpretação da história da filosofia e isso inevitavelmente passaria pela filosofia transcendental de Kant. Da mesma forma que o autor alega fazer as reversões necessárias no pensamento cartesiano, nas *CM*, a *Crise*, por sua vez, põe a reversão do pensamento transcendental de Kant, especialmente na transição do final da 'Segunda Parte' para toda a 'Terceira Parte'.

Desta maneira, a *Crise* é um conjunto de reflexões que consideramos fundamentais para a elucidação do conceito de "experiência transcendental", pois pensar uma experiência transcendental está em desacordo com a filosofia transcendental de Kant. Para corroborar esta hipótese, consideramos que na literatura secundária, é possível encontrar referências à aproximação de Husserl à filosofia de Kant na *Krisis*. Segundo Kern (KERN, 1964, p. 50), existe uma clara e estreita relação entre a *Crise* e Kant, não sendo arbitrário chamar esta última obra de Husserl - em confronto com as *Meditações Cartesianas* - de "Meditações Kantianas" [*Kantianische Meditationen*]. Demort Moran (MORAN, 2012, p. 36) assegura que por trás da concepção de Husserl de "crise" está a concepção de Kant de "crítica" (*Kritik*) e, de muitas maneiras, a *Crise* é a resposta de Husserl a Kant. Em uma nota de rodapé, Klein (KLEIN, 1974, p. 69) faz uma menção à conferência *Kant e a Ideia da Filosofia*

⁷² Na tradução disponível em língua portuguesa, correspondem respectivamente as seguintes referências: HUSSERL, 2013, p. 60; HUSSERL, 2013, p. 122; HUSSERL, 2013, p. 193.

Transcendental (1924), como um trabalho importante para interpretação da relação de Husserl com Kant. Desde o *Ideen I* o autor não esconde os aspectos da relação entre a fenomenologia transcendental com as filosofias de Descartes e Kant, embora não estava de todo amadurecido sobre qual era o caráter destas relações. As *Meditações Cartesianas* estabeleceram qual era a natureza da ligação com Descartes, sendo ainda implícitas em relação a Kant.

Na mencionada conferência de Husserl, surge o que Klein chama de “esquema kantiano” [*Kantian schema*] (KLEIN, 1974, p. 69), a relação ainda não amadurecida entre Kant e Husserl, e pela primeira vez a menção a uma “experiência transcendental”. Em suas palestras posteriores, Husserl já incrementava críticas à filosofia de Kant. Como é o caso de *Psicologia Fenomenológica* (1925), curso do verão letivo em Freiburg, Husserl já parece estar aprofundando suas leituras na *CRP* e aponta as insuficiências do conceito kantiano de experiência; as críticas a Kant reaparecem de forma profunda na *Krisis*.

Segundo Klein (KLEIN, 1974, p. 69), Husserl considerava que o esquema meditativo⁷³ empregado na *Krisis* era distinto, mas essencialmente kantiano, como ideia ou essência da filosofia transcendental. A inversão da maneira/orientação natural de pensar, do pensar natural para o pensar transcendental e o questionamento do mundo que existe para essa orientação natural, são dois movimentos que revelam uma investigação compartilhada por Husserl e Kant. Mas ele considera também que a *Crise* são “Meditações kantianas” [*Kantian meditations*] (KLEIN, 1974, p. 69). Os movimentos comuns entre Kant e Husserl têm mais afinidade quando se evidencia o roteiro de ambos começarem com uma ontologia ou lógica positiva e objetiva. Esta mudança de atitude assegura que o pesquisador permaneça consistente em sua nova orientação, para que ele possa realizar indagações que explicam e esclarecem toda a vida subjetiva em suas modalidades (real e possível) na totalidade das suas configurações e implicações de significado.

⁷³ Certamente Klein aqui está tomando o termo “meditação” (*meditation*) fazendo referência ao termo alemão *Besinnung*, termo que Husserl largamente utiliza na *Krisis*, no sentido de retrospectção e reflexão pelo sentido.

2.1. Crise das ciências e crise da humanidade europeia: êxitos no campo da positividade e fracasso na significância para a vida e para o sentido do homem.

A “Primeira Parte” da *Crise* pode ser considerada um manifesto ou um anúncio de algo latente que precisa ser posto em evidência: há efetivamente, não obstante seus constantes êxitos, uma crise das ciências (HUSSERL, 2012, p.1). Segundo Husserl, a crise de uma ciência (ou até mesmo da filosofia) se instaura quando há a desconfiança quanto à sua cientificidade, o modo como se definiu a tarefa da ciência e a sua metodologia (HUSSERL, 2012, p. 1). A crise atinge o grande grupo das ciências, a filosofia e a psicologia (considerando-a como uma ciência de aspiração filosófica). Embora com os constantes avanços e descobertas, para Husserl a crise é o fenômeno de uma errância gerada no início da modernidade, quando se apostou no método científico-natural como o modelo inalterável e apodítico de pesquisa. O filósofo, para exemplificar esta crise generalizada, alega que há uma controvérsia acerca das ciências: a cientificidade rigorosa e os resultados bem-sucedidos da física ou da matemática pura tiveram a ruptura de uma “paralisia”. Assim supunha uma suposta completude “clássica”, ou seja, o seu estilo conservado há séculos. Isto significa então que há um “combate vitorioso” contra o ideal da física clássica (antiga) e, do mesmo modo, em torno de uma genuína forma de construção da matemática pura, que era acometida de certa falta de clareza ou obscuridades (HUSSERL, 2012, p. 1).

Para Husserl, são largos os motivos para submeter a cientificidade das ciências a uma necessária crítica séria, “sem por isso abandonar o seu sentido primeiro de cientificidade, inatacável na correção das suas realizações” (HUSSERL, 2012, p. 2). Dito isto, o filósofo elucida que a *Crise* tem como um de seus propósitos mais profundos: compreender o enigma da subjetividade (tratado na ‘Segunda Parte’) e o enigma da temática e do método psicológico (introdução a esse problema na ‘Terceira Parte’). Esses enigmas são incompreensibilidades e, segundo Husserl, insolúveis nas ciências modernas (HUSSERL, 2012, p. 2). Então o autor apresenta qual percurso será adotado: uma inversão da apreciação geral das ciências na viragem do século XVIII para o século XIX. Ele justifica que toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas e cegar-se pela prosperidade [*prosperity*] prometida. Disto decorre a sua crítica

principal ao método positivista e ao objetivismo fiscalista: isso significou “um virar as costas indiferente às questões que são decisivas para uma humanidade genuína” (HUSSERL, 2012, p. 3). Ou seja, as ciências que aderiram ao projeto moderno de ciência excluem de um modo inicial justamente questões que circundam o sentido da existência humana: “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos” (HUSSERL, 2012, p. 3). Portanto, segundo Husserl, a verdade científica ou objetiva é exclusivamente a verificação do mundo e do fato, tanto o mundo físico ou espiritual.

A clarificação que a *Crise* se propõe é uma compreensão dos motivos mais profundos do por que a ciência perdeu a sua originária condução, por que se chegou, via uma alteração essencial, à restrição positivista da ideia de ciência (HUSSERL, 2012, p. 4). O filósofo chama a atenção de que a ciência nem sempre teve certas exigências (como a verdade rigorosamente fundada no sentido da objetividade positivista) e que questões específicas da humanidade estiveram presentes, mesmo aquelas em que o ser humano não é o tema. O Renascimento, talvez, seja o ponto de partida para compreender os porquês lançados. Pois lá as coisas se passaram de modo diferente: a ciência tinha um significado para a humanidade. Ainda neste período europeu, o sujeito tem uma “inversão revolucionária” (HUSSERL, 2012, p. 4), logo vira-se desvalorizando seu modo de existir medieval e passa a configurar-se livremente de um novo modo. A humanidade antes da Idade Média é o modelo admirado que o renascentista busca reproduzir em si. A consequência disso é esforço para o reavivamento da filosofia como teoria, livre de toda mitologia e com a maior ausência de pressupostos possíveis. A autonomia teórica é um ideal que guia o Renascimento, implicando um “platonismo” renovado:

“[...] importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções de uma filosofia universal.” (HUSSERL, 2012, p. 5)

Husserl salienta que a ideia de filosofia transmitida pelos antigos é o sentido de uma “*ciência omni-englobante*”, ou seja, a ciência da totalidade do ente (HUSSERL, 2012, p. 5). Então o filósofo diz que a “aplicação ousada, e mesmo arrebatada, do sentido da universalidade” (HUSSERL, 2012, p. 5) foi feita por Descartes. O filósofo francês compreendeu o sentido antigo e deu início ao novo

filosofar da modernidade: com rigor científico, não dispensou nenhuma questão que tem em geral sentido na unidade de um sistema teórico, numa metodologia de intelecção apodítica num progresso racional infinito ordenado de pesquisa. Em síntese, seria uma construção de verdades definitivas, ligadas teoreticamente, que continuam a crescer infinitamente de geração em geração, que deveria responder a todos os problemas que se pudessem pensar: problemas de fatos, problemas da razão, problemas da temporalidade ou da eternidade (HUSSERL, 2012, p. 5). Em vista disso, Husserl aponta que o “conceito residual” ou conceito positivista de ciência era o oposto da ideia de ciência pensada por Descartes. Esse conceito ignora questões metafísicas ou “questões supremas e últimas”, sendo cada vez mais popular (sobretudo no empirismo britânico, ao qual remonta suas origens) e surtindo aparentes êxitos. Por conta dessa redução positivista, perdeu-se a crença no ideal de uma filosofia e no alcance do novo método. Foi verificado que para as ciências positivas (como a física e as ciências da natureza) o método positivista atuava com resultados incrivelmente precisos, mas na metafísica as coisas funcionavam diferentes.

Husserl pontua que até houve inícios esperançosos e aparentemente bem sucedidos, mas cada sistema de ciência diferenciava-se cada vez mais entre si. A crença no ideal da filosofia e do método, que guiava os movimentos desde o início da Modernidade, começa a oscilar. Para o autor, nos investigadores completamente imbuídos do espírito filosófico e interessados pelas questões metafísicas supremas foi notado um sentimento de fracasso cada vez mais agudo. (HUSSERL, 2012, p. 7).

Desta forma, a filosofia torna-se um problema. Para o autor, este é o grande drama desde as propostas de David Hume no *Tratado da Natureza Humana* (1739) e na problemática⁷⁴ *Investigação sobre o entendimento Humano* (1748) até a CRP de Kant, pois ela estava questionada em primeiro lugar sob a forma da possibilidade de uma metafísica, seu sentido e a possibilidade implícitos em toda a problemática da razão. E segundo Husserl, o problema de uma metafísica possível abrangia também o da possibilidade das ciências de fatos, as quais

⁷⁴ Na *Krisis*, Husserl aponta que este livro é inferior ao *Tratado*, com substanciais perdas da essência do pensamento humeano: “Façamos, por um momento, uma pausa. Por que significa o *Treatise* de Hume (perante o qual o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* é um lamentável enfraquecimento) um acontecimento histórico tão grande?” (HUSSERL, 2012, p. 72)

tenham na unidade inseparável da filosofia o seu sentido referencial (HUSSERL, 2012, p. 8).

Assim, a crise da filosofia é a crise de todas as ciências modernas enquanto elos da universalidade filosófica que “emerge depois cada vez mais à luz do dia”, crise da própria humanidade europeia em todo o sentido da sua vida cultural e em toda a sua “existência” (HUSSERL, 2012, p. 9). Ainda sobre o problema da metafísica e da filosofia, o ceticismo instaurado, que se questionara a sua possibilidade, implica para o autor um desmoronamento da crença numa filosofia universal como condutora de um novo homem. Consequência disto é o desmoronamento da crença na “razão”. Razão esta que tem um papel fundamental na filosofia - clássica -, pois ela confere em última instância um sentido ou a sua referência normativa àquilo que nos primórdios da filosofia ocidental se chamava “verdade” - pela palavra ente (*ontos ón*). Se há a perda desta crença, o ser humano perde a crença “em si mesmo” (HUSSERL, 2012, p. 9). O ceticismo faz valer como necessariamente verdadeiro o mundo de fato, o mundo da experiência efetiva, tornando impossível encontrar a verdade. Desta forma, a razão e o “ente” (o sujeito) tornam-se cada vez mais enigmáticos e esse enigma precisou se tornar um tema genuíno (HUSSERL, 2012, p. 10).

Husserl pontua que a investigação da *Crise* incide apenas na Modernidade filosófica. Pois nela encontra-se o fenômeno da humanidade em luta pela sua autocompreensão. Segundo Saito, Husserl formulou seu próprio pensamento filosófico no sujeito da reflexão: ele é necessário para uma auto-responsabilidade mais profunda e o “sujeito” da reflexão no fundamento de suas formações cognitivas foi um impulso de todo o movimento da filosofia transcendental (SAITO, 1991, p. 29).

Assim, a filosofia moderna tem o sentido de um renascimento da filosofia antiga, ela tem por vocação iniciar um novo tempo, guiado na sua ideia de filosofia e do seu método verdadeiro, para assim superar todo o ceticismo. Não obstante os seus incessantes contratempos, motivados por novos embates, o seu sentido é de ter de procurar antes de tudo a ideia definitiva da filosofia. Pois essa desvelará o seu verdadeiro tema, o verdadeiro método e descobrir os verdadeiros enigmas do mundo para pô-los no trilho da decisão. Isso, por fim, leva a um questionamento teleológico à filosofia: qual o significado para os estudos em filosofia, “[...] nós

mesmos, filósofos deste tempo presente, o que podem, o que precisam significar *para nós* estudos do tipo que acabamos de levar a cabo?” (HUSSERL, 2012, p. 12).

Para o autor, não se pode deixar se perder numa lamentável contradição existencial, isto é, se não se é um grande filósofo não quer dizer que a crença na filosofia como tarefa não exista. Ou seja, a filosofia não deve ser encarada como inútil. Embora a decadência herdada de pensamentos estéreis, esse desânimo deve ser compreendido em sua raiz por aquele que embora não seja ilustre, busca compreender a si e ao fora de si. Portanto, o filósofo deve levar isto como uma vocação e meta. (HUSSERL, 2012, p. 12). O verdadeiro filosofar consiste em assumir uma postura que ultrapasse a esfera do discurso acadêmico: um filósofo é um “funcionário da humanidade” (HUSSERL, 2012, p. 12).

Por fim, Husserl encerra a ‘Primeira Parte’ advertindo que ele será uma espécie de guia e não um doutrinador; apenas mostrará e descreverá o que ele vê. Para o autor, sua reivindicação é poder falar segundo o seu melhor saber e consciência, “como alguém que viveu até ao fim o destino de uma existência filosófica em toda sua seriedade.” (HUSSERL, 2012, p. 14).

Conclui-se que a ‘Primeira Parte’, portanto, explicita que as questões de sentido (a que Husserl se refere também no fim de suas *Meditações Cartesianas*), que concernem, tradicionalmente à metafísica, não receberam uma devida atenção da modernidade (HUSSERL, 2012, p. 3). A fenomenologia é a proposta de uma autorreflexão [*Selbstbesinnung*]⁷⁵ da subjetividade transcendental filosófica. Assim, é um modo de trazer respostas mais bem fundadas às questões de sentido, portanto, é uma forma de existir (HUSSERL, 2012, p. 4)⁷⁶. Trata-se da forma de existir transcendental (oposta à positivista e objetivista). Assim, a fenomenologia transcendental buscaria, então, desdobrar um sistema teórico que responderia aos problemas de fatos e problemas de razão, problemas da

⁷⁵ Na presente tradução, *Besinnung* foi traduzida por “estudo”.

⁷⁶ Existência e filosofia são um dos tópicos mais estudados desde de Dilthey. Husserl estava numa esteira filosófica de pensamentos que tematizavam a vida. Podemos citar o próprio Dilthey, que já havia elogiado a filosofia de Husserl por ambos estarem “perfurando a mesma montanha por lados opostos”. O que seria essa montanha? A própria vida humana, enquanto existência concreta. Nesse bojo também é possível elencar Max Scheler: embora não tenha sido aluno de Husserl, desenvolveu pensamentos que se preocupavam com a vida. É uma possibilidade de entender que a recepção cética de Husserl à *Ser e Tempo* de Martin Heidegger provavelmente o inspirou a mostrar que a fenomenologia transcendental se preocupava com temas circundantes às investigações do aluno de Husserl.

temporalidade e da eternidade (HUSSERL, 2012, p. 5) como uma *Mathesis Universalis* e uma Filosofia Primeira. No que se trata da Razão, ela não é só teórica, mas também axiológica e prática⁷⁷, Husserl fala de conhecimento racional, valores da razão e ação ética (HUSSERL, 2012, p. 6).

Segundo Saito, a reflexão filosófica nada mais é do que uma tarefa universal para se executar continuamente, na enorme área da subjetividade transcendental que envolve toda a nossa experiência, que é entendida como essa práxis a ser realizada como uma espécie de “vocação universal” [*Universalberuf*] visando o auto-entendimento final do homem e a auto-responsabilidade em nome da humanidade (SAITO, 1991, p. 21)

A fenomenologia se realizaria, assim, numa filosofia primeira, que realizaria aquilo que outrora cabia à metafísica, ou seja, ser a ciência das questões últimas e supremas (HUSSERL, 2012, p. 6). Sua afirmação se deve a que as metafísicas da modernidade não conseguiram cumprir sua missão (HUSSERL, 2012, p. 7) pois a filosofia universal não foi lograda e houve a dissolução da filosofia numa multiplicidade de ciências positivas particulares (HUSSERL, 2012, p. 8). Por conta disto, a modernidade europeia passou a trilhar as vias de um racionalismo ingênuo (HUSSERL, 2012, p. 12). Contudo, Husserl conclama os filósofos do seu tempo a não desesperar da crença na filosofia como possibilidade de viver da verdade e na verdade própria. Pois a Filosofia é vocação a serviço da humanidade a partir desta vida a partir da verdade e na verdade; para Husserl esta vida é uma vida transcendental, que se exerce a partir de uma autorreflexão profundamente pessoal, mas também universal e radical (que visa o ente no Todo).

Este trabalho a serviço da humanidade está ancorado, para o filósofo, na apoditicidade. Husserl, como Descartes no *Discurso do Método*, pretende apenas apontar os caminhos que ele próprio trilhou neste *ethos* filosófico-transcendental. É importante perceber que o transcendental é aqui uma forma de existir, de viver, a forma da “existência filosófica” (HUSSERL, 2012, p. 14). Acreditamos que todos estes pontos são importantes para os próximos passos, que tratarão da experiência transcendental. Parece-nos que a experiência transcendental só se dá numa existência transcendental (reflexiva-filosófica). A existência filosófica é uma forma de autorresponsabilização pela humanidade.

⁷⁷ Cf. *Ideen I*

Neste caso, Saito afirma que assim, o conceito de “responsabilidade” também mostra um novo aspecto com a mudança do conceito de “sujeito”, pois na era Moderna, ela relacionava-se ao “sujeito” como uma “substância” que a tinha como atributo (SAITO, 1991, p. 29). Para Husserl, essa relação é inválida, pois não se trata disso. Daí que Saito conduz à interpretação de que o conceito de responsabilidade é necessário apenas no desempenho (prático, *praxis*) como o movimento para confirmar o eu e deve ser reexaminado mais uma vez, partindo da correlação da nova interpretação da correlação por Husserl (SAITO, 1991, p. 29).

2.2. O descobrimento da natureza idealizada (matematizada) no objetivismo do racionalismo fiscalista (que inclui o empirismo) e o encobrimento da natureza da experiência do mundo pré-científica e extra-científica. A viragem para o subjetivismo transcendentalista.

Neste item iremos expor como Husserl compreende o surgimento da oposição entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental. O interesse do filósofo vai incidir no início da Modernidade, especificamente no Renascimento, onde Husserl diz captar as errâncias que culminaram na crise das ciências. Errância esta que foi notada por Descartes, mas este também não fizera as reversões necessárias para conduzir a filosofia e a ciências no trilho da apoditicidade. Contudo, Kant pressentira a necessidade de reformar as ciências e a metafísica, com sua filosofia transcendental. Este é o momento que, para Husserl, foi decisivo para a plena compreensão do sentido do transcendental. Embora Kant tenha feito alguns avanços, na visão de Husserl, o filósofo alemão estava partindo de premissas e pressupostos não esclarecidos.

2.2.1. Ciência galilaica e matematização da natureza. O encobrimento do mundo da experiência imediata.

A ‘Segunda Parte’ trata de uma elucidação da origem da oposição moderna entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental. Husserl inicia um estudo retrospectivo partindo das ideias lançadas da ‘Primeira Parte’: no Renascimento realiza-se uma viragem importante na ciência. Ele indica que em Galileu Galilei (1565-1642) é possível identificar uma nova concepção de ciência,

partindo de um retorno à geometria clássica e ao pitagorismo, em especial. A consequência dessa recondução de Galileu cria um tipo de dualismo: o cientista e a natureza. A ligação entre o cientista e a natureza seria a geometria e a matemática pura⁷⁸. Portanto, a máxima “tudo são números” associada ao pitagorismo é o guia para o cientista, pois Galileu projeta uma matematização da natureza⁷⁹.

Assim sendo, o matemático italiano inicia uma concepção de ciência matemática para a natureza ou o *objetivismo fisicalista*. Este objetivismo matematizante projeta a natureza como um todo do ser objetivo, o em-si da natureza é o resultado do projeto da matematização. Todos os corpos na natureza podem ser compreendidos por cálculos, pesos e medidas; ou em outras palavras, o *modelo do método científico natural* do início da modernidade presume que a coexistência da totalidade infinita dos corpos na espaço-temporalidade, considerada em si, era suposta ser uma coexistência matemática (como ciência indutiva) e por isso só podia ter um acesso guiado pela pura matemática.

Para tanto, Husserl abre uma discussão sobre a ideia moderna da universalidade da ciência e a transformação da matemática no Renascimento. Como o autor havia alertado previamente, a investigação tem como plano de fundo um olhar retrospectivo – a inversão. Ela se faz presente para compreender que a geometria euclidiana é contemplada como um método rigoroso. O *a priori* finito euclidiano é encerrado em si e sistematicamente unificado permitindo que por meio de conceitos e proposições axiomáticas se construa com univocidade dedutiva qualquer figura imaginável que se possa inscrever no espaço (HUSSERL, 2012, p. 16). O pensar apodítico, segundo conceitos, proposições, raciocínios ou demonstrações que progridem por etapas até a concepção da ideia de uma totalidade infinita e racional de ser, como uma ciência racional que domina

⁷⁸ A relação de Husserl, ou melhor, da fenomenologia, com geometria euclidiana não foi suficientemente elaborada. O filósofo apenas indicou algumas noções em algumas de suas lições. Segundo Majer, em *Coisa e Espaço [Ding und Raum]* (1907) e *Ideen I* mostram que Husserl concordava que a geometria euclidiana toma o espaço como infinito, contudo, é constituída de maneira fenomenológica com base em nossa intuição finita, e em alguns manuscritos, ele explicita que está enraizada no mundo da vida (MAJER, 1995, p. 276). Além disso, Husserl parece ter delegado a difícil tarefa a seus alunos, como Edith Stein e Oskar Becker. Este último, tinha polêmicos trabalhos de fundamento fenomenológico da matemática (MAJER, 1995, 276).

⁷⁹ A realização da matematização da natureza pode ser dividido em duas etapas: a geometrização da natureza de Galileu e a aritmetização da geometria complementada por Descartes e Leibniz (CARR, 1970, p. 333).

sistematicamente é o que é novo. Os seus objetos são acessados por um método racional sistematizado e unificado que num progresso infinito alcança cada objeto finalmente segundo o seu ser-em-si integral. Para Husserl, devido a esse reavivamento, desperta-se um novo sentido para as outras ciências, especialmente a ciência matemática da natureza. Esta então logo mostra-se bem-sucedida, posteriormente torna-se a ideia da filosofia ou a ciência do universo, do ente como uma totalidade de ser (HUSSERL, 2012, p. 16).

Husserl afirma que no platonismo, o real tem uma *methexis* parcialmente perfeita no ideal⁸⁰. A ciência galilaica tem por excelência essa inspiração, pois a geometria antiga oferece possibilidades de aplicações primitivas ao real, em suma, o interesse de Galileu (HUSSERL, 2012, p. 17). Isto é, Galileu observa que o mundo real, como se apresenta a nós na experiência, contém, de alguma forma exemplos do que é tratado com tanto sucesso na geometria (CARR, 1970, p. 333). Portanto, Galileu sugere que o conhecimento exato e que vale intersubjetivamente é alcançado tratando o mundo real como “exemplo” de um objeto ou relacionamento geométrico, como na “Teoria das Ideias” de Platão. Assim, depois de medir propriedades físicas com a maior precisão possível, como uma versão de uma forma geométrica pura, as averiguações geométricas sobre as propriedades e os relacionamentos entre essas formas puras aparecem para fornecer informações sobre a natureza que compartilham a exatidão e a universalidade da geometria pura (CARR, 1970, p. 333).

Assim, partindo dessa inspiração na geometria clássica, no início do Renascimento há a ideia de um *mundo que é pré-cientificamente dado, de modo subjetivo-relativo*. O que também implica dizer que isto é o modo da *experiência sensível* (quotidiana): cada sujeito tem as suas aparições, e estas valem para cada um como aquilo que efetivamente é (HUSSERL, 2012, p. 17). A experiência cotidiana, segundo Husserl, deu a Galileu a possibilidade de adquirir um pensamento geral ou uma *hipótese* geral: domina no mundo intuível, uma

⁸⁰ Moran (2012, p. 68) afirma que Husserl enfatiza que as realizações teóricas de Galileu o caracterizam como platonista matemático, mais do que seus experimentos, observações empíricas e realizações tecnológicas. Jan Patočka, ainda segundo Moran, salienta que as interpretações empiristas de Galileu perdem o que é central em buscar a essência do movimento. Galileu entende os componentes do movimento como essencialmente matemáticos (por exemplo, velocidade). Portanto, Moran entende que a realização de Galileu, para Husserl, consiste na descoberta de um novo e particular tipo de idealização ou co-idealização [*Mitidealisierung*], e não de experimentos. Assim Husserl pode oferecer uma caracterização original do método científico matemático moderno (MORAN, 2012, p. 68).

indutividade universal, anunciada naquelas experiências quotidianas. Logo, Galileu oferece a oportunidade, embora muito tênue, para a concepção de diversas experiências dentro da totalidade da experiência pré-científica: como experiência efetiva, a que faz quantificação indireta de qualidades sensíveis e caracterizá-las por meio de grandezas e medidas⁸¹ (HUSSERL, 2012, p. 29).

Husserl salienta que para Galileu, as possibilidades hipotéticas eram as únicas formas admissíveis para a interpretação da causalidade e das regularidades a estabelecer de modo empírico, por observação e por experimentação. Assim, as descobertas científicas “tanto da física antiga quanto da nova” (HUSSERL, 2012, p. 38) são descobertas dentro de um mundo das fórmulas ordenado à natureza⁸². Essas fórmulas presumem que este mundo consista em idealidades, enquanto todo trabalho de realização a elas dirigida assume a posição de um caminho a uma meta. O filósofo então põe em evidência a influência da tecnicização: ela transforma suas teorias experienciais, descobridoras e construtoras de um pensar eventualmente figurador, em um pensar com conceitos “simbólicos” (HUSSERL, 2012, p. 38). Há então uma mecanização do pensar puramente geométrico para o pensar científico-natural. Husserl então assevera que “pertence à essência de todo o método a tendência de se perder numa união com a tecnicização.” (HUSSERL, 2012, p. 38).

Então está em voga a substituição do único mundo efetivo, que é efetivo à medida da percepção, é experienciado e experienciável, o mundo da vida⁸³ quotidiano; pelo mundo matematicamente substruído [*substruierten*] das

⁸¹ Isto é, a matematização direta se dá no tocante às qualidades primárias (figura, movimento etc.). A matematização indireta se dá no tocante às qualidades secundárias (cor etc.).

⁸² Para Husserl, existia uma diferença fundamental entre a física moderna (derivada da física de Newton) e a do século XX (pelas descobertas de Einstein). Segundo Moran, Husserl entendia que a física moderna primitiva concebeu a natureza como composta de um conjunto de elementos finalmente indivisíveis (contínuos ou discretos) no espaço-tempo que admitem apenas uma única descrição (MORAN, 2012, p. 85). A física clássica era atomista, mecanicista e determinista, enquanto que a física pós-Einsteiniana contemporânea assegurava que o que é real não é previamente determinável de forma única. Assim, a natureza só pode ser determinada de acordo com grupos e tipos, e não como indivíduos. A nova física concebe o mundo como uma hierarquia de características, não como um universo de átomos (K 390). Portanto, a física se tornou uma maneira mais poderosa de conhecer a natureza, gerando uma “técnica fiscalista” (MORAN, 2012, p. 85)

⁸³ Segundo Moran, o conceito de Husserl de “mundo da vida” não deve ser entendido como “o mundo em si” [*Welt an sich*] ou o “mundo verdadeiro” [*die wahre Welt*], que são idealizações científicas; é, como Bernhard Waldenfels coloca, um “contra-conceito polêmico” que neutraliza e contrabalança várias tendências científicas e filosóficas modernas de conceber o mundo, incluindo a concepção de Kant de mundo (MORAN, 2012, p. 183). Assim, afirma Moran, a conceituação de Husserl acerca do mundo da vida é um contraponto à natureza do conhecimento científico formalizado, este não consegue alcançar uma ontologia do mundo da vida (MORAN, 2012, p. 183).

idealidades, o suposto único mundo possível para os continuadores do pensamento galilaico.

É em contraste com a concepção galilaica da natureza que emerge a primeira concepção de Husserl do mundo da vida na *Krisis*. Para solucionar o problema da imprecisão e relatividade da experiência comum, a ideia de ciência em Galileu realiza abstrações e interpretações sobre o mundo como ele se apresenta originalmente (CARR, 1970, p. 333). Segundo Carr, são realizados dois passos para esse procedimento. Primeiro, concentra-se no aspecto da forma do mundo, com exclusão das chamadas “qualidades secundárias”; depois interpreta-se essas formas como formas geométricas puras a serem lidas em termos geométricos (CARR, 1970, p. 333). Seu primeiro passo é uma abstração, porque não importa a correlação secundária com qualidades primárias, o mundo que estamos tentando explicar se apresenta como dois tipos de vínculos adequados, um dos quais ignoramos ou declaramos sistematicamente “meramente subjetivo” (CARR, 1970, p. 333). Por consequência, o segundo passo é uma interpretação, pois as relações espaciais do mundo com exatidão geométrica devem considerar essas relações como as ideias da geometria pura, enquanto o aspecto real da forma do mundo, não importa medido como, nunca pode nos apresentar nada (CARR, 1970, p. 333).

De fato, para Husserl Galileu negligenciou a pergunta sobre a operação originariamente doadora de sentido, que atua como ideal sobre o solo de toda a vida teórica e prática – o mundo empiricamente intuível dos corpos. Assim, ele não considerou que o livre fantasiar transformador deste mundo e das suas figuras fornecem tão só figuras empírico-intuíveis possíveis e não as figuras exatas (HUSSERL, 2012, p. 39). A consequência disso para os continuadores do pensamento de Galileu foi que a geometria parecia ter um intuir aprirístico próprio, imediatamente evidente, e um pensar que criaria uma verdade absoluta autônoma “óbvia”: “Precisamente com Galileu começa, então, a substituição da natureza pré-cientificamente intuível pela natureza idealizada.” (HUSSERL, 2012, p. 39).

Husserl então aponta que Galileu não é um fundador de algum tipo de filosofia, ele é o gênio descobridor consumado da física e a natureza física. Ele “des-cobre” a natureza matemática, a ideia metódica desbrava o caminho para a infinidade de descobertas (HUSSERL, 2012, p. 42). O que Galileu não clarifica –

ou “encobre” – é que esta nova ciência matematizante da natureza deveria crescer a partir da vida pré-científica e do seu mundo circundante [*Umwelt*] e que “reside *nesta vida*” e a cujo *mundo da vida* tem que estar referido (HUSSERL, 2012, p. 39).

Portanto, o ser humano só tem *este mundo* no qual ele vive, ao que o pesquisador da natureza conduz sua investigação, dirige todas as suas questões práticas e teóricas, “só ao *mundo da vida* [*Lebenswelt*].⁸⁴” (HUSSERL, 2012, p. 39). Toda a referência tem que estar dada ao mundo da vida, já que nele todo o conhecimento de leis⁸⁵ só poderia ser conhecimento se se delineiam para ele no horizonte de experiências possíveis. Por meio da ampliação da experiência, apreende-se em termos de leis, de previsões sobre o decurso de fenômenos empíricos efetivos e possíveis.

As experiências sistemáticas e as observações se conservam à maneira de induções. Resulta que a indução, conforme o método científico, surgiu naturalmente a partir da indução quotidiana, mas que para Husserl isso nada altera o sentido essencial do mundo pré-dado como horizonte de todas as induções com sentido (HUSSERL, 2012, p. 40). O *mundo da vida* é o mundo da intuição efetivamente experienciadora, nele há a vida humana. (HUSSERL, 2012, p. 40).

Para o filósofo, é uma “observação importante e também tão trivial” (HUSSERL, 2013, p. 40) a conclusão desta exposição. A geometria pós-galileu parte de uma soterração do mundo da vida pela operação metodicamente idealizadora, pois admite que todo ente na natureza é imediatamente dado como efetivo e pressuposto, dado de maneira inultrapassável (HUSSERL, 2012, p. 40). O que escapou a Galileu é o fato de que este mundo efetivamente intuitivo,

⁸⁴ No mesmo ano da publicação da *Krisis*, Albert Einstein aponta em seu artigo *Física e Realidade* [*Physik und Realität*] (1936) que a conceptualidade rígida e leis clássicas da física são problemas gravíssimos em uma época em que a física estava passando por uma revolução. A base da concepção tradicional de espaço-tempo foi fortemente abalada pela Teoria Especial da Relatividade e pela Teoria Geral da Relatividade. A origem dessas teorias começa pela comprovação de que um teorema de Galileu acerca das velocidades é falso, ou pelo menos parcialmente válido. Contudo, este teorema é uma consequência lógica imediata da concepção clássica de espaço-tempo, portanto, isso também teve que ser rejeitado e uma teoria muito mais geral colocada em seu lugar: a Teoria Especial da Relatividade, pois esta cobre muito mais fenômenos (como a luz e ondas eletromagnéticas) do que o correspondente princípio de Galileu na mecânica clássica, cuja definição abarcava apenas corpos macroscópicos como naves e planetas (MAJER, 1995, p. 277). Por isso, Majer afirma que a concepção do espaço-tempo enraizada no Mundo da Vida dirige-se a um pressuposto para o desenvolvimento da teoria especial da relatividade (MAJER, 1995, p. 277).

⁸⁵ Husserl fala em conhecimento de leis e apreensão em termos de leis de previsões sobre o decurso de fenômenos empiricismo efetivos e possíveis. (HUSSERL, 2012, p. 40).

efetivamente experienciado e experienciável, no qual se pratica toda a vida humana, permanece tal qual é. Ele é inalterado na sua estrutura essencial própria, no seu estilo causal concreto próprio. Podemos dizer que toda a vida se assenta na previsão, na indução⁸⁶ (HUSSERL, 2012, p. 40). Husserl então afirma que, segundo ele, de forma primitiva “a certeza do ser de toda e qualquer simples experiência é já indutiva” (HUSSERL, 2012, p. 40). Essa fonte pré-significadora e pré-doadora mal esclarecida teve como consequência uma “roupagem” das ideias da matemática e da ciência matemática da natureza. Houve a substituição do *mundo da vida* por uma “máscara” de uma natureza objetivamente efetiva e verdadeira. O verdadeiro ser é o método, num *progressus in infinitum*, o que é efetivamente experienciado e experienciável é possível por rudes previsões – que são originariamente as únicas possíveis –:

A roupagem das ideias faz com o que o *sentido próprio do método, das fórmulas, das “teorias”* permaneça *incompreendido*, e que, no surgimento ingênuo do método, não seja *já* compreendido. (HUSSERL, 2012, p. 41).

2.2.2. Descartes e o racionalismo fisicalista. A exigência de uma viragem para o subjetivismo transcendental com Kant.

Husserl, nas passagens seguintes, apresenta que as ideias de Galileu sobre a natureza influenciaram diretamente o original instituidor da unidade do movimento filosófico moderno: René Descartes. Para o filósofo, depois de Galileu ter completado a instituição inaugural da ciência da natureza moderna, Descartes conduziu a filosofia para um curso sistemático com o sentido de um racionalismo matemático ou físico. Isso significa dizer que o filósofo francês almejava uma filosofia como “matemática universal”. Mas para Husserl, isso não era o único motivo para conferir a Descartes a título de patrono da Modernidade. A filosofia cartesiana trouxe consigo a potencialidade de germinar muitas outras filosofias, que se baseariam nos não-esclarecimentos deixados escapar por Descartes.

O racionalismo cartesiano institui inauguralmente pensamentos que estavam destinados a destruir precisamente esse mesmo racionalismo, pela

⁸⁶ Indução significa aqui projetar o que a experiência mostrou ser uma regularidade dos fatos para o futuro. O conhecimento cotidiano do mundo da vida é indutivo. Husserl, porém, não está falando do conhecimento científico. Este não opera propriamente por indução, mas sim por idealização. Portanto há uma diferença entre indução (generalização a partir da experiência empírica) e idealização (formalização matemática).

revelação do contrassenso oculto: a certeza de uma *aeterna veritas* [verdade eterna] fundam esse racionalismo, em um sentido profundamente oculto, que uma vez trazidos à luz, desmoronariam esse sistema. Em outras palavras, no curso das *Meditações* (as duas primeiras meditações são as mais privilegiadas) reside uma profundidade que foi difícil de esgotar até para o próprio Descartes, que em sua incapacidade de fazer este empreendimento deixou perder a grande descoberta que tinha em mãos nas meditações seguintes (HUSSERL, 2012, p. 60).

O que desperta o interesse em Husserl na filosofia cartesiana, neste momento, é que pela primeira vez, após Galileu, se tem a exigência de um método que seja absolutamente fundado e uma crítica à experiência sensível (do imediatamente dado como verdade). Husserl interpreta que, para Descartes, o conhecimento filosófico é absolutamente fundado: ele tem que repousar sobre um fundamento de conhecimento imediato e apodítico que na sua evidência, cada vez mais progressiva, exclui qualquer dúvida (HUSSERL, 2012, p. 61). Mas para tanto, qualquer um que tenha pretensões a ser filósofo deve inevitavelmente começar com uma *epoché radicalmente cética* que põe em dúvida o universo de todas as convicções anteriores, interdita a validade ou não validade; essa é a “*epoché cartesiana*” (HUSSERL, 2012, p. 61).

Husserl afirma que esta *epoché* é um procedimento radical inédito, que abarca não só as ciências anteriores à suspensão do juízo, mas também a matemática e a validade do *mundo da vida*, previamente dado, pré e extra científico. Ou seja, “o mundo da experiência sensível”, sempre pré-dado numa inquestionada obviedade. O solo do conhecimento de todas as ciências na Modernidade, até então, era o “do” mundo: este conhecimento é posto em causa, *a experiência no sentido usual*, a experiência sensível. Configura-se aqui então o início histórico de uma “crítica do conhecimento”, que será uma crítica radical do conhecimento objetivo (HUSSERL, 2012, p. 61). Supondo todas essas informações, no estado da *epoché*, o sujeito que medita está diante de uma esfera de ser absolutamente apodítica, incluída no título *ego*: toda a vida de atos, experienciante, pensante, valorizante e etc. que continua a decorrer só aquilo que está em mim, tornou-se um *fenômeno*⁸⁷; são partes constitutivas inseparáveis das

⁸⁷ Husserl vai afirmar mais adiante que não se deve perder de vista que esse é um novo conceito de fenômeno, que surge pela primeira vez com a *epoché cartesiana* (HUSSERL, 2012, p. 64)

cogitationes, precisamente como suas *cogitata* na *epoché*. Esta vida egológica não é entendida nada mais do que como *cogitatio*, que segundo Husserl não foi desenvolvida completamente por Descartes. As duas primeiras meditações iniciais são uma peça de psicologia que não destacou o caráter da *intencionalidade*: o *ter conscientemente algo* de maneira pensante, senciente, volitiva e experiencial; pois toda *cogitatio* tem o seu *cogitatum* (HUSSERL, 2012, p. 67).

Moran afirma que a psicologia e a filosofia transcendental compartilham um interesse no ego, na consciência intencional, na autoconsciência e na empatia, pois todos esses são considerados dentro do cenário constante de um horizonte mundano universal (MORAN, 2012, p. 101). Assim, Husserl admite que existe um estrito paralelismo entre as abordagens psicológica e transcendental da subjetividade. Isto é, numa mudança de atitude, uma pode ser transmutada na outra: as percepções psicológicas fenomenológicas podem ser transformadas em percepções transcendentais (MORAN, 2012, p. 101). Desta forma, Husserl pode afirmar que as percepções transcendentais podem ser mal interpretadas (como na tradição de Hume e Kant) como percepções psicológicas em um ambiente naturalista: a filosofia não entendeu adequadamente o domínio transcendental (MORAN, 2012, p. 101).

Assim, a “nova psicologia”, fundada por Descartes, foi o ponto de partida para o racionalismo e o empirismo, como uma forma do racionalismo. O lado racionalista foi conduzido por Nicolas Malebranche, Baruch de Espinosa, W. G. Leibniz, a escola wolffiana e até Kant, que mais à frente Husserl tratará com mais cautela. Neles há predominantemente os grandes sistemas que têm a convicção de método “*mos geometricus*”, um conhecimento universal absolutamente fundado do mundo, pensado como um “em-si” transcendente (HUSSERL, 2012, p. 67). O empirismo – fortemente influenciado por Descartes – reage contra esta convicção. Assim, a crítica feita por John Locke, George Berkeley e Hume tem um destaque maior no desenvolvimento do transcendentalismo cartesiano.

A nova psicologia, como correlato pela cisão da ciência pura da natureza, encontra-se no desenvolvimento empirista a sua primeira realização concreta. Ela se ocupa de investigações intrapsicológicas da mente, separada do corpo, assim como das explicações fisiológicas e psicofísicas. Husserl assevera que Locke não encontra nada de interessante nas profundezas da *epoché* cartesiana e na

redução do ego. Há a tomada simplesmente do ego como mente que, na evidência da experiência de si, conhece todos os seus estados, atos e faculdades interiores: só a experiência de si interna mostra as nossas próprias “ideias” que são dadas de modo imediatamente evidente, tudo no mundo exterior é deduzido (HUSSERL, 2012, p. 68).

Desta forma, Husserl afirma que Locke iguala a experiência interna com a experiência externa. A análise intrapsicológica, com base puramente na experiência interna, de modo inteiramente ingênuo, faz uso das experiências de outros sujeitos e da apreensão da experiência de si como pertencente a “mim”, um sujeito entre os outros sujeitos. Em outras palavras, é utilizada a validade objetiva das inferências acerca de outros. Então, a investigação decorre em geral do mesmo modo, como investigação objetivo-psicológica e recorre ao fisiológico – no mesmo passo em que é toda essa objetividade que está em questão (HUSSERL, 2012, p. 68). Ainda tratando do empirismo inglês, Husserl afirma que o empirismo de Berkeley e de Hume é a continuidade de “ingenuidades e inconseqüências de Locke” (HUSSERL, 2012, p. 70). Locke conduziu a transformação do seu empirismo em um idealismo paradoxal que desembocaria em um consumado contrassenso.

Berkeley endossava um sensualismo e supunha a aparência indubitável de que o solo para todo conhecimento é a experiência de si e do seu domínio de dados imanentes. Portanto, o empirista inglês “reduz as coisas corpóreas, que aparecem na experiência natural, aos complexos dos próprios dados sensíveis em que as coisas aparecem.” (HUSSERL, 2012, p. 70). Isso acarreta, para Husserl, a impossibilidade de pensar nenhuma inferência pelos dados sensíveis, a não ser novamente para outros dados semelhantes: “Só se poderia tratar de uma inferência indutiva, isto é, derivada de uma associação de ideias.” (HUSSERL, 2012, p. 70). Na interpretação de Husserl, Hume teria levado o pensamento de Berkeley até as últimas conseqüências, pois para ele todas as categorias da objetividade (científicas e pré-científicas) da vida quotidiana ou científica externas à mente são ficções. Sendo assim, a experiência imanente só exhibe um “*post hoc*”, ou seja, a experiência é sempre *a posteriori* dos e nos eventos no mundo, sempre experienciamos modos cambiantes de aparição (HUSSERL, 2012, p. 71). Resulta

que para Husserl o ceticismo do *Treatise*⁸⁸ concede a Hume ser o pai de “um positivismo débil ainda influente” que se desvia de tratar de questões filosóficas ou as encobre superficialmente por um pacifismo dos êxitos das ciências positivas e seu esclarecimento psicologista (HUSSERL, 2012, p. 72).

Portanto, Hume teve um papel fundamental na história da filosofia: de fazer uma filosofia cada vez mais afastada da metafísica e ao mesmo tempo despertar filósofos do dogmatismo, vinculados ao racionalismo. É o caso notável das linhas de Kant ao dizer que foi acordado do sono dogmático pela filosofia de Hume⁸⁹. O filósofo alemão, nas alegações de Husserl, sofreu a notável influência da psicologia empírica de Hume, que lhe fez defender que entre as puras verdades da razão e a objetividade metafísica há um abismo de incompreensão: como poderiam as verdades da razão dar efetivamente conta do conhecimento das coisas? Assumindo que Hume partira de um sensualismo ficcionista, ou seja, tinha mostrado que o ser humano ingenuamente introduziu a causalidade nesse mundo que apreende na intuição uma sequência necessária, Kant teria apontado um problema: isto é uma função quase lógica, contingente e psicológica, que se disso for feita uma abstração – uma matemática, uma lógica da natureza em geral – como são possíveis meros dados sensíveis conhecerem objetos? (HUSSERL, 2012, p. 76).

Essa foi uma pergunta desviada por Hume (HUSSERL, 2012, 71). Husserl então afirma que este problema é o que ele vê como “os pensamentos mais intimamente diretores de Kant.” (HUSSERL, 2012, p. 76). Pois Kant, em um procedimento regressivo, procura mostrar que a experiência comum é efetivamente experiência de objetos da natureza que devem poder ser cognoscíveis em verdade objetiva, isto é, científica (HUSSERL, 2012, p. 76). Assim, o mundo fenomênico intuível kantiano é uma configuração das faculdades da pura intuição e da pura razão, as mesmas faculdades que – na lógica ou na matemática – exprimem-se em um pensar explícito (HUSSERL, 2012, p. 77). O mundo dos objetos sensivelmente intuíveis é o pressuposto empírico de todo o pensar científico-natural como o pensar que normaliza conscientemente a empiria

⁸⁸ Conserva-se o uso da abreviação de Husserl para o *Tratado da Natureza Humana* (*A Treatise of Human Nature* – 1740).

⁸⁹ “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (KANT, 1988, p. 17).

do mundo circundante pela razão matemática manifesta: a razão tem uma maneira dupla de funcionar e de se mostrar, na sua autoexplicitação, automanifestação sistemática no livre e puro matematizar que pressupõe a formação da pura intuição que pertence à sensibilidade; a razão que funciona ocultamente racionalizando sempre os dados sensíveis e tendo-os sempre já racionalizados (HUSSERL, 2012, p. 77).

Assim, o mundo é, em geral, uma configuração subjetiva do intelecto, o material dos dados sensíveis deriva de uma afecção transcendente das coisas-em-si⁹⁰, que são inacessíveis ao conhecimento (objetivo-científico), pois o conhecimento humano é uma realização das faculdades subjetivas “sensibilidade” e “razão” que não pode explicar a origem, a causa das multiplicidades fáticas dos dados sensíveis. Portanto os pressupostos últimos da possibilidade e da efetividade do conhecimento objetivo não podem ser objetivamente cognoscíveis (HUSSERL, 2012, p. 77).

Nas partes finais da ‘Segunda Parte’, Husserl indica que a *Crise* sinaliza três *viragens*: a viragem cartesiana, a viragem kantiana e a “viragem última” (HUSSERL, 2012, p. 81). E, portanto, a partir desse ponto o contraste da viragem cartesiana com a viragem kantiana colocará em curso a viragem última e as “decisões finais”. Isto é, Husserl está querendo mostrar que o projeto de filosofia transcendental kantiana é uma retomada da viragem cartesiana. Descartes vislumbra uma filosofia subjetivista, investigar as estruturas que permitem o sujeito constituir o mundo. Kant, com sua filosofia crítica, retoma essa investigação acerca da subjetividade em correlação com o mundo transcendente. A fenomenologia

⁹⁰ Segundo Morujão (1981, p. 236), o termo “fenômeno” possui três sentidos fundamentais na filosofia kantiana: o que é conhecido sensivelmente, o objeto do conhecimento sensível como manifestação de alguma coisa oculta por detrás, o dado na impressão sensível depois de submetido às formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, ou seja, depois de “objetificado”. Assim, na *Crítica*, o sentido do fenômeno alarga-se no entendimento (*intellectus*) não é uma faculdade independente, que conhece as coisas como são. O fenômeno, então, torna-se em *aparecer de algo* rigorosamente incognoscível pela razão especulativa. O entendimento colabora com ela e dela recebe o dado sensível para converter em objeto. Por outro lado, a coisa-em-si permanece incognoscível. Afirma Morujão que em Kant se pode saber muitas coisas dos fenômenos, enquanto da coisa-em-si podemos interpretá-la como a origem do fenômeno. Contudo, deve-se complementar que a coisa-em-si é também o fundo substancial do fenômeno. Estes são “dois aspectos da <<coisa em si>>” (MORUJÃO, 1981, p. 236). Ela é uma coisa que permanece desconhecida, é substrato do fenômeno como *aparecer [Erscheinung]* para um sujeito. Dado isso, a concepção da realidade em si remete para o *númeno*. Ele é o inteligível que, como tal, não pode ser dado a uma intuição sensível. Mas um Ser Supremo, possuidor de uma intuição pura, não careceria dos limites do pensamento, seria suscetível de uma intuição originária, liberta do espaço e do tempo, criadora, que decide uma constituição racional da coisa em si e a torna algo de inteligível, enquanto que para o homem, o inteligível tem que se projetar sobre um material empírico, sem o qual os conceitos do entendimento seriam vazios (MORUJÃO, 1981, p. 236).

então torna a elucidar esse processo histórico do pensar moderno, e a viragem última é a consumação de ambos projetos de filosofia. Isso significa tomar decisões caras, como levar luz às obscuridades conceituais.

Assim, o autor afirma que será proposta uma transformação no interior, cuja dimensão do “transcendental” sempre oculta se mostrará efetivamente aos olhos, numa experiência direta. O solo da experiência, aberto na sua infinidade, torna-se então o campo de cultivo de uma “filosofia do trabalho metódico”, na evidência de que neste solo se podem levantar e resolver todos os problemas filosóficos e científicos pensáveis do passado (HUSSERL, 2012, p. 81).

Sendo assim, a ‘Segunda Parte’ procura elucidar a origem da oposição moderna entre objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental. Normalmente, colocamos a experiência no campo do objetivismo fisicalista e a deixamos de fora do subjetivismo transcendental. Temos como propósito mostrar o sentido de uma experiência transcendental. Esta parte é importante para esse fim, porque Husserl explicitou essa oposição (objetivismo fisicalista x subjetivismo transcendental). O objetivismo fisicalista tem sua gênese histórica mais longínqua na “geometria pura” (que não a geometria empírica da agrimensura, nem a geometria aplicada; trata-se de uma geometria teórica). O pensamento geométrico surge por idealização. É um pensamento que opera com abstração (HUSSERL, 2012, p. 22). O “*plenum*” sensível se perde. As qualidades específicas dos sentidos também são deixadas de lado (cor, som, odor...) (HUSSERL, 2012, p. 22). As qualidades sensíveis dos corpos efetivamente experienciados no mundo circundante cotidianamente intuível, qualidades que são percebidas nos próprios corpos, são substituídas por “dados das sensações”.

O empirismo se funda numa opinião errada, a saber: de que “dados das sensações” são os dados imediatos da experiência. O empirismo não deixa a experiência ser efetiva. Essa inclui qualidades e propriedades de corpos em sua plenitude, efetivamente percebidos. O empirismo reduz esta plenitude a uma multiplicidade de dados de sensação. Já o racionalismo matematizante (ciência galilaica) trabalha com a hipótese. Na ciência assim entendida o caráter hipotético nunca desaparece “porque a hipótese permanece também, apesar da confirmação, ainda e sempre hipótese” (HUSSERL, 2012, p. 32). Husserl fala de

um “curso infinito de confirmações” (HUSSERL, 2012, p. 32). A ciência não opera, como o conhecimento cotidiano, com hipótese e erro.

O erro está excluído de antemão (HUSSERL, 2012, p. 33). A teoria, que pertence à ação metódica, já o excluiu de antemão. É o sentido do “*hypoteses non fingo*” de Newton (HUSSERL, 2012, p. 33). A ciência galilaica é hipotético-dedutiva (HUSSERL, 2012, p. 37). A experiência segue a dinâmica do método hipotético-dedutivo (HUSSERL, 2012, p. 37). O método se impõe sobre a ciência. Ele se torna técnico (HUSSERL, 2012, p. 38). O conhecimento indutivo do cotidiano, prático, fica esquecido (HUSSERL, 2012, p. 40). O projeto da ciência galilaica é “descobridor e encobridor” (HUSSERL, 2012, p. 42). A natureza idealizada descoberta encobre a natureza da experiência imediata. Consequência: “são invalidadas todas as verdades da vida pré e extracientífica” (HUSSERL, 2012, p. 43).

Por isso, o fenomenólogo, para descrever o mundo da experiência imediata, cotidiana, da vida pré e extracientífica, encoberta pela ciência, não faz uso de uma maneira de falar científico-natural (HUSSERL, 2012, p. 47). Para ultrapassar a ingenuidade filosófica da ciência é preciso retornar à simplicidade ingênua da vida (HUSSERL, 2012, p. 47). A ciência moderna nasce de uma cisão e transformação do sentido do mundo (HUSSERL, 2012, p. 48). A cisão do mundo põe de um lado o mundo dos corpos e de outro o ser psíquico (HUSSERL, 2012, p. 49). Tanto o racionalismo quanto o empirismo seguem nos trilhos deste mundo cindido. O empirismo, aliás, é uma forma de racionalismo:

Não podemos nos deixar iludir pelo contraste usual entre empirismo e racionalismo. O naturalismo de Hobbes pretende ser um fisicalismo e, como todo fisicalismo, segue precisamente o modelo da racionalidade fisicalista. (HUSSERL, 2012, p. 50)

A metafísica também acaba seguindo este racionalismo fisicalista (HUSSERL, 2012, p. 51). Um ponto importante sobre o transcendentalismo, que segundo Husserl, ele “amadurecido protesta contra o idealismo psicológico [empirismo inglês] e pretende, ao contestar a ciência objetiva enquanto filosofia, abrir o caminho para uma cientificidade de tipo inteiramente nova” (HUSSERL, 2012, p. 56). Isso certamente irá supor uma experiência de tipo inteiramente nova. O que Husserl (re-)propõe é um subjetivismo transcendental (HUSSERL, 2012, p. 56).

Husserl interpreta a história da filosofia como um encaminhamento teleológico para este subjetivismo transcendental (HUSSERL, 2012, p. 57). Ele é o método de uma *Selbstbesinnung* (autorreflexão) (HUSSERL, 2012, p. 57). O que abre caminho para isso é a *epoché* permanente (HUSSERL, 2012, p. 64). É recusado o idealismo paradoxal do empirismo que se torna sensualismo (HUSSERL, 2012, p. 70). Este idealismo transforma o mundo exterior à mente numa ficção (HUSSERL, 2012, p. 70). Se em Descartes a sensibilidade imanente gerava imagens do mundo, em Berkeley ela gera o próprio mundo (HUSSERL, 2012, p. 72). Este idealismo substitui as percepções que nos colocam diante dos olhos as coisas, coisas do mundo, por meros dados dos sentidos (HUSSERL, 2012, p. 76). Com outras palavras, o racionalismo e o empirismo fisicalistas não deixam ser a empiria do mundo circundante da vida (HUSSERL, 2012, p. 77). Certamente, o subjetivismo transcendentalista vai procurar deixar ser esta empiria.

Tal empiria se funda na experiência transcendental? Em todo o caso, o transcendental é decisivo: “os pressupostos últimos da possibilidade e da efetividade do conhecimento objetivo não podem ser objetivamente cognoscíveis” (HUSSERL, 2012, p. 77). Kant dá um primeiro passo nesta direção: ele projeta uma filosofia de uma nova espécie (HUSSERL, 2012, p. 78). Husserl vê a necessidade de superar a ingenuidade do racionalismo fisicalista (que inclui o empirismo). Ele propõe, como Kant, uma crítica da razão. A viragem kantiana irá tratar da oposição entre objetivismo e transcendentalismo. Husserl apresenta uma indicação decisiva para o seu tema: numa terceira viragem se abrirá a dimensão do transcendental (HUSSERL, 2012, p. 81). Esta dimensão que fora apenas pressentida (por Kant) deverá se mostrar numa experiência direta (HUSSERL, 2012, p. 81). A segunda parte termina, justamente com esta alusão à experiência transcendental.

2.3 A abertura do domínio da experiência transcendental

A ‘Terceira Parte’ da *Crise* é a parte mais complexa e densa. Pois ela partirá, de uma crítica à filosofia de Kant, para uma crítica da “via cartesiana” e a elucidação de uma “nova via” para o acesso à consciência pura pela psicologia transcendental. Como dito anteriormente, Kant, ao ser influenciado pela filosofia de Hume teve como consequência a apreensão dos elementos daquela descoberta feita por Descartes, a

saber, o continente do transcendental. Para o filósofo, Kant na 'Dedução Transcendental' da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) lançou-se em uma fundamentação direta, que procura descer até as fontes originárias. Mas Kant cometeu alguns equívocos advindos da tradição empirista: ao tomar a filosofia como uma investigação objetivo-científica, não entrou nas mais profundas estruturas subjetivas da consciência e tomou um solo de pressupostos "óbvios" e "inquestionáveis.

Nessa mesma parte, também se questiona a "via cartesiana" – pela primeira vez exposta em *Ideen I* – por se mostrar um tanto quanto problemática, ela não clarifica de forma radical o ego transcendental. Para Husserl, isto só é possível por meio de uma viragem kantiana: pois a gênese da sua filosofia transcendental – devidamente elucidada – tem como um par a psicologia transcendental.

Ambos procedimentos partem de uma necessária subjetividade transcendental. Em Kant, a subjetividade tem um papel "legislador" e a objetividade "fenomênica" se regula pela subjetividade. A psicologia transcendental não é uma análise científico-objetiva, ela é uma recondução ao ego puro no *mundo da vida*, com uma constituição pré-dada – sendo então um *a priori* -. Feitas essas devidas correções, Husserl afasta-se da "via cartesiana" e privilegia à psicologia transcendental o legítimo acesso à subjetividade transcendental com a radicalidade necessária.

Husserl nesta parte do livro detém-se em esclarecer os caminhos não explícitos que Kant seguiu para colocar em oposição experiência e transcendental. A gênese desse problema é fundada por Locke ao trazer uma concepção psicologista da consciência: a experiência interna é explicada da mesma forma que a experiência externa, desta forma os processos internos da consciência (os atos, a memória, os afetos e etc.) são explicados da mesma forma que as ciências naturais e a matemática. Para Husserl, essa equiparação é um equívoco grave que trouxe consequências caras à filosofia, como interpretá-la à maneira de uma psicologia teórica.

Em Kant, o conhecimento começa na experiência mas não se encerra nela, portanto há conhecimentos *a priori*. Uma filosofia transcendental, segundo ele, deve se ocupar em estabelecer as regras para o conhecimento se tornar objetivo, enquanto conhecimento do fenômeno. Husserl contesta essa interpretação de uma filosofia transcendental, pois não se trata de estabelecer as regras para o conhecimento mas

de elucidar quais processos permitem ao sujeito estabelecer essas regras. Portanto, Husserl alega fazer a verdadeira “virada copernicana”, pois o sentido do transcendental envolve não um conhecimento *a priori* mas a constituição da consciência que faz o conhecimento começar com uma subjetividade. Nisto é então necessário desfazer o equívoco psicologista, demonstrando que a filosofia transcendental devidamente esclarecida tem uma íntima relação com a psicologia transcendental, esta que traz à luz as constituições subjetivas.

A crítica que Husserl faz ao psicologismo⁹¹ do empirismo britânico traz frequentemente a questão do *mundo da vida*. Os modos e os atos da egoidade somática constituem uma unidade que, na vida de consciência, desperta para o mundo em uma permanente atividade sobre o fundo do ter-mundo passivo. Logo, os seres humanos são afetados por objetos pré-dados no campo da consciência, voltando para estes ou aqueles objetos segundo nossos interesses: a relação sempre é intencional (HUSSERL, 2012, p. 87). Husserl afirma que se fizermos a consideração de um sujeito como cientista, isto é, aquele que faticamente se encontra no mundo, corresponde ao modo de ser particular, de acordo com o pensar científico. Desta forma, levanta-se e responde-se teoricamente a questões referentes ao mundo da natureza ou do espírito como um lugar ou outro lugar do mundo da vida de antemão experienciado. Do mesmo modo, podemos ser para os outros meros objetos, assim como eles também podem sê-los, gerando um lugar da relação mútua da unidade do interesse teórico comum realmente impulsionador.

⁹¹ É interessante notar que aqui Husserl se dirige especificamente ao empirismo britânico de matriz cartesiana. Ou seja, há empirismos que não se fundam diretamente no cartesianismo, isto é, na doutrina das duas substâncias. A crítica ao empirismo de outro tipo, como de J. S. Mill, foi feita nas *LU*. Husserl afirmava que a psicologia experimental, como ciência da subjetividade, falhou em reconhecer o papel essencial dos sentidos e objetos ideais na constituição da objetividade, deixando-a aberta à acusação do psicologismo, a alegação de que lógica e matemática são redutíveis às leis psicológicas, ou seja, são explicáveis em termos de como os humanos realmente pensam ou devem pensar, em vez de expressar as relações necessárias entre conceitos puramente ideais (MORAN, 2012, p. 115). Segundo Moran (2012, p. 115), o primeiro volume das *LU (Prolegomena)*, defendia a idealidade de objetos lógicos e matemáticos contra o “empirismo psicológico”. O fenomenólogo considerava o psicologismo como autorefutador pois há uma inconsistência em pensar que a lógica, como uma ciência *a priori* das idealidades, faça suposições sobre a existência ou natureza dos estados mentais; ela não conhece nada sobre apresentações ou julgamentos reais, ou as “facticidades da vida mental” (MORAN, 2012, p. 115). Ainda segundo o autor, Husserl insistia que o lógico puro não está primariamente ou adequadamente interessado no julgamento psicológico, ou seja, no fenômeno mental concreto, mas no julgamento lógico, isto é, no idêntico ao significado, que se encontra em oposição a múltiplos, experiências de julgamento descritivamente muito diferentes (MORAN, 2012, p. 115). O conteúdo psicológico variável dos julgamentos não tem nada a ver com o seu conteúdo lógico ideal, como Husserl afirma que a multiplicação de pessoas e atos não multiplica o significado proposicional [*Satzbedeutung*]; o julgamento no sentido lógico ideal permanece único (MORAN, 2012, p. 115).

O filósofo então testifica que o estudar mutuamente por observação, a experiência e o pensamentos são atos: “[...] tomar conhecimento dos atos do pensar e do experienciar, bem como eventualmente dos restantes atos como fatos objetivos [...]” (HUSSERL, 2012, p. 89). Mais à frente, Husserl assevera que o *mundo da vida* é um domínio de fenômenos que permanecem anônimos: desta forma, nenhuma ciência objetiva, nenhuma psicologia que tenha tido a pretensão de ser ciência universal do subjetivo o descobriu efetivamente. Nem a filosofia kantiana que pretendia retroceder até às condições subjetivas de possibilidade do mundo objetivamente experienciável e cognoscível (HUSSERL, 2012, p. 91). Os fenômenos do *mundo da vida* são fenômenos sem restrição, puramente subjetivos, não meras facticidades de processos psicofísicos dos dados sensoriais; este é um domínio subjetivo inteiramente encerrado em si mesmo que, à sua maneira, funciona em todo o experienciar, em todo o pensar, em todo o viver e, por isso, está em toda parte indelevelmente presente (HUSSERL, 2012, p. 91).

Husserl a passos minuciosos e cuidadosos começa a vislumbrar o conceito de experiência de forma mais explícita. Para isso, o filósofo assegura que na teoria kantiana, uma verdade que se possa tornar efetivamente inteligível só seria possível na medida em que as funções transcendentais – pelas quais devem encontrar o seu esclarecimento as incompreensibilidades em questão de um conhecimento objetivamente válido – pertencem a uma dimensão da espiritualidade viva que ficou oculta a todos, inclusive aos cientistas. Embora seja, no entanto, possível por um método de abertura apropriado torná-la cientificamente acessível, como um domínio de evidências e experiências (HUSSERL, 2012, p. 96).

Para Husserl, um esquema de um esclarecimento possível do problema da ciência objetiva é o de Hermann von Helmholtz (1821-1894): este físico alemão e neokantiano, tinha a compreensão dos seres planos que não tem nenhuma ideia da dimensão da profundidade, na qual o seu mundo plano é uma mera projeção (HUSSERL, 2012, p. 97). Logo tudo aquilo de que os seres humanos, cientistas ou não, podem ter consciência na sua vida natural no mundo, ao experienciar, conhecer, pretender na prática ou agir, como um campo de objetos do mundo exterior, como os objetos a que se referem os seus fins, objetos que são meios, processo da ação ou resultados finais permanecem numa superfície – “a vida superficial” (HUSSERL, 2012, p. 97); mas essa vida superficial pressupõe uma “vida profunda”, muito mais profunda e rica.

Embora esse esquema, para Husserl, esclareça um problema kantiano, ele deixa em aberto uma série de questões. Por exemplo: Por que pôde a formação das ciências positivas na vida superficial ter tantos êxitos? Porque se anunciaram tão tarde? Por que não conduziram a resultados consensuais sérios? A resposta para esses questionamentos é que não se trata de meramente dirigir o olhar para uma esfera da experiência teórica e ao conhecimento empírico. Então, tudo o que é experienciável deste modo é objeto e território de conhecimento possível. A vida superficial é o mundo da experiência efetiva e possível, ou seja, da experiência no sentido natural do termo (HUSSERL, 2012, p. 97).

Segue-se daí que a experiência não se restringe à esfera da vida superficial, pois há uma outra dimensão da vida que é profunda e pré-cientificamente dada, isto é, voltamos à questão do *mundo da vida*. Ele é o universo da intuitividade, "é um domínio de evidências originárias" (HUSSERL, 2012, p. 104). O dado evidente é, conforme o caso, experienciado na percepção como o "ele mesmo" em presença imediata, todo modo da intuição é uma presentificação dele mesmo. Portanto, todo conhecimento mediado pertence a esta esfera, qualquer modo da indução tem o sentido de uma indução do intuível, de um possivelmente perceptível como "ele mesmo" (de cada modo), reside nestas intuições um modo do efetivamente experienciável e intersubjetivamente confirmável (HUSSERL, 2012, p. 104). Desta maneira, exige-se que a tarefa de maior importância para o acesso científico ao *mundo da vida* é fazer valer o direito originário destas evidências na sua superior dignidade, frente à das evidências lógico-objetivas no que se refere à fundamentação do conhecimento.

É fato que toda evidência das produções lógico-objetivas, cuja teoria da matemática e ciência natural fundam, em forma e conteúdo tem as suas fontes ocultas de fundamentação na vida em última instância produtiva. Embora lá mesmo os dados evidentes do *mundo da vida* permanentemente têm, adquiram e de novo adquirem o seu sentido pré-científico: o caminho conduz aqui desde a evidência lógico-objetiva de volta à evidência originária na qual o *mundo da vida* é permanentemente pré-dado. (HUSSERL, 2012, p. 104). Husserl afirma que é estranho e questionável de início achar os contrastes entre os graus de evidência, mas todo obscurantismo se desfaz num retorno ao empirismo britânico, a fonte de equívocos ao ver do filósofo alemão.

O investigador da natureza incorpora um discurso empirista que na maior parte dos casos faz parecer que as ciências da natureza são ciências com base na experiência imediata. Husserl contesta essa visão, pois em sua interpretação, para que estas ciências sejam ciências da experiência, partam todas da experiência ou que todas induções tenham de ser finalmente verificadas pela evidência.

O título de verdade é em outro sentido, no qual a *experiência [Erfahrung]* é *uma evidência do mundo da vida, e enquanto tal ela é a fonte de evidencia das verificações das ciências que jamais são experiências de algo objetivo* (HUSSERL, 2012, p. 105). O elemento objetivo não é experienciável como ele mesmo, o que contrasta como discurso empirista, pois interpretam mesmo como um transcendente metafísico (HUSSERL, 2012, p. 106). A experiência, a evidência, não é uma generalidade vazia, diferencia-se conforme as espécies, os gêneros, as categorias regionais de entes e todas as modalidades espaço-temporais (HUSSERL, 2012, p. 135). Quanto às experiências efetivas, elas são concretas à medida do curso de dação que preenche *[erfüllen]* continuamente e de modo concordante a intenção experienciadora, efetivado a partir desta multiplicidade total (HUSSERL, 2012, p. 136). Para Husserl, o seu conceito de experiência era o mais radical possível, sendo mais empirista que os próprios empiristas: “Somos, assim, mais fiéis à empiria do que os psicólogos e os cientistas da natureza.” (HUSSERL, 2012, p. 186).

Husserl também vai afirmar que o mundo da vida é um mundo espaço-temporal das coisas, como experienciamos na nossa vida pré e extracientífica, e que sabemos como experienciáveis para além das já experienciadas: configura-se então um horizonte de mundo como horizonte da experiência possível das coisas (HUSSERL, 2012, p. 113). Em uma nota de rodapé, Husserl alega estar alargando seu conceito de experiência e de indução: segundo o autor, na vida, a confirmação do ser, que tem na experiência o seu termo, resulta numa convicção plena; mesmo quando a confirmação é indutiva, a decisão última é uma antecipação indutiva, a antecipação de uma experienciabilidade possível. As induções podem se confirmar por induções numa relação recíproca. Nas antecipações da experienciabilidade, e uma vez que qualquer percepção direta inclui também momentos indutivos (como aspectos ainda não experienciados de forma antecipada), “tudo se encontra compreendido, então, no conceito alargado de “experiência” *[Ertharung]* ou “indução”.” (HUSSERL, 2012, p. 104).

Desta forma, o *mundo da vida* é o terreno onde é pensável a experiência efetiva e possível. A *epoché* transcendental genuína, abre um novo experienciar, franqueado pela redução transcendental. Significa dizer que pela *epoché* abre *uma nova espécie de experiência: a experiência transcendental*. De acordo com Husserl, a *epoché* é uma alteração especial da atitude do ser-aí humano natural, isto é, da atitude que jamais tenha sido interrompida na vida e na ciência. É um refinamento do olhar do filósofo, para que ele se torne inteiramente livre. Mas, especialmente livre do vínculo da pré-doação do mundo. Assim é dada a descoberta da correlação universal, inteiramente encerrada em si e absolutamente autônoma, do próprio mundo e da consciência do mundo (HUSSERL, 2012, p. 123).

Esta é a redução transcendental, é visada a vida da consciência da subjetividade, realizadora da validade do mundo, que tem um mundo que sempre de novo se ativa e se reconfigura (HUSSERL, 2012, p. 123). A conclusão, segundo Husserl, é que deve ser apreendida a correlação absoluta do ente de qualquer espécie (e sentido) e a subjetividade absoluta como constituinte do sentido e da validade do ser⁹² (HUSSERL, 2012, p. 123). Consequentemente, pela *epoché* abre-se “uma nova espécie do experienciar, do pensar, do teorizar, na qual, situa-se acima do seu ser natural e acima do mundo natural” (HUSSERL, 2012, p. 124), sem nada perder do seu ser, das suas verdades objetivas, das aquisições espirituais da sua vida no mundo e de toda a vida em comunidade histórica. Porém, prosseguir recusando a efetivação natural da sua vida no mundo, questões de ser, questões de valor, questões práticas, questões acerca do seu ser e não ser, do ser válido, do ser útil, ser belo, ser bom e etc.; esta é a realização de uma redução do mundo ao fenômeno transcendental “mundo” e ao seu correlato, a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2012, p. 124).

Eis que aqui surge a única menção à “experiência transcendental” [*transzendente Erfahrung*]. A *epoché* evidentemente traz uma nova espécie de cientificidade, de uma nova espécie de questionar teórico e de decidir as questões, então o solo tem também de estar preparado para este questionar (HUSSERL, 2012,

⁹² Segundo Nemeth, a “esfera fenomenológica” na qual a consciência e o mundo são completamente correlativos é predominante na *Krisis* e, por outro lado, a “esfera transcendental” na qual o ego cogito é dominante e a existência de literalmente todo resto está entre “parênteses” é predominante nas *Meditações Cartesianas*. Ele salienta que os filósofos soviéticos apontaram as tendências idealistas em Husserl, mas não viram essa tendência realista. Assim, o autor afirma que a fenomenologia transcende a dicotomia tradicional entre realismo e idealismo por meio da redução e talvez seja a própria insistência nessa dicotomia entre realismo e idealismo por parte dos soviéticos que causaram a má interpretação (NEMETH, 1975, p. 192).

p. 125). As questões naturais acerca do mundo têm o seu solo no mundo pré-dado como mundo das experiências reais [*Aktueller*] e possíveis. Todavia, Husserl alerta que não devemos deixar de observar “olhar experienciador” liberto. A atitude transformada pela força da *epoché* abre um mundo infinito da *experiência transcendental* efetiva e possível, em que o mundo e a experiência natural são experiências de fenômenos:

O resultado da mudança total de atitude tem de consistir em que a infinidade da experiência efetiva e possível do mundo se transforma na infinidade da “experiência transcendental” efetiva e possível, na qual pela primeira vez o mundo e a sua experiência natural são experienciados como “fenômenos”.
(HUSSERL, 2012, p. 125)

Para Husserl, isso mostra a conquista do solo transcendental. A redução transcendental⁹³ e a sua *experiência transcendental* coloca-nos de frente ao “portão do reino nunca antes pisado da ‘mãe do conhecimento’” (HUSSERL, 2012, p. 125).

A intersubjetividade na *Krisis* é posta em pesquisa por meio do conceito de “comunidade da experiência”. Na compreensão mútua, as experiências particulares de um sujeito e as aquisições empíricas entram com as dos outros numa conexão similar à das séries de experiência dentro da vida da experiência particular de um sujeito e da vida da experiência em cada caso próprio. Então isso resulta como o acordo intersubjetivo da validade em relação aos pormenores e uma unidade intersubjetiva na multiplicidade das validades e daquilo que nelas é válido (HUSSERL, 2012, p. 133). Tudo isso acontece de tal modo que na consciência de cada um e na consciência da comunidade no mesmo e único mundo chega à validade constante e permanece como o mundo: em parte já experienciado e em parte como horizonte aberto das experiências possíveis de todos, um horizonte universal comum de coisas efetivamente existentes [*Seiende*]. Cada ser humano é um sujeito de experiências possíveis, tem as suas experiências, os seus aspectos das coisas, as suas conexões de percepção, as suas mudanças de validade, as suas correções e cada grupo particular de relacionamento tem os seus aspectos comuns (HUSSERL, 2012, p. 134).

⁹³ Husserl afirma que o caminho mais curto para a *epoché* transcendental apresentado em *Ideen I* ao qual ele próprio a chama de “via cartesiana” que teve um aprofundamento reflexivo nas *Meditações* – como purificação crítica dos preconceitos e erros de Descartes – tem a grande desvantagem de que conduz um salgo já até o ego transcendental, podendo ter recaídas tentadoras na atitude natural ingênua (HUSSERL, 2012, p. 126).

Sendo assim, a 'Terceira Parte' visa à clarificação do problema transcendental e à função correspondente da psicologia. Vimos que na 'Primeira Parte' traçou-se o caminho para a filosofia transcendental fenomenológica. Husserl já tinha feito isso, por exemplo, em *Ideen I*, em *Meditações Cartesianas*, etc. Agora este caminho é traçado a partir da questão do mundo da vida pré-dado. Este elemento merece agora um destaque pela sua singularidade. O § 29 diz que o mundo da vida é acessível como um domínio de fenômenos que permanecem "anônimos". São fenômenos sem restrição, processos espirituais que constituem figuras de sentido (HUSSERL, 2012, p. 90-91). A filosofia só cumprirá o seu sentido fundador original (como ciência universal de fundamentação última) caso retire este domínio da sua anonimidade (HUSSERL, 2012, p. 91). Husserl retoma a ideia grega: não é a filosofia que é uma ciência entre outras, mas as ciências é que são ramos da filosofia. Todas as ciências devem ser fundadas na ciência universal do ente que é a filosofia. Mas esta filosofia universal deve ser transcendental. O fundamento é, neste caso, a subjetividade anônima (HUSSERL, 2012, p. 91). Na filosofia de Kant estava escondida uma verdade – a saber, a de uma "nova dimensão" (HUSSERL, 2012, p. 96).

Husserl fala de uma "dimensão de espiritualidade viva". É a dimensão da *experiência transcendental*. Trata-se de um domínio de evidência teórica e experiencial que permaneceu escondido (HUSSERL, 2012, p. 96). É um domínio de funções espirituais que exercem as suas realizações em todo o experienciar e em todo o pensar (HUSSERL, 2012, p. 96). Husserl chama de "dimensão de profundidade" (ignorada pela ciência clássica, como a de Helmholtz).

Ele chama de "vida espiritual" e aponta que é uma dimensão de profundidade infinitamente mais rica do que a dimensão de superfície explorada pelas ciências positivas. Então, ao que parece, o mais importante é perceber este antagonismo entre a vida de uma superfície patente e a profundidade latente do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 97). Não se deve confundir "dados de sensação" (caros ao empirismo) com a empiria do mundo da vida: "os dados puramente intuitivos do mundo da vida" (HUSSERL, 2012, p. 101). A letra d) do § 34 (HUSSERL, 2012, p. 103) aponta o mundo da vida como universo de intuitivamente principial. Já o mundo "objetivamente verdadeiro" (assim considerado na modernidade) aparece como uma substrução "lógica" principalmente não intuitiva. A substrução é algo como uma construção que se insere por debaixo, a modo de fundamento. Trata-se, pois, de um fundamento artificial. Não se trata do solo verdadeiro de todo o viver e pensar. O subjetivo do

mundo da vida é aquele que porta consigo a “efetiva experiencialidade” (HUSSERL, 2012, p. 104)⁹⁴. “O mundo da vida é um domínio de evidências originárias” (HUSSERL, 2012, p. 104). O problema do mundo da vida, portanto, coincide com o problema da experiência transcendental. Na letra f) Husserl aponta que se trata de um problema não parcial, mas de um problema filosófico universal (HUSSERL, 2012, p. 107). A matemática, a lógica ou a logística, enquanto ciências objetivas, não podem ser fundamento genuíno do saber⁹⁵. É apenas uma substrução. Temos assim o problema: ou a substrução lógica ou o solo rico e profundo do mundo da vida como fundamento de todo o saber.

Assim, a filosofia universal deve começar com a *epoché* transcendental, precisamente, com a *epoché* da ciência objetiva. A *epoché* tem o seu tempo (HUSSERL, 2012, p. 111). Ela é uma “profissão”, isto é, uma “atitude de interesse” (HUSSERL, 2012, p. 111). Husserl salienta a *epoché* como atitude profissional do fenomenólogo (HUSSERL, 2012, p. 111). Trata-se de uma atitude total de uma profissão/vocação. Isso traz consigo uma transformação existencial pessoal comparável a uma conversão religiosa (HUSSERL, 2012, p. 112). A fenomenologia investiga, então, o *a priori* do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 114). Este é diferente do *a priori* objetivo. Husserl considera uma ingenuidade a pretensão de fazer da logística (ciência objetiva) a ciência universal *a priori* fundamental de todas as ciências objetivas (HUSSERL, 2012, p. 115). O fundamento de todo o saber precisa ser procurado não no *a priori* objetivo, mas no *a priori* do mundo da vida. A fenomenologia transcendental se torna, assim, “doutrina da essência do mundo da vida” (HUSSERL, 2012, p. 115). Aqui é importante notar que mundo não é um conceito ôntico, mas ontológico: “o mundo não é existente como um ente, como um objeto, mas

⁹⁴ É importante lembrar que Husserl já havia afirmado isso antes, de outras maneiras. Como o “princípio de todos os princípios” no *Ideen I*: “[...] toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originalmente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá.” (HUSSERL, 2016, p. 69)

⁹⁵ Sobre essa constatação, Moran assevera que Husserl na *Krisis* começou a reconhecer cada vez mais os elementos temporais e históricos que entraram na gênese ou instituição dos conceitos ideais e matemáticos com sua preservação ao longo do tempo (MORAN, 2012, p. 115). Assim, Husserl está agora mais consciente de que os produtos ideais da ciência têm uma inauguração e uma história como qualquer produto cultural, mesmo que reivindiquem uma validade atemporal (MORAN, 2012, p. 115). Desta forma, Husserl fará uma proposta de que a genuína da psicologia teria que articular essa relação subjetiva com as idealidades, algo que a psicologia empírica deixou de fazer singularmente (MORAN, 2012, p. 115).

numa unicidade singular para a qual o plural não tem sentido” (HUSSERL, 2012, p. 116).

O tema da *experiência transcendental* aparece de novo no fim do § 41 (HUSSERL, 2012, p. 123). Husserl fala da subjetividade transcendental como constituinte do sentido e da validade do ser de todo o ente (HUSSERL, 2012, p. 124-125). A *epoché* da redução deve abrir uma nova espécie do experienciar, do pensar, do teorizar. Esta nova espécie se situa acima do ser natural, do mundo natural. O estar acima indica o caráter transcendental. Isso traz o tema da redução transcendental que vem no § 42 (HUSSERL, 2012, p.124). A *epoché* liberta um novo olhar experienciador. Abre a “*experiência transcendental*” (HUSSERL, 2012, p. 125). Nesta, o mundo e sua experiência natural são experienciados como “fenômenos”. Assim, podemos dizer que experiência transcendental é aquela pela qual o mundo e a sua experiência natural são experienciados como fenômenos. Husserl procura, por fim, traçar novo caminho de redução transcendental, isto é, de recondução ao ego transcendental. Este novo caminho toma a sério o trabalho da psicologia pura, fenomenológica ou transcendental. Husserl lembra o fulcro da sua descoberta da fenomenologia. Este se dá nas *LU*. Ele aponta para o “espanto filosófico” com a “correlação do mundo” (HUSSERL, 2012, p. 135). O mundo deve aparecer como fenômeno que está em correlação com a subjetividade – assim como em Heráclito e na sofística (HUSSERL, 2012, p. 135). O mundo é um como de uma dação. É o *cogitatum* do *cogito* (HUSSERL, 2012, p. 136). Se a redução conduz à subjetividade transcendental (ego ou nós transcendental) a análise da constituição procura mostrar como o mundo é constituído a partir desta subjetividade.

O § 49 trata da “constituição transcendental”. Trata-se de uma constituição original de sentido de ser. A filosofia pré-socrática já vislumbrara o enigma da correlação. Heráclito falou do *kosmos* como algo que se dá, a cada vez, na correlação com a *psyché*. Heráclito apontaria para a dimensão fundamental e constituinte de todo o sentido ao dizer da *psyché*: “nunca encontrarás os limites da alma, por mais caminhos que percorras: tão fundo é o seu *lógos*” (HUSSERL, 2012, p. 139). Ao filósofo cabe percorrer estes caminhos da alma e descobrir a “faticidade concreta integral da subjetividade transcendental universal” (HUSSERL, 2012, p. 145). A própria natureza só será descoberta a partir dessa subjetividade (HUSSERL, 2012, p. 155). Não se deve espantar com as dificuldades destes caminhos (HUSSERL, 2012, p. 163). O trilhar o caminho da *epoché* e da redução transcendental faz perder a antiga

ingenuidade do positivismo, do objetivismo, etc (HUSSERL, 2012, p. 171). O transcendental aflui, então, para o ser e a vida mental do fenomenólogo (HUSSERL, 2012, p. 171).

2.4 A crítica fenomenológica ao empirismo: este não deixa vir à luz a experiência concreta e imediata do mundo da vida.

Neste item iremos explorar as críticas de Husserl ao empirismo britânico. É concebível notar que Husserl está ao lado de Kant ao criticar a experiência dos empiristas. Mas, ao mesmo tempo, dramaticamente Kant recai em alguns equívocos que não estão elucidados e que evidenciam que o filósofo alemão ocultamente carrega as confusões do empirismo.

Vemos que Husserl não adere ao projeto racionalista de negar a experiência sensível como alguma fonte de conhecimento. Era comum haver a tendência de insistir sobre a herança racionalista da filosofia de Husserl pelas suas críticas a Locke e Hume (DEPRAZ, 2007, p. 15). Pelo contrário, a experiência sensível é um componente importante para a fenomenologia. Husserl no *Ideen I* diz que o conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência. A intuição doadora, na primeira esfera natural de conhecimento e todas as suas ciências, é a percepção - entendida em seu sentido habitual - (HUSSERL, 2016, p. 33). Sendo assim, Husserl parece ter uma noção empirista do conhecimento. Todavia, desde as *Investigações Lógicas* (1901), Husserl procura uma crítica de todas as formas de empirismo (DEPRAZ, 2007, p. 15)

As causas para Husserl rejeitar a concepção de experiência dos empiristas são largas. Para tanto, é preciso compreender os motivos ocultos que levaram ao surgimento do empirismo. É preciso clarificar onde tudo começou, no Renascimento. Vimos que Galileu pressupôs algum tipo de mundo que doa previamente evidências originárias que, por meio de um método rigoroso – a matemática -, era possível acessá-lo. De outra maneira, o mundo galilaico era contingente para os sujeitos (subjetivo-relativo), mas por meio da geometria euclidiana era possível tornar a natureza ideal. Assim, Galileu é um platonista pitagórico, que sabia que a natureza apenas satisfaz imperfeitamente o mundo ideal (MORAN, 2012, p. 81). O cientista italiano é equivocadamente interpretado pelos seus continuadores como um

objetivista, fundando assim o objetivismo fiscalista. Um de seus seguidores é Descartes, que levará o pensamento equivocado de Galileu para a filosofia.

Consequência disto é um “soterramento” do *mundo da vida*, o mundo que foi ocultamente pressuposto por Galileu. Contudo, Descartes ao executar a *epoché* radical (dúvida metódica) descobre a recondução ao ego, embora não totalmente purificado da mundaneidade. Mesmo assim, o filósofo francês avista o continente do transcendental, sendo possível vislumbrar de forma muito primitiva a redução transcendental, a experiência transcendental e a intencionalidade. Descartes tem em mãos uma descoberta oculta: o mundo para a consciência não é objetivo, mas subjetivo. Mas Descartes não aprofundou as questões subjetivo-objetivas, isto é, toda doação do mundo à consciência é doação das evidências originárias do *mundo da vida*. Assim, o filósofo francês difunde uma série de equívocos por não ter ido até às mais profundas raízes da originalidade da experiência. Landgrebe diz que o esquecimento do mundo da vida é o esquecimento de si mesmo, o fato de o mundo da vida ter sido esquecido significa que ele não encontrou um lugar no catálogo de seus problemas (LANDGREBE, 1973, p. 2). A filosofia falhou em avistar e não se aprofundar nesta região fundamental da experiência humana em termos de sua estrutura única. Assim, o conceito de experiência que guiará a filosofia moderna é inaceitável (LANDGREBE, 1973, p. 2). As reações do empirismo britânico a Descartes é certamente o agravamento desses problemas cartesianos. É então necessária uma crítica ao empirismo, que para Husserl não compreendeu o que é a experiência.

Não obstante os pequenos êxitos da tríade Locke, Berkeley e Hume, Husserl os via como muito idealistas ou céticos paradoxais. Eles tomaram o dualismo cartesiano como uma obviedade e desconsideravam qualquer investigação sobre a mente ou a tomavam como uma extensão do corpo. Locke pode ter sido o primeiro a realizar uma investigação que considerasse a existência apenas da *res extensa*, como consequência acreditava que corpo e mente são objetos corpóreos no mundo: Moran (2012, p. 109) afirma que Locke concebia a psicologia como uma ciência baseada explicitamente na física mecânica de Newton⁹⁶.

Landgrebe salienta que o conceito de experiência desenvolvido por Husserl tem sua origem a partir de uma crítica ao naturalismo de Locke (LANDGREBE, 1973, p. 4).

⁹⁶ A psicologia, na vertente empirista, é uma espécie de física (mecânica) e química da *psiqué*. A psicologia elementarista do século XIX é herdeira disso.

Segundo o autor, para Husserl o filósofo inglês afirmava que as ideias tinham uma origem na experiência e poderíamos investigar até a fonte primária (o simplesmente dado), seja ela sensível ou interna (reflexão):

Primeiro, devemos indicar como o conceito de experiência é desenvolvido por Husserl a partir de sua crítica a Locke. A contribuição essencial do filósofo inglês foi que ele expôs uma história da interioridade humana na qual o conteúdo da consciência (ideias) é rastreado até o que é final e simplesmente dado. Estes são os objetos de sensação e reflexão para Locke (*Ensaio*, 1, §2). Todo o nosso conhecimento provém da experiência. Todas as nossas ideias têm sua origem (§3). Assim, existem apenas duas fontes de nossas ideias: sensação e reflexão. As sensações “transmitem à mente várias percepções distintas das coisas, de acordo com as várias maneiras pelas quais esses objetos as afetam” (3§). E “o outro fundamento a partir do qual a experiência fornece ideias é a percepção das operações de nossas mentes dentro de nós.” (§4)⁹⁷. (LANDGREBE, 1973, p. 4)

A crítica de Husserl a essa distinção é, portanto, a naturalização ingênua da consciência em Locke. O domínio da pura experiência interior (ou o domínio das ideias) é pensado da mesma maneira que o domínio da experiência externa. Landgrebe diz que isso é assumir a distinção cartesiana entre coisa pensante e coisa extensa, sem distinguir a “psicologia da consciência” e a ciência do mundo externo:

Isso significa que Locke simplesmente assumiu a distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* e pressupôs que fosse evidente. Essa é a base da afirmação de Husserl de que Locke não estava completo no desempenho de seu programa de descobrir a origem de todas as nossas ideias: ele negligenciou em interrogar essa distinção entre interior e exterior em relação à sua origem.⁹⁸ (LANDGREBE, 1974, p.5)

Assim, essa tese básica é o ponto de partida para a elucidação do conceito de experiência na fenomenologia. A tentativa de Locke de fundamentar as ciências cria

⁹⁷ “We must first indicate how the concept of experience is developed by Husserl from his critique of Locke. Locke’s essential contribution, thought Husserl, was that he laid out a history of human interiority in which the content of consciousness (ideas) is traced back to that which is ultimately and simply given. These are the objects of sensation and reflection for Locke (*Essay* I, 1, §2). All of our knowledge stems from experience. All of our ideas have their origin in it (§3). Thus there are only two sources of our ideas: sensation and reflection. The sensations “convey into the mind several distinct perceptions of things according to those various ways wherein those objects do affect them” (3 §). And “the other foundation from which experience furnishes the understanding with ideas is the perception of the operations of our minds within us...” (§4).”

⁹⁸ “This means that Locke had simply taken over the Cartesian distinction between *res cogitans* and *res extensa* and presupposed that it was self-evident. This is the basis of Husserl’s claim that Locke was not thoroughgoing in carrying out his program of uncovering the origin of all of our ideas: he neglected to interrogate this distinction between inner and outer concerning its origin.”

um conceito reduzido de experiência (MORAN, 2012, p. 231) ou um conceito truncado que não pode incluir tudo o que pertence ao significado dessa palavra (LANDGREBE, 1974, p. 5).

Embora Kant claramente se empenhasse em criticar e até ter conseguido formular com grande notabilidade uma crítica ao empirismo britânico, Husserl acreditava que o filósofo alemão não aprofundou de forma radical as suas contestações. Possuía em sua filosofia motivações ocultas que o caracterizavam, talvez a contragosto, como um herdeiro do empirismo. O fenomenólogo entendia que, embora Kant reconhecesse a correlação essencial entre o mundo objetivo e a constituição da subjetividade, no final ele adotou uma visão naturalizada do mundo objetivo: interpretou o mundo do espaço, tempo e causalidade em sentido newtoniano; assim como a subjetividade que foi entendida de uma maneira psicológico-naturalística (MORAN, 2012, p. 36).

Kant tratou a ciência newtoniana como simplesmente um "dado" ou "fato" (*Faktum*), ele assume ingenuamente que precisamente o espaço e o tempo newtonianos estavam encapsulados nas formas *a priori* da intuição sensível humana (MORAN, 2012, p. 71). De maneira oposta, Husserl pensa que qualquer ciência objetiva – incluindo a ciência de Newton – é uma construção formal que atua apenas em uma região da realidade. Esvazia-se assim o conteúdo subjetivo: o espaço e o tempo humano, corporificado, vivido, intuitivo (MORAN, 2012, p. 71). Moran⁹⁹ aponta que no *Ideen I* Husserl propõe deixar de lado nossa concepção da coisa física como encontrada na ciência física, a fim de focar na maneira pela qual a coisa é dada na experiência sensível e no tipo específico de “transcendência” que o objeto tem em relação à experiência:

Tendo tudo isso como pressuposto, *o que entra na composição real concreta da própria percepção como cogitatio?* Obviamente, não a coisa física, que é inteiramente transcendente – transcendente em relação a todo o “mundo da aparição”. No entanto, por mais que se diga que este é “meramente subjetivo”, tampouco ele pertence, com todas as suas coisas individuais e todos os seus eventos, à composição real da percepção, ele é “transcendente” em relação a ela. [...]

Excluamos, pois, toda a física e todo o domínio do pensamento teórico. Mantenhamo-nos no âmbito da simples intuição e das sínteses que

⁹⁹ MORAN, 2012, p. 77

dela fazem parte, entre as quais se encontra a percepção. É evidente, então, que intuição e intuído, percepção e coisa percebida estão reciprocamente referidos em sua essência, mas *não são, nem necessidade de princípio, nem uma coisa só, nem estão ligadas, realmente e por essência.* (HUSSERL, 2016, p. 97.)

Sendo assim, Husserl amplia a experiência a ponto de que ela abrange objetos individuais no modo da simples certeza até as modificações como se fossem da experiência real. É o que ele afirma em *Experiência e Juízo*:

O conceito de experiência como o dar-se de objetos individuais foi levado a tal ponto que não apenas abrange a doação de objetos individuais no modo de simples certeza, mas também as modificações dessa certeza e até as modificações como se fossem da experiência real.¹⁰⁰ HUSSERL, 1980, p. 29.

Em suma, a experiência em sentido fenomenológico abarca a experiência sensível, mas também as suas modificações como se fossem reais. As modificações da experiência, por força da *epoché*, não é outra senão a experiência transcendental.

2.5 O acesso ao transcendental na recondução às fontes últimas das formações cognitivas.

Pode ser que seja um equívoco muito comum associar a palavra transcendental a todas as filosofias derivadas do kantismo, e evidentemente ao olhar fenomenológico husserliano é problematizável. A filosofia transcendental tem uma origem encoberta, pois na história da filosofia os pensamentos de Kant jamais foram reconduzidos às suas origens ocultas. Husserl compreende que a história da filosofia transcendental teve de começar por uma história de tentativas sempre novas de conduzir a filosofia transcendental somente ao seu começo e, acima de tudo, a uma autocompreensão clara e correta daquilo que ela propriamente pode e tem de querer. Portanto, a sua origem é uma “virada copernicana” (HUSSERL, 2012, p. 162), isto é, um afastamento principal do tipo de fundamentação ingênuo-objetivista; ou que o entendimento que prescreve ao mundo a sua lei é entendimento transcendental, este por sua forma, segundo essas leis, o que mesmo que é a faculdade do filósofo (HUSSERL, 2012, p. 164). Além disso, a filosofia transcendental aparece numa figura originária, como

¹⁰⁰ “El concepto de la experiencia como el darse por sí mismo de los objetos individuales se tomó con una amplitud tal que no sólo abarca el estar dado por sí mismo de los objetos individuales en el modo de la simple certeza, sino también las modificaciones de esta certeza e incluso las modificaciones como-si de la experiencia real.”

semente, na primeira das *Meditações*, como ensaio de uma fundamentação absolutamente subjetivista da filosofia a partir do ego apodítico, mas isso se dá de modo pouco claro, ambíguo e pervertendo de imediato o seu sentido genuíno. O empirismo britânico, do qual Husserl destaca Berkeley e Hume, reage contra a ingenuidade filosófica da exatidão matemático-científico-natural. Contudo, não conduziram ainda o sentido genuíno da virada copernicana de fundar para sempre uma filosofia transcendental sistemática rigorosamente científica (HUSSERL, 2012, p. 162). Da mesma maneira Kant e seu 'Segundo Prefácio à *Crítica da Razão Pura*' não conseguiram cumprir a promessa da viragem ao sujeito. Para Husserl, Kant não atingiu um começo efetivo, que precisaria ser alcançado por uma libertação de todas as tradições científicas e pré-científicas. Certamente não houve um avanço até a subjetividade absoluta, constituinte de todo o ente no seu sentido e validade, até o método. Precisou alcançá-la em sua apoditicidade e questioná-la (HUSSERL, 2012, p. 162). A partir daí, a história da filosofia transcendental foi necessariamente a história de uma contínua luta precisamente em torno do sentido genuíno e claro da inversão e do método de trabalho transcendentais a levar a cabo, ou, expresso de outro modo: a luta pela redução transcendental (HUSSERL, 2012, p. 162).

Husserl afirma que as suas reflexões críticas sobre Kant mostram claramente o perigo das evidências puras, impressionantes, mas pouco claro ao longo trabalho, sob a forma de antecipações vagas, com questionamentos sobre um solo pouco claro – o que Husserl considera como “obviedades” -. Assim se torna compreensível porque Kant tomou uma “formação mítica de conceitos” (HUSSERL, 2012, 162) e para uma metafísica com um sentido perigoso, hostil a qualquer ciência genuína (HUSSERL, 2012, p. 162).

Uma filosofia transcendental levanta necessariamente dificuldades à compreensão do homem natural em seu *common sense*, posto que temos irremediavelmente de nos elevar do solo natural até à região transcendental. A inversão total da postura natural da via, numa outra postura “não natural”, levanta as maiores exigências que se podem pensar à decisão e consequências filosóficas. O entendimento humano natural e o objetivismo a ele preso percebe qualquer filosofia transcendental como uma extravagância, a sua sabedoria como uma insensatez inútil ou interpreta como uma psicologia que a todo custo pretende não ser o ser (HUSSERL, 2012, p. 163). A psicologia, inclusive, fracassou porque já na sua fundação originária como psicologia de uma nova espécie, ao lado da ciência da

natureza moderna, negligenciou questionar o único sentido genuíno da tarefa que lhe é essencial. É a de ser como ciência universal do ser psíquico (HUSESRL, 2012, p. 165). Logo, a subjetividade humana não é subjetividade transcendental e as teorias psicológicas do conhecimento desde Locke eram novas formas de psicologismo, isto é, contra qualquer utilização da psicologia para fins transcendentais. (HUSSERL, 2012, p. 164).

Mas antes de ir a Kant, Husserl considera que a filosofia transcendental começou originalmente com Descartes, pois este ao executar a sua “redução” ao ego cogito fundou uma psicologia (racional) e a filosofia racional. Contudo, essa gênese deve ser posta à prova por uma filosofia radical, que possa tornar patente algum sentido oculto. Desta forma Husserl diz ter encontrado a inseparabilidade da filosofia transcendental e da psicologia transcendental, onde o *transcendental se refere a esse retorno às fontes originárias de todas as formações cognoscitivas que possam ser tema de uma automeditação da vida por parte do filósofo (ou quem tenha a pretensão de sê-lo) pelo título de “eu”/ego*¹⁰¹. Husserl diz:

Eu mesmo sirvo-me da palavra “transcendental”, *no sentido mais lato*, para o motivo original [...] 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, vida cognoscitiva essa na qual todas as configurações científicas para ela válidas acontecem teleologicamente, são conservadas como aquisições que se tornaram e tomam livremente disponíveis. 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, efetiva e virtual, e, por fim, com a minha vida concreta em geral. (HUSSERL, 2012, p. 79)

¹⁰¹ Moran (2005, p. 201) alega que Husserl em seus últimos anos desenvolveu concepções cada vez mais complicadas, ou refinadas, do transcendental. Ele queria não apenas abarcar a subjetividade transcendental ou a experiência transcendental, mas também a vida transcendental, fatos transcendentais, de passado transcendental e futuro, racionalidade transcendental e irracionalidade transcendental, e etc. Moran afirma que Husserl atesta o relato transcendental de pessoas, crianças, adultos, até de “pessoas loucas” e outras pessoas fora dos limites da “normalidade”. Mesmo assim ele teve plena consciência de estender o conceito de transcendental além de qualquer coisa prevista nas filosofias anteriores, embora sempre realçando que estava elucidando algo latente. De toda forma, sua filosofia transcendental refere-se ao que é constituído, exigindo um relato transcendental de sua constituição. Existe uma ciência da vida transcendental dos animais e, embora Husserl discuta raramente, de outras entidades constituídas como vivas, por exemplo, plantas (MORAN, 2005, p. 201). Husserl atesta que todos os tipos de seres, incluindo todos os seres vivos, como tendo um “senso transcendental” que deve ser entendido por analogia com o eu humano (*Krisis* §55) e o significado dessa analogia representará então um problema transcendental (MORAN, 2005, p. 201).

Descartes é o “*gênio inaugurador*” (HUSSERL, 2012, p. 59) da filosofia moderna, por pouco depois de Galileu ter completado a instituição inaugural da ciência da natureza moderna, o filósofo francês concebe a ideia moderna da filosofia universal e a conduziu num curso sistemático. De imediato sua filosofia deveria se inspirar no ideal dos geômetras gregos, um racionalismo matemático que nada mais era que uma matemática universal. Husserl afirma que em sua leitura, Descartes não foi o patrono da Modernidade somente por inaugurar esta ideia, ele teria trazido uma gama de pensamentos que estavam destinados a destruir o seu próprio racionalismo por revelar uma contradição: *aeterna veritas* que funda o racionalismo cartesiano carrega em si um sentido profundamente oculto que trazido à luz as erradicaram completamente (HUSSERL, 2012, p. 60).

Husserl privilegia as duas primeiras meditações por acreditar que nelas residiam uma profundidade que não é fácil de esgotar, nem o próprio Descartes o foi capaz. Começemos pelo que Descartes entende por conhecimento filosófico: um conhecimento que deve ser absolutamente fundado, imediato, apodítico e evidente que exclua qualquer dúvida imaginável. No raciocínio filosófico, cada passo tem que adquirir tal evidência num processo até o infinito. Assim, para um filosofar sério é inevitável iniciar com uma “espécie de *epoché radicalmente cética*”, o que comumente se interpreta como “dúvida hiperbólica”. A “*epoché cartesiana*” é um radicalismo até então inaudito que abarca todas as ciências, incluindo a matemática que sempre reclama por evidências apodíticas, o *mundo da vida* e qualquer conhecimento que se proponha como inquestionado e óbvio. Por consequência tem-se o início da crítica do conhecimento, uma crítica radical do conhecimento objetivo (HUSSERL, 2012, p. 61).

A *epoché cartesiana* tira/exclui o sujeito do mundo, sendo todo o resto apenas fenômenos. São partes constitutivas inseparáveis das *cogitationes* precisamente com suas *cogitata*. Isso para Husserl configura uma esfera de ser absolutamente apodítica concluída no título “ego”, e não porventura a mera proposição “*ego cogito*” ou “*sum cogitans*”. Mas Husserl afirma que logo essa descoberta se torna um drama, a interpretação incorreta de Descartes leva a um psicologismo que “falsifica” o puro ego alcançado pela *epoché* tomando-o como um “*residuum* do mundo” (HUSSERL, 2012, p. 64). Embora obstáculos surjam, como o psicologismo, logo que entrou na história, o motivo moderno do retorno ao ego manifestou o seu poder interior ao introduzir uma nova era na filosofia e apesar de todas as falsificações e obscurantismos esse era o

sentido da Modernidade. Ela denomina a teoria do entendimento ou razão, a crítica da razão problemática transcendental (HUSSERL, 2012, p. 65).

Então, começa em Descartes um filosofar de espécie inteiramente nova, que busca as suas fundamentações últimas no domínio subjetivo (HUSSERL, 2012, p. 66). Mas Husserl salienta que Descartes não desenvolveu completamente sua fundamentação no subjetivismo pois teve “pressa de fundamentar o objetivismo e as ciências exatas” (HUSSERL, 2012, p. 66) como conhecimento metafisicamente absoluto, não questionando sistematicamente o puro ego. Desta forma, ignora as consequências permanentes da *epoché* e aquilo que é próprio do puro ego: atos, faculdades e a realização intencional destas duas (HUSSERL, 2012, p. 66).

A “intencionalidade” cartesiana se forma na pretensa ideia das duas primeiras meditações como uma peça de psicologia. Elas não deixaram de forma expressa e desenvolvida a essência da vida egológica, a intencionalidade. Husserl interpreta que Descartes se serviu do termo *cogitatio* como sinônimo de intencional, pois é o mesmo que “ter conscientemente algo de maneira” experiencial, pensante, senciente, volitiva e etc.; cada *cogitatio* (intenção) tem o seu *cogitatum* (visado). Neste sentido, cada *cogitatio* carrega consigo um presumir [*Vermeinen*] que pertence a algum tipo de certeza, conjectura, considerar como provável e etc. Evidentemente não se pode caracterizar toda a fundação da nova filosofia universal como problema e tratamento do tema da “intencionalidade”, mas, por outro lado, para Husserl é inseparável esse tema dos problemas do entendimento ou da razão como uma teoria sobre o conhecimento. Isto em Descartes significa como é possível o conhecimento objetivo, isto é, o conhecimento metafisicamente transcendente ao ego (HUSSERL, 2012, p. 64). Desta forma, Descartes funda dois pontos de partida: o racionalista e o empirista. Mas Husserl destaca que o empirismo inglês tem um interesse maior em virtude do efeito que tiveram sobre a psicologia e a teoria do conhecimento (HUSSERL, 2012, p. 64).

A nova psicologia – exigida como correlato pela cisão da ciência pura da natureza – encontra nos empirismos a sua primeira realização concreta. Ela seria uma investigação intrapsicológica no campo da mente, separada do corpo, assim como de explicações fisiológicas e psicofísicas. Na obra de Locke, o ego é tomado como mente que na evidência da experiência de si conhece os seus estados, atos e faculdades interiores. Apenas a experiência de si interna mostra, só as nossas próprias ideias são

dadas de modo imediatamente evidente: o externo são inferências (HUSSERL, 2012, p. 68). Logo, a análise intrapsicológica, com base na experiência interna, decorre em geral no modo de uma investigação objetivo-psicológica. Para Husserl, foi nocivo para a psicologia e para gnosiologia subsequente a Locke não fazer o uso da *cogitatio* como *cogitatio* de *cogitata*, a mente para o filósofo está “encapsulada” e real por si só (HUSSERL, 2012, p. 69). É um naturalismo ingênuo que justifica a famosa analogia à lousa em branco, sobre o qual os dados mentais vão e vem. Este “atomismo psíquico” de Locke (HUSSERL, 2012, p. 69) inevitavelmente faz menções a sensações “de” coisas, percepções [*Perzeptionen*] “de” coisas, representações “de” coisas, crer “em” algo, querer “algo” e assim sucessivamente; mas o caráter intencional dessas vivências da consciência é ignorado. Pois aquilo que é consciente tem que ser de alguma coisa: “a percepção, *em si mesma*, é percepção *de* algo, “desta árvore”.” (HUSSERL, 2012, p. 69).

Locke, portanto, foi o patrono de uma série de inconseqüências e ingenuidades. Disto, os precursores foram conduzidos a um idealismo paradoxal e desembocaram num consumado contrassenso de um positivismo débil: George Berkeley e David Hume. O primeiro, reduz as coisas corpóreas a meros complexos dos próprios dados sensíveis em que as coisas aparecem. Isso implica que não é possível pensar nenhuma inferência pela qual se pudesse concluir para outra coisa, a não ser novamente para os dados semelhantes. Uma clara influência do conceito de “associação de ideias” de Locke, trata-se aqui de uma inferência indutiva. Sendo assim, uma matéria que seja *je ne sais quoi*¹⁰² é uma invenção filosófica: toda objetividade não existe, tudo são meras ideias.

O segundo filósofo mencionado, Hume, leva até as últimas conseqüências o pensamento de Berkeley. Isto gera uma teoria ficcionalista do conhecimento (HUSSERL, 2012, p. 71): Hume é um solipsista pois todas as categorias da objetividade, a vida quotidiana, a vida científica e tudo que for externo à mente não passa de ficções. Até a própria identidade é uma ficção psicológica, pois os complexos de dados regulados criam uma ilusão de uma causalidade entre si: “um “eu” idêntico não é um dado, mas um amontoado de dados incessantemente cambiantes” (HUSSERL, 2012, p. 71). Com essa atitude, Husserl o considera o inaugurador de

¹⁰² *Je ne sais quoi*, não sei o quê, uma matéria que seja em si.

“um positivismo débil ainda influente, que se desvia dos abismos filosóficos ou superficialmente os encobre” (HUSSERL, 2012, p. 72).

Decerto, Hume influenciou de forma singular a filosofia e especialmente o objetivismo que tinha pretensões de ser dogmático. Não só ele, mas todo objetivismo que vinha do início do Renascimento sentiu os efeitos das críticas de Berkeley e especialmente de Hume. Para Husserl, é um equívoco interpretar que Kant “dogmático” sofreu um abalo do objetivismo e empenhasse em consolidar uma filosofia transcendental para solucionar os problemas de Hume. Kant, na verdade, inicia um novo tipo de subjetivismo transcendental que não pertence à linha de desenvolvimento que venha de Descartes, passa por Locke e ele seja um continuador de Hume. A interpretação kantiana do ceticismo de Hume e a maneira como se reagiu são condicionadas pela sua origem na escola de Christian Wolff (1679-1754). À vista disso, Kant não via Hume como um obstáculo, mas formou oposição contra o modo de pensar do racionalismo pós-cartesiano de Leibniz e Wolff (HUSSERL, 2012, p. 74). Para Husserl, Kant via que a filosofia empirista não questionava as fontes últimas do conhecimento e não tinham uma metafísica que pudesse especular o sentido de uma ciência universal, isto é, da filosofia. Por outro lado, a filosofia racional trabalhava em todas as direções, o interesse dirigido para o caráter geral do método e da sua completude: falava-se muito sobre o conhecimento com generalidade científica (HUSSERL, 2012, p. 74). Porém, essa reflexão não era transcendental, mas prático-cognoscitiva. Isto é, uma reflexão semelhante ao agente com interesses práticos que expressa proposições gerais de uma doutrina técnica (HUSSERL, 2012, p. 74). Desta maneira, Husserl alega que Kant assume pressupostos “óbvios” como válidos, em sentido humeano, sendo nunca antes postos em uma dura crítica.

Sendo assim, o principal problema de Kant e determinante do seu pensamento é o da ciência racional da natureza, que numa generalidade formal é que a reação ao positivismo humeano e ao ficcionalismo que desiste da filosofia, surge pela primeira vez desde Descartes, uma grande filosofia científica sistematicamente construída que se pode denominar subjetivismo transcendental (HUSSERL, 2012, p. 79).

Contudo, Husserl observa que a filosofia de Kant está muito longe de realizar uma fundamentação efetivamente radical da filosofia e da totalidade das ciências. A filosofia kantiana não acessou a profundidade da descoberta cartesiana da subjetividade e muito menos foi alguma vez induzido a procurar em tais profundidades

fundamentações e decisões últimas. Uma filosofia transcendental, diz Husserl, é tanto mais autêntica, quando melhor cumpre a sua vocação como radical, ela só alcança em geral a sua efetiva e verdadeira existência quando o filósofo conquista para si uma compreensão clara de si mesmo como subjetividade que funciona como fonte originária (HUSSERL, 2012, p. 80).

Em outras palavras, a filosofia de Kant guarda pressupostos, fundando a filosofia transcendental em outro lugar. Por exemplo, Carr (1974, p. 142) afirma que Husserl, em certo sentido, derrubou o objetivismo ingênuo de seus antecessores, mas guarda um pressuposto oculto herdado deles. Para Kant, o problema transcendental do mundo é predeterminado por um conceito emprestado da ciência moderna. Hume, embora não fosse explicitamente um filósofo transcendental, tinha uma consciência muito mais clara desse problema, para Husserl. Além do mais, a certeza do mundo cotidiano, bem como as construções teóricas sofisticadas, Kant não via nenhum enigma e começou sua crítica transcendental em outro lugar (CARR, 1974, p. 142).

Apesar dessas considerações, Kant está a caminho de uma filosofia transcendental, ele está de acordo com o sentido formal geral de uma filosofia transcendental segundo as considerações husserianas (HUSSERL, 2012, p. 80). Ele, perante o objetivismo pré-científico e científico, retorna até à subjetividade cognoscitiva como lugar originário de todas as formações de sentido e validades, logo concebendo o mundo existente como uma configuração de sentido e validade. A “virada copernicana” é uma espécie essencialmente nova de cientificidade e de filosofia. Desta forma, necessita-se adentrar na *viragem kantiana* para desfazer todos os transtornos causados pela má interpretação de Descartes e pôr no trilho a filosofia de Kant para verdadeira virada à subjetividade, objeto de investigação na ‘Terceira Parte’ da *Crise*.

A ‘Terceira Parte’ da *Crise* é uma extensa elucidação do problema da psicologia transcendental em correspondência com a filosofia transcendental¹⁰³. Ambas

¹⁰³ Na ‘Segunda Parte’, a discussão de Husserl sobre Galileu orbitava em grande medida na questão da emergência do mundo da vida e suas implicações. Apesar disso, é possível também entender que Husserl não estava apenas criticando o objetivismo, mas também a virada transcendental na qual o objetivismo é derrubado (CARR, 1970, p. 999). Mas qual é a filosofia transcendental que se critica e dará início à ‘Terceira Parte’? Segundo Carr, Husserl está criticando a si mesmo. O autor argumenta que é estranha a crítica de Kant na *Krisis*, pois Husserl leva o filósofo iluminista a se encarregar de não reconhecer o significado do mundo da vida, embora o próprio Husserl é que levanta essa questão. Portanto, a crítica de Husserl é “disfarçada”, que o conceito inadequado de filosofia transcendental não é de Kant, mas o de Husserl anterior (CARR, 1974, p. 143).

investigações, na visão de Husserl, formam um par indissociável enquanto tem por objeto a subjetividade. Porém, com o desenvolvimento do método objetivo-científico, essa relação se obscureceu. A psicologia agora não se importa com o subjetivo e com o mental, mas com aquilo que seja visível e mensurável. Wilhelm M. Wundt leva a psicologia para o laboratório e logo depois o seu estudo volta-se apenas para um pequeno aspecto da realidade: o comportamento. Quanto à filosofia transcendental, ela não teve grandes avanços após Descartes pois seu motivo não estava esclarecido. Apenas em Kant é possível identificar alguns progressos, embora o filósofo alemão também tenha cometido ainda os mesmos erros das tradições que o influenciaram. Husserl menciona esses fatos como pressupostos não esclarecidos, obviedades e até uma “mitologia” que Kant adota para sair de algumas dificuldades. Sendo assim, uma vez desfeitos os erros kantianos e retomado o sentido originário da filosofia e da psicologia, é possível compreender a nova via de acesso a subjetividade: a filosofia transcendental e a psicologia transcendental garantem o esclarecimento da subjetividade, da consciência, da intencionalidade e de suas estruturas mais profundas. Husserl garante que essa via é menos problemática que a via cartesiana, apresentada pela primeira vez no *Ideen I* e refeita nas *CM*.

Em princípio, Husserl tece uma crítica à filosofia kantiana a começar por demonstrar que as pretensões de Kant não estavam muito bem esclarecidas. Embora Kant “pré-descubra” o *mundo da vida* com fonte de evidências e intuições, o filósofo tem um discurso mítico sobre a subjetividade: ele veda aos seus leitores a transposição dos resultados do seu procedimento regressivo. De certo, Kant se sentia seguro de que a sua filosofia viria derrubar o racionalismo pela demonstração da insuficiência dos fundamentos deste próprio racionalismo. Segundo Husserl, Kant criticava o racionalismo por não se aprofundarem na estrutura subjetiva da consciência do mundo antes do e em meio ao conhecimento científico e, em consequência, de jamais questionar como tudo no mundo nos aparece (enquanto seres humanos e cientistas) vem ser cognoscível *a priori*; isto é, como não foi questionada a possibilidade da ciência exata da natureza, para a qual a matemática pura e o restante *a priori* puro é, incondicionalmente o instrumento de todo conhecimento objetivo válido (HUSSERL, 2012, p. 83). Entretanto, Kant não tem nenhuma ideia do fato que a sua filosofia repousa sobre pressupostos inquestionados e de que as descobertas das suas teorias se encontram lá de modo velado e, portanto, não são resultados acabados. Suas teorias não estão acabadas e não tem uma forma

definitiva, desta maneira, Husserl alega que o que Kant oferece requer um novo trabalho e uma análise crítica (HUSSERL, 2012, p. 83).

Husserl considera que as problematizações kantianas da crítica da razão têm um solo inquestionado de pressupostos que codeterminam o sentido das suas questões. Ciências que as verdades e métodos Kant atribui efetiva validade, tornam-se problemáticas e também as esferas próprias de ser a que se referem¹⁰⁴. Tornam-se problemáticas por força de questões que coenvolvem a consideração da subjetividade cognoscitiva e encontram a sua resposta por meio de teorias da subjetividade transcendental-formativa, das realizações transcendentais da sensibilidade, do entendimento e principalmente o eu como apercepção transcendental. As realizações, tornadas enigmáticas, da matemática da natureza e da matemática pura devem tornar-se compreensíveis por intermédio destas teorias.

Todavia, conduziram igualmente a uma reinterpretação revolucionária do próprio sentido do ser da natureza como mundo da experiência possível e do conhecimento possível e como consequência, de modo correlativo, também à reinterpretação do sentido específico da verdade das ciências em questão. Nas considerações kantianas, o mundo circundante quotidiano se encontra de antemão pressuposto como existente, em termos do *mundo da vida*: o ser humano é objeto entre objetos, como estando aqui e ali, na certeza simples da experiência, antes de quaisquer verificações científicas e sujeitos para este mundo (HUSSERL, 2012, p. 84). Numa atitude reflexiva, temos o diverso. O decurso dessas aparições é agora temática e não só o que nelas aparece. A percepção é o modo originário da intuição, ela expõe em originalidade primordial, ou seja, no modo da própria presença.

Contudo, Husserl afirma que as queixas sobre Kant surgem por sua filosofia ser obscura, sobre a impossibilidade de apreender as evidências do seu método

¹⁰⁴ Para Carr (1970, p. 335) é neste contexto que as observações de Husserl parecem intrigantes e apontam para uma segunda noção do mundo da vida que difere radicalmente da primeira. Husserl ataca Kant por tomar o mundo como mundo científico e ignorando o papel do mundo da vida na experiência científica. As ciências como teorias, então, juntamente com os cientistas como criadores das teorias, fazem parte do mundo da vida. Para Carr, quase sempre de passagem, Husserl se refere às ciências como fatos culturais que pertencem, presumivelmente a outros fatos culturais, ao mundo da vida. Assim, Husserl pode parecer envolvido em uma contradição, já que ele anteriormente distinguia o mundo da vida do mundo da ciência e agora parece estar reunindo-os novamente. Mas Husserl parece considerar que não é bem verdade que o mundo científico e o mundo da vida, anteriormente distinguidos com muito cuidado, estão agora sendo fundidos. O que Husserl está adicionando ao mundo da vida não é o mundo descrito pelas teorias científicas, mas as próprias teorias científicas. Husserl mostra que, portanto, o cientista pode facilmente ser visto, por uma mudança de perspectiva, como um homem que possui um tipo particular de imagem do mundo e que ele e sua imagem pertencem ao mundo da vida (CARR, 1970, p. 335).

regressivo, das suas faculdades, das suas funções ou formas [*Formungen*] transcendental-subjetivas, sobre a dificuldade de compreender o que própria subjetividade transcendental, como se dá a sua função, a sua operação e qual a relação na compreensibilidade de toda ciência objetiva. Assim, “Kant cai numa espécie de discurso mítico” (HUSSERL, 2012, p. 92) cujo sentido literal aponta para o subjetivo, mas para um modo do subjetivo que não podemos tomar dedutível, nem em exemplos fáticos, nem numa genuína analogia.

Interpreta-se que, então, Kant cai numa espécie de antropologismo. Segundo Barbosa (2015, p. 87), de acordo com o filósofo de Königsberg, todo ser humano (que goze de razão) tem as mesmas faculdades mentais que o permitem constituir objetos mediante a sensibilidade e as formas da intuição. Desta forma, os conceitos puros do entendimento são impostos nesses objetos. Para Husserl, aponta Barbosa, os tais conceitos puros e as “categorias kantianas” não passam de mitos e ficções (BARBOSA, 2015, p. 87).

Se for tentar clarificar o sentido intuitivo para o qual as palavras apontam, estamos dentro agora de uma esfera mental, pessoal ou psicológica (HUSSERL, 2012, p. 92). Husserl aponta que a doutrina do sentido interno de Kant diz que tudo o que se pode mostrar na evidência da experiência interna é já formado pela função transcendental da temporalização. Contudo, como é possível chegar a um sentido claro em relação a conceitos de algo que é subjetivo e transcendental, algo a partir do que se constitui o mundo cientificamente verdadeiro como aparição objetiva, se não se pode dar à percepção interior ainda um outro sentido além do psicológico? Como podemos compreender qual é o solo último apoditicamente necessário de toda objetividade científica e que a torna compreensível? Tem que ser encontrada a fonte de todos os conceitos cognoscitivos últimos e para intelecções essencialmente gerais, onde o mundo objetivo se torna cientificamente compreensível para assim se chegar a um desenvolvimento sistemático de uma filosofai que repousa absolutamente em si (HUSSERL, 2012, p. 93).

Provavelmente, segundo Husserl, uma crítica mais aprofundada mostrasse que Kant, embora se tenha voltado contra o empirismo na sua concepção da mente e da esfera de tarefas que incumbem a uma psicologia, “permanece dependente precisamente desse empirismo, e que, para ele, vale como mente a mente pensada como naturalizada” (HUSSERL, 2012, p. 93). A mente é um componente do ser

humano psicofísico situado no tempo da natureza, da espaço-temporalidade. Portanto, o transcendental subjetivo não podia certamente ser o mental (HUSSERL, 2012, p. 93). Uma vez que compreende a percepção interior no sentido empirista, mas prevenido pelo ceticismo de Hume, Kant rejeita qualquer recurso à psicologia, entendendo-a como contrassenso e perversão da problemática genuína do entendimento. Então, o filósofo “envereda pela sua formação mítica de conceitos” (HUSSERL, 2012, p. 93). Husserl então afirma que Kant veda como foi feita a transposição dos resultados do seu procedimento regressivo em conceitos intuitivos e qualquer tentativa de proceder uma construção progressiva a partir de intuições originárias e puramente evidentes, ele procede por passos isolados efetivamente evidentes (HUSSERL, 2012, p. 93). Os seus conceitos transcendentais têm, por isso, uma obscuridade totalmente característica que jamais se deixa transpor para a claridade e conduza até uma formação de sentido direta e criadora de evidências (HUSSERL, 2012, p. 93).

O processo para a recondução à subjetividade genuína só é possível pela *epoché* transcendental. Desta maneira é possível corrigir a dificuldade da efetivação da “*epoché*” total cartesiana (a dúvida metódica) – pois com ela perde-se o solo do mundo da vida – e validar a descoberta do ego transcendental, esta sim será a correlação transcendental entre o mundo e a consciência do mundo. A virada copernicana de Kant não contém uma recondução, e só ela é o puro correlato da subjetividade para a doação do sentido de ser dos fenômenos. Toda opinião sobre o mundo tem seu solo no mundo pré-dado, pela *epoché* transcendental coloca se o sujeito acima do mundo, que literalmente se torna um fenômeno.

2.6 Crítica ao transcendental kantiano. O ego transcendental como polo constitutivo e sua experiência transcendental.

Por considerarmos essas investigações uma elucidação da subjetividade e o uso recorrente do termo transcendental, não se poderia esperar mais do que uma referência a Kant. A virada transcendental, consolidada no *Ideen I*, ainda não fornecia esclarecimentos suficientes para adoção da terminologia kantiana. Husserl pareceu esforçar-se cada vez mais para justificar o uso dos conceitos de Kant, mas ao mesmo tempo não se sentia satisfeito em não apresentar as devidas correções à filosofia crítica. Para Depraz (DEPRAZ, 2007, p. 14), de um transcendental ao outro há uma

divergência profunda dos projetos filosóficos, ao ponto de podermos nos perguntar se não há aí “uma simples “homofonia”. A esse respeito, é preciso distinguir a tomada de distância de Husserl da avaliação kantiana: pelo subjetivismo, pelas estruturas do ego e a noção da “história” do transcendental.

Depraz compreende que a revolução copernicana operada por Kant, ou seja, o objeto girar em torno do sujeito, tem por consequência que o sujeito se torna um polo absoluto em torno do qual gira todo objeto cognoscível; para Husserl isso é um exagero de subjetividade em detrimento do aparecer da coisa em sua constituição ôntica mesma – a coisa se dá ela mesma ao sujeito (DEPRAZ, 2007, p. 14). Ao situar o sujeito no centro do conhecimento, o transcendental de Kant concerne às condições *a priori* da experiência, independente das formas, categorias, princípios ou ideias alojados no sujeito *lato sensu*, mais do que no próprio ego que é visto como domicílio polar de constituição do objeto (DEPRAZ, 2007, p. 14). Depraz então chega a uma observação intrigante: o transcendental de Kant se opõe ao empírico. Porém ela assinala que na fenomenologia isso não acontece. Pois o ego transcendental é um polo unificador das vivências (e não uma estrutura apriorística) constitui um objeto que lhe é dado em uma experiência ela mesma transcendental, o idealismo fenomenológico corresponde à originalidade da experiência sensível:

Por conseguinte, transcendental se opõe, em Kant, a empírico, assim como as condições formais se distinguem dos dados da experiência. Na fenomenologia, ao contrário, o ego transcendental constitui um objeto que lhe é dado em uma experiência ela mesma transcendental. Neste sentido, o idealismo fenomenológico corresponde à originalidade da experiência sensível: o ego transcendental é simplesmente um indivíduo concreto. É o próprio ego que, enquanto polo unificador das vivências, é constitutivo, não uma estrutura formal apriorística. DEPRAZ, 2007, p. 15.

Moran entra em acordo com a visão de Depraz. Na *Krisis*, Husserl considera o domínio da subjetividade transcendental não apenas como um conjunto de condições formais para o conhecimento - como é em Kant -, estruturas categoriais e regras formais para organizar a experiência. Ela é um domínio da vida [*Leben*] e da experiência genuína [*Erfahrung*], “um domínio nunca antes examinado na filosofia.”¹⁰⁵ (MORAN, 2012, p. 219). Husserl insiste que a *epoché* e a redução transcendental são portais necessários

¹⁰⁵ “Husserl considers the domain of transcendental subjectivity not just to be a set of formal conditions for knowledge (as in Kant), categorial frameworks and formal rules for organizing experience, but to be a domain of life, of living (*Leben*), of genuine experience (*Erfahrung*), a domain that has never before been examined in philosophy”

para adentrar ao continente do transcendental vislumbrado por Descartes. O domínio do transcendental é infinito, o reino das experiências conscientes e fora da atitude natural (MORAN, 2012, p. 219).

A questão do idealismo transcendental que Depraz elencou, Moran diz que Husserl prefere na *Krisis* o chamar de “idealismo transcendental fenomenológico” [*“transcendental-phenomenological idealism”*], pois é um idealismo em um sentido inteiramente novo – distanciando-se novamente de Kant -. O idealismo transcendental de Husserl demanda pôr de lado todas as concepções anteriores de idealismo transcendental, pois esse novo idealismo deve ser entendido em termos da realização da redução transcendental (MORAN, 2012, p. 220). Moran também salienta que Martin Heidegger e Max Scheler não compreenderam a posição transcendental de Husserl; além disso, existia o movimento da “fenomenologia realista”, a que Husserl se opunha, cujo rumo transcendental – na visão do filósofo alemão – não havia sido tomado.

Não é absurdo pensar que todas essas más compreensões de Husserl sejam advindas da sua visão heterodoxa da Modernidade. Para Moran, existe uma continuidade entre as *Meditações Cartesianas* e a *Crise*, cuja figura de Descartes emblema como o descobridor do ego transcendental que, mais que Kant, merece o título de fundador da filosofia transcendental (MORAN, 2012, p. 223). O conceito de transcendental deve ter uma imensidão maior que as da filosofia de Kant e Fichte, o significado tem algo como uma vida vivida em plena autoconsciência, fixada nos objetivos de racionalidade, clareza e fundamentação.

Dado que o sentido que Husserl tem do transcendental não depende de Kant, o filósofo nem o vê como descobridor desse domínio. De acordo com Moran, por outro lado, Husserl vê em Kant o descobridor de outro tipo, um dos planos da experiência transcendental, que deve ser explorado e criticado:

O sentido de transcendental de Husserl, portanto, não depende das formulações de Kant, mas é visto por Husserl como uma descoberta de outro tipo, um dos planos da “experiência transcendental”, um plano que deve ser explorado e criticado (CM § 13)¹⁰⁶. MORAN, 2011, p. 136.

¹⁰⁶ “El sentido de Husserl de lo trascendental, entonces, no depende de las formulaciones de Kant, sino que es más bien visto por Husserl como un descubrimiento de otro tipo, uno del plano de la «experiencia transcendental», un plano que ha de ser explorado y criticado (MC § 13).”

Sendo assim, as filosofias de Husserl e Kant têm uma relação complexa e delicada. Se forem aproximadas de forma ingênua, em algum momento essa relação se exprimirá em contradições ou aparecerão aporias. Contudo, o antagonizar não será diferente de permanecer na aproximação ingênua. Husserl certamente não estava de zombaria ao afirmar que o trabalho de clarificação das relações ocultas que levaram à crise das ciências não é fácil. É necessariamente nesse velamento que a cada descoberta os graus de complexidade aumentam. Contudo, essa elucidação do conceito de experiência e de transcendental nos conduziu aparentemente a uma admissibilidade de uma experiência transcendental.

CAPÍTULO 3 - MÉTODO TRANSCENDENTAL E EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL

Nossos esforços até agora foram uma exegese que trouxe à luz de que maneira Husserl concebe os conceitos de “experiência” e “transcendental”. Portanto, praticamos uma leitura textual que evidenciasse de que maneira a fenomenologia compreende o sentido do transcendental e o significado do experienciar. Disso pudemos perceber o vínculo entre as argumentações das *CM*, que apresentam o conceito de experiência transcendental, e da *Krisis*, que no que lhe concerne traz um desenvolvimento mais profundo sobre as questões da fenomenologia transcendental e o método fenomenológico. Devido a isso, aparentemente logramos sucesso em delimitar o conceito de experiência transcendental como um problema filosófico.

Neste capítulo, nos conduziremos para avaliar a nossa hipótese de trabalho, ou seja, em que medida a experiência transcendental é possível. Nos próximos itens iremos sistematizar os resultados da nossa interpretação em dois pontos principais: fazer uma reconsideração acerca dos métodos transcendentais de Descartes, Kant e Husserl; após isso, nos encaminharemos à elucidação do conceito de experiência transcendental enquanto uma experiência do *a priori* do mundo da vida.

Chamaremos aqui de *método transcendental* os sistemas de princípios que aspiraram por um ideal da Ciência Universal de fundamentação última, isto é, *a priori*. Assim, também poderemos afirmar, como Kant, que um sistema de conceitos desse tipo denomina-se filosofia transcendental (KANT, 2010 p. 79). Nossa investigação, nos capítulos anteriores, constatou que, na visão de Husserl, o fundador primordial da filosofia transcendental foi Descartes. Pode-se deduzir então que o primeiro método transcendental advém da filosofia cartesiana.

A partir daí iremos apreciar em que medida Kant retoma esse método transcendental cartesiano, ou seja, de investigar as condições *a priori* da objetividade dos objetos, ou seja, as estruturas da subjetividade ou da consciência que possibilitam os objetos se fazerem *a priori* a partir da proposição “eu penso”. No entanto, o filósofo alemão irá conceber uma nova concepção de interioridade, denominada como “subjetividade transcendental”. Assim, as críticas kantianas a Descartes conceberam um novo método transcendental à medida que o filósofo de Königsberg estabelece uma regressão ao que ele entende como as fontes originárias do conhecimento na subjetividade transcendental. A rejeição do realismo ingênuo demonstra a força

regressiva do idealismo transcendental de Kant, que considera os fenômenos como simples representações e não coisas em si e produz uma nova orientação no campo da cientificidade. O conhecimento é possível *a priori* à medida que se considera o *factum* como constituído por regras criadas pelo sujeito.

Dessa maneira, Husserl se vê motivado a apontar que o método transcendental kantiano não aprofundou importantes indicações contidas no método cartesiano. Por esse motivo, a fenomenologia transcendental se propõe como um *tipo* de filosofia transcendental, cujo método retoma o intento cartesiano de fundar radicalmente uma Ciência Universal e conecta-se ao giro transcendental de Kant. Contudo, as reversões feitas nos métodos mencionados caracterizam uma singularidade da fenomenologia, cujo resultado de tais mudanças torna-a quase “in-rotulável” perante as escolas, tradições e categorias de pensamento estabelecidos. Nota-se disso a possibilidade de determinadas conceituações levar consigo o emprego de definições “tradicionais” e pontos de vistas corriqueiros poderem carregar mal-entendidos.

Ressaltaremos, por exemplo, que a evidenciação dos vários sentidos do *a priori* feito por Husserl na *Krisis* revela o pressuposto de um mundo objetivamente dado que funda o sentido do *a priori* formulado por Kant. Tal acepção de algo pré-empírico advém do rompimento de duas fundamentais “lições” deixadas por: a prática da *epoché* (seja a fenomenológica ou uma mais “radical”, aplicada às ciências, conforme Husserl explica na *Krisis*¹⁰⁷) e a redução transcendental.

Em outras palavras, o método transcendental fenomenológico é caracterizado por fazer uma análise que clarifica os pressupostos que Descartes e Kant herdaram da tentativa de aplicar o método científico objetivista-fisicalista para se pensar a filosofia. O método fenomenológico se alicerça no olhar que a *epoché* abre ao sujeito, reconduzindo-o para a riqueza intencional da vida pré-teórica. Isto é, desobstrui o acesso ao *a priori* do mundo da vida em sua originalidade, que é anterior ao factual, e a experiência pura com tais evidências.

Deduz-se que daí o método transcendental de Husserl é, por extensão, a proposta de recuperar o sentido da filosofia em seu período clássico e isso leva por consequência retomar a tematização da interioridade. Decorre daí que a experiência

¹⁰⁷ Conf. “§36 Como pode o mundo da vida tornar-se o tema de uma ciência, após a “*Epoché*” das ciências objetivas? Por uma distinção de princípio entre o “*a priori*” lógico-objetivo e o “*a priori*” do mundo da vida.

subjética tem uma relevância determinante, reconquista-se estudar o fundamento do fazer científico sem pressupor uma objetividade ou um compromisso prévio. Isso, sem muitas dificuldades, implica dizer que fazer uma filosofia transcendental é retomar a filosofia em seu sentido originário, como uma construção da razão em sua plena acepção que se efetua de modo direto às coisas mesmas.

Portanto, o cotidiano, os problemas essencialmente humanos e a vida pré-teórica formam o mundo da vida. Assim, toda ciência deve se referir e considerar seu caráter prévio a toda produção científica. Dele é possível intuir as coisas como elas mesmas, em outras palavras, o exercício do “ver” fenomenológico que destaca o caráter constituinte da subjetividade. Sendo assim, por meio da *epoché* e da redução transcendental, o mundo na atitude natural que se constituía por várias camadas “interessadas” (social, histórica, científica, profissional) se desnuda na pureza *a priori* da facticidade e se experiencia transcendentalmente.

3.1. Considerações sobre o método transcendental de Descartes, Kant e Husserl

Nesse item será feito um esclarecimento sobre o *método transcendental*. Nosso propósito é elaborar um estudo regressivo com base no que já investigamos e dessa forma iremos fazer uma distinção, ou uma comparação, entre os métodos de Descartes, Kant e Husserl. O que se pretende é desenvolver o sentido da “dialética” em Husserl ser e não ser um continuador da filosofia transcendental kantiana. Assim, almejaremos explorar como o fenomenólogo recupera o pensamento crítico, à medida que adota a filosofia transcendental como uma ciência que analisa o conhecimento possível *a priori*. Embora tenha dado vários passos além de Descartes, Kant ainda não se apropria do potencial da *epoché fenomenológica* e da redução transcendental, que concede um acesso ao mundo pré-científico, isto é, o universal *a priori* do mundo da vida. Dessa maneira, o filósofo crítico se mantém num solo natural de ser, conseguindo visualizar somente um universal *a priori* “objetivo” e conseqüentemente encobre o genuíno domínio transcendental e a experiência transcendental desse âmbito. Dito isso, faremos um pequeno excuro à filosofia clássica, que nos revela em que medida havia pressupostos fenomenológicos que culminaram na descoberta da subjetividade transcendental.

3.1.1. A necessidade de um método transcendental

Diz-se muito que o interesse de Sócrates ao debater com cidadãos bravateiros em Atenas (os chamados sofistas) era verificar se eles eram realmente sábios ou eram aparentemente sábios. Seu método envolvia a *redução* do argumento do seu adversário ao absurdo [*reductio ad absurdum*¹⁰⁸], evidenciando que o que se tomava por conhecimento [ἐπιστήμη] não passava de mera aparência [δόξα]. Em conjunto a isso, Platão nos descreve que seu mestre algumas vezes evocava a máxima **γνώθι σεαυτόν** [conhece a ti mesmo]. O aforismo transmitia que o conhecimento já estava conosco. Certa vez, Sócrates disse ao jovem ateniense Fedro que antes de dizer que se conhece, deveríamos regressar ao nosso interior antes de assumir que temos alguma sabedoria do mundo externo:

[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, eu sou. [...] cuido apenas de examinar-me. PLATÃO, 1975, p. 36

Para a fenomenologia, o olhar retrospectivo para dentro si e o ínfimo pressuposto de saber são os primeiros passos para se filosofar rigorosamente. O ideal científico que Husserl pensou para a fenomenologia é um filosofar como os antigos faziam¹⁰⁹. Apesar das incessantes tentativas de restaurar o corpo de conhecimento europeu na modernidade, a ciência e a filosofia começaram a ser vistas como dois polos inconciliáveis. Essa disputa pode ser um engano, pois nem sempre foram assim, segundo Husserl, a estrela gêmea Sócrates-Platão criou a ideia de ciência verdadeira e genuína, ou de *filosofia* — que por muito tempo eram palavras sinônimas — bem como a descoberta do problema do método e que remetem a esses pensadores (HUSSERL, 2019, p. 8).

Dada a reforma epistemológica promovida por Descartes, na modernidade emerge então uma radicalização dos anseios por cientificidade exigida pela filosofia

¹⁰⁸ ἡ εἰς ἄτοπον απαγωγή, “redução ao impossível” examinada por Aristóteles. Cf. *Analíticos Anteriores*.

¹⁰⁹ Na introdução de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, o fenomenólogo explica que o que se chama de ciência em sentido estrito não é a ciência em sentido historicamente mais antigo (HUSSERL, 1962, p. 5), isto é, a ciência da natureza moderna não compartilha do sentido de refletir sobre o ser dos entes como faziam os ditos filósofos pré-socráticos. Husserl quer recuperar o sentido geral de ciência, em sentido “novo” que surge da fundamentação platônica da lógica. Compete a ela investigar os requisitos essenciais de um saber autêntico e da ciência autêntica. Dessa forma, ela pode expor normas conforme os quais possa se construir uma ciência que aspire conscientemente a legitimidade normativa geral e que justifique o método e a teoria (HUSSERL, 1962, p. 5).

clássica: um método rigoroso que seja um sistema para qualquer investigação, seja no mundo “natural” ou na metafísica. Isso resulta naquela época uma mudança de direcionamento do saber próprio da filosofia, isto é, a filosofia desloca seus esforços da esfera teológica para a antropológica. Esse rompimento da filosofia com a dedicação maior à teologia não é um abandono do místico, mas um encaminhamento ao novo sentido do ser humano e de seus atuais problemas. O que muito brevemente constituirá uma espécie de crise de fundamentos, como filósofos e cientistas tentarem compatibilizar fé e filosofia, como também unificar o saber científico, o que acarretará uma crítica radical a toda base conceitual filosófica.

Dito isto, Husserl afirma que as *Meditationes de Prima Philosophia* representam um começo completamente novo na história da filosofia, em sua tentativa de descobrir, com um radicalismo até então desconhecido, o início absolutamente necessário da filosofia, enquanto deriva esse início de um autoconhecimento absoluto e inteiramente puro (HUSSERL, 2019, p. 8). Assim ocorre um converter toda filosofia em filosofia transcendental, sendo que esse caráter transformador não se trata apenas da filosofia moderna, mas também de toda filosofia científica como tal, agora e para sempre (HUSSERL, 2019, p. 8).

Podemos pensar aqui que houve na modernidade, por exemplo, um aperfeiçoamento da redução socrática, não em face aos adversários, mas dos fatos do mundo e do próprio sujeito¹¹⁰. Uma vez que a redução ao absurdo não tem intrinsecamente necessidade e/ou apenas aplicação na dialética com o outro, ela simplesmente pode ser uma redução, isto é, pode simplesmente significar o procedimento de diminuir. Desde já está disponível, na relação do sujeito com o mundo circundante, enquanto uma redução. Dessa forma, a contingência fática pode ser reduzida ao caráter de confusa, irracional e não atestar um conhecimento sólido. Desde os afetos aos eventos na natureza, percebemos mudanças que escapam uma aparente racionalidade. Aquilo que o sujeito consegue ter certeza e o que ele consegue saber parece se reduzir a uma dimensão particular que era entendida, de modo lato, como interioridade ou alma para os clássicos. Na modernidade ganhou a expressão “*ego sum, ego cogito*”.

¹¹⁰ Husserl nas *Conferências sobre a filosofia primeira* diz que o método socrático de conhecimento é um método de esclarecimento completo: nele, o que é meramente suposto ser belo e bom, por exemplo, é justaposto normativamente ao Belo e ao Bem, visto que estes surgiram em um esclarecimento perfeito; e desta forma o verdadeiro conhecimento é alcançado (HUSSERL, 2019, p. 9)

Descartes notoriamente instituiu essas verdades e proposições como fundamentais para compor seu *Discurso do Método*, assim como as suas *Meditações*. Assim, a empiria não parece atestar um conhecer seguro e o “ego” torna-se uma premissa necessária. Descartes vislumbra a possibilidade de um novo filosofar. Demanda-se agora intentar esforços para superar o imbróglio que o ceticismo conduz, isto é, de que esse empenho não passa de meras relações subjetivo-relativas.

Como se bem sabe, o ceticismo parece não resistir ao rigor e à segurança de um caminho seguro, isto é, de um *método*¹¹¹. Devemos aqui sublinhar com zelo que o caráter do método transcendental cartesiano está voltado para alguma espécie de *ontologia formal*, isto é, de analisar princípios *a priori* que enunciam a validade e a generalidade de objetos¹¹². Dada a variação dos entes, como no anterior exemplo dos afetos e dos eventos da natureza, uma ontologia formal definiria como é possível conhecer a essência dos entes.

Assim, podemos evocar uma noção sobre a qual falávamos nos capítulos anteriores, o sentido do *transcendental cartesiano*. Ele, em Descartes, é o sentido do método, portanto, de também fundar na subjetividade a fonte do conhecimento claro e distinto. À vista disso, podemos dizer que o *método transcendental cartesiano* é uma ontologia formal, mas também que parte da subjetividade como fonte de validade do conhecimento objetivo e científico. Descartes pôde confirmar que a verdade das coisas não é conhecida — ao menos previamente — no mundo, mas dentro de si como representações¹¹³.

Sendo assim, discutir um *método transcendental* em Descartes equivale também a nos referirmos às investigações dirigidas à subjetividade reduzida. Então,

¹¹¹ Contudo, como salientamos, em Sócrates também havia uma noção de método. Segundo Husserl, o filósofo grego foi o primeiro a reconhecer a necessidade de um método universal da razão e também o sentido básico desse método como “uma crítica intuitiva e *a priori* da razão” [*He was the first to recognize the necessity of a universal method of reason, and he recognized the basic sense of this method as—expressed in modern terms—an intuitive and a priori critique of reason.*] (HUSSERL, 2019, p. 11). Assim, Sócrates reconhece o sentido básico desse método, o de esclarecer a autorreflexão que se consuma na evidência apodíctica como a fonte original de toda finalidade (HUSSERL, 2019, p. 11). Para Husserl, Sócrates foi o primeiro a ver que as essências puras e gerais existem em si mesmas como a entrega absoluta de uma intuição essencial pura (HUSSERL, 2019, p. 11).

¹¹² Em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, Husserl no § 27 explica que a ideia de uma ontologia formal na literatura filosófica apareceu nos *Prolegomena* de suas *LU* e que o conceito “ontologia formal” foi introduzido em seu vocabulário mais tarde (HUSSERL, 1962, p. 88). E o autor faz uma ressalva, que o kantismo e o empirismo proibem a tentativa de realizar essa ideia. Aparentemente, por parte do racionalismo, não há nenhum veto.

¹¹³ Em outras palavras, é admissível que Descartes confirme a famosa passagem de Agostinho em *De Vera Religione*: “*Noli foras ire, in te rendi, in interiori homine habitat veritas.*”

uma *redução transcendental*, ao modo cartesiano é dirigir-se a um tipo de *a priori* que fundamente hipóteses e deduções. Contudo, o sentido da “*epoché radical*” que possibilitou o recurso da redução transcendental vislumbrado por Descartes conservou o mundo objetivo como pré-dado ao modo de uma natureza formalizável. Isto é, o sujeito constituiria o mundo por representações, a serem estudadas de maneira objetiva, por meio da geometria, por exemplo. Assim, há um pressuposto necessário de que o externo ao sujeito são relações previamente científicas. Em suma, o mundo pré-teórico e pré-científico equivale ao mundo teórico e objetivo, portanto, ele é “óbvio”, pois são formas representáveis na consciência de um *ego cogito* e cuja grandezas são presumidas (como o tempo, espaço, massa, comprimento e etc). Assim, elas serão fundamentos para as ciências particulares (portanto, positivas) e também para a matemática e para metafísica.

Ao menos parecemos acompanhar o que Husserl afirma em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. No §93, o filósofo assevera que o pressuposto ingênuo do mundo *pareceu* ter sido suspenso no esforço cartesiano, assim todo o conhecimento objetivo funda-se em um ente, o *ego cogito* (HUSSERL, 1962, p. 239). Husserl entende que, dessa maneira, começa a *filosofia transcendental* moderna pelo descobrimento da subjetividade transcendental. Todavia, Descartes não suspende radicalmente o mundo, dentro da subjetividade está “escondido” a necessidade de um mundo pré-cientificamente dado. A subjetividade está em relação com o mundo de algum modo, ela é um *mens sive animus, substantia cogitans*. A partir de unicamente esse fragmento do mundo, procede-se de *forma dedutiva e lógica* investigar todo o resto.

Assim, Descartes funda a primeira filosofia transcendental em conjunto com o primeiro método transcendental que em seu âmago possui um *a priori* ingênuo, que fundamenta a física, a astronomia, portanto é um *a priori* da causalidade, o pressuposto ingênuo de evidências ontológicas e lógicas (HUSSERL, 1962, p. 238). Se pudermos ilustrar anedoticamente, Descartes explica como uma caneta parece quebrar ao ser imersa em um copo com água, pois, o *a priori* que dá fundamento a essa regra carrega consigo um mundo objetivamente dado. Por outro lado, isso desvaloriza como a subjetividade poderia constituir um significado diferente ao fato físico da refração. A intencionalidade, portanto, não participa com toda sua potência de correlacionar a consciência ao mundo, e disso rastrear um *a priori* universal. Então,

Descartes entende que o mundo não é necessariamente um “fenômeno”, mas representações de objetos que se dão como si e por si em uma espaço-temporalidade. Logo, o caráter do transcendente, podemos dizer, é aquilo que é duvidoso e indemonstrável.

3.1.2. O novo sentido para o método transcendental a partir de uma crítica da razão pura

Decerto, Descartes reconhece a possibilidade de objetos representarem-se como si e existem por si mesmos. À diferença do que Kant irá apreciar no ‘Segundo Prefácio’ da *CRP*, com a revolução no pensamento proposto pelo “giro copernicano”. Funda-se aqui *um novo sentido para o método transcendental em Kant*. Em vista disso, o filósofo desejava uma ciência segura, que faça progressos conforme um plano e metas, mas na metafísica não existia um consenso sobre o método (HÖFFE, 2005, p.41). A *CRP* é, desse modo, um tratado sobre o método (KANT, 2010, p. 49).

Por isso que Kant assemelha seu projeto de filosofia com o método da astronomia de Copérnico, uma vez que metodologia copernicana propõe uma nova posição sobre a ideia da rotação do sol em torno da Terra. Salienta-se que aqui Kant parece ter uma premonição sobre a necessidade de uma nova orientação que não seja ingênua na crença do mundo tal como o sujeito percebe. Höffe, por exemplo, indica que Copérnico supera a perspectiva de uma consciência natural ao encontrar uma nova posição “não natural”, Kant então projeta isso para sua *CRP* ao orientar de uma nova maneira o sujeito ante seu objeto como fez Copérnico com o movimento do sol e dos planetas (HÖFFE, 2005, p.41).

O método transcendental kantiano, no tocante às suas principais diretrizes, avança significativamente em relação a Descartes, pois, ao alterar essencialmente a forma de se orientar, a ontologia também recebe outro tratamento. A teoria do objeto kantiana está vinculada a uma teoria do sujeito, isto é, explicita-se a relação de que um ente depende do sujeito:

O substancial da *Crítica da razão pura* consiste na interligação de ambos lados; uma teoria filosófica do ente, ou seja, daquilo que um objeto é objetivamente, só pode ser elaborada, segundo Kant, como teoria do conhecimento do ente, e uma teoria do conhecimento apenas como determinação do conceito da objetividade do objeto. HÖFFE, 2005, p. 45

Dessa maneira, temos em vista que transcendental é um conhecimento *a priori* que trata da possibilidade de um conhecimento *a priori* de objetos. O conhecimento transcendental investiga, pois, a possibilidade de se compreender a estruturação e a estrutura dos objetos enquanto objetos.

É, pois, ontologia. Transcendental, porém, não é chamado apenas o conhecimento, é também a possibilidade estrutural, ontológica, diversa da mera possibilidade lógica. Nem tudo que é possível logicamente, é possível no sentido transcendental. A possibilidade transcendental é ontológica, estrutural, constitutiva. Ela determina a coisa na sua estrutura, define o que a coisa deve ser, para ser tal coisa¹¹⁴.

No capítulo sobre o esquematismo, Kant fala de verdade transcendental. Ele diz que “Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica, consiste na relação universal a esta experiência” (KANT, 2010, p. 266). Na doutrina do esquematismo (núcleo da lógica transcendental, que é o núcleo da *CRP*), Kant aponta o tempo como a intuição pura em que o pensamento puro do objeto tem de se fundamentar. As determinações puras do pensamento são as categorias.

Assim, é preciso antes esclarecer que o filósofo alemão conserva, então, que a subjetividade transcendental é condição *sine qua non* de acesso ao mundo, no entanto, os objetos não aparecem eles mesmos em si, mas como indeterminados da intuição empírica: como *fenômenos*. Investigar as condições pré-empíricas que condicionam o surgimento do fenômeno é o papel da *Estética Transcendental* (a ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*) e de uma *Lógica Transcendental* (os princípios do pensamento puro).

Na ‘Estética Transcendental’ ele distingue entre intuição empírica, *a posteriori*, e intuição pura, *a priori* (por exemplo, espaço e tempo). Na ‘Lógica Transcendental’ ele retoma esta distinção no que concerne ao pensamento. Existe uma referência

¹¹⁴ Aparentemente, em Kant já havia uma tentativa de perscrutar algum tipo de “essência”. Possibilidade transcendental, ontológica, estrutural = essência. A lógica transcendental seria, assim, o núcleo da filosofia de Kant, sua ontologia. Ela investiga e fundamenta as relações de pensamento com os objetos, pelas quais e nas quais os objetos são previamente determinados em sua objetividade antes de toda experiência empírica e para todo conhecimento especial. Trata-se, pois, de conhecimentos, verdades e relações, segundo as quais toda determinação empírica se deve orientar. A verdade empírica deve se orientar pela verdade estrutural-ontológica (transcendental).

empírica (*a posteriori*) e uma referência pura (*a priori*) aos objetos do pensamento. “Puro” significa, em Kant, independente da experiência empírica. Esta independência pode ser formal e unitiva ou transcendental. É neste primeiro sentido que Kant chama a Lógica Geral de Pura – tema desta são as regras, segundo as quais o pensamento unifica as representações. Nela não se leva em conta a relação com os objetos. Esta lógica é pura, no sentido de não ser aplicada. Outra coisa está em questão quando Kant se refere à lógica transcendental.

O “puro” tem a ver, portanto, com a referência transcendental do pensamento aos objetos. Trata-se, então, de uma referência que não passa através da intuição empírica, de uma referência objetiva independente da experiência empírica e anterior a ela. Pensamento puro quer dizer, aqui, uma determinação objetiva do pensamento, prévia e anterior, mas constitutiva para a experiência dos objetos (KANT, 2010, p. 117). A ‘Lógica Transcendental’ trata da relação pura do pensamento com os objetos. A Lógica geral é pura no seu método, mas não no seu tema (KANT, 2010, p. 118). A Lógica Transcendental é pura tanto no seu tema, o pensamento puro, quanto no seu método. No pensamento puro opera um conhecimento que constitui os objetos enquanto objetos, em suas estruturas. O modo de conhecer e de proceder (do método) da Lógica Geral Pura e da Lógica Transcendental não é empírico, *a posteriori*, mas sim *a priori*, puro.

3.1.3. Os pressupostos não esclarecidos dos métodos transcendentais de Descartes e de Kant.

Com pouca dificuldade, podemos observar que Kant preserva em seu pensamento uma filosofia orientada pelo método e os progressos das ciências naturais, ou ao menos não queria os contrariar. Essa tese é endossada por Morujão, ao afirmar que na base da filosofia de Kant impera o modelo da ciência da natureza que surge na Modernidade e ela se estabelece como um pressuposto:

Tem sido afirmado, e com razão, que é o modelo da ciência da natureza que se encontra na base da filosofia de Kant. Esta não seria mais do que a filosofia considerada possível para o mestre de Königsberg em época impregnada de fervor científico. Na verdade, todo o pensamento kantiano tem presente essa ciência exata, emergente na Idade Moderna e que se vai impondo, progressivamente, a todos os domínios do real. MORUJÃO, 2010, p. 8

Sendo assim, o filósofo alemão, embora se propunha a confrontar uma orientação ingênua no mundo, assentou seu método transcendental em um mundo com objetos independentes da subjetividade, enquanto coisas-em-si (*Ding an sich*), que são incognoscíveis. Em outras palavras, queremos dizer que o método em questão se baseia em uma investigação de como se fundamenta a objetividade enquanto *conhecimento científico* de um mundo previamente dado.

Ora, essa é a concepção da atitude natural. Os objetos estão existindo independente de nós. Isso se verifica após a *epoché*, quando há uma virada para os atos intencionais, enquanto o resto confere estar “em parênteses”, e como explica Luft, há uma cisão entre sujeito e mundo como dois entes distintos: “A atitude natural está alheia a esses atos subjetivos. Na atitude natural, experimentamos o mundo como existindo independentemente de nós.”¹¹⁵ (LUFT, 2007, p. 373).

Posto isso, parece que Kant não procede adequadamente com uma *epoché* e a redução transcendental genuína, dado que o sentido do seu transcendental o sujeito carrega pressuposições elas mesmas não esclarecidas. Acreditamos que, por exemplo, na ‘Refutação do idealismo’ (KANT, 2010, p. 269) fica mais claro que Kant herda o problema cartesiano de supor objetividades prévias. Em síntese, o filósofo afirma que é exigida uma reversão no pensamento cartesiano no tocante a derrocada do filósofo francês em estabelecer que a “obviedade” da experiência externa é imediata. Apesar dessa crítica, Kant não explora a intuição do domínio pré-científico, transcendentalmente purificado. Ao contrário, ele carrega ainda consigo o pressuposto de um mundo, ao condicionar o aparecimento do fenômeno ao tempo e espaço. A coisa-em-si kantiana permanece um enigma, que Husserl denomina como parte da “formação mítica” de conceitos na filosofia crítica (HUSSERL, 2012, p. 93).

Dado isto, Kant parece não deixar às vistas que o sujeito opera antes no mundo pré-científico, isto é, seu método não inclui uma intuição-mostrativa¹¹⁶ (HUSSERL, 2012, p. 92) do domínio do mundo da vida. Desta maneira, o método é muito restrito em escopo, como afirma Mohant, as condições pré-empíricas para o surgimento do fenômeno na *CRP* agregam muito pouco do ponto de vista fenomenológico:

¹¹⁵ “The natural attitude is oblivious to these subjective acts. In the natural attitude we experience the world as existing independently of us.”

¹¹⁶ Bem se sabe que toda intuição, enfim, é um ‘ver algo’. A palavra alemã *Anschauung* [intuição] possui o radical *-schauung*, que originalmente remete à palavra *Erschauung* [visão]. No português, a palavra intuição deriva do prefixo in- e o radical -tueor, portanto é intueor significa “olhar para; vigiar”).

Por causa da natureza intelectual da consciência kantiana, a "Estética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura* é, como Ricoeur corretamente apontou, a menos fenomenológica. A espacialidade e a temporalidade que a "Estética Transcendental" fundamenta na natureza do humano a sensibilidade é o espaço da geometria euclidiana e o tempo - apesar de sua 'interioridade' (Innerlichkeit) - é o tempo da física. A enorme diversidade qualitativa de espaço e tempo conforme eles caracterizam os mundos da vida pré-científica não foi, e não pode ser, o tema da reflexão kantiana. MOHANT, 1996, p. 25¹¹⁷

Agora temos em vista uma base para evidenciar a diferença entre os métodos transcendentais. *O sentido de transcendental que guiou o método de Kant é o mesmo que Husserl designou para a fenomenologia, contudo o método regressivo kantiano considera apenas a esfera natural de ser do mundo.*

3.1.4. Por um método para todos os possíveis objetos da consciência, não comprometido apenas com o factual

Como elucida Barreto, Husserl preserva um certo sentido, critica outros e constrói novos sentidos ao transcendental (BARRETO, 2009, p. 62). Esse sentido preservado nós já constatamos no início desse estudo, ao salientar que nas *CM* o filósofo por mais de uma vez denomina a fenomenologia como um tipo de filosofia transcendental. Então, numa primeira vista, Husserl é um continuador da filosofia transcendental de Kant enquanto ideal de ciência e conhecimento. Isso também é entendido por Barreto, ao afirmar que Husserl refere-se à fenomenologia transcendental como um tipo especial de conhecimento reflexivo, que não se dirige a objetos, mas à maneira como os conhecemos (BARRETO, 2009, p. 62).

Também destacamos anteriormente momentos das *CM*, indicamos que em seções de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e a clarificação feita em *Krisis* nos certificamos que Husserl lança Descartes como pioneiro da filosofia transcendental. Husserl assevera que as reflexões cartesianas deram um significado eterno que caracterizou o surgimento do "método e a problemática fenomenológico-

¹¹⁷ Because of the intellectual nature of the Kantian consciousness, the "Transcendental Aesthetic" of the Critique of Pure Reason is, as Ricoeur rightly pointed out, the least phenomenological. The spatiality and the temporality which the Transcendental Aesthetic grounds in the nature of the human sensibility are the space of Euclidean geometry and the time - in spite of its 'inwardness' (Innerlichkeit) - is the time of physics. The enormous, qualitative diversity of space and time as they characterize prescientific life worlds has not been, and cannot be, made the theme of Kantian reflection.

transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 39) que possa fundamentar rigorosamente todo tipo de conhecimento. *Nós trouxemos então à luz que o método transcendental de Husserl não cobijava conhecer somente as condições a priori do conhecimento científico.*

Dessa forma, entende Mohanty, que a filosofia transcendental de Husserl não é uma investigação das condições da possibilidade de um dado corpo de conhecimento científico considerado *a priori* verdadeiro do mundo (MOHANTY, 1981, p.8). Portanto, prossegue o autor, a questão fundamental para Husserl não é como é possível a verdade científica, mas como são possíveis os significados - incluindo os significados “ciência” [*science*] e “verdade” [*truth*]. Dessa forma, se a possibilidade de um corpo de verdades se baseia em princípios (como os kantianos), os significados são constituídos *na vida originária da consciência* (MOHANTY, 1981, p.8).

Depois das *LU*, Husserl começou a investigar mais profundamente o *a priori* do correlato entre atos intencionais e o mundo, isto é, as condições *a priori* sob as quais a intencionalidade constitui a *experiência em geral*. O giro transcendental de Husserl interessa não apenas o científico, no campo da positividade, mas também em vários outros estratos como o avaliativo (baseado em sentimentos, afetos ou emoções) ou normativo (com base na vontade) (BARRETO, 2009, p. 62)¹¹⁸.

Portanto, *o método transcendental formulado por Husserl define a fenomenologia como a ciência do puro a priori*. O *a priori* que se intui na fenomenologia não é “objetivo”, que carrega a necessidade de se supor alguma outra ciência. De maneira oposta, ele tem o caráter de ser “puro” e possibilitador. Como afirma Barreto, as estruturas *a priori* da fenomenologia referem-se a toda experiência humana em geral, cognitiva ou não (BARRETO, 2009, p. 63).

Dada essa interpretação, o método transcendental de Husserl delimita um tipo de experiência totalmente nova. Assim, devemos agora converter a análise da explicação sobre o método transcendental para a elucidação da *experiência transcendental*. O que faremos nos próximos tópicos será a sistematização da possibilidade e do *horizonte da experiência transcendental*, que não está determinado nas *CM*: a experiência transcendental se realiza no horizonte da experiência pura no mundo da vida.

¹¹⁸ Isto é, a razão axiológica e razão prática, além da teórica.

3.2.O método transcendental fenomenológico e os elementos possibilitadores da experiência pura do mundo da vida

Certamente no método transcendental de Husserl, o procedimento da *epoché*, assim como o sentido da redução transcendental, são fundamentais para alargar o sentido da experiência e, dessa maneira, poder incluir também a experiência transcendental. Devido aos esclarecimentos vigorosos da *Krisis*, devemos acrescentar aqui também que o mundo da vida nos dá um esclarecimento ulterior. Ele é o *horizonte em que se realiza a experiência transcendental*. Devido à necessidade de um retorno ao cotidiano esquecido, ao domínio pré-teórico, substruído pela técnica e que fornece o solo *a priori* de evidências originalmente intuitivas, *experienciamos* dessa maneira *a priori universal, em uma experiência pura que se joga no mundo da vida*. Sua pureza está em relação a esta vida pré-científica, que diferente do mundo objetivo pré-dado, ele é intuído antes de toda facticidade e dos juízos da ciência positiva.

O mundo da vida é desvelado quando se pratica uma *epoché fenomenológica*, que abre essa dimensão pressuposta à atitude natural ingênua. Temos, assim, um campo de evidência originária (HUSSERL, 2012, p. 189). A *epoché* redutora só alcança o seu sentido quando abre este campo (HUSSERL, 2012, p. 197). Quando se funda na subjetividade apodítica a possibilidade do conhecimento, lograr-se-ia expressar que o sujeito prescreve regras válidas *a priori* de *toda facticidade* para conhecer objetos. A *epoché fenomenológica* que consuma necessariamente a recondução à certeza daquilo que o sujeito intui, isto é, ela permite uma experiência intuitiva no mundo da vida, pois assim, a *epoché* tem o efeito de proceder corretamente com certeza do ego cogito e suas *cogitationes*, ou seja, *a redução transcendental*.

Efetivamente, qualquer redução parece ser possibilitada pela *epoché*. Em diferença às *CM*, em *Ideen I* Husserl expõe que a *epoché fenomenológica* antecede as reduções fenomenológicas, embora não explicita quais são elas¹¹⁹. Aparentemente

¹¹⁹ Isto é, não estamos negando que não há redução fenomenológica e a "redução eidética". Ao contrário, é notório que é a primeira vez, dentro do giro transcendental, que Husserl elabora a ideia de tais reduções. Contudo, Husserl se serve de conceitos gerais, como "reduções fenomenológicas" (conf. HUSSERL, 2016, p. 29) e algumas vezes "reduções transcendentais" (conf. HUSSERL, 2016, p. 28). Queremos indicar que nas *MC*, Husserl parece ser mais claro. O primeiro procedimento a ser feito é a *epoché fenomenológica* (HUSSERL, 2013, p. 58), que permite o acesso à indubitabilidade do ego

a primeira redução a ser apresentada é a intuição eidética. O fenomenólogo afirma que a consciência pura é manifesta de maneira autônoma quando se suspende a validade da atitude natural e a tese de existência ligada a todo o mundo natural, assim é possível explicitar os resultados de uma *análise eidética* das relações entre consciência e mundo (SACRINI, 2018, p. 142).

Sacrini afirma que a *estrutura eidética* da consciência não carece de nenhum mundo em particular para ser o que é, dessa maneira a suspensão da validade existencial do mundo empírico em nada afeta a consciência, “mas supõe o seu ser autônomo absoluto” (SACRINI, 2018, p. 142). Assim, no §33 do *Ideen I* o autor explicita que a *epoché* revela essa consciência pura, enquanto *resíduo fenomenológico*, porque esta suspensão de validade franqueia o acesso a toda região fenomenológica (HUSSERL, 2016, p. 84).

3.2.1. O desenvolvimento do método transcendental em Husserl: A *epoché* e redução transcendental

Como já abordamos, Husserl não entende a sua *epoché* como uma dúvida, mas a tentativa de duvidar de algo. Sobre isso, Smith atesta que para Husserl a *epoché* é um expediente metódico para escolher certos pontos que podem ser trazidos à luz em *essência e evidência* (SMITH, 2003, p. 20). Parece que em Descartes, a dúvida pode ser superada e garante um “retorno” ingênuo à vida natural e objetiva. Ao contrário, na *epoché* não há uma “reversão”, como assevera Husserl na *Krisis*¹²⁰, pois isto seria simplesmente admitir somente a existência da atitude natural e, portanto, esvaziaria o sentido de um filosofar que busca o único sentido verdadeiro (SMITH, 2003, p. 25).

Apesar disso, a força com que a *epoché fenomenológica* influencia no pensar meditativo e fenomenológico, esboça-se um possível problema da existência de um *ego cogito* apoditicamente certo. Aliás, nada mais parece ser apoditicamente certo, até mesmo na esfera na consciência pura: “Certamente que, com isso, não está ainda decidido o problema da apoditicidade e, com ele, o problema do primeiro fundamento

antecedente à doação (HUSSERL, 2013, p. 59) e da intuição eidética (“redução eidética”) como a forma fundamental de todos métodos transcendentais particulares (HUSSERL, 2013, p. 111).

¹²⁰ “Mas podemo-nos abster, sem mais, de toda a validade, ou seja, podemos, para todos os efeitos, não leva-la a cabo.” HUSSERL, 2012, p. 191

e do terreno para uma Filosofia.” (HUSSERL, 2013, p. 365). Na nossa investigação também foi mencionada a dificuldade que Husserl teve ao esbarrar com a memória, pois ela não dá testemunho apodítico, embora tenha que ser recorrida para atestar a gama de fenômenos descritos na ‘Quarta Meditação’. Assim, num lapso kantiano, Smith demonstra que Husserl aborda uma questão “crítica” do conhecimento fenomenológico: quais são os limites do engano na esfera do eu transcendental? Até onde se estendem os componentes indubitáveis? (SMITH, 2003, p. 25)

As respostas para essas perguntas e a dissolução da aparente não apoditicidade está em compreender o *sentido da redução transcendental*. ‘Redução’ deriva da palavra latina *reductio*. O prefixo *re-* indica a noção de *voltar*, enquanto *-ductio* é uma variação do vocábulo *ductio*, que pode significar *condução*. O conceito fenomenológico de *redução* é *uma condução de volta* às fontes originárias, isto é, que conduz à empiria originária (HUSSERL, 2012, p. 201). Tal qual nós ilustramos de início, uma noção de uma redução já estava presente na filosofia clássica. Por isso, Husserl sugere que a filosofia deveria se conduzir pelos antigos caminhos, desta maneira seria possível concretizar o ideal de uma Ciência Universal.

Dado isto, a redução transcendental é a recondução para o *eu transcendental* que está fora do curso do mundo, que será um mero espectador que, no intento de uma filosofia rigorosa, descreve as suas vivências intencionais das quais seu *a priori* tornar-se-á o tema da Ciência Universal. Significa, em outras palavras, alcançar a evidência apodítica do *ego cogito* pela redução à visada intencional (ou *cogito*) e ao puro objeto intencional. Concomitantemente, as *cogitata* têm o privilégio de também estarem em apoditicidade junto ao ego. Fixar este eu transcendental como centro fundador dessa apoditicidade para o fluxo do mundo é *evocar a revolução copernicana epistemológica*.

Desta forma, redução transcendental e *epoché* parecem estar intimamente *vinculadas* e, na nossa investigação, é possível vislumbrar que ambas reduções são uma só. Vejamos que nas *CM*, Husserl afirma que o *ego puro* precede o ser natural do mundo. Assim, a *epoché* transcendental na medida em que reconduz ao terreno de ser transcendental, chama-se “redução transcendental-fenomenológica” (HUSSERL, 2013, p. 59)¹²¹.

¹²¹ O que de fato nos interessa mostrar aqui não é uma inviabilidade do acesso à subjetividade transcendental e, portanto, ao terreno de pre-dação do mundo objetivo. Mas que a *epoché* é imprescindível para o filosofar fenomenológico. Ela condiciona um retorno para dentro de si, condição

Na *Krisis*, como vimos anteriormente, Husserl faz longas explicações e revela muito mais detalhes da riqueza da *epoché* e da redução transcendental. Como salienta Smith, Husserl é mais enfático nesse escrito, por dizer que não há realismo mais forte do que a posição que se encontra depois da *epoché*, se por realismo nada mais se quer dizer que estou certo de ser humano que vive nesse mundo (SMITH, 2003, p. 22). De acordo com o autor, Husserl sustenta que há a necessidade de superarmos a atitude da vida natural do mundo e para podermos estudar o que é o mundo como solo de validade prévio é necessária uma alteração total de orientação por uma *epoché* universal de espécie completamente única (HUSSERL, 2012, p. 121).

Portanto, há um desnudamento de novos obstáculos, pois Husserl enxerga nela uma alteração [*Umstellung*], transformação [*Umwandlung*], reversão ou inversão [*Umkehrung*] necessária para refletir os problemas transcendentais desta “parententização” (MORAN, 2012, p. 240). Assim, a *epoché* suspende todos os compromissos epistêmicos em um só golpe, interrompendo [*unterbrechen*] todos os interesses naturais, entretanto, preservando o fluxo de consciência e o mundo como mundo do ego (MORAN, 2012, p. 241). Assim, revela-se a correlação universal do mundo e da consciência de mundo. Visa-se aqui a vida da consciência da subjetividade transcendental (que Husserl denomina de “realizadora da validade do mundo”)¹²², e suas aquisições sobre o mundo. Desta forma, *epoché* possibilita a redução transcendental (HUSSERL, 2012, p. 124)¹²³.

3.3.A ontologia do mundo da vida: entre o universal *a priori* objetivo e o *a priori* universal do mundo da vida

Dado esclarecimento anterior, a *epoché na Krisis* é determinante para “dar vida” ao ego e desobstruir o acesso às nossas vidas elas mesmas sem o viés interessado

para o filosofar. Como afirma Husserl, uma vez na vida deve procurar dentro de si a sabedoria, e que esta é assunto totalmente pessoal do filósofo (HUSSERL, 2013, p. 40). Então, necessariamente a filosofia fenomenológica começa como esse saber a partir do interno, como ensinava Sócrates à Fedro. Na opinião de Smith, Husserl asseverava que a descoberta cartesiana do ego cogito deveria ter sido mais explorada pelo filósofo francês, pois examinar a consciência pura do ponto de vista transcendental é o campo da ciência rigorosa que responderá pelos anseios de conhecimento que nos foi legado por Sócrates e Platão (SMITH, 2003, p. 20).

¹²² HUSSERL, 2012, p. 124

¹²³ A *epoché* tem dois aspectos: um negativo e outro positivo. O negativo consiste na detenção (εποχή, em grego) da atitude natural e da sua tese do mundo como um dado absoluto, desvinculado da relação com a consciência; é um pôr fora de parênteses, isto é, um não fazer uso desta tese e da sua crença. O aspecto positivo coincide com a redução: a recondução ao terreno do ser transcendental.

do cientista¹²⁴. Ao efetuar a *epoché* nada desaparece, como na suspensão de juízo própria do ceticismo. Tudo continua a ser aquilo que é, em relação ao anterior à *epoché*, como fatos na unidade do mundo da vida pré-dado. Mas como dito anteriormente, Husserl apresenta particularidades nessa apresentação da *epoché*, a ponto de o filósofo alegar que ela funciona como uma transformação pessoal completa, ao ponto de se comprar com uma conversão religiosa (HUSSERL, 2012, p. 112).

Uma possível justificação para isso se dá por considerar que Husserl, em relação às nossas vidas particulares, afirma que temos interesses ligados àquilo que fazemos: como professores, como civis, pais de família, etc. O novo interesse teórico do mundo da vida em seu modo de ser próprio exige que esses interesses particulares também sejam suspensos. Por exemplo, um pedagogo ao cunhar determinado formato a um punhado de madeira e os denominam como peças para se ensinar cálculo matemático, ele se direcionou ao mundo com um olhar interessado, sob a perspectiva de uma ciência do ensino e da aprendizagem. Husserl sugere que essa atitude profissional, embora enraizada no mundo pré-científico, não configura uma tematização do mundo da vida. Ele está ali ainda apenas como pressuposto, como base para aquela atitude profissional.

Para Sacrini, Husserl indica claramente que a recusa da orientação moderna não significa o abandono da orientação teórica em geral e um consequente primado da vivência pré-científica para a descrição do mundo da vida (SACRINI, 2018, p. 344). Infere-se então que na maioria das vezes as situações vividas pré-teoricamente pressupõem o mundo da vida como horizonte inesgotável de inúmeros domínios particulares, circunscritos conforme os interesses vigentes (SACRINI, 2018, p. 344). Daí decorre a comparação à conversão religiosa: após suspendermos nossos interesses, vieses, posições acerca do ser, nos abre diante dos olhos uma vida reformada, cujo olhar se direciona da mesma forma ao concreto, ele é apenas uma possibilidade diante a multiplicidade infinita de conteúdos possíveis.

¹²⁴ Na 'Segunda Parte' da *Krisis*, Husserl mostrou que as ciências na modernidade se desenvolveram numa perspectiva de um método cuja universalidade do ser se realizava como eventos apenas físicos e "traduzidos" como caracteres matemáticos. Essa substrução impedia qualquer investigação ao subjetivo e em consequência ao domínio pré-teórico. A fenomenologia, como afirma Sacrini, retornaria a um sentido não restrito de ser (SACRINI, 2018, p. 338). Assim, o método fenomenológico explicitaria a experiência da vida pré-teórica, da vida desinteressada, livre de vínculos com a objetividade e colocaria em prática um método que seja uma ontologia formal dessa vida, como um estudo sistemático da totalidade daquilo que é (SACRINI, 2018, p. 338).

Trata-se agora de fazer valer os proveitos dessa “vida convertida”. Isso demanda a necessidade de pensar como são possíveis os objetos *a priori*, isto é, uma ontologia do mundo da vida¹²⁵, em sua estrutural geral (HUSSERL, 2012, p. 113). Nessa empreitada, Husserl propõe uma distinção de dois conceitos, que são importantes para nossa investigação: do *universal a priori* e do *a priori universal do mundo da vida*. Segundo Husserl, a ciência objetivista moderna se funda numa noção de um *a priori* ingênuo, cuja evidência dispensa uma fundamentação anterior, sempre pressupondo obviedades que jamais são formuláveis cientificamente de modo universal, ou seja, elas não são reconduzidas a algum tipo de universalidade científica essencial (HUSSERL, 2012, p. 115).

O autor chama a atenção para que na cientificidade moderna essas “estruturas evidentes” (no sentido de serem tomadas como “obviedades”) *a priori* são consideradas válidas por serem assentadas no mundo pré-cientificamente dado como espaço-temporal (HUSSERL, 2012, p. 114). Dessa forma, possuem uma exatidão que pertence ao sentido do *a priori* geométrico¹²⁶. Então essa é a direção de um *a priori* da “escola objetivista tradicional” (HUSSERL, 2012, p. 114) que não esclareceu o fundamento da validade. Tal fundamentação de validade tem que se referir ao mundo da vida, embora ainda oculto.

O mundo da vida se distingue do mundo pré-dado objetivamente por portar um *a priori* anterior e fundamental, que define a validade ou não do *a priori* objetivo na sua tarefa, teorizar, ou dar resultados. Assim, diferenciam-se: o *a priori* universal do mundo da vida, cuja característica é *ser puro* e configurar o sentido produzido pelo *a priori* objetivo. O *a priori* universal puro do mundo da vida é descoberto já na *epoché*, dada a elucidação anterior.

É importante aqui salientar um debate levantado por Pentzopoulou-Valalas. Segundo a autora, Husserl emprega na sua obra seis tipos de *a priori*, mas para

¹²⁵ É interessante apontar que Husserl pensa a ontologia como o sentido já mencionado anteriormente. Afirma Sacrini que a doutrina pura da essência do mundo da vida, isto é, uma ontologia, significa o mesmo que Husserl utilizava desde o início da década de 1910: explicitação de princípios constituintes *a priori* que delimitam em termos de possibilidades ideais os fenômenos de um determinado domínio. Nesse caso, fixa-se rigorosamente relações *a priori* entre os componentes do domínio do mundo da vida e atenciam-se as principais características dos eventos empíricos que exemplificam as possibilidades ideais que configuram certo tipo de ser (SACRINI, 2018, p. 345).

¹²⁶ Então todo corpo é pensado como um corpo no sentido da física. Sendo assim, a psicologia, enquanto se propõe a ser a ciência da subjetividade, começa a gradualmente comprar esse pressuposto. Dando assim a origem ao behaviorismo, a ciência do comportando sob o nome de psicologia.

compreender em que sentido eles se referem, é preciso entender que no âmbito da fenomenologia, a ontologia formal e a lógica pura estão situadas no domínio do *a priori* desde o início. Isso é justificado porque a ontologia formal é uma doutrina *a priori* do objeto e o “formal apofântico” [*formal apophansis*] é a ciência *a priori* das categorias de significação (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). A autora prossegue afirmando que uma das tarefas dos *Prolegomena* era trazer corretamente à consciência o objeto ideal em oposição ao fato empírico. Desta forma, ela concorda que todos os movimentos do pensamento husserliano, ao menos nas quatro primeiras investigações, conduzem a um *a priori* formal e um *a priori* da idealidade abstrata (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). Assim, o formal *a priori* é o lógico *a priori* e objetivo *a priori* (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). Decorre daí que pode-se afirmar que, em diferença a Kant, os dados da experiência podem ser *a priori* pois trata-se de um âmbito pré-empírico:

Este *a priori* é essencialmente designado por independência em relação a toda singularidade empírica. O formal *a priori* então determina o conteúdo da ciência em geral. Pois, se para Kant, a ciência se baseia nos dados a posteriori, os dados da experiência; para Husserl, esses mesmos dados são *a priori*, uma vez que se constituem na intencionalidade da consciência. (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115).

Embora a autora coloque a sua investigação para entender os sentidos do *a priori* em Husserl, todos eles têm coextensão ao método transcendental fenomenológico, ou seja, ao menos três conceitos fundamentais do método fazem referência ao *a priori*: essência, subjetividade transcendental e mundo da vida. Segundo Mohanty, eles são também os três estágios do pensamento de Husserl, portanto, a investigação sobre o *a priori* na fenomenologia é coextensivo aos três conceitos (MOHANTY, 1981, p.1).

3.3.1. A experiência transcendental é a experiência pura do mundo da vida

Como mencionamos anteriormente, a tarefa de Husserl na ‘Terceira Parte’ da *Krisis* é delimitar os horizontes da experiência pré-teórica e sua relação com o mundo da vida. Isso seria o empreendimento para entender e solucionar a crise das ciências europeias. A origem da crise, em síntese, encontra-se no fundamento científico. A

ciência objetiva menospreza o estudo da experiência da subjetividade humana, enquanto seus conteúdos da esfera pré-científica.

Assim, institui-se a dualidade da experiência, enquanto interna (realidades psíquicas) e externa (percepções sensíveis), que é reduzida às meras correlações de causalidade. A garantia do conhecimento a partir do estabelecimento dessas correlações causais assentava-se nos resultados bem-sucedidos da física e da geometria. Como afirma Sacrini, expandiu-se o domínio da cientificidade objetiva para o mundo da vida, simplesmente abordando-o pelos recursos científicos em vigor (SACRINI, 2018, p. 339).

Assim, Husserl mostrou que essa noção moderna de conhecimento objetivo encobre a *experiência intuitiva*, que se destaca pela sua efetiva experienciabilidade, enquanto o objetivismo moderno jamais experiencia algo objetivo (HUSSERL, 2012, p. 105). Isto é, a objetividade é mera aparência de ser, portanto, não é uma experiência junto à coisa mesma. Por consequência, podemos dizer que as ciências modernas detêm um escopo limitado de conhecimento explorável, e o mais desfavorável é o mundo ser experienciado de forma não original. Dado isso, o mundo da vida se sobressai pela sua evidência universal *a priori*.

Parece-nos aqui interessante mostrar que, portanto, há admissibilidade de que a experiência transcendental tem como seu horizonte o mundo da vida. A nossa interpretação de indícios encontrados entre as *CM* e *Krisis* revela isso. No primeiro escrito, a experiência transcendental funda uma nova espécie de cientificidade em um novo domínio e a delimita como uma esfera de ser sob uma experiência subjetiva (HUSSERL, 2013, p. 65). Husserl volta a afirmar isso na *Krisis* (HUSSERL, 2012, p. 125), ao dizer que questões naturais acerca do mundo têm o seu solo no mundo pré-dado em experiências subjetivas, isto é, no mundo da vida. Isso decorre do olhar que a *epoché* liberta, consistindo em mudar de atitude, transformando a experiência objetivista em uma experiência transcendental (HUSSERL, 2012, p. 125).

Dado isso, podemos entender que a *experiência transcendental é uma experiência intuitiva* na esfera originária do conhecimento. Contudo, há aqui uma pequena dificuldade que precisa ser salientada. A esfera originária é *prévia* a toda objetividade, portanto, *como é possível uma experiência do a priori?* A elucidação foi abordada anteriormente: a experiência é uma evidência privilegiada, assim ela é o estar-dado [*Gegebenheit*] evidente em referência direta à originalidade. Desta

maneira, só pode ser *pura em relação à atitude natural*, portanto, *a priori*. A aprioricidade tem o caráter de ser universal no mundo da vida e, conseqüentemente, não entra em conflito com a possibilidade da efetiva experienciabilidade.

Assim, Paisana nos explica que para Husserl, a intuição é entendida não como uma experiência de uma singularidade prévia, mas como plenitude [*Erfüllung*] que fundamenta a validade objetiva do conhecimento (PAISANA, 1992, p. 67). Portanto, intuir [a essência] é ter consciência de um objeto para o qual o olhar se dirige de *modo imediato* (HUSSERL, 2016, p. 37)¹²⁷. Desta maneira, na fenomenologia transcendental um conhecimento válido tem de ter sua fundação de modo *imediato* e sua validade ser *a priori* (PAISANA, 1992, p. 67).

Podemos assim dizer que o a priori e a experiência não são conceitos opostos. Ao inverso, o *a priori* e a experiência estão em uma relação intrínseca, de modo que é possível uma experiência intuitiva *a priori*, devido ao *a priori* estar livre de todo fático, de todo o empírico (HUSSERL, 1962, p. 33). Aqui acompanho Paisana, que afirma que o *a priori* não se opõe à experiência, dado que o *a priori* não significa independente da experiência:

O *a priori* não se opõe à experiência como a universalidade à singularidade. Não há oposição entre *a priori* e experiência, se tomarmos como ponto de partida absoluto apenas os objectos como são visados e dados. Correlativamente *a priori* não significa independente da experiência; ao inverso, poderemos então falar de um *a priori* material, isto é, dado. (PAISANA, 1992, p. 67)

Evoca-se aqui também a notável investigação feita por Pentzopoulou-Valalas. A autora também aponta que não há oposição entre experiência e *a priori*. Segundo a filósofa, o *a priori* da experiência vivida não é o *a priori* kantiano, que é posto como independente e anterior à experiência empírica (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p. 118). Desta forma, o *a priori* husserliano é o *a priori* da experiência no sentido fenomenológico do termo: *ele posiciona-se na conjunção da experiência, entendida como evidência, e da inteligibilidade* que implica a constituição do objeto como sentido constituído (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p. 118).

Dada essas informações, podemos inferir que *a experiência transcendental é uma experiência genuína*, sob o aspecto de estar junto às coisas mesmas. Assim, a fenomenologia é mais fiel à empiria do que todo o empirismo (HUSSERL, 2012, p.

¹²⁷ Por outro lado, a consciência daquilo que pode ser representado em outros atos, tem o potencial de serem pensados de maneira vaga ou distinta como objeto no sentido da lógica formal (HUSSERL, 2016, p. 37).

186). Diferente do cientista que examina e teoriza sobre a natureza, pressupondo-a como um emaranhado de idealidades que possibilitam a sua própria pesquisa, a fenomenologia preocupa-se em apreender a essência do fenômeno em sua pureza. Tais fenômenos da fenomenologia são “anônimos”, no tocante à sua auto-datidade [*Selbstgegebenheit*].

O importante em tudo isso é captar a experiência da dação do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 178). Não se trata de uma experiência abstrativa (§ 66). O método fenomenológico é um constante pôr em jogo uma “visão de essência” na esfera de ser natural, como uma experiência do originalmente dado. É um campo de intuição muito rico este da experiência originária do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 181). Sendo assim, o empirismo não honrou o seu nome (HUSSERL, 2012, p. 201).

Husserl, por fim, alega que o solipsismo típico dos empiristas se desfaz porque a subjetividade transcendental, por fim, não aparece mais como o ego puro e simples. Aparece como a intersubjetividade transcendental da humanidade. “Todas as mentes constituem uma única unidade de intencionalidade” (HUSSERL, 2012, p. 208). Eu estou implicado na vida dos outros e os outros estão implicados na minha vida – transcendentalmente - (HUSSERL, 2012, p. 209). Conhecimento do mundo e conhecimento do homem andam juntos (HUSSERL, 2012, p. 210). Ambos se reconduzem ao conhecimento da subjetividade absolutamente funcional (HUSSERL, 2012, p. 211). Não se trata da subjetividade humana, mas daquela subjetividade “que se objetiva a si mesma na subjetividade humana.” (HUSSERL, 2012, p. 211).

CONCLUSÃO

Este trabalho pretendeu desenvolver uma elucidação do conceito de experiência transcendental, como desenvolvido na obra *Meditações Cartesianas* do filósofo Edmund Husserl. Esta proposta emergiu da constatação de um possível paradoxo no conceito, isto é, entre o que se entende tradicionalmente por experiência e por transcendental. Nas *CM*, a experiência transcendental se diferencia da experiência objetiva por ser de um domínio de ser aberto pela *epoché*. Por força desse empreendimento, a orientação não é mais a natural no mundo, mas na esfera pré-teórica. Então, aparentemente o seu caráter é de ser uma experiência do *a priori*. Nos esclarecimentos que apontamos na *Krisis*, Husserl denomina essa esfera prévia como mundo da vida, o nosso cotidiano encoberto pelos pressupostos da cientificidade moderna. Portanto, a experiência transcendental seria uma experiência intuitiva, isto é, uma experiência pura que se joga no mundo da vida.

Sendo assim, o nosso objetivo geral foi de fazer um exercício de exegese interpretativa das *CM* e da *Krisis*, a partir do qual foram expostos os principais conceitos do método fenomenológico transcendental e, desse ponto foi avaliada a hipótese que dissocia a aparente contradição. Dessa forma, esta dissertação se concentrou numa justificável elucidação conceitual, pois levantamos uma sugestão que reflete segundo a complexidade e o impacto singular que a fenomenologia estabeleceu na história da filosofia contemporânea.

O nosso problema da pesquisa então se justifica por, primeiramente, encontrar um impasse na fenomenologia que pode constituir um debate relevante e contribuir para outras problematizações já existentes. Durante a pesquisa foram consultadas várias análises da relação entre a fenomenologia transcendental e a filosofia crítica, comparações entre Kant e Husserl, dentre outras várias possibilidades. Mas há poucas referências que melhor sistematizam esse problema em específico, sobretudo se tomarmos a metodologia empregada (a exegese, tanto textual, tanto filosófica) que levasse a formular uma hipótese desse aparente impasse.

De certa maneira, é plausível reiterar que a nossa metodologia exegética foi efetivamente empregada nos dois primeiros capítulos. No entanto, o terceiro capítulo foi privilegiado em empregar um método de análise que fosse equivalente a uma reflexão fenomenológica, ou seja, é uma tentativa de empregar uma visão retrospectiva do próprio trabalho, não se contentando somente resumir o que se foi

dito nos capítulos anteriores. Houve uma dedicação para indicar que no próprio movimento da pesquisa, devido a exposição dos argumentos das duas obras, encontravam-se pressupostos que necessitavam ser esclarecidos, assim como era preciso trazer à luz em que medida os conceitos fenomenológicos estão relacionados.

Cabe aqui dizer que a conceitualização foi essencialmente a pedra fundamental do trabalho, pois a fonte dos mal-entendidos na maioria das vezes advém de “ver” a fenomenologia com “óculos” viesados. Um fator que contribui para a complexidade da fenomenologia é pôr em prática um rigor em estabelecer conceitos que digam e expressem o que se quer. Por isso, Husserl afirmou certa vez que se ele pudesse não se serviria de quase nada do léxico filosófico, porque tais conceitos estarem demasiadamente gastos ou carregados de preconceitos¹²⁸.

No tocante ao êxito de concluir a pesquisa, convém dizer que se sucedeu em condições excepcionais, especialmente vinculadas à situação atual da pandemia do novo coronavírus. A mudança repentina do que chamávamos de “normal” afetou a execução do planejamento inicial, pois o não acesso às desejáveis condições de pesquisa foi gradualmente dificultando a finalização da dissertação. Apesar das dificuldades enfrentadas, a conclusão foi alcançada por nos reorganizarmos segundo as elogiáveis atitudes da Universidade de Brasília.

Os obstáculos instituídos e impulsionados pela pandemia, infelizmente, afetam de modo direto porque não temos uma rápida reabilitação das disposições anteriores ao surto do vírus, mas isso não desencoraja a retomada dessa pesquisa em um grau mais sofisticado. Há tópicos que merecem um maior desenvolvimento, assim como temáticas que estão em aberto para um pleno enriquecimento do debate filosófico. Nesse sentido, esperamos que essa pesquisa seja a gênese de uma possível tese de doutoramento, na medida em que se possa aprofundar uma reflexão sobre a experiência transcendental e o mundo da vida. Tal inquirição poderia, por exemplo, investigar a relação entre experiência e fenomenologia genética. Também poderia tratar da inacabada teoria ética fenomenológica, que tem um aparente fundamento na experiência transcendental no mundo da vida.

¹²⁸ De modo bem geral, Husserl afirma que boa parte dos conceitos usados na filosofia são bastante ruins (HUSSERL, 2016, p. 30). Tais terminologias filosóficas em grande parte estão associadas a doutrinas caídas em descrédito e equívocidades que podem induzir ao erro. Contudo, não se pode definir as coisas como na matemática, pois dessa maneira a imitação do procedimento é infrutífero e perverso. A fenomenologia transcendental tem o dever de, no decorrer de suas reflexões, proceder às clarificações e determinações sobre as definições.

Por certo, a fenomenologia transcendental é apenas um estágio da Fenomenologia. A conversão da investigação para outros níveis da consciência, como é o caso da fenomenologia genética, demandam um maior tempo de leitura e pesquisa para que o resultado seja minimamente aceitável como um trabalho de doutoramento. O nível que estudamos nessa pesquisa é o nível que Husserl chama de “estático”, isto é, do objeto dado na atitude natural que, pelas modificações intencionais, tendemos a encontrar o seu *eidos*. Contudo, como indica as *CM*, o nível estático é convertido para o genético à medida que a unidade imanente da temporalidade da vida, de cada experiência singular de consciência, possui uma gênese temporal. Assim, a exposição intencional da gênese mostra que há uma originalidade genética e estática, que pode ser experienciada como qualquer categoria de objetos.

O último subitem da dissertação menciona a questão da intersubjetividade transcendental, tema que foi caro à ‘Quinta Meditação’ pois a argumentação ali aparentou um enclausuramento do ego, isto é, não há superação do solipsismo e nem há recuperação do mundo objetivo. Ao menos foi o que apontou Emanuel Levinas em *Totalidade e Infinito*. Em uma possível resposta às críticas, Husserl trabalhou o tema da intersubjetividade concomitantemente com sua teoria ética fenomenológica. Infelizmente, o tema não ficou formalizado no que temos de publicado da *Krisis*. Por outro lado, há um esforço da comunidade internacional em disseminar e traduzir as lições, as anotações e os cursos de Ética que Husserl proferiu durante a década de 1920. Assim, configura-se um vasto campo de pesquisa, cujo assunto tem um caráter inédito e complementar em que medida a experiência transcendental no mundo da vida fundamentaria a normatividade e a moralidade.

Todas essas possibilidades demonstram que, pelo menos, há um campo fértil gerido por esta dissertação. Aliás, possibilidade é palavra que promove o refletir e o pensar na maioria das vezes. As pesquisas que antecederam este estudo (por exemplo, o Projeto De Iniciação Científica intitulado *O conceito de ideia: A influência da filosofia crítica na fenomenologia transcendental de Husserl*) impulsionaram a curiosidade de buscar esclarecer relações que não estão totalmente visíveis, se nos orientarmos ingenuamente para a fenomenologia.

Não é absurdo inferir, então, que a problematização que foi tratada surgiu dessa tentativa de esclarecer, de evidenciar relações. O texto que produzimos aqui começa por mostrar o que estamos pressupondo para daí podermos revelar a

possibilidade do problema. Em outras palavras, esclarecemos que há o pressuposto de que a fenomenologia transcendental é um tipo de filosofia transcendental. Sendo assim, se considerarmos a tradição transcendental inaugurada por Kant, o conceito de transcendental (um conhecimento sobre o que não é experiência, portanto, pré-empírico e *a priori*) é oposto ao conceito de experiência. A experiência, na perspectiva da filosofia de Kant, se refere apenas ao empírico, nunca ao transcendental. Desta forma, conseguimos identificar que há uma aparente contradição em conceber uma empiria que seja transcendentalmente experienciada.

O escopo deste trabalho constituiu um *esclarecimento* acerca deste conceito, pois levantamos e refletimos os conceitos de experiência e de transcendental. Bem como o procedimento da *epoché* e da redução transcendental trazem um sentido completamente novo para os conceitos anteriores. Como o mundo da vida é a esfera pré-teórica a partir do qual Husserl se refere ao horizonte da experiência transcendental, descobrimos que o conceito de *a priori* ganhou um novo sentido. Assim, transcendental é um conhecimento sobre o pré-factual e não sobre o pré-empírico. Dessa maneira, possivelmente dissolve-se essa aparente contradição.

Essas conclusões foram possíveis devido a no primeiro capítulo fazermos uma leitura próxima ao texto, conservando quase integralmente a argumentação do livro. Procuramos ter o cuidado de rastrear, na primeira parte do primeiro capítulo, em quais momentos Husserl faz referência ao conceito de experiência. Contudo, houve uma necessidade de sermos mais cautelosos do que deveríamos ao reconstituir o argumento, pois foi perceptível que nas *CM* quase não há referência à história da filosofia. Claramente por ser pensado como em uma palestra, Husserl não conseguiria falar de tudo e se delongar nas mínimas particularidades. Porém, como vamos ver logo em seguida, Husserl explica na *Krisis* que sua fenomenologia precisa preocupar-se tanto com o método, tanto quanto a história da humanidade.

Por conta dessa demanda, no item 1.6 fizemos uma comparação do conceito de experiência entre Descartes e Husserl. Pudemos então extrair que Descartes não reconhecia uma diferença entre a certeza do experienciar e a certeza do que é experienciado. Assim, o filósofo francês deixou escapar que, apesar de ser possível duvidar acerca da realidade, não se pode duvidar do experienciar. O conceito de experiência cartesiano se aplica, portanto, apenas a um contexto objetivo, físico e fático.

Descartes era um notável admirador do método científico de Galileu. Esse método carregava consigo a pressuposição de um mundo pré-dado de forma objetiva. Assim, o filósofo francês aplica o método científico na filosofia e, em sua convicção, estaria edificando uma Ciência Universal cujos resultados seriam apodícticos. Husserl respeita a filosofia cartesiana por essa meta. Ela é o esforço mais forte na Modernidade em empregar esforços para a reforma epistemológica de todas as ciências, que as une em um fundamento radical. Isso exige a necessidade de compreender o significado da experiência. Decorre daí que se constata a imprescindibilidade da experiência carecer de uma evidência absoluta. Embora isso o distancie de consumir a genuína filosofia transcendental, o filósofo francês descobre o ego cogito que carrega consigo “um pedacinho do mundo”.

Por força da *epoché fenomenológica* não há a presunção de um mundo objetivamente dado. Assim, a experiência não está restrita a uma esfera natural de ser, portanto, fática. Husserl, dessa maneira, alarga o conceito de experiência em relação a Descartes. Na ‘Terceira Meditação’, o fenomenólogo fixa que a experiência é uma evidência particular, e a evidência geral é a experiência em sentido amplo. Desta maneira, amplia-se também as modalizações da certeza da existência individual, admitindo que a experiência pode ter um caráter do “como se” ou “experiência fantasiada”.

Assim, de maneira semelhante prosseguimos na segunda parte do primeiro capítulo. Contudo, nesse turno releemos as *CM* na ótica de discurso do método de uma filosofia fenomenológica transcendental e dessa maneira reconstituímos os argumentos das ocasiões em que Husserl faz menção ao conceito de transcendental. E desse modo, no subitem 1.7.5 pudemos contrapor em que sentido há uma diferença entre o transcendental em Kant e em Husserl. Pudemos concluir que ambos filósofos entendem o conceito com o mesmo sentido, ou seja, como um tipo de conhecimento que se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que deve ser possível *a priori*.

O que irá distinguir é a *função* desse conhecimento transcendental. Por um lado, a função do transcendental kantiano é formal, isto é, a consciência transcendental kantiana é formadora, como a condição lógica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* e, portanto, de validade. De outro lado, a função do transcendental husserliano é constituinte, a consciência transcendental de Husserl é

uma esfera de experiência em que todos os significados se constituem, sendo que o “eu” transporta em si o sentido válido e que está necessariamente pressuposto por este sentido.

Foi justamente o fato dessas conexões e articulações entre a fenomenologia transcendental e a filosofia crítica que fizeram Husserl dedicar uma atenção especial à Kant nos anos 1920. Os manuscritos dos cursos do fenomenólogo dessa época, a destacar *Psicologia Fenomenológica* (1925) e *Natureza e Espírito* (1927), mostravam que cada vez mais Husserl tinha uma dívida com o escritor da *Crítica*. O que acabou por culminar na ‘Terceira Parte’ da *Krisis* numa leitura fenomenológica da filosofia kantiana, demonstrando a importância do pensamento de Kant. Portanto, mostramos que não é absurdo pensar que a *Krisis* são as “Meditações Kantianas”.

Portanto, em síntese, para compreendermos melhor a relação entre a filosofia de Kant e de Husserl tendo em vista o problema da experiência transcendental, há motivos relevantes para procedermos a nossa investigação. Foi possível constatar que nessa última fase do pensamento de Husserl há uma riqueza em suas reflexões, que nos convidam a refletir de forma mais profunda sobre aquilo que não é possível explicitar nas *CM*.

Nesse sentido, adotando o mesmo método interpretativo, no segundo capítulo imergimos dentro da *Krisis* buscando expor os argumentos que possam nos dar elementos, de modo que viabilizem aferir a nossa hipótese da admissibilidade do conceito de experiência transcendental. Assim sendo, prosseguimos investigando o conceito de experiência e de transcendental nessa obra, cujos esclarecimentos foram surpreendentemente poderosos e vigorosos.

Embora Husserl infelizmente não tenha conseguido terminar a obra, ela consegue revelar um filósofo mais maduro e expõe mais detalhadamente a razão da existência da fenomenologia como proposta de renovação da filosofia. Dessa forma, conseguimos meditar junto ao filósofo sobre a sua visão sobre o presente e o futuro da humanidade, caso optem por se conduzirem na errância instituída pela modernidade, cuja exposição foi feita no tópico 2.1, no qual Husserl reconta a história moderna até a contemporaneidade sob a perspectiva da disputa entre o subjetivismo transcendental e o objetivismo-fisicalista. Em outras palavras, trata de uma necessidade de unir todo saber científico sob um ideal de ciência e um método que dê resultados aos anseios da humanidade. Portanto, surge no âmago do

Renascimento a ideia de uma ciência que parta da subjetividade e de sua vida pré-científica e o ideal objetivista que apresentava êxitos no campo da positividade por ter como base um mundo objetivamente pré-dado. Por esse motivo, a crise surge essencialmente pelo método objetivista fracassar na significância para a vida e o sentido do ser humano.

Assim, como apontamos nos subitens 2.2.1 e no tópico 2.4, Husserl aponta que tanto o racionalismo quanto o empirismo fracassaram em compreender o sentido de uma experiência genuína. O racionalismo teve um deslize em não proceder corretamente com o sentido de uma *epoché* que neutralize qualquer tomada de posição perante a objetividade. Dessa forma, o empirismo pouco consegue avançar no desvendamento da esfera de ser transcendental em conjunto com a experiência genuína, endossando um ceticismo nocivo aos princípios do filosofar rigoroso.

Por isso que há uma necessidade de olhar atentamente a viragem kantiana sobre isso. O filósofo de Königsberg efetua uma significativa alteração no modo de orientar-se na filosofia por projetar um método regressivo às fontes últimas do conhecimento, no qual ele retomará o projeto da filosofia transcendental de modo que presente a necessidade de uma crítica à experiência.

Nisso, a filosofia transcendental kantiana se torna um problema. Se, por um lado, Kant acerta com o sentido de uma ciência rigorosa e bem fundamentada, por outro, ele ainda carrega pressupostos consigo, a objetividade do mundo. Portanto, podemos assim dizer que dessa maneira transcendental e experiência configuram uma oposição no campo da ciência objetiva.

Decorre daí que a fenomenologia busca fazer as reversões no pensamento cartesiano e no pensamento kantiano na medida em que eles contribuem para o método transcendental fenomenológico. É fundamental elucidarmos em que medida a fenomenologia consuma o autêntico ideal filosófico e conduza a humanidade para o caminho da renovação.

Seguindo essa motivação, percebemos que, com esses elementos, a *Krisis* é um exercício meditativo sobre a necessidade de um retorno ao mundo da vida, ao nosso cotidiano¹²⁹ originalmente dado e, portanto, experienciado de forma genuína. Se pudéssemos ser mais ousados, a *Krisis* provavelmente está sustentando a defesa

¹²⁹ Isto é, seria um cotidiano "modificado", pois ele é vivido não segundo a atitude "natural" (ou seja, habitual) e sim um cotidiano vivido desde o *ethos* da vida transcendental.

da única experiência que realmente terá uma objetividade, isto é, da experiência transcendental.

Seria demasiadamente pretensioso, a esta altura, considerarmos isso. Por isso, o terceiro capítulo se dispôs a converter a metodologia exegética para uma tentativa de reflexão fenomenológica sobre o próprio trabalho, para que a partir da contribuição das duas obras, e de modo sistemático, aplicar sínteses sobre a nossa interpretação dos textos para que possa vir à luz as nossas conclusões.

Seguindo este ideal, tentamos sistematizar, isto é, organizar todas as evidências que sustentam a nossa hipótese. Disso pudemos então conceitualizar e fazer as elucidações mais profundas e de modo mais conclusivo. Sendo assim, o terceiro capítulo divide-se em dois grandes momentos: as considerações sobre o método transcendental e as considerações sobre a experiência transcendental

Nesse primeiro ponto, fizemos uma exposição dos métodos transcendentais em Descartes, Kant e Husserl. Foi possível visualizar então que Husserl remontou e aprofundou o método transcendental sobretudo tendo referência Descartes e Kant. Assim, no item 3.2 mostramos em que medida Husserl faz a crítica do método transcendental de ambos e deu novos passos e consideramos importante um esclarecimento ulterior do procedimento da *epoché*, da redução transcendental e do mundo da vida.

É admissível essa dedicação, pois são os elementos possibilitadores da experiência transcendental. A *epoché* abre a esfera transcendental de ser, isto é, o domínio pré-teórico anterior ao fático. Por consequência, ela viabiliza a redução transcendental. Portanto, o nosso estudo tem que necessariamente partir de uma compreensão do sentido da força da *epoché* e do tipo de subjetividade transcendentalmente reduzida. Com os esclarecimentos da *Krisis*, pôde-se inferir que a *epoché* é o método necessário para adentrarmos na esfera do mundo da vida, que consiste então em um domínio livre de interesses e objetividades, capacitando um tipo de originalidade do que se experiencia. Ou seja, a fenomenologia é uma ciência que vai lidar e tematizar vivências originalmente referidas.

Dada a exposição dos métodos, no segundo ponto do terceiro capítulo, no item 3.4 chegamos as últimas sínteses sobre os capítulos anteriores. É possível entender que a experiência transcendental é uma experiência de tipo intuitiva, isto é, que é imediata e *a priori* no mundo da vida. Isso significa dizer que na fenomenologia não

há uma oposição entre empírico, como sendo algo “concreto”, e o transcendental, como instância abstrata. São duas faces de uma mesma moeda. E mais, o *a priori*, por força da *epoché*, não significa separado da experiência, mas pré-factual. Então, não há contradição num tipo de experiência (uma evidência dada como ela mesma, de modo original) que possa ser atestada à presença do ser mesmo anterior ao factual.

Desta maneira, podemos concluir dessa pesquisa a razoabilidade da hipótese em admitir uma experiência transcendental. Não se trata de nenhum tipo de paradoxo ou contradição entre os termos. O que pode causar essa sensação de absurdo é não compreender as próprias diretrizes que fundamentam a fenomenologia. Meditar uma filosofia fenomenológica presumindo que se domina todo léxico filosófico, seja de uma perspectiva histórica ou lógica, encaminha diretamente aos equívocos.

Por consequência, um filósofo que pretende meditar fenomenologicamente deve desprender-se do que considera sabedoria e iniciar com o mínimo de pressupostos. A experiência transcendental revela que devemos retornar a nós mesmos, que devemos refletir segundo uma certa modéstia. O domínio do mundo da vida está disponível para nós, segundo a nossa vontade de lidar responsabilmente pela humanidade. O ofício do filósofo não é produzir coisas úteis, que tenham serventia instantânea. Mas o não-útil da meditação filosófica é visto com uma visão de longo alcance, essencial, importante, decisivo para sabermos direcionar a vida e também aquilo que pertence ao domínio do útil. O tempo atual que sofre as consequências da exigência de reflexões somente úteis: negacionismos, obscurantismos e a ascensão de pensamentos violentos. Sendo assim, não deixemos de esquecer a máxima délfica evocada por Sócrates ao dialogar com Fedro: γνῶθι σεαυτόν.

BIBLIOGRAFIA

Primária

HUSSERL, E. A *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense, 2012

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. By S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973

_____. *Cartesian Meditations*. Trad. Dorion Cairns. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999.

_____. *Experiencia y Juicio*. Trad. de Jas Reuter e rev. de Bernabé Navarro. México: Universidade Nacional do México, 1980.

_____. *First Philosophy Lectures 1923/24 And Related Texts From The Manuscripts (1920-1925)*. Países Baixos: Springer, 2019.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2016

_____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Zirión Q. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. *Kant and the Idea of Transcendental Philosophy*. Trad. E. Kein, Jr. e William E. Pohl. The Southwestern Journal of Philosophy, Arkansas, v. 5, n. 3, p. 7, 9-56, 1974

_____. *Logica Formal y Logica Transcendental*. Trad. de Luis Villoro. México: Universidade Nacional do México, 1962.

_____. *Mediações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013

_____. *E. Mediações Cartesianas e Conferências de Paris*. São Paulo: Edipro, 2019

_____. *Meditationes Cartesianas*. Trad. José G. Garcia-Baro. México: Fondo de Cultura Económica, 1986

Secundária

BARBOSA, Pedro M. Rosario. *Filosofia de Edmund Husserl*. Introducción. San Juan: Ediciones Nóema, 2015.

BELL, David. *Husserl*. The Arguments of the Philosophers. London: Routledge, 1999

ARAUJO, Luan Miguel. *Seria Kant Um Compatibilista? Causalidade natural versus Causalidade pela liberdade na Crítica da Razão Pura*. 2016. Orientador: Alexandre Hahn. 45 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BARRETO, Jaime Javier Villanueva. *El motivo trascendental en Kant y Husserl*. Estud. Filos., Antioquia, n. 39, p. 55-80, jun. 2009.
- CARR, David. *Husserl's Problematic Concept of the Life-World*. American Philosophical Quarterly, v. 7, n.4, p. 331-339, out. 1970.
- _____. *Husserl's Crisis and the Problem of History*. The southwestern Journal of Philosophy, v. 5, n.3, p. 127-148, 1974.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010
- KERN, Iso. *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964
- KLEIN, Ted. *Husserl's Kantian Meditations*. The Southwestern Journal of Philosophy, Arkansas, v. 5, n. 3, p. 69-82, 1974.
- KORELC, Martina. *Crença e razão na fenomenologia de Husserl*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília, vol 3, n. 2, pp. 33-52, 2015.
- _____. *Aspectos metafísicos do idealismo de Husserl*. Philótophos, Goiânia, v. 21, n. 1, p.111-137, jan./jun. 2016.
- LANDGREBE, Ludwig. *The Phenomenological Concept of Experience*. Philosophy and Phenomenological Research, Providence, v. 34, n. 1, p. 1-13, set. 1973.
- LUFT, Sebastian. *From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl*. International Journal of Philosophical Studies, United Kingdom, v. 15, n.1, p. 367-394, ago. 2007.
- MACDONALD, Paul S. *Descartes and Husserl*. Albany: State University Of New York, 2000
- MAJER, Ulrich. *Geometry, intuition and experience - From Kant to Husserl*. Erkenntnis, v. 42, n.2, p. 261-285, mar. 1995.
- MERTENS, Karl. *Husserl's Phenomenology of the Monad: Remarks on Husserl's Confrontation with Leibniz in Husserl*. German Perspectives. New York: Fordham University Press

- MOHANTY, J.N. *Kant and Husserl*. Husserl Studies, Países Baixos, v. 13, n. 19, p. 19-30, 1996.
- _____. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1985
- _____. Understanding Husserl's Transcendental Phenomenology: An Introductory Essay in *A priori And World European Contributions To Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers: The Hague, 1981.
- MORAN, Demort. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2012
- _____. *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- _____. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000
- MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Fenómeno, númeno, coisa em si: notas sobre três conceitos kantianos*. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 37, fasc. 3, p. 225-248, jul. – set., 1981.
- _____. Prefácio Da Tradução Portuguesa in *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PENTZOPOULOU-VALALAS, Theresa. Reflections On The Foundation Of The Relation Between The A Priori And The Eidos In The Phenomenology Of Husserl in *Apriori And World European Contributions To Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers: The Hague, 1981.
- PLATÃO. *Fedro*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica. A Relação Entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992
- NEMETH, Thomas. *Husserl and Soviet Marxism*. Studies in East European Thought, v. 15, n. 3, p. 183-196, set. 1973.
- SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- SAITO, Yoshimichi. *The transcendental dimension of "praxis" in Husserl's phenomenology*, Países Baixos, v. 1, n. 1, p. 17-31, 1991.
- SMITH, A.D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003
- SPIEGELBERG, Hebert. *The Phenomenological Movement*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.