



**UFSM**

**Dissertação de Mestrado**

**O CONCEITO DE *EVIDÊNCIA* NAS *MEDITAÇÕES*  
*CARTESIANAS*: A CRÍTICA DE HUSSERL A DESCARTES**

---

**Leocir Bressan**

**PPGF**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2005**

UFSM

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O CONCEITO DE *EVIDÊNCIA* NAS *MEDITAÇÕES*  
*CARTESIANAS*: A CRÍTICA DE HUSSERL A  
DESCARTES

LEOCIR BRESSAN

PPG FILOSOFIA

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2005

**O CONCEITO DE *EVIDÊNCIA* NAS *MEDITAÇÕES*  
*CARTESIANAS*: A CRÍTICA DE HUSSERL A DESCARTES**

---

**por**

**Leocir Bressan**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia  
Transcendental e Hermenêutica, da Universidade  
Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito  
parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**PPGF**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2005**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O CONCEITO DE EVIDÊNCIA NAS *MEDITAÇÕES*  
CARTESIANAS: A CRÍTICA DE HUSSERL A DESCARTES**

elaborada por

**Leocir Bressan**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Marcelo Fabri**  
**UFSM**  
(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dr. Aloísio Ruedell**  
**UNIJUÍ/RS**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto**  
**UFSM**

Santa Maria, 05 de agosto de 2005

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Orientador desta dissertação, Professor Dr. Marcelo Fabri, pela maestria em sua orientação, sapiência em seus ensinamentos e sensatez em seus conselhos.

Ao Professor Dr. Noeli Dutra Rossatto, pelo acompanhamento e contribuição fundamentais à conclusão desta dissertação.

Aos Professores do Departamento de Filosofia e do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, pelas preciosas aulas ministradas.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio e financiamento desta pesquisa.

Aos meus amigos: André, Loidemar, Adriano, Vantoir, Marines, Sandra, Mônica, Vinícius e Felipe, por todo companheirismo e estímulo recebido durante este período.

Enfim, aos meus familiares que muito tem me amparado e servido de base sobre a qual me apoio em tudo o que faço.

## SUMÁRIO

SUMÁRIO .....	v
RESUMO .....	vii
ABSTRACT .....	viii
INTRODUÇÃO .....	01
I – FENOMENOLOGIA E <i>EVIDÊNCIA</i> : UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-CONCEITUAL .....	9
1.1 – Tradição grega: verdade como <i>Alétheia</i> .....	10
1.2 – Tradição latina: verdade enquanto <i>Veritas</i> .....	13
1.3 – Tradição hebraica: verdade como <i>Hemunah</i> .....	16
1.4 – Aspectos constitutivos da teoria cartesiana da <i>evidência</i> .....	18
1.5 – Formulação inicial do problema filosófico da <i>evidência</i> em Husserl à luz de sua relação com a proposta cartesiana .....	24
1.6 – A “autêntica investigação” da <i>evidência</i> enquanto um “idealismo transcendental” .....	30
II – CARACTERIZAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE <i>EVIDÊNCIA</i> .....	34
2.1 – O papel do <i>tempo</i> nas discussões fenomenológicas do conceito de <i>evidência</i> .....	36
2.2 – Uma possível interpretação em favor do primado ontológico nas discussões fenomenológicas do conceito de <i>evidência</i> .....	47
2.3 – O papel da <i>intencionalidade</i> nas discussões fenomenológicas do conceito de <i>evidência</i> .....	51

III – INSERÇÃO DAS CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICAS DO CONCEITO DE <i>EVIDÊNCIA</i> NUM PROJETO MAIOR.....	62
3.1 – A tematização fenomenológica do conceito de <i>evidência</i> em sua finalidade .....	67
3.2 – O método cartesiano da dúvida como inspirador das investigações fenomenológico-transcendentais .....	70
3.3 – Conseqüências filosóficas para o conceito de <i>evidência</i> decorrentes da reconstituição fenomenológica do método cartesiano .....	75
3.4 – Determinação do movimento dualista no pensamento de Descartes a partir de três momentos localizados.....	80
3.5 – A crítica de Husserl à configuração dualista apresentada nos três momentos precedentes.....	84
CONCLUSÃO .....	93
BIBLIOGRAFIA.....	102

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### **O CONCEITO DE *EVIDÊNCIA* NAS *MEDITAÇÕES CARTESIANAS*: A CRÍTICA DE HUSSERL A DESCARTES**

Autor: Leocir Bressan

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 05 de Agosto de 2005.

Nesta Dissertação encontra-se uma análise reconstrutiva do conceito de *evidência* na obra *Meditações cartesianas* de Husserl. Esta análise está projetada à luz da leitura que Husserl faz da tematização cartesiana deste mesmo conceito. Dentro deste escopo, adquire importância substancial o exame crítico de Husserl quanto à configuração dualista para o conceito de *evidência* no pensamento de Descartes. Segundo Husserl, o modo como Descartes propõe superar esta dualidade em busca de uma legitimação e aplicação da *clareza* e *distinção* a partir dos conceitos de *representação*, *correspondência* e *realidade objetiva*, ainda permanece no domínio da atitude natural. Como consequência da reação a esta configuração dualista e ao modo como Descartes propõe superá-la, o tratamento fenomenológico de Husserl condiciona-se ao domínio da subjetividade transcendental, razão pela qual Husserl se declara idealista. Assim, mesmo as noções como verdade e *evidência* somente adquirem sentido no campo de investigação delimitado e constituído pela subjetividade transcendental. Portanto, a *evidência* deve ser assumida enquanto valor ou sentido expresso pela subjetividade transcendental.



## ABSTRACT

Master's Dissertation  
Philosophy Post graduation Program  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### **THE EVIDENCE CONCEPT IN CARTESIAN MEDITATION: THE CRITIQUE OF HUSSERL TO DESCARTES**

Author: Leocir Bressan  
Adviser: Doctor Marcelo Fabri  
Date and Local of Defense: August 05th, 2005 - Santa Maria

In this dissertation there is a reconstructive analysis of the *evidence* concept in the book *Cartesian Meditation*, of Husserl. This analysis is projected in the light of the cartesian thematization reading of this concept made by Husserl. In this point of view, the critical examination of Husserl in relation to the dualist configuration for the *evidence* concept in Descartes thought acquires fundamental importance. According to Husserl, the way that Descartes proposes to overcome this duality to pursuit a *clearness* and *distinctness* *legitimation* and *application* considering the *representation*, *correspondence* and *objective reality* concepts, is still in the natural attitude dominion. In consequence of the reaction to this dualist configuration as well as the way how Descartes proposes to overcome it, Husserl phenomenological treatment is conditioned to the transcendental subjectivity dominion, responsible reason for Husserl declaration as an idealist. Thus, even the notions as truth and *evidence* only have meaning in the investigation field delimited and constituted by the transcendental subjectivity. Hence, the *evidence* must be

assumed as value or expressed meaning by the transcendental subjectivity.

## INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais primitivos de onde remonta a origem do pensar filosófico, a filosofia sempre ostentou ocupar uma posição diretriz tanto no processo de fundamentação científica como também no domínio das ações humanas. Neste processo, a filosofia estava incumbida de garantir a unidade entre os diversos ramos do saber. Foi assim que se construíram grandes empreendimentos no campo da metafísica. Porém, com a grande crise da metafísica, sacramentada pela queda do sistema hegeliano, a filosofia vê-se atormentada pela necessidade de justificar o valor de sua própria existência. A crise de identidade coloca em questão a própria legitimidade da filosofia frente ao encargo de disciplina responsável pela unidade das ciências. Este cenário de “crise” está preenchido por muitas e variadas respostas à pergunta pela justificação da filosofia enquanto ciência universal. Estas respostas vão desde a contestação desta possibilidade às tentativas de reabilitação da filosofia.

Uma das opções pelo enfrentamento da “crise”, no sentido de uma reabilitação da filosofia, encontra-se em Edmund Husserl. Seu método fenomenológico tem a pretensão de devolver o caráter científico à filosofia, maculado desde a queda do idealismo hegeliano. Este empreendimento vem marcado por sugestivas referências ao intento cartesiano de transformar a filosofia em um método universal. Tais referências, no entanto, não são uniformes, no sentido de que o juízo husserliano a este respeito modifica-se enormemente quando considerados diferentes aspectos ou momentos da filosofia cartesiana.

Esta inconstância no ajuizamento de Husserl, ao serem considerados diferentes momentos do pensamento de Descartes, vem expressa pela famosa passagem que introduz as *Meditações cartesianas* ao leitor, onde Husserl escreve: “poderíamos quase denominá-la [a fenomenologia] um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário do cartesianismo” (HUSSERL, 2001, p. 19).

O objetivo desta dissertação não será o de submeter as considerações de Descartes ao ajuizamento de Husserl. De outro modo, dada a importância que assume o pensamento de Descartes na própria origem da fenomenologia, mesmo em seus momentos de crítica, limitar-se-á esta investigação à tematização fenomenológica do conceito de *evidência* realizada na obra *Meditações cartesianas*, em face de sua indispensável relação com a abordagem cartesiana deste conceito. Trata-se, portanto, de tomar como objeto de investigação o conceito de *evidência* dentro de um escopo de investigação circunscrito pela obra *Meditações cartesianas*, onde se tornam prementes as referências cartesianas deste mesmo conceito.

Antes, porém, de iniciar-se qualquer discussão acerca do conceito de *evidência*, cabe ressaltar que o objeto-tema da investigação fenomenológica de Husserl é o fenômeno e, mais especificamente, o fenômeno-verdade. Mesmo que tal afirmação possa parecer trivial a um primeiro momento, sua importância, todavia, vem justificada pelo fato de que é neste domínio que se aplica a investigação em torno do conceito de *evidência*. Neste caso, necessitam-se, preliminarmente, estabelecer algumas considerações no sentido de

apontar para a compreensão husserliana do fenômeno de consciência em face da própria tradição filosófica, dado que não se mantém uma unidade de concepção na história deste conceito e acrescentando-se a isto o fato de que as *Meditações cartesianas* originam-se de um ciclo de conferências proferidas por Husserl e que, enquanto tal, pressupõe tais questões tradicionais de forma meramente sumária. Em virtude desta configuração, sente-se a necessidade de pontuar alguns momentos cruciais na discussão do fenômeno-verdade. Esta incursão a momentos determinados tem sido selecionada segundo sua importância na contextualização da discussão fenomenológica.

Foi assim que, na configuração do primeiro capítulo desta dissertação, sentiu-se a necessidade do desenvolvimento de uma temática cuja elucidação partisse de uma classificação sumária de três teses que, não obstante o fato de ter de remeter-se a elas com observações muito gerais, servem de suporte para situar o ponto inicial do pensamento de Husserl. Assim, parte-se de uma breve exposição das três teses tradicionais acerca do fenômeno-verdade, não com um objetivo meramente reconstrutivo, mas buscando nelas aspectos que introduzam e subsidiem a compreensão fenomenológica desta problemática. E dado que a própria compreensão fenomenológica está marcada por incansáveis referências ao projeto cartesiano (e exatamente em função deste fato nosso trabalho estará norteado), julga-se importante e oportuno buscar alguns indicativos que pudessem igualmente classificar o pensamento de Descartes frente a estas tradições.

Com efeito, na primeira secção do capítulo inicial apresentar-se-á uma dentre as três teses da tradição filosófica propostas para a elucidação inicial do fenómeno-verdade. Para a conceituação que procura designar esta tese e não outra, utilizar-se-á a determinação expressa pela terminologia “tradição grega”, por ser uma marca fundamental do pensamento grego, muito embora uma tal categoria não se atenha a peculiaridades específicas de alguns representantes do pensamento grego que não estão orientados em função destas características gerais<sup>1</sup>. Assim, de um modo geral, o pensamento grego moveu-se dentro de uma concepção segundo a qual o fenómeno constituía uma unidade permanente entre ser e aparecer. A verdade, traduzida pelo termo *alétheia*, designava exatamente a junção entre ser e aparecer. O fenómeno (aparecer), nesse sentido, é a própria manifestação do ser. Enquanto *alétheia*, a verdade encontrar-se-á no fenómeno enquanto acessibilidade, abertura para o ser.

Em contraste com esta tradição, a concepção latina da verdade, traduzida pelo termo *veritas*, introduz paulatinamente a cisão entre ser e aparecer. Tal desvinculação engendra-se na idéia de que o fenómeno constitui uma instância enganosa neste processo. Neste caso, a investigação do “ser” somente pode realizar-se tomando como movimento a busca de superação das barreiras que circundam o fenómeno-verdade. E como veremos, um importante recurso utilizado

---

<sup>1</sup> A característica geral da tradição grega, como se verificará na seqüência desta exposição, é a de que a verdade se dá na manifestação plena dos fenómenos. Ora, mesmo que uma leitura cuidadosa da teoria platônica revele que não se trate aí de um menosprezo do fenómeno, não obstante, o fato de que o ser deve ser buscado para além das aparências certifica que a teoria platônica é original o suficiente para destacar-se com relação à referida tradição grega. Tal exemplo poderia colocar-nos em dificuldades no sentido de apontar para uma certa limitação no intento de agrupar toda uma tradição em função de uma única classe. Não temos esta pretensão. Não se trata de operar com uma espécie de reducionismo. O que buscamos é visualizar, para além das singularidades, um aspecto característico de uma determinada tradição que possa distingui-la de outra.

por esta tradição para desvelar o fenômeno-verdade é, precisamente, a subjetividade. Assim, a subjetividade passará a exercer o papel de ponto de partida na investigação do fenômeno-verdade e sua tematização será objeto de nossa exposição na segunda secção deste mesmo capítulo.

A terceira tradição dentro deste histórico acerca do fenômeno-verdade é a hebraica. Embora de menor expressão na história da filosofia ocidental, esta tradição não deixa de ter importância no contexto desta problemática. No interior desta tradição, a verdade está reportada ao ato de *confiança* que se espera de quem enuncia este fenômeno. Ou seja, o fundamento da verdade é a própria *confiança* (tradução do termo *emunah*) em quem a enuncia. Por isso, a forma hierarquicamente mais elevada de verdade é a divina. A justificativa é de que a *confiança* (fundamento da verdade) exerce mais força quando se trata de um “ser divino”.

Fazendo uso do aspecto contextualizador ao qual já se tem referido anteriormente, buscar-se-ão alguns elementos genéricos desta reconstrução que estariam conectados com a própria tematização do fenômeno-verdade realizada por Husserl e Descartes. Em vista disto, no próprio desenvolvimento das três teses apontadas, buscar-se-ão elementos que possam estar articulados com a abordagem fenomenológica da presente temática, com vistas a determinar os pressupostos que configuram o pensamento de Husserl. Quanto às referências a Descartes, estas estarão subordinadas ao seu interesse para a discussão posterior, justamente a serviço de sua relação com o pensamento de Husserl. Assim, em um primeiro momento, a discussão

em torno do fenômeno-verdade, tanto em Husserl quanto em Descartes, será brevemente apresentada à luz de algumas considerações ressonantes destas três teses. Este passo inicial desenvolver-se-á no próprio interior das discussões fomentadas pelas referidas teses.

O segundo momento, na configuração do capítulo que objetiva introduzir a temática acerca do conceito de *evidência* pela elucidação do fenômeno-verdade, procura oferecer uma estrutura inicial desprendida desta articulação histórica. Derivada desta contextualização inicial, tanto em Descartes quanto em Husserl, visualiza-se uma configuração em função da qual as discussões do conceito de *evidência* estarão submetidas. Esta configuração que perfaz o segundo momento geral deste capítulo será apresentada nas três últimas secções.

O segundo capítulo já se situa naquilo que se tem chamado de “caracterização fenomenológica do conceito de *evidência*”. Pressupondo o fundo histórico, bem como a formulação inicial da problemática husserliana do conceito de *evidência* frente ao mesmo, realizados, respectivamente, no primeiro e segundo momento do capítulo inicial, tenciona-se, agora, adentrar na discussão propriamente fenomenológica desse conceito. Para tanto, será necessário explorar alguns conceitos fundamentais com os quais o problema da *evidência* está conectado. No caso do *tempo*, a discussão é evocada no sentido de precisar como se concilia a visão do *tempo* enquanto fluxo com a possibilidade da *evidência*. De igual modo, suscita-se a discussão em torno de uma possível precedência do nível



ontológico com relação ao epistemológico, em função do próprio aspecto *temporal* da consciência, e em decorrência do que a existência implicaria numa imposição prévia enquanto *temporalidade*. Da mesma forma, a discussão em torno da *intencionalidade* da consciência constitui elemento fundamental nas investigações fenomenológicas do conceito de *evidência*, visto que é ela a detentora da relação entre subjetividade e transcendência, e dado que é no interior desta (co)relação que a pesquisa acerca da *evidência* é fomentada.

No capítulo final, a discussão avançará para o domínio da finalidade em função da qual as considerações fenomenológicas acerca do conceito de *evidência* estão submetidas. Dentro deste contexto, suscitar-se-á a oportuna referência ao projeto filosófico cartesiano. Ou seja, a investigação em torno da finalidade das abordagens fenomenológicas do conceito de *evidência* invoca pelo retorno às considerações cartesianas dessa problemática. E um tal retorno localiza a importância do método cartesiano nas indagações fenomenológicas. Todavia, ainda que Husserl apresente “as *Meditações* de Descartes [como o] protótipo da reflexão filosófica voltada para o eu” (HUSSERL, 2001, §1), e localize na “revolução cartesiana a idéia-fim de um fundamento absoluto do conhecimento” (Idem, §3), não obstante, o fato de Descartes desenvolver suas investigações dentro de uma configuração dualista responde pela origem das contestações de Husserl a esta mesma tematização. Tratar-se-á, então, de apresentar em que consiste exatamente esta configuração dualista e, ao mesmo tempo, oferecer as razões pelas

quais Husserl reage a este tipo de formulação para o problema da *evidência*. Motivada por esta crítica ao dualismo, a investigação husserliana em torno do conceito de *evidência* desemboca em um determinado tipo de idealismo. Caberá elucidar o modo como se dá a passagem da visão dualista para uma abordagem idealista, apresentando as características gerais daquilo que Husserl entende por idealismo, já que ele próprio assim define suas investigações.

Incumbe, finalmente, salientar que a referência bibliográfica selecionada para o desenvolvimento desta dissertação nem sempre estará diretamente incorporada nas citações que compõem o corpo da dissertação. Não obstante, desenvolve uma função não meramente periférica, se fazendo operante, seja na forma de paráfrase seja a partir dos problemas que, direta ou indiretamente, suscita no contexto desta pesquisa.

## CAPÍTULO I

### FENOMENOLOGIA E *EVIDÊNCIA*: UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-CONCEITUAL

O objetivo deste primeiro capítulo voltar-se-á à tematização do conceito husserliano de verdade em sua articulação com o conceito de *evidência*, sobretudo como delimitação inicial da natureza da relação entre Husserl e Descartes. Não se fará, para tanto, uma reconstrução histórica exaustiva do problema, mas sim, dado que a abordagem dos conceitos em Husserl nem sempre se desenvolve com a preocupação de uma análise histórico-terminológica e mesmo doutrinária dos mesmos, o que torna sua compreensão muito mais difícil dada sua originalidade, intentar-se-á recuperar alguns momentos da tradição filosófica, que venham a subsidiar a discussão, em função da compreensão fenomenológica propriamente dita do conceito de *evidência*.

Desde os primórdios da história da filosofia ocidental, observa-se o interesse pela real compreensão do que seja a verdade. Derivada dessa discussão, também surge a questão de saber se, uma vez encontrada a definição da verdade, é possível alcançar tal conhecimento com *evidência* e, no caso de uma resposta positiva, de que forma? Esta preocupação vem alinhavada pela idéia da fundamentação. A filosofia, nesse sentido, representa o desejo de

adentrar nas profundezas do “*ser*” ou, ao menos, compreender os limites que circundam as fronteiras da apropriação das coisas.

A pretensão mais ambiciosa da fenomenologia transcendental, traduzida nos termos de um retorno às coisas “*elas mesmas*”, faz ressurgir questões que constituíram a pauta de discussão em muitos dos momentos da história do pensamento filosófico. Por conseguinte, a questão da *evidência* tem exercido função paradigmática nos constantes esforços que marcham, sobretudo, em direção à fundamentação do conhecimento. Basicamente, o que subjaz a tal interesse é a pretensão de buscar o fundamento que rege a verdade. Nesse sentido, três tradições têm dividido as discussões filosóficas acerca da verdade. A cada uma dessas tradições costumou-se classificar segundo um quadro que leva em consideração a sua língua de origem. São as conseqüências derivadas da compreensão grega da verdade como *alétheia*, latina como *veritas* e hebraica como *emunah*.

### **1.1 – Tradição grega: verdade como *Alétheia***

A tradução da verdade realizada pelos gregos antigos é dada como *alétheia*. Por este termo entendiam aquilo que não se esconde, não se encobre e não se dissimula. Neste sentido, a *alétheia* estava relacionada à clareira que **permite** a manifestação das coisas; queremos dizer, uma “abertura” das ‘coisas’ a qual **aceita** que a elas seja projetada luz. Assim, ela estava relacionada ao apresentar-se das coisas. Esta abertura a que estava relacionada a *alétheia* deve ser

entendida no sentido de um não-obstáculo para sua compreensão. Com efeito, a *alétheia*, enquanto manifestação e abertura para a verdade, contrasta com o *Pseudos*, ou aquilo que aparece escondido, nebuloso, em forma de penumbra. A *alétheia*, portanto, não designa um empecilho na apreensão do ser, mas aparece como cúmplice da verdade por apresentar-se como abertura para ela.

Ora, uma conseqüência inevitável desta concepção grega é que, uma vez compreendida como manifestação que não esconde nem dissimula, a *alétheia* tende a ser entendida como a possibilidade de um desvelamento pleno da verdade. Nesta mesma direção, aponta o significado do termo grego *Enárgeia*, o qual foi traduzido para o latim por Cícero como *Evidentia*, buscando designar aquilo que brilha em si e a partir de si mesmo e assim se expõe à luz (Cf.: HEIDEGGER, 1978). Para fazer jus ao seu já conhecido brilhantismo no trato com as palavras, Cícero alia, nesta tradução, a beleza estética com a profundidade e precisão conceitual. Nesta profundidade conceitual se encontra a idéia de que é tomando como pressuposto o fato de que as coisas “brilham em si e por si mesmo” (e neste nível ainda não há referência ao sujeito), que a elas se pode projetar luz, projeção esta que deve ser entendida no sentido da apropriação das coisas pela razão humana. Expor-se à luz significa ser conivente com a verdade, não impor resistência alguma e apresentar-se sem máscara. Aqui reside o ponto de partida no processo da verdade. Em outras palavras, **possibilita** que a “luz” da razão humana consiga captar sua essência.

Torna-se claro, a partir desta compreensão grega da verdade como *alétheia*, que a verdade não é um fato do sujeito, mas uma

manifestação do objeto. Ou seja, não é nas *idéias* ou nas *representações subjetivas* que habita a verdade. Esta se encontra manifesta a partir das próprias coisas, ao menos enquanto ponto de partida para o processo de conhecimento.

Qual seria o posicionamento de Husserl com relação à acepção grega da verdade como *alétheia*? Ora, se se permanece na análise da própria etimologia do termo “fenomenologia”, então pode-se ter um indicativo de que, pelo menos sob aspectos bastante fundamentais, a abordagem husserliana da verdade pressupõe o legado grego. Com efeito, quando relacionado ao problema da verdade e da *evidência*, o que designa o fenômeno (no sentido que o emprega Husserl) senão o próprio **aparecer**? Afirmar que em Husserl, a *evidência* se dá a partir das próprias significações e que estas significações são constituídas pela consciência, não nos dá o direito de negar que o ponto de partida deste movimento acontece na forma de fenômeno e este tomado enquanto **manifestação** de um objeto qualquer.

Mas é preciso não esquecer que, para Husserl, é na esfera subjetiva que a questão da verdade é tratada. Não se pretende, com isso, advogar em favor de um estrito anti-idealismo<sup>2</sup> fenomenológico. Porém, não se pode fechar os olhos para o fato de que todo este processo tem como base o aparecer dos objetos e é somente em função desta tese que se pode compreender um projeto como aquele de um “retorno às coisas *elas mesmas*”. Pois é unicamente partindo do

---

<sup>2</sup> Não pretendemos desconsiderar a idéia de que, em Husserl, o fundamento de sua filosofia parte da subjetividade transcendental. Todavia, trata-se de considerar que, em consonância com este fato, o aparecer dos fenômenos também tem papel fundamental no processo da constituição transcendental.

pressuposto de que as coisas “aparecem”, no sentido de tornarem-se acessíveis, que se pode legitimar a aspiração mais otimista da fenomenologia transcendental. Por conseguinte, é o sentido husserliano do conceito de fenômeno o próprio pressuposto com o qual se pode certificar um retorno de Husserl às origens gregas do termo *alétheia*.

## **1.2 – Tradição latina: verdade enquanto *Veritas***

Se na tradição grega a verdade era traduzida por *alétheia* e esta estava relacionada à manifestação do objeto e, mais do que isso, a verdade era um fato objetivo, a tradição latina, por sua vez, concebia a verdade a partir do conceito de *veritas*. A marca fundamental desta nova acepção é de que a verdade não está nas coisas, mas na exatidão dos relatos. A partir de agora, a verdade não mais está confinada às coisas; as coisas não mais manifestam a abertura à luz, mas está veiculada à própria subjetividade enquanto meio pelo qual temos acesso às coisas. É, portanto, do rigor da linguagem que depende a verdade enquanto *veritas*. Note-se que não mais é possível a verdade enquanto presença manifesta a partir das coisas, mas a partir da subjetividade.

Talvez o pensador que mais nitidamente tenha se apropriado da acepção latina da verdade como *veritas* seja Descartes. Assim, não se torna nada forçoso perceber que a *evidência* cartesiana está associada declaradamente com as *idéias claras e distintas*. Com efeito, a *evidência* não se vincula, ao menos em termos de ponto de

partida, com o aparecer no sentido grego, entenda-se, não está na manifestação plena das coisas, mas na *clareza e distinção* com que formulamos nossas *idéias*. Pode-se dizer que ela está relacionada primordialmente ao domínio do juízo. Assim, como as coisas não manifestam seu ‘ser’ pleno<sup>3</sup>, cabe reportar a verdade ao domínio das *idéias claras e distintas*. Eis a apropriação latina no critério cartesiano da *evidência*: a verdade jamais habita o domínio dos objetos; com efeito, só pode ser hospedeira do domínio subjetivo.

Mas quais são as conseqüências para o conceito husserliano de *evidência* tiradas da acepção de verdade como *Veritas*? Poder-se-ia pressupor um certo grau de proximidade entre a construção que dá Husserl do conceito de *evidência* e o sentido que assume a verdade quando esta é tomada a partir da acepção *Veritas*? O certo é que, para Husserl, “toda razão de ser brota da *evidência*; extrai-se, pois, de nossa subjetividade transcendental mesma; toda imaginável adequação surge como verificação nossa, é nossa síntese, tem em nós seu último fundamento transcendental” (HUSSERL, 1986, p. 112). Ora, não é o princípio mesmo da compreensão latina de verdade o fato de que esta última só pode habitar a subjetividade entendida no sentido da própria fonte do discurso?

Já se tem anteriormente mencionado que um dos pensadores principais, na história do pensamento filosófico, articulado à compreensão da verdade como *Veritas*, fora Descartes. Se existem justificativas para aproximar também Husserl deste modelo, é preciso,

---

<sup>3</sup> Recorde-se aqui a dúvida com relação aos sentidos. Dado que as verdades fundadas nos sentidos, por muitas vezes, demonstram-se insuficientes, há que se proceder a busca por uma verdade absolutamente fundamentada para além deste domínio.



da mesma forma, determinar como é possível a relação entre estes dois pensadores. Isso porque, se o ponto de partida de ambos toma como referencial o mesmo pensamento, é preciso que se diga que, em aspectos bastante estruturais, seguem caminhos extremamente distintos.

Talvez se possa compreender em que consiste este desvio de caminhos remetendo-se a atenção ao fato de que, embora Descartes e Husserl radiquem de uma concepção subjetiva para o conceito de *evidência*, ambos aproximam-se de outras teorias da verdade, às quais poderiam ser esclarecedoras na compreensão de tal diferença. Em primeiro lugar, se Husserl opera dentro de uma concepção subjetiva da verdade, isto é, a *evidência*, em última instância, remonta à subjetividade, da mesma forma, tem a compreensão de que as coisas não se escondem, mas se manifestam “em carne e osso” ao sujeito. E este fato representa a proximidade de Husserl com a tradição grega e, repetimos, está na base das aspirações fenomenológicas de um “retorno às coisas *elas mesmas*”. Em segundo lugar, se Husserl foi **só** parcialmente fiel ao conceito de *veritas*, e esta parcialidade repousa no apreço de Husserl ao desvelamento das coisas (característica da verdade como *alétheia* e não como *veritas*), Descartes, por outro lado, não só assume o lado subjetivo da verdade como também nega a manifestação plena das coisas, em consequência do que se faz necessário o apelo às *idéias claras e distintas* e, em última instância, para a fundamentação do mundo sensível, a recorrência a um Deus veraz.

### 1.3 – Tradição hebraica: verdade como *Emunah*

Em decorrência do caminho trilhado por Descartes quando da fundamentação do mundo sensível ou, dito de outro modo, quando está em jogo a legitimação da verdade com relação aos objetos sensíveis, pode-se ir além e estabelecer uma possível proximidade de Descartes com outra tradição da verdade. Sabe-se que, no curso da filosofia cartesiana, a garantia final dos juízos acerca do mundo sensível somente é possível quando estiver dada a prova da existência de Deus, momento em que se assegura a veracidade dos juízos fundados nos sentidos justamente pela via supracitada. É tendo em mente este momento da teoria cartesiana da verdade que se pretende introduzir uma terceira tradição com referência a esta problemática.

A tradição hebraica traduz a verdade por *emunah* que significa confiança. Neste contexto, confiança expressa a espera de que aquilo que é anunciado seja de fato efetivado. A verdade, neste sentido, está relacionada às pessoas (ou a Deus). A garantia que expressa o selo da verdade funda-se, em última instância, na fidelidade que se espera de quem a enuncia. Em termos hierárquicos, a forma mais elevada no que concerne à verdade dentro desta tradição é a divina.

Ora, mesmo sabendo que em Descartes fora a tradição latina que impulsionara seu pensamento, no sentido de que a verdade remonta à esfera subjetiva, não obstante, em momentos bastante pontuais de sua teoria, percebe-se a necessidade daquela garantia certificada pela acepção hebraica da verdade como *Emunah*. Dentro

deste quadro situa-se o movimento de fundamentação do conhecimento do mundo sensível o qual toma um sentido que se completa somente com a demonstração da existência de Deus. Ou seja, é unicamente a prova da existência de Deus (pressupondo-se a veracidade divina) que garante a verdade de nossos juízos acerca dos sentidos. Em consequência, a possibilidade de um pleno desvelamento que partia das próprias coisas e que levava Husserl a crer poder levar a cabo o projeto de retorno às coisas “*elas mesmas*”, em Descartes, adquire um rumo completamente distinto. Agora, o que norteia a possibilidade de uma integral compreensão é a demonstração da existência de um Deus veraz. Nesse sentido, se tanto Husserl quanto Descartes acreditam que a verdade é um fato que habita a esfera da consciência, não obstante, seus possíveis antepassados distintos parecem guardar a chave que contém a resposta de onde radica a diferença de caminhos apresentada em determinado momento do pensamento dos dois filósofos.

Não é o objetivo levar às últimas consequências semelhante tese, senão que, tão somente, regressar ao princípio de onde partem ditas teorias e projetar uma possível configuração para o problema em questão. Tampouco tratar-se-á de reduzir a relação entre Husserl e Descartes, no que se refere ao conceito de *evidência*, à simples remissão aos referidos ancestrais. Por ora, o que se tenciona é apenas voltar-se para aqueles aspectos centrais da tradição, a partir dos quais podemos ter acesso à chave para a compreensão ao menos do ponto de onde partem as abordagens de Husserl e Descartes com relação ao conceito de *evidência*.

#### 1.4 – Aspectos constitutivos da teoria cartesiana da *evidência*

Como já tem sido mencionado a título de indicação, a teoria cartesiana da verdade está assentada sobre os pilares de uma filosofia da subjetividade. E quando se tem aqui referido a este fato, o qual representa o “alicerce” na teoria cartesiana da verdade, não é senão com o interesse de ressaltar que, a reboque desta orientação subjetiva, antecede a ineficácia das coisas quando se trata da manifestação plena de seu *ser*. Ou seja, se a orientação que governa o conceito de verdade em Descartes é dada pela via subjetiva, este fato surge exatamente como resultado da própria limitação imposta pela natureza das coisas, as quais, “não poucas vezes nos induzem a emitir juízos equivocados” (Cf.: DESCARTES, 1983). É em decorrência deste movimento que, como se sabe, Descartes conquista o fundamento de sua filosofia: o *ego cogito*. Por movimento, aqui, entenda-se precisamente a antedecência do fato de que as coisas não se mostram plenamente, de onde germina a dúvida cartesiana, com relação à conquista da subjetividade como o solo primeiro onde a dúvida já não obtém êxito. Em outras palavras, a orientação subjetiva da filosofia cartesiana vem alinhavada pela própria idéia de que as coisas se dissimulam: a dúvida precede o *ego cogito*; este surge exatamente em decorrência da possibilidade da primeira.

Ora, se as coisas não se manifestam “elas mesmas”, mas pelo contrário, por muitas vezes nos enganam mesmo nas coisas mais simples que acreditamos, a verdade deve estar consignada à esfera subjetiva; ou seja, o brilho que não resplandece a partir das coisas

deve ser projetado a partir da luz da subjetividade. Conquanto a verdade não habita o domínio das coisas nem do aparecer, deve, por isso mesmo, ser hospedeira das próprias *idéias*. Se a verdade jaz nas próprias idéias, o ideal último de verdade repousa na *clareza* e *distinção* destas. Dessa forma, a regra geral da verdade é assim formulada: “todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1983, meditação terceira).

Todavia, quando se considera o conceito de *evidência* em Descartes, torna-se necessário tematizar dois momentos de um mesmo problema. Pois se o problema da verdade constitui a pauta principal em grande parte das obras de Descartes, é preciso que se diga, ao mesmo tempo, que nas obras onde impera o interesse de cunho metodológico (exemplo das *Regras para a direção do espírito* e *Discurso do método*) a verdade é tematizada somente em função de sua definição conceitual. Dentro deste contexto, o que interessa tão somente são as condições segundo as quais um conhecimento possa ser considerado evidente, sem a preocupação pela possibilidade ou não acerca da conquista de um conhecimento com aquele status. Por outro lado, as obras de Descartes que apresentam uma preocupação metafísica<sup>4</sup> (sobretudo as *Meditações*) concentram uma pesquisa voltada para a conquista da verdade, para o preenchimento das condições impostas na definição conceitual de um conhecimento evidente.

---

<sup>4</sup> Neste ponto, seguimos o termo “metafísica” empregado por Landim (LANDIM, 1992) para referir ao tipo de ambição caracterizado pela pesquisa por uma verdade e não simplesmente pela busca de uma definição conceitual da verdade.

Segundo a interpretação de Landim, no que se refere ao primeiro conjunto das obras de Descartes, a verdade toma como paradigma o método utilizado pelo modelo matemático de investigação. A verdade responde por um modelo que é tomado como protótipo de cientificidade. De outra forma, nas *Meditações*, obra que remete ao segundo conjunto das obras de Descartes, isto é, aquele no qual se busca a aplicabilidade da definição conceitual da *evidência*, a regra geral da verdade toma como paradigma a efetivação do modelo representada pela primeira verdade *cogito ergo sum*.

Torna-se compreensível essa dicotomia com relação ao paradigma da regra da verdade entre os dois conjuntos referidos, na medida em que, no primeiro caso, a verdade não poderia estar relacionada senão ao método, pois, neste contexto, apenas se trata de investigar a definição conceitual da verdade sem nenhum interesse pela aplicabilidade. De outra forma, no contexto do segundo conjunto das obras de Descartes, o paradigma para a regra geral da verdade pode avançar para outro domínio, pois agora se trata já da aplicabilidade da definição conceitual da verdade, entenda-se, para o nível da pesquisa por uma verdade que satisfaça as condições requeridas pela regra geral.

Portanto, o problema da verdade em Descartes desdobra-se em duas vias que se entrelaçam dentro da própria argumentação cartesiana. Pois, como vimos, o interesse não se esgota na formulação conceitual de um critério de verdade. Dito de outro modo, a tematização cartesiana da verdade não se limita a um nível condicional, mas busca a execução efetiva de seu projeto. Esta

efetivação corresponde à tentativa de dar uma resposta aos argumentos céticos. E esta tentativa de garantir a conquista de um domínio evidente, assenta-se, em Descartes, na tematização dos conceitos de *representação*, *correspondência* e *realidade objetiva*. O grande enigma, neste sentido, é desvelar o modo como se tem acesso às realidades exteriores à consciência. Segundo Husserl, trata-se, para Descartes, de investigar “como a evidência subjetiva, acontecimento da esfera imanente, pode adquirir uma significação objetiva. Essa formulação da questão constrói-se inteiramente a partir da oposição entre imanência e transcendência decodificada entre uma oposição entre o interior e o exterior” (HUSSERL, 1956, p.83).

Por ora, o que se quer é apenas deixar anunciado um ponto fundamental sobre o qual repousa uma divergência de princípio entre as doutrinas de Descartes e Husserl<sup>5</sup>. Pois, a configuração cartesiana do problema, que se apresenta sob forma de oposição e que vem alinhavada pelas noções de *representação* e *correspondência*, apresenta-se em Husserl sob forma de um estreitamento das relações sujeito-objeto, sendo delineada pelo conceito de *intencionalidade*. Ora, na própria tematização fenomenológica deste conceito, torna-se difícil polarizar sujeito e objeto, justamente na medida em que ambos se confundem no interior de um e mesmo domínio, qual seja, o domínio transcendental da consciência. Entretanto, guarde-se esta referência para um momento posterior, ocasião em que se tomará

---

<sup>5</sup> Tomaremos esta distinção como objeto de investigação no momento em que tematizaremos o conceito de intencionalidade. Lá veremos que o papel que o conceito de *representação* está incumbido a desempenhar no pensamento cartesiano, torna-se dispensável na filosofia de Husserl, pois o conceito de intencionalidade já atua como unificador daquelas instâncias que a *representação* deveria mediar.

como objeto de investigação as considerações cartesianas do problema em questão, justamente à luz da interpretação husserliana desta problemática.

Busque-se acompanhar o movimento que rege a argumentação cartesiana, movimento este que é animado pela noção de *representação*, a qual, já se tem dito, serve de aporte para a questão da verdade como *correspondência*, entendida nos termos da pergunta pelo acesso à realidade exterior à consciência. Landim assim formula o encadeamento que coaduna o acesso às realidades exteriores à consciência: “ter acesso às coisas exteriores significa ter dessas coisas uma *representação* verdadeira. Ora, uma *representação* é verdadeira se ela corresponde à coisa mesma representada” (LANDIM, 1992). Neste sentido, a forma segundo a qual se pode ter acesso aos objetos que não fazem parte do domínio da consciência é mediante sua *representação*. Todavia, necessita-se de um critério que determine em quais condições se tem uma *representação* que corresponda efetivamente àquilo a que ela pretende designar ou, o que é o mesmo, definir o critério da verdade com relação à *representação*. Tal critério não pode ser dado pelas coisas, pois a elas somente temos acesso por meio de suas *representações*. Assim sendo, este, segundo Descartes, não pode ser dado senão que pela *clareza* e *distinção* das próprias *representações*.

Qual seria então o tipo de relação entre a concepção da verdade como *correspondência* e a definição do critério de verdade centrada nas *idéias claras e distintas*? Seriam duas definições discrepantes ou equivaleriam a dois momentos entrelaçados no âmago



de uma mesma definição? Ora, a concepção da verdade como *correspondência* nada mais significa que a concordância ou conformidade do pensamento com o objeto. Todavia, esta conformidade só pode ter como sede a *representação* que é o meio pelo qual se estabelece o juízo. No entanto, até este momento o problema da verdade não pode ter ainda uma solução satisfatória na medida em que necessita de um critério o qual reúna em redor de si todas as exigências em função das quais esta *representação* possa ser considerada verdadeira. Tal critério é a *clareza e distinção* destas *idéias*. É unicamente ele que garante a concordância efetiva das partes em questão. Neste sentido, a resposta à pergunta pela natureza da relação entre a concepção da verdade como *correspondência* e a estipulação da *clareza e distinção* das *idéias* como a medida da *evidência*, tende a ser encaminhada segundo a idéia de que são dois momentos de uma mesma definição: a conformidade entre pensamento e coisa só pode ser dada a partir das *representações*, e a verdade das *representações* depende da *clareza e distinção* das *idéias*.

Dada esta configuração, o grande enigma que paira sobre as discussões cartesianas da verdade orbita em torno da necessidade de mostrar como se dá o movimento que rege a relação consciência-objeto. Traduzida para a relação consciência-objeto, tal formulação significa que este vínculo se estabelece segundo uma natureza de “recíproca exterioridade”. Em decorrência desta formulação, origina-se o dualismo cartesiano que tem servido de paradigma às chamadas “filosofias da consciência”, consolidadas na tradição filosófica pós-cartesiana.

### **1.5 – Formulação inicial do problema filosófico da *evidência* em Husserl à luz de sua relação com a proposta cartesiana**

Ao comentar a formulação do problema da *evidência* em Descartes como sendo a tentativa de transpor duas esferas contrapostas, entenda-se, a configuração estruturada a partir da pergunta “como todo esse jogo [*evidência* subjetiva] desenvolvendo-se na imanência da minha consciência, pode adquirir uma significação objetiva?” (HUSSERL, 2001, p.98) e, ao mesmo tempo, ao demarcar o posicionamento adotado pela fenomenologia frente a esta formulação, Husserl afirma textualmente nas *Meditações cartesianas*: “esse problema é um contra-senso ao qual o próprio Descartes não escapou, porque ele se enganou sobre o sentido autêntico de sua *epoché* transcendental e da redução ao ego puro” (HUSSERL, 2001, p. 98).

Mas, qual seria então o núcleo daquela formulação cartesiana do problema da verdade sobre o qual Husserl se debruça em sua recusa e, ao mesmo tempo, qual seria a estruturação inicial da fenomenologia husserliana do conceito de *evidência* obtida como consequência desta crítica à configuração do problema relativo a verdade em Descartes? Mais do que isso, a crítica de Husserl não faria sentido apenas no contexto de uma desconsideração da ordem na qual os argumentos cartesianos são apresentados? Veja-se por que este não parece ser o caso.

O dualismo é explicitamente considerado por Husserl o ponto problemático da filosofia cartesiana. Esta problematicidade se

expressa, seja qual for o modo de seu tratamento, na dificuldade importada de seu interior para realizar-se o trânsito sujeito – objeto. Poder-se-ia intentar objetar esta crítica de Husserl dizendo que Descartes realiza este trânsito e de que, em verdade, esta dificuldade inexistente. Porém, à luz da interpretação de Husserl, o modo como se realiza esta passagem não é legítimo porque a única esfera de sentido possível é a da subjetividade transcendental e, para superar o dualismo, pressupõe-se o próprio valor do “mundo” exterior.

Mas se o dualismo caracteriza o modo como Descartes procura fundamentar a própria filosofia, este fato não parece constituir uma escolha deliberada de Descartes senão que vem em decorrência de sua compreensão inicial do *cogito* a qual não apresenta ainda referência aos objetos. Por isso, a origem do dualismo cartesiano encontra-se, segundo Husserl, nesta desvinculação em relação ao “mundo” pela qual a natureza inicial do *cogito* vem configurada. O fato de que a *evidência* do *cogito* assegura-se mesmo que a despeito da existência do objeto encaminha, inevitavelmente, a discussão para uma configuração dualista entendida no sentido de uma carência de justificação do domínio extra-psicológico que deve ser suprida pela própria subjetividade.

O conceito de *intencionalidade* parece conter os indícios não só da recusa à formulação do problema da verdade em Descartes como também, ao tematizá-lo, Husserl estaria projetando luz sobre como deve ser formulado o problema dentro de uma perspectiva fenomenológica. Pois quando Husserl afirma nas *Meditações cartesianas* que o erro crucial de Descartes foi o de não ver o sentido

ao qual corresponde o conceito de *intencionalidade*, não é senão com o interesse de diagnosticar que, a reboque da afirmação que toda consciência é “consciência de” algo, subjaz a concepção de que a relação sujeito-objeto, concebida dentro desta compreensão, entrelaça-se no âmago de um mesmo domínio donde o dualismo se torna superado.

Na brilhante exposição de Moura, o problema aparece formulado segundo a incumbência de mostrar de que forma se constitui a teoria fenomenológica do conhecimento, se ela tem como única esfera de investigação o campo dos vividos, e não pode falar nada sobre os objetos aos quais a consciência intencionalmente se refere. O encaminhamento desta questão é dado segundo a idéia de que é a interioridade da consciência que deve fornecer os elementos para explicitar o “encontro” entre subjetividade e objetividade, permanecendo no próprio domínio da imanência e sem nenhum recurso ao objeto excluído da investigação (Cf.: MOURA, 1989). O certo é que a formulação fenomenológica do conceito de *evidência* não toma mais por paradigma a relação sujeito-objeto, pelo menos entendida enquanto relação de “recíproca exterioridade”. A radicalização de uma tal tese está contida na afirmação de Husserl de que qualquer recurso a uma possível transcendência deve ser procurado na imanência da consciência.

De igual modo, esta configuração parece ganhar apoio textual desde o texto *Lógica formal e lógica transcendental*, obra que antecede em dois anos as *Meditações cartesianas*, na qual Husserl afirma que

a *intencionalidade* será o solo onde serão tratados os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento: (1º) a investigação das sínteses que estão na origem da consciência de um objeto; (2º) a investigação da evidência inscrita nessa relação entre a subjetividade e a transcendência. Essas duas questões são entrelaçadas e remetem ambas à *intencionalidade*, já que a *intencionalidade* é a consciência de algo e a *evidência* não é senão a *intencionalidade* da doação das próprias coisas (HUSSERL, 1957, p. 143).

Os desdobramentos destas duas questões têm como resultado justamente uma nova formulação para o problema da *evidência*. Discussões recentes da literatura filosófica contemporânea apontam para uma possível ruptura de Husserl não apenas com relação ao dualismo cartesiano como de resto com todo o paradigma epistemológico da modernidade<sup>6</sup>. Não é o objetivo iniciar uma investigação mais detalhada quanto à consistência desta interpretação, uma vez que o que interessa no momento são as conseqüências oriundas da formulação fenomenológica do conceito de *evidência* por referência à configuração inicial deste mesmo conceito em Descartes. Advoga-se em torno da causa contida na natureza da relação do conceito de *evidência* entre Husserl e Descartes partindo exatamente da construção fenomenológica deste conceito. É preciso que se diga, no entanto, que mesmo com esta reformulação do problema inicial ou, dito de outro modo, mesmo que a configuração do problema não se dê

---

<sup>6</sup> Podemos citar dois exemplos de obras bastante influentes no cenário filosófico contemporâneo que alimentam esta interpretação. É o caso de *Verdade e Método I* de 1960 de Gadamer e *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, de Levinas.

mais sob a forma dualista, não obstante, a questão prossegue. Ou seja, o fato de que, para Husserl, a formulação do problema se dá para além do aspecto de exterioridade entre ambos (sujeito e objeto), não autoriza a legitimar a tese de que o problema é suprimido quando tematizado em um nível fenomenológico.

O aspecto relevante é justamente a remodelação do problema da verdade, que passa da relação “sujeito-objeto” compreendida como uma relação dualista (e dentro desta visão, o grande enigma é desvendar o modo como se dá esta passagem) para uma concepção em que a referida relação se dá no âmago de um mesmo domínio, a saber, o domínio transcendental da consciência, o qual é conquistado a partir do método fenomenológico.

Talvez se possa fundar ainda dentro desta formulação inicial do problema da verdade a crítica endereçada por Husserl a Descartes a qual decorre da interpretação cartesiana do *cogito* como um axioma. Pois, qual é a natureza da verdade presente no *cogito* cartesiano? Por que a referência e a analogia com os axiomas da matemática? O que tem em mente Husserl quando diagnostica pejorativamente a analogia do *cogito* cartesiano com os axiomas da matemática? Para tentar localizar ao menos algum indicativo de resposta a estes questionamentos, pode-se lançar mão de uma interpretação de Emanuel Levinas segundo a qual, em Descartes, a necessidade que fundamenta a verdade da consciência reside no **fato** mesmo de sua existência, enquanto que, para Husserl, a verdade e a *evidência* residem no **modo** da existência (Cf.: LEVINAS, 1984, p. 61). E se a verdade do *cogito* cartesiano corresponde à natureza dos axiomas da

matemática é justamente porque o modo de sua existência não interessa. Em outras palavras, o *cogito* cartesiano não se constitui em um campo de trabalho, mas sim em um ponto de apoio. Ou ainda, o *cogito*, para Descartes, funciona na medida em que se pode inferir, **a partir** dele e não **em** seu domínio, as verdades subseqüentes. Por isso sua equiparação com os axiomas: é evidente por si próprio e não carece nem aceita demonstração.

Mas o que significa dizer que, em Husserl, a *evidência* do *cogito* depende do **modo** e não do **fato** de sua existência? Precisamente expressa aquilo a que corresponde o sentido do conceito de subjetividade para a fenomenologia. Nesse sentido, o dualismo cartesiano contido na noção de *representação* seria propriamente o ocultamento do significado assumido pela subjetividade quando tematizado no contexto do projeto fenomenológico. Pois, ao suspender a configuração inicial do problema transcendental, a qual era baseada na busca da resolução do “enigma” da *correspondência* entre a imanência da consciência e sua significação objetiva, Husserl está agora traduzindo este problema para a pergunta de como se torna possível a síntese da multiplicidade dos fenômenos de consciência em uma unidade sintética e, no âmago desta pergunta, o questionamento acerca da *evidência* posta nesta síntese.

O problema da *evidência* que em Descartes era tomado em função da *correspondência*, traduzido nos termos da “saída da ilha da consciência” em direção ao mundo exterior a esta, a partir da *redução* fenomenológica restringe-se à investigação do domínio transcendental da consciência. Assim, na precisa formulação do problema dada por

Moura, percebe-se que, em Husserl, “a investigação científica deve ser dirigida pela *evidência*, e para que seja dirigida pela *evidência* ela precisa limitar-se à imanência” (MOURA, 1989). Estar limitada a imanência significa, exatamente, recusar o dualismo anunciado na formulação cartesiana da verdade. Significa importar a discussão para a própria “ilha” e circunscrever neste domínio toda e qualquer referência a possibilidade e, sobretudo, ao modo do conhecimento de “terras” estranhas a ela. É dando às suas investigações este direcionamento que Husserl escreve em suas *Conferências de Paris*: “por isso, a auto-interpretação do *ego* levada a cabo na pura evidência e efectuada nesta em concreção, leva a um *idealismo transcendental*” (HUSSERL, 1992, p. 44).

#### **1.6 – A “autêntica investigação” da *evidência* enquanto um “idealismo transcendental”**

Em uma conhecida passagem do parágrafo quarenta e um das *Meditações cartesianas*, Husserl afirma textualmente: “somente quando se entende distorcidamente o sentido profundo do método intencional, ou da *redução transcendental*, ou o de ambas as coisas, pode pretender-se separar a fenomenologia e o idealismo transcendental” (HUSSERL, 1986, p. 144). Esta passagem não deve ser considerada desconectada do contexto onde aparece. Com efeito, ela vem precedida pela própria crítica ao modo como Descartes formulara a questão do conhecimento, a saber, como se dá a passagem na qual transita a possibilidade de romper a “ilha da consciência”.



Neste sentido, a concepção que conduz as discussões fenomenológicas do conceito de *evidência* a um determinado tipo de idealismo transcendental banha-se nas águas da crítica husserliana ao dualismo cartesiano. Pois, com que se compromete Husserl quando aproxima fenomenologia e idealismo transcendental?

Conforme o próprio Husserl, não se trata de um repertório de jogos de argumentação com vistas a ganhar o prêmio da vitória na luta dialética contra o realismo (Cf.: HUSSERL, 1986, p. 143). O idealismo transcendental, com o qual Husserl identifica seus esforços, não é senão a atitude de remeter todas as investigações ao domínio da consciência transcendental como o campo onde serão tratados todos os problemas concernentes a uma fundamentação transcendental. Ou seja, o único campo com o qual se pode operar no domínio de fundamentação é o da subjetividade transcendental. É somente nele e a partir dele que a totalidade de sentido está restringida. A própria referência à transcendência está condenada a ser resolvida neste domínio, e é precisamente este o fato que legitima a “comunidade de essência” entre fenomenologia e idealismo transcendental.

Ao se buscar traduzir essa orientação idealístico-transcendental que subjaz às considerações fenomenológicas do conceito de *evidência* (orientação esta que não é outra coisa senão a remissão da investigação para a consciência transcendental) para sua contextualização em face da crítica husserliana a Descartes, tem-se o seguinte resultado: Descartes opera com pressupostos transcendentos os quais só poderiam ser justificados a partir da subjetividade transcendental. Assim, mesmo que Descartes tenha vislumbrado o

problema inicial com o qual a verdadeira e autêntica filosofia deveria se ocupar (*cogito*), não obstante, aos olhos de Husserl, Descartes é incoseqüente ao ser “seduzido” a abandonar o domínio transcendental da consciência e aventurar-se a legitimar o campo extra-psicológico.

Ao refutar esta configuração do problema transcendental em Descartes, Husserl é taxativo quando indaga:

posso seriamente me perguntar como sair da ilha de minha consciência, como isso que na minha consciência é vivido como *evidência* pode adquirir uma significação objetiva? Apreendendo a mim mesmo como homem natural, efetuei a percepção do mundo do espaço, percebi a mim mesmo como presente no espaço onde já possuo um mundo que me é exterior. O valor da percepção do mundo não está pressuposto na própria colocação do problema? Ora, é apenas de sua solução que deveria ter resultado a justificação de seu valor objetivo (HUSSERL, 2001, p. 99).

O que norteia estas indagações lançadas por Husserl é a idéia de que a transcendência (tomada no sentido de realidade exterior à consciência) só pode ter valor de existência quando considerada como significado atribuído pela consciência transcendental. E é isto que define a fenomenologia como idealismo transcendental. Todavia, em Descartes, o que deve ser provado é pressuposto no processo, pois a consciência psicológica é concebida como parte do mundo, e assim já pressupõe o mundo (BOER, 1978, p. 403). Ao proceder de tal forma, Descartes estaria lançando mão de dados que ainda estariam

reclamando legitimidade. Mais ainda, tal legitimidade somente poderia ser dada no nível da subjetividade transcendental conquanto é esta última a única via pela qual uma transcendência pode adquirir sentido.

Ao associar as abordagens fenomenológicas do conceito de *evidência* a uma espécie de idealismo transcendental estaria Husserl abdicando dos problemas relativos à objetividade? Ou seja, recusar a forma como Descartes formulara o problema do conhecimento transcendental - a qual reduzia-se à necessidade de aceder a uma transcendência a partir da imanência - é já se descomprometer com objetividade? Mais precisamente, significa, para Husserl, ter chegado ao ponto no qual se torna lícito investigar qualquer objetividade. Não se perdem de vista os problemas que circundam a objetividade, nem a *evidência* se torna longínqua. Trata-se de investigar a objetividade não como transcendência, nem como valor objetivo de nossas idéias, mas como síntese em nós (*ego transcendental*) realizada e a *evidência* manifesta nesta síntese.

## CAPÍTULO II

### CARACTERIZAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE *EVIDÊNCIA*

Tomando-se como pressuposto o itinerário traçado pelas discussões apresentadas no primeiro capítulo (qual seja, o de que a recusa de Husserl a determinados pontos da abordagem cartesiana do conceito de *evidência* o tem levado a propor uma nova configuração para este conceito que o impulsiona a militar em uma espécie de idealismo transcendental<sup>7</sup>), pode-se agora adentrar na tematização propriamente fenomenológica do conceito de *evidência*. O que delimitaria então o domínio de problemas acerca do conceito de *evidência* balizado por uma abordagem fenomenológica? O que define a essência da abordagem circunscrita pelo compasso da fenomenologia? Exatamente uma investigação cujo foco consiste “na relação sujeito-objeto, mas esta reportada à análise da constituição dos diferentes tipos de entidades pelo ego transcendental” (Smith, 1995, p. 270).

---

<sup>7</sup>Por idealismo transcendental, referimos ao fato de que, em Husserl, todo o campo de sentido possível estará restringido à subjetividade transcendental. Esta interpretação parece ganhar apoio textual no parágrafo quarenta e um das *Meditações cartesianas*, onde Husserl intenta demarcar a investigação fenomenológica justamente em resposta à formulação cartesiana da pergunta de “como a *evidência* (a *clara et distincta perceptio*) pode pretender ser mais que um caráter da minha consciência em mim?” (HUSSERL, 2001, p. 98). A resposta dada por Husserl é de que “cada forma da transcendência é um sentido existencial que se constitui no interior do ego” (HUSSERL, 2001, p. 99).

Comprimindo-se ainda mais o compasso da fenomenologia que desenha a linha delimitadora dos seus problemas, chega-se ao fato de que

o papel de fundamento objetivo último é sempre preenchido pela duração imanente, ou seja, pela vida que transcorre e se constitui em si mesma e por si mesma. Esclarecer a constituição dessa duração é tarefa própria da teoria da consciência original do tempo, que constitui os próprios dados temporais (HUSSERL, 2001, p. 80).

Em retrospectiva, poder-se-á dizer que, dentro da abordagem de Husserl, o conceito de *evidência* está pré-constituído em gérmen nas discussões fenomenológicas do *tempo* da consciência, nas formações originárias do próprio fluxo, avançando de modo mais bem determinado nas sínteses de consciência onde o conceito de *intencionalidade* já opera como unificador. O primeiro degrau traz consigo a gênese de onde partem os questionamentos acerca da *evidência* posta em cena na esfera da *intencionalidade*.

Ao inverter-se o ângulo das discussões, tem-se, inicialmente, as questões referentes à *evidência* relativa a *intencionalidade* (enquanto esta última é detentora da correlação sujeito-objeto) e, como pano de fundo que sustenta e que antecede a *intencionalidade*, o próprio fluxo temporal que subjaz à “investigação das sínteses que estão na origem da **consciência de um objeto**” (HUSSERL, 1957). Mesmo que a preocupação maior de Husserl com referência ao problema do tempo esteja contida nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, não obstante, seus

pressupostos parecem revelar-se indispensáveis ao próprio programa das *Meditações cartesianas* onde Husserl apresenta o “tempo enquanto forma universal de toda gênese egológica” (HUSSERL, 2001, §37). Assim, se as discussões fenomenológicas acerca do conceito de *evidência* devem ser, em primeiro lugar, libertadas de uma abordagem naturalista, de igual modo também há que se demarcar com relação à proposta cartesiana, ainda que Descartes tenha de certa forma superado uma abordagem ingênua. Se além disso, a *evidência* encontra seu espaço bem determinado na *intencionalidade*, é preciso considerar, por fim, que estas mesmas investigações tiram sua completude da origem dos próprios dados temporais. Estes são a própria nascente de onde derivam os problemas fenomenológicos que haverão de surgir posteriormente e que constituem o centro de nossa investigação<sup>8</sup>.

## **2.1 – O papel do *tempo* nas discussões fenomenológicas do conceito de *evidência***

O referido entrelaçamento das investigações fenomenológicas de Husserl, não com referência à história do pensamento filosófico, mas ligado a um cordão umbilical enlaçado ao próprio desenvolvimento da fenomenologia transcendental, já aparece formulado em uma carta endereçada por Husserl a Albrecht em 1908,

---

12 Ainda que as considerações acerca do conceito de *evidência* nas *Meditações cartesianas* conservem (não como foco principal mas como pressuposto) a dependência às discussões fenomenológicas do tempo, não desenvolveremos esta questão com maior profundidade e a tomaremos somente em função de sua relação com as sínteses da consciência com as quais vincula-se o conceito de *evidência*, sob o risco de enredarmo-nos em dificuldades por tornar o trabalho demasiado abrangente.

onde Husserl confidencia: “jamais se viram investigações de tal extensão e problemas como esses, dos quais nenhum se deixa circunscrever por si mesmo, nem pode ser resolvido separado dos outros” (Apud BIEMEL, 1968, p. 51). Sabe-se que um destes problemas fundamentais é o *tempo*. No contexto das *Meditações cartesianas*, sua tematização aparece relacionada ao conceito de *evidência* nos parágrafos 28 e 29. Lá, o questionamento que subjaz à investigação de Husserl gira em torno da explicitação de como conciliar o fato de que “nenhuma síntese concebível pode atingir adequação completa e acabada, já que ela sempre se faz acompanhar de pré-intenções e de co-intenções não preenchidas” (HUSSERL, 2001, p. 78) com a idéia de uma *evidência*.

O “aparente impasse” tem sua origem quando Husserl mostra a *unilateralidade* com a qual se constitui o objeto temporal. Mostrar-se de forma unilateral significa ter de pressupor que, para cada doação constitutiva do objeto em *ato*, liga-se uma cadeia infinita de experiências em *potência*, as quais contribuem para formar o patrimônio de determinações que compõe o objeto. Neste caso, há sempre um horizonte aberto de experiências que, ainda que não estejam presentes em *ato* para formar “o objeto”, desempenham seu papel potencialmente e também possuem sua riqueza.

Esta abertura ao longo da qual se move a doação do objeto nos condena a conviver com certa “imperfeição da *evidência*”. E, mesmo que esta imperfeição tenha a tendência a diminuir na própria realização da corrente de atos originários que conduzem, por passagens sintéticas, de uma *evidência* a outra, nenhuma síntese pode

atingir adequação completa e acabada, deixando margem para a possibilidade de que aquilo que aparece no modo originário (do si mesmo) não seja ou que seja de outra maneira (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 78).

Ora, isso parece ser suficiente para afastar o interesse de Husserl em sua tematização do conceito de *evidência* daquele visualizado na investigação cartesiana. Pois como já se tem mencionado no primeiro capítulo, seu problema não se resume a uma pretensa fundamentação do conhecimento segundo uma indubitabilidade absoluta do *cogito*. Este caminho perseguia Descartes. Em Husserl, o que parece nortear suas pesquisas quando relacionadas ao conceito de *evidência* é a análise desta corrente infinita formada pela consciência transcendental. Esta variabilidade que define a *evidência* que se atualiza constantemente, mas que nunca adquire forma acabada, é, para Husserl, uma lei de essência com a qual está implicada a consciência do objeto.

Mas ter que lidar com uma estrutura sempre variável para a *evidência* significaria uma incapacidade humana ou até mesmo do *mostrar-se* das próprias “coisas”? Seria o caso que, no capítulo primeiro, quando ainda se remetia às discussões de Husserl e Descartes às principais interpretações da tradição filosófica da verdade e lá se partia do pressuposto de que, enquanto Husserl mantinha o legado de que as “coisas” *se mostram* e Descartes recusava esta herança, estaríamos equivocados?

Para Husserl, o aspecto segundo o qual a *evidência* apresenta-se sempre em formação, longe de ter como causa a fraqueza



humana é fruto de uma *razão de essência* (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 163). Isto decorre do fato de que a *evidência* remete a dois aspectos que se inter-relacionam. Em um primeiro momento, ela aparece relacionada aos predicados “ser” e “não-ser” e, neste caso, conecta-se àquelas sínteses que “em disjunção exclusiva, dividem todo campo de sentido” (HUSSERL, 2001, p. 73). O que significa isso? Precisamente afirmar que, sob este primeiro aspecto, a síntese manifesta **ou** não a *evidência*: à manifestação da *evidência* jaz o “ser”; onde não há uma tal manifestação ocorre a negação do “ser”.

Todavia, o segundo aspecto está condicionado a algo mais que os conceitos de “ser” e “não-ser”. Nas *Meditações cartesianas*, Husserl denomina este aspecto adicional da *evidência* como *variação modal* e nele inclui determinações como “ser possível, provável, duvidoso, etc” (HUSSERL, 2001, p. 74). É precisamente sobre este segundo aspecto que se aloja o caráter “renovável” subjacente ao conceito de *evidência*. Agora se torna lícito pressupor graus de *evidência*. E isso significa que, para cada experiência de “um objeto” (entendido como o resultado de uma síntese de consciência), implica-se uma “infinitude de intenções e de *evidências* potenciais indefinidamente renováveis que se relacionam sinteticamente com um único e mesmo objeto” (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 77). Mas, se é assim, que papel desempenharia aquela primeira característica da *evidência* que se submetia aos conceitos de “ser” e “não-ser”, se, efetivamente, o conceito de *evidência* conecta-se com uma variabilidade de experiências? E ainda neste contexto, a pergunta se estenderia ademais à garantia de uma conciliação das duas

características, aparentemente opostas. Ou seja, como poderiam coexistir juntas a primeira característica (a *evidência* correlacionada aos conceitos de “ser” e “não-ser” em forma de disjunção exclusiva e, portanto, **sem** graus de *evidência*) e o aspecto de variabilidade da *evidência*, ordens que, em princípio, parecem entrar em choque?

Um indicativo de resposta é apresentado no parágrafo 29 das *Meditações cartesianas*. Nesta passagem Husserl explicita que a realização completa da *evidência*, tal qual denota a primeira característica, é “o lugar” para onde tendem as multiplicidades de experiências, incluindo nelas aquelas potencialmente apresentadas. Neste sentido, uma *evidência* perfeita apenas justifica-se enquanto um ideal para o qual tendem as multiplicidades de *evidências*. Husserl denomina este ideal como um “*sistema particular*” que abrange todas as *evidências* que se referem a ele (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 79). Então, qual a correlação a que estão submetidas as duas características definidoras da *evidência*? A idéia de uma *evidência* perfeita é a própria propensão em direção a qual se move a multiplicidade de experiências.

De fato, Husserl não trata de esconder que, **talvez**, o movimento que rege esta tendência a uma *evidência* perfeita seja *infinito*. Neste sentido, o aspecto primeiro apenas desempenha a função de *telos*, compreendido no sentido de uma *idéia* no interior da qual se agrupam aquelas *evidências* em constante atualização. Esta *idéia*

seria aquela absolutamente perfeita, que, no final das contas, mostraria o próprio objeto em toda a

sua riqueza; e, na síntese dessa *evidência*, tudo aquilo que, nas evidências singulares que a fundamentam, ainda é pré-intenção vazia e puramente simbólica, **seria** adequadamente confirmado e “preenchido” pela intuição (HUSSERL, 2001, p. 79).

Portanto, a relação de correspondência entre as duas características, que inicialmente aparentam ser excludentes, deve-se ao fato de que a *evidência* perfeita e acabada funciona como um modelo de realização das séries sempre renováveis da *evidência*. Vale repetir que este modelo constitui-se tão somente como uma *idéia* em direção à qual se move uma infinidade de *evidências*. A estrutura poderia ser descrita da seguinte forma: há uma série contínua e sempre renovável de sínteses da consciência que está em permanente movimento. Todavia, o movimento apresentado neste processo tende a uma espécie de aperfeiçoamento cujo auge está dado na *idéia* de uma *evidência* perfeita a qual mostraria o “objeto” em toda sua “riqueza”.

Note-se que o interesse de Husserl não é aqui encetar em uma discussão com relação à aparência ou realidade dos fenômenos da consciência ou então buscar “realizar essa evidência de fato (...), mas [sim] *elucidar (explicitar)* sua estrutura essencial” (HUSSERL, 2001, p. 79). Ora, a estrutura essencial desta *evidência* somente pode ser buscada no único campo de sentido. E este, para além das discussões relativas ao domínio transcendente, permanece circunscrito à consciência. Se o mundo transcendente (extra-psicológico) pode ser fundamentado, esta possibilidade não ultrapassa, porém, aquele domínio por meio do qual ele é significado. Neste caso, o grande objetivo de Husserl refere-se muito mais à descrição do modo dos

fenômenos de consciência do que à preocupação com relação à garantia de um conteúdo objetivado e inquestionável. Em consequência, a análise fenomenológica em torno do conceito de *evidência* aplica-se única e expressamente à investigação do mundo, mas este tomado enquanto sentido ou fenômeno constituído pela subjetividade transcendental.

Nesse contexto, o conceito de *evidência* está relacionado, antes de qualquer coisa, ao “valor” (não enquanto valorização, mas enquanto valoração), isto é, significado de algo. Ora, as considerações sobre o mundo extra-psicológico não entram no campo de significado profícuo para uma fundamentação filosófica. Assim, há que “voltar-se para si mesmo e, dessa forma, ao princípio da “intuição” (ou evidência) pura, [fazendo] **valer** apenas aquilo que nos é dado realmente – no campo do *ego cogito* que a *epoché* nos abriu; portanto, [há que] evitar enunciar o que nós próprios não vemos” (HUSSERL, 2001, p. 42). Ora, apenas o que “vemos” (em sentido de “valer”), frente a este foco de fundamentação fenomenológica, são fenômenos. E se estes transcorrem no próprio fluxo da consciência, há que ser respeitada esta sua estrutura, buscando-se descrevê-la em sua essência própria.

Na própria discussão fenomenológica do *tempo* procede-se segundo esta estrutura, a saber, como superar a tensão do fluxo no qual estão implicados os dados temporais com a necessidade de mostrar a síntese (ao menos parcial) deste fluxo no interior de uma unidade. Vale ressaltar que, assim como a *evidência* pode apresentar-se de um modo inacabado e, portanto, em um movimento de

realização, da mesma forma, a representação do fenômeno *tempo*, contida na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, vem marcada pela noção de fluxo temporal cujo movimento se estende ao longo do curso *retenção-percepção-protenção*.

Esta visão do *tempo*, conforme o próprio Husserl, rompe com a concepção vigente na época, sobretudo a de Brentano e Lotze, pelo fato de que, para estas concepções, a apreensão do fenômeno *tempo* era dada em um ponto indivisível. Isso implica que a captação do *tempo* realiza-se de uma forma atemporal. Isto é, ela mesma não está na corrente do *tempo*, mas é algo que petrifica o próprio *tempo*. Em outras palavras, para esta tradição, a apreensão de um decurso temporal é realizada de forma estática, determinada em um momento específico e indivisível chamado “momento-agora”. Na segunda seção das *Lições*, Husserl apresenta uma nota na qual exemplifica esta tradição com uma citação de Hermann Lotze<sup>9</sup>:

todas as representações de um caminho, de uma passagem, de um afastamento, resumindo, todas as que contêm uma comparação de vários elementos e expressam as relações entre eles, podem ser apenas pensadas como produção de um saber atemporal que as tome em conjunto; todas elas se tornariam impossíveis se o próprio representar se dissolvesse totalmente na sucessão temporal (Excerto de Lotze citado em: HUSSERL, 1994, p. 53, nota 11).

---

<sup>9</sup> Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig, 1879, p.294)

Nesse sentido, somente é possível pressupor uma unidade dentro desse fluxo temporal se a nossa representação do fluxo (tomada em si mesma) não fizer parte deste constante fluir. Isto é, representamos o fluxo, mas nosso representar não pode também estar no fluxo; em si mesmo, deve ser atemporal a fim de que lhe seja possível a apreensão do objeto temporal em uma unidade. Esta é a interpretação que apresenta Husserl da concepção brentaniana do *tempo*.

A tese de Husserl, entretanto, é profundamente original e combate exatamente o pressuposto de que a representação do *tempo* se daria a partir de um “saber atemporal”. A base da compreensão husserliana acerca do *tempo* parte do pressuposto de que a própria apreensão do objeto temporal também está no fluxo e, neste caso, a unidade pressuposta no objeto deve ser buscada no próprio jorrar da temporalidade da consciência. Os três conceitos fundamentais que respondem por esta concepção de que também nossa representação do *tempo* está marcada pela temporalidade são: *retenção*, *percepção* e *protenção*. Nossa apreensão do fenômeno *tempo* somente é possível graças à relação abstraída destes três momentos. Esta idéia aparece muito bem formulada no conhecido exemplo do som. No exemplo de Husserl, se levarmos em consideração apenas o momento particular do som expresso pela percepção não teremos a representação de um decurso temporal, mas somente a representação de um “ponto-agora”. Por conseguinte, deve-se pressupor que “a objetividade do som total duradouro [isto é, o fenômeno *tempo*] constitui-se num ato contínuo que é, numa parte, recordação, noutra parte pequeníssima, pontual,

percepção e, numa outra parte ainda, expectativa” (HUSSERL, 1994, p. 56-57). Em virtude desta configuração, Husserl é levado a concluir que “a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção” (Idem, p. 56). Ou seja, nossa apreensão que constata a temporalidade dos objetos também é temporal. De que forma?

O “ser temporal” da consciência perceptiva do objeto não significa outra coisa senão um processo **constituído** de três momentos (o que não significa que ele está **dividido** em três partes). Estes três momentos fundamentais para a captação do fenômeno *tempo* são, portanto, a *percepção*, a *retenção* e a *protenção*. Mas assim como Husserl recusa a concepção da representação do *tempo* baseada unicamente no momento da *percepção*, visto que, neste caso, se entraria em dificuldades para explicar o fluxo do *tempo*, também evita o particionamento destes três momentos da apreensão temporal, porque também resultaria dificultoso estabelecer o nexos que os une e que é o pressuposto fundamental para a representação do movimento ou da seqüência temporal. Sob este aspecto, não se pode atribuir importância marginal à expressão “*ato contínuo*”, utilizada por Husserl para expressar exatamente o agrupamento destes três momentos. Ou seja, dada a dificuldade de compreender a representação temporal **exclusivamente** a partir do momento perceptivo, Husserl remete sua concepção para à idéia de que esta é dada na articulação destes três momentos. Todavia, estes três momentos também não podem ser vistos como partes cujo sentido se esgotaria nelas mesmas, pois desta forma perder-se-ia o próprio nexos

com os outros momentos, que é condição essencial para a representação do fenômeno *tempo*.

Ora, como já tem sido considerado anteriormente que o movimento da *evidência* toma um sentido de aperfeiçoamento cuja tendência converge para uma *idéia* (ou *telos*) de perfeição, cabe salientar que a unidade do fluxo temporal também se dá no movimento; que nossa apreensão do fenômeno *tempo* não está isenta da marca da temporalidade. E se a resposta dada por Brentano e sua tradição para a pergunta acerca da unidade do curso do *tempo* era a de que a representação compartimenta num “momento-agora” o *tempo*, Husserl, por sua vez, adotará a concepção de que a unidade pela qual percebemos os objetos é uma espécie de atualização realizada pela consciência no seu constante devir. Como se pode perceber, o problema da unidade constitui um tema a ser realizado tanto no aspecto da variabilidade da *evidência* quanto na configuração fluxível à qual a representação do *tempo* está disposta<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> De fato, a relação entre *evidência* e *temporalidade*, embora não constitua um tema permanente nas obras de Husserl, não obstante, ela não aparece desvinculada tanto nas *Lições*, onde se investiga, por exemplo, “a *evidência* da reprodução”, quanto nas *Meditações cartesianas*, onde o *tempo* é evocado enquanto “forma universal de toda gênese egológica”. Por isso, tanto ao problema do *tempo* não se pode privar o caráter de *evidência*, quanto o tratamento desta última não pode estar isento à marca da *temporalidade*.



## 2.2 – Uma possível interpretação em favor do primado ontológico nas discussões fenomenológicas do conceito de *evidência*

Um dos problemas fundamentais da teoria do conhecimento que pretende dar uma solução absoluta ao seu objeto consiste em responder como é possível proceder a sua investigação segundo o princípio da neutralidade. Ou seja, de que forma refutar a acusação de um aparente círculo vicioso contido na tentativa de fundamentação epistemológica se, como se tem mostrado, o próprio sujeito está marcado pela “historicidade” a que se busca fundamentar? Normalmente costuma-se formular esta dificuldade em analogia com a idéia de que o sujeito não se constitui como um espectador imparcial de um espetáculo, mas também é ator deste. Em Descartes, a solução para tal dificuldade pretende ser derivada da conquista de um ponto fixo sobre o qual não só o conhecimento objetivo possa assentar-se como também, nele, o próprio sujeito encontre sua sustentação.

Todavia, esta solução não parece satisfazer a Husserl já desde as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* de 1929. Porque se a consciência vem determinada pelo *tempo* (eis o ensinamento das *Lições*) não há um ponto arquimediano substancialista capaz de abarcar a responsabilidade de servir de base a todo o conhecimento posterior. Isso ocorre pelo fato de que o “ponto de partida” é o próprio *tempo* enquanto característica fundamental da consciência. Se o *tempo* é o ponto de partida e, se é ele a marca fundamental da consciência, então a pretensa imparcialidade petrificada no *cogito ergo sum* poderá ser agora questionada. E um tal

questionamento haverá de assentar-se sobre as bases não apenas da contestação à idéia cartesiana do sujeito como um ponto substancialista, mas também sobre a compreensão de Brentano acerca da atemporalidade da apreensão (ou representação) do *tempo*.

Ao levar-se adiante este questionamento, pode-se enveredar em uma interpretação de que a recusa de Husserl para com aquela configuração cartesiana, acima exposta, o tem conduzido a uma aproximação decisiva também com a ontologia nas discussões do conhecimento. Em certo sentido, o ponto no qual Husserl se afasta de Descartes e Brentano<sup>11</sup> é, ao mesmo tempo, aquele que o aproxima da tradição ontológica que o sucede<sup>12</sup>. Mas, se é assim, o que justificaria esta aproximação a um nível ontológico?

Esta possível interpretação que se move na direção de uma antecendência do nível ontológico em relação ao epistemológico, adquire sua justificação no fato mesmo de que, em sendo a consciência temporal, sua historicidade constitui o próprio certificado de uma recusa à visão substancialista da consciência. E se contextualizarmos esta interpretação da investigação fenomenológica de Husserl frente àquilo que serve de base para a filosofia cartesiana (*cogito ergo sum*) então teremos que pressupor que, em Husserl, a substância pensante não vem primeiro justamente porque a consciência é antes de tudo temporal. A existência temporal da

---

<sup>11</sup> Não se pretende aqui estabelecer nexos algum entre o pensamento de Descartes e Brentano. Trata-se, sim, de situar as discussões fenomenológicas acerca da representação do *tempo* frente a um rechaço de alguns aspectos pontuais destes dois pensadores. Ou seja, a temporalização da representação do *tempo* tanto recusa a doutrina de Brentano (que estava orientada diante de uma representação atemporal), quanto ao caráter substancialista do *cogito* cartesiano.

<sup>12</sup> Com relação a esta tese, partilhamos da interpretação de Stein (STEIN, 1983) segundo a qual, “embora Husserl tenha mantido a problemática do conhecimento, abriu espaço para uma radical pesquisa ontológica”.

consciência é assim o dado originário. O próprio ato de apreender o *tempo* já é, ele mesmo, temporal. Neste caso, o ato de conhecer o objeto (ou realizar a apreensão deste) está precedido (ou, ao menos é contemporâneo) do objeto deste conhecimento. Por conseguinte, não há como estabelecer um conhecimento do objeto sem reconhecer a imposição temporal deste próprio saber. O conhecimento do objeto vem determinado pelo objeto do conhecimento.

Com efeito, não se pode atribuir similaridades entre o pensamento de Husserl e Descartes tomando como foco o fato de ambos ambicionarem uma “filosofia do ponto de partida”. É preciso que se diga que o que serve de fundamento nas discussões fenomenológicas do conceito de *evidência* é a própria temporalidade da consciência. E, neste sentido, não poderemos abrir mão do fato, já antes constatado nas *Lições*, de que consciência e *tempo* estão em *íntima* correlação para compreendermos em que se diferencia a idéia do “ponto de partida” tomada nos dois contextos. Pois nas *Lições*, ao explicitar a consciência do *tempo*, Husserl suprime qualquer distanciamento em relação ao *tempo* da consciência. Passividade e atividade são duas determinações que coexistem contemporaneamente em um mesmo instante. Assim, explicitar a consciência do *tempo* é já constatar a temporalidade da consciência. Não há, portanto, sobreposição temporal de uma esfera sobre a outra. E esta não parece ser a compreensão do “ponto de partida” encontrado na filosofia cartesiana. Seria o caso de um *cogito* destituído de temporalidade? Em todo caso, uma consciência que precede o próprio *tempo*: *cogito* **ainda** destituído de *cogitatum*.

Ora, se para a fenomenologia a própria subjetividade transcendental constitui-se essencialmente enquanto *tempo*, então o papel de fundamento expresso pela idéia do “ponto de partida”, não se subtrai a esta condição de temporalidade. Ou seja, a existência (tomada enquanto fenômeno), já está determinada na própria temporalidade com a qual está marcada a consciência e isto parece exercer o papel de fundamento na fenomenologia de Husserl. A fenomenologia transcendental seria, neste caso, “uma verdadeira e autêntica ontologia universal. (...) Esta ontologia universal e concreta seria, pois, o universo científico de fundamentação absoluta, primeiro em si” (HUSSERL, 1986, p. 229).

Sabe-se, pois, que a idéia do “ponto de partida” é indispensável também para a fenomenologia de Husserl. É sobre ela que se ancora toda a possibilidade de fundamentação da filosofia e com esta a justificação das demais ciências. Todavia, ao tematizar o conceito de *evidência* na segunda meditação, Husserl volta-se à investigação das *cogitationes* e não do *cogito*. A partir de então, “a luz da *evidência transcendental* não estará mais dirigida ao *ego cogito* – termo tomado aqui no mais amplo sentido cartesiano -, mas para as *cogitationes* múltiplas, ou seja, para a corrente de consciência que forma a vida desse *eu* (meu *eu*, o *eu* do sujeito que medita)” (HUSSERL, 2001, p. 49). Equivale a dizer que a necessidade com a qual se constitui o conceito de *evidência* não estará mais relacionada com a certeza inquebrantável do *cogito*, mas estará reportada à própria vida da consciência. Com efeito, dirá Husserl, “será necessário ampliar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um

novo elemento e dizer que todo *cogito*, ou ainda todo estado de consciência, “assume” algo, e que ele carrega em si mesmo, (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo” (HUSSERL, 2001, p. 51).

### **2.3 – O papel da *intencionalidade* nas discussões fenomenológicas do conceito de *evidência***

O fato de Husserl introduzir o conceito de *intencionalidade* na segunda meditação de forma subsequente à sua tese de que todo *cogito* pressupõe um *cogitatum*, não poderá ser tomado como um mero acaso. Pois a definição canônica da *intencionalidade* enquanto “consciência de algo” parece estar em perfeita harmonia com a tese de que todo o *cogito* preserva íntima relação com a corrente de *cogitationes* não podendo ser tomado independente desta<sup>13</sup>.

Se assim o é, semelhante tese não poderia parecer conflitante com o próprio significado que o método da *redução* desempenha na fenomenologia? Ou seja, o fato de que o *cogito* constitui-se como uma “vida intencional” não poderia causar certo desconforto com o papel de “purificação” da subjetividade desempenhado pelo método da *redução fenomenológica*? Husserl apressa-se em desfazer esta possível interpretação dizendo que

---

<sup>13</sup> Esta tese de Husserl, que traz implícita uma crítica a Descartes, por não ter levado em consideração a corrente de *cogitationes* com a qual está implicado o *cogito* - tese esta que resume o próprio significado do termo *intencionalidade* -, nos parece bastante similar àquela apresentada por Kant na “Refutação do idealismo”, na qual Kant argumenta (contra Descartes) pela necessidade de pressupor a experiência externa na determinação da experiência interna (*cogito*). Em Husserl, o *cogito* permanece inseparável de suas *cogitationes*.

há uma coisa que a *epoché* não poderia mudar: o fato de que todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência *de* alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto e seja qual for a abstenção que eu faça, na atitude transcendental que é minha, da posição dessa existência e de todos os atos da atitude natural (HUSSERL, 2001, p. 50).

Dentro deste contexto, a *redução fenomenológica* que conduz a investigação ao *ego puro* não modifica o fato de que a consciência transcendental constitui-se a partir de uma “*indissolúvel correlação*” *cogito-cogitatum*. E a tarefa da fenomenologia transcendental consiste precisamente em descrever esta correlação muito tênue que se estabelece no domínio da consciência. Neste sentido, o método da *redução fenomenológica* tem a função de tornar explícita esta estrutura transcendental da consciência e mostrar que esta dualidade aparente se dissolve no âmago de um mesmo domínio.

Uma interpretação semelhante encontra-se formulada em Jan Patočka (1988) que, em seu comentário reconstrutivo às *Meditações cartesianas* de Husserl, escreve:

sem esta continuidade objetiva, a consciência íntima do tempo não poderia existir; ela seria não somente inconcebível como também necessariamente inexistente. (...) E nada autoriza a dizer que a *evidência* da existência do mundo toma como pressuposto a *evidência* da existência dos sujeitos. Pelo contrário, estas duas evidências se situam no mesmo degrau e, neste caso, o sujeito é qualquer coisa que já pressupõe a antecipação do mundo (PATOČKA, 1988, p.177).

Ainda segundo esta mesma interpretação, a tese husserliana de que a *evidência* do sujeito não constitui o pressuposto hierarquicamente primeiro de onde poderia ser derivada a *evidência* com relação ao mundo, retoma a tese da refutação kantiana do idealismo, segundo uma adaptação fenomenológica. Convém atentar para o fato de que na refutação do idealismo cartesiano realizada por Kant, o ponto problemático da filosofia cartesiana radicava exatamente na pressuposição de que a única existência indubitável é a “existência interna”. O argumento refutador de Kant para tal tese repousa sobre a concepção de que a indubitabilidade do *cogito* toma como pressuposto a própria existência do “sentido externo”, ou seja, dos objetos.

O que se constitui bastante elucidativo para o nosso problema, dentro desta articulação sugerida por Patočka, é a constatação de que a *evidência* do *cogito* não é a condição hierarquicamente primeira sobre a qual descansa a *evidência* dos objetos da “percepção externa”. A existência do *cogito* aparece determinada, desde o princípio, pelo conceito de *intencionalidade*, e isto significa que é contemporaneamente referência aos objetos (fenômenos). Ou, como dirá Patočka, as duas *evidências* situam-se no mesmo degrau. Mas, se este fato basta para classificar a abordagem fenomenológica do conceito de *evidência* dentro de um nível ontológico (dado que a existência já vem determinada desde o princípio), é uma questão extremamente profunda que, aliás, constitui tema para não poucas polêmicas nas discussões fenomenológicas contemporâneas. Todavia, ao que parece, tal fato atesta ao menos uma

reformulação do problema dirigida para o que poderíamos chamar de uma “relação de vizinhança” entre sujeito e objeto.

Já tem sido considerado o fato de Husserl introduzir a temática da *intencionalidade* da consciência em sua segunda meditação, de forma subsequente à sua tese de que todo *cogito* pressupõe um *cogitatum*. Em acréscimo, afirmou-se ainda que, se optássemos pela compreensão desta susceptibilidade que une as duas teses, não enquanto um mero acaso, mas com justificativas para isso, então o certificado desta conexão não estaria senão no próprio significado do conceito de *intencionalidade* como “consciência de” algo. Neste sentido, a consciência se compreende, desde o princípio, em sua correlação indissociável com suas objetividades, ou seja, com aquilo a que ela constitui. Se este tema é novamente trazido à tona é porque se busca compreender qual sua função dentro das discussões fenomenológicas do conceito de *evidência*.

No contexto da filosofia cartesiana, a *evidência* está reportada, inicialmente, ao domínio do *eu penso*. Mas note-se que a *evidência* do *eu penso* refere-se exclusivamente à “percepção interna” e, neste sentido, dispensa qualquer movimento de *intencionalidade*<sup>14</sup> no sentido de já propender a uma transcendência. O movimento de justificação da transcendência ou dos objetos exteriores à consciência somente é realizado em um momento posterior, quando da legitimação da realidade objetiva das *representações* e, em última instância, quando Descartes procura demonstrar a existência de Deus. A justificativa para a exclusão dos fenômenos de consciência do

---

<sup>14</sup> Descartes apenas opera neste momento com a existência de um *eu penso* formal porque a justificação dos fenômenos ou conteúdos do *cogito* ainda não fora realizada.



domínio da *evidência* (os quais fazem referência ao mundo extrapsicológico), repousa sobre o fato de que eles ainda demandam uma legitimação mais contundente e que, por isso, o campo do *eu penso* esgota todo o domínio de possibilidade de um conhecimento *evidente*. Mas, para Husserl, não é possível considerar a consciência sem, ao mesmo tempo, referir-se ao conteúdo ou aos fenômenos constituídos por esta mesma consciência. Isto porque, pela *intencionalidade*, a consciência possui uma particularidade de transcender-se a si própria, como que se nela já fizessem parte suas próprias formações.

Ora, em face de tudo isto, a pergunta que se impõe é a seguinte: qual o conteúdo indubitável, para Husserl, esse que, na filosofia cartesiana, repousava sobre o *eu penso*, mas que agora se torna inconcebível? A partir de agora

o conteúdo absolutamente certo que nos é fornecido na experiência interna transcendental não se reduz unicamente à identidade *eu sou*. Por meio de todos os dados singulares da experiência interna real e possível – ainda que não sejam absolutamente certos em detalhe –, estende-se uma *estrutura universal e apodíctica da experiência do eu*, como, por exemplo, a forma temporal imanente da corrente da consciência. Em virtude dessa estrutura, o *eu* possui um esquema apodíctico de si mesmo, esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como *eu concreto*, (...) acessível a uma experiência interna possível, que pode ser infinitamente ampliada e enriquecida (HUSSERL, 2001, p. 46 – 47).

A *evidência*, portanto, é uma manifestação que diz respeito aos **fenômenos de consciência**. Não é apenas algo como a “vazia identidade do *eu sou*” porque a subjetividade traz, na sua própria definição, referência aos objetos (segundo o modo de fenômeno); mas tampouco a *evidência* esgota seu sentido nos fenômenos (tomados em si mesmos) porque estes não são independentes com relação à consciência que os constitui. A *evidência*, neste caso, diz respeito à própria “vida” da consciência na qual transcorrem todos os fenômenos. E ao recordar-se mais uma vez a reconstrução grega e latina da verdade (a grega centrada na tese de que a verdade jaz nas próprias coisas enquanto que a latina está voltada para a idéia de que a verdade somente se manifesta nos relatos ou na própria subjetividade), pode-se perceber que, sob alguns aspectos, Husserl opera muito próximo das duas noções. Neste sentido, se por um lado a subjetividade mantém seu papel fundamental neste processo, porque é ela que constitui os objetos, os fenômenos, por sua vez, também se constituem em um instrumento fundamental porque a eles é dada a condição definitiva da própria subjetividade. E se o conceito de *intencionalidade* adquire importância central nas discussões fenomenológicas, é porque nele reúnem-se os dois momentos acima particularizados. Assim, subjetividade e objetividade se entrelaçam no domínio da *intencionalidade* sendo a *evidência* uma manifestação sediada nesta estreita relação.

Portanto, se Descartes necessita ultrapassar as barreiras do dualismo para mostrar a articulação entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, Husserl, por sua vez, através do conceito de

*intencionalidade*, promove a transcendência da consciência sem abrir mão do campo conquistado pela redução fenomenológica. Esta possibilidade resulta, assim, da própria compreensão da consciência que traz em si a presença dos objetos. Mais uma vez, a tarefa a que se propõe a fenomenologia será a de explicitar esta estrutura e a *evidência* contida nela. Isto porque a consciência é o terreno primeiro na busca da verdade. Mas é o domínio primeiro não porque a partir dele pudesse ser derivada uma cadeia de inferências ou deduções em direção ao domínio dos objetos. Sim, porque é o campo onde os próprios objetos estão constituídos enquanto fenômenos. Neste sentido, pode-se considerar a consciência enquanto *preenchimento* intencional que supre aquela carência do objeto que configura, por exemplo, o sujeito cartesiano. E ainda nesta direção, a *evidência* estaria relacionada às condições de tal *preenchimento*, no sentido das perguntas: “o objeto da intenção corresponde-lhe ou pode corresponder-lhe, no modo do “si mesmo”, ficando preservada a identidade do objeto? Em que medida isso acontece?” (HUSSERL, 2001, p. 74).

Pode-se compreender melhor esta orientação ao se considerar uma passagem do § 13 das *Meditações cartesianas*, onde Husserl não só busca assinalar na direção do encargo a que estarão submetidas suas investigações posteriores, como também procura apresentar os aspectos essenciais em função dos quais se distancia de Descartes. Com referência a este ponto, Husserl escreve:

contrariamente a Descartes, labutamos *na tarefa de explorar o campo infinito da experiência*

*transcendental*. A evidência cartesiana, a da proposição *ego cogito, ego sum*, não dá frutos porque Descartes não só omite o verdadeiro sentido da *epoché* transcendental, senão que também desconsidera a importância de voltar a atenção para a possibilidade que tem o *ego* de explorar-se a si próprio até o infinito, sistematicamente por meio de um experiência transcendental, e com isso ao fato de que o *ego* está aí acessível, como um possível *campo de trabalho* (HUSSERL, 1986, p. 77).

Ao assentar as bases de sua investigação na *experiência transcendental*, Husserl volta-se aos fenômenos da consciência, seja qual for o modo de apresentação destes. E se, a partir de agora, a *evidência* não está relacionada unicamente ao *ego* cartesiano, é porque ela também está vinculada aos conteúdos ou fenômenos manifestados pela consciência. É justamente por acreditar que a consciência transcendental pode se revelar como um campo fundamental para as investigações fenomenológicas que Husserl reage a este ponto do pensamento cartesiano. O maior fruto desta orientação fenomenológica, para Husserl, é o fato de que “[o] *eu* idêntico pode a todo momento dirigir seu olhar reflexivo para esta vida, quer se trate de percepção ou representação, julgamento de existência, de valor ou volição. Pode observá-lo a cada instante, explicá-lo e definir seu conteúdo” (HUSSERL, 2001, p. 49). Basta considerar que é precisamente esta orientação que caracteriza a fenomenologia transcendental enquanto ciência dos fenômenos.

Com efeito, ao situar as investigações fenomenológicas na investigação e descrição (não meramente psicológica, mas

transcendental) da estrutura da experiência, Husserl defronta-se com uma tarefa que é precisamente a de explicitar como se constitui algo de permanente e unitário num campo fluido como aquele dos fenômenos. Ou seja, se a consciência não se constitui como uma esfera substancialista (e aqui se encontra um aspecto fundamental para o distanciamento com relação à compreensão cartesiana da subjetividade), então há que se mostrar como se constitui uma unidade intencional a partir da multiplicidade dos fenômenos. Em outras palavras, há que se encontrar algo que subjaz à própria corrente de fenômenos ou que, por assim dizer, permanece não obstante o fluxo.

No parágrafo 18 das *Meditações cartesianas*, Husserl delega esta função ao que chama de “síntese da identificação”<sup>15</sup>. É ela quem realiza aquela unificação que congrega a multiplicidade fluida dos fenômenos na unidade de “um” objeto. Mas cabe salientar que esta síntese, segundo Husserl, constrói-se passivamente e não vem de fora. Há um fluxo de vivências que transcorre continuamente e que se renova a cada instante. Todavia, este fluxo atualiza-se constantemente de modo a constituir uma unidade mesmo em seu decurso. Deste modo e por obra desta “síntese de identificação”, os fenômenos não aparecem desconexos. Se há um fluxo e, portanto, permanente tensão, é porque este é apenas um momento de um todo que é “o” objeto<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Se recorrermos ao sentido etimológico do radical *idem* de onde deriva o termo identificação, então constatamos que ele está relacionado a aquilo que é “o mesmo”, “igual”, “idêntico”, “uno”. Se contextualizarmos em face da terminologia husserliana, estes mesmos significados que são derivados daquele radical somente são possíveis tendo em seu princípio momentos de dispersão onde os mesmos se apresentam fluidos. O que os tornaria “idênticos”, “unos” ou, em outras palavras, o que os torna apreensíveis no modo de “um objeto” é exatamente a síntese.

<sup>16</sup> Esta constante tensão entre as “sínteses de identificação” e o fluxo dos fenômenos nela unificado possui uma estrutura bastante similar àquela apresentada por Heráclito na qual o filósofo pré-socrático defende a harmonia como o resultado da “luta” dos opostos. Assim, diz Heráclito, “tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia” (Cf: Fragmento oito de

Mas, em verdade, esta síntese que carrega a responsabilidade pela unificação dos fenômenos para a constituição de “um” objeto, possui, na fenomenologia de Husserl, uma particularidade fundamental. Esta particularidade deve-se ao fato de que, em sua realização, implicitamente está implicado um *horizonte intencional* sempre aberto.

Semelhante idéia já foi considerada quando analisamos o fato de que, para Husserl, a *evidência perfeita* é apenas uma idéia para a qual tendem aquelas *evidências* em constante atualização. Ao acrescer-se a esta particularidade a noção de *horizonte* que agora introduz Husserl em sua investigação, então compreende-se que a idéia com o status de *telos* da *evidência perfeita* não é senão aquela que engloba todo o patrimônio de *horizonte intencional*, muito embora uma apreensão total possa permanecer no plano do “a ser realizado”. Para tornar clara esta idéia, Husserl lança mão do exemplo da percepção de um cubo, onde o foco principal do olho apenas abarca uma visão parcial da figura, sendo que a perspectiva global requer uma pressuposição dos *horizontes intencionais* que não entram em jogo na percepção daquele cubo. Com relação a este ponto, referenda Husserl:

a análise intencional deixa-se guiar por uma *evidência* fundamental: todo o *cogito*, considerado

---

Heráclito, in: Bornheim, 1999, p.36). Em seguida, Heráclito sugere exemplos nos quais a harmonia apresentada em sua natureza origina-se exatamente da tensão dos opostos: “Pois não poderia haver harmonia na música se não houvesse sons graves e agudos, assim como não poderia haver animais sem o macho e a fêmea, os quais são contrários” (Cf: Doxografia de Heráclito, in: Bornheim, 1999, p.45). Esta articulação aparece explicitamente declarada na segunda meditação onde Husserl escreve: “Os fenômenos da consciência não pertencem ao campo do *fluxo heracliteano*?” (HUSSERL, 2001, p.67).

como consciência, é, num sentido bem amplo, a “significação” da coisa de que ele trata, mas essa “significação” *ultrapassa* a todo momento aquilo que, no próprio instante, é dado como “explicitamente assumido” (HUSSERL, 2001, p. 64).

Por isso, para Husserl, desenvolver uma investigação fenomenológica do conceito de *evidência*, mais do que descrever a estrutura *atual* da consciência implica em ter de considerar aquele domínio que apenas se apresenta *potencialmente*, mas que é parte constitutiva do objeto. Assim, pergunta Husserl, “os fenômenos da consciência não pertencem ao campo do *fluxo heracliteano*?” (HUSSERL, 2001, p. 67). É por este mesmo motivo que a análise fenomenológica não pode estar pautada sobre uma estrutura *fixa* e *permanente* do objeto, mas deve se debruçar sobre a investigação das condições de possibilidade desta estrutura. Isto é, deve centrar sua pesquisa em vista daquilo que torna possível a apreensão de **um** objeto. É, portanto, um trabalho que não apenas se distingue das demais ciências como também as antecede.

## CAPÍTULO III

### INSERÇÃO DAS CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICAS DO CONCEITO DE *EVIDÊNCIA* NUM PROJETO MAIOR

Se agora se perguntar a qual objetivo está voltada a investigação husserliana do conceito de *evidência*, então toca-se no núcleo central do projeto filosófico de Husserl para as *Meditações cartesianas*. Isto porque o trabalho de auto-explicação transcendental é o próprio meio, (re)-descoberto por Husserl, para a elevação da filosofia à condição de “ciência universal”. Em uma passagem clara e muito precisa, localizada no último parágrafo da quarta meditação, esta articulação aparece assim descrita:

essa evidência implica também que o trabalho infinito da explicação do *eu* que medita imposto a nós pelo plano geral também por nós traçado – explicação das operações do *eu* e da constituição de seus objetos – integra-se como cadeia de “meditações” particulares no quadro de uma “meditação” universal indefinidamente perseguida (HUSSERL, 2001, p.102).

A tarefa contida na explicação transcendental e na conseqüente investigação em torno do conceito de *evidência*, converge para um fim que está consolidado na idéia da filosofia como “ciência rigorosa”: a idéia de uma *philosophia perennis*.



Mas não era exatamente esta mesma configuração que constituía o móbil impulsionador do pensamento de Descartes? A filosofia não desempenharia sua função de ser “ciência universal” apenas quando atingisse seu “porto seguro”, ou seja, quando conquistasse um conhecimento evidente? Ao que parece, há um ponto fundamental no qual confluem os pensamentos de Husserl e Descartes. Este ponto de confluência vem constituído por duas idéias básicas: 1º: O **fim** almejado é o mesmo; 2º: Os **princípios** adotados para a realização daquele fim estão muito próximos. Isto é, o *telos* representado na concepção da filosofia como um método universal e os princípios norteadores desta concepção dados no conceito de *evidência*. A síntese destas duas idéias poderia muito bem ser dada na preocupação de ambos pela constituição de um método filosófico. E, notoriamente, a prática das “meditações” é o que aproxima os dois pensadores também em termos de compreensão de método.

Neste caso, o que significariam aquelas diferenças de concepção antes apresentadas na tematização do conceito de *evidência* e, mais precisamente, onde incluí-las? Se tanto o *telos* perseguido por ambos quanto os princípios que o norteiam recebem uma compreensão bastante similar no pensamento dos dois filósofos, cabe então perguntar em duas direções. Em primeiro lugar, como justificar aquele desvio de caminho na abordagem fenomenológica do conceito de *evidência* a que temos antes referido? E, em segundo lugar, onde encontrar um lugar de aplicação para estas distinções, dado que não as localizamos em nenhum destes dois momentos?

As considerações genuinamente fenomenológicas do conceito de *evidência*, as quais, já se tem insistido no capítulo anterior, originam-se de algumas divergências com o pensamento cartesiano, derivam estas diferenças daquilo que Husserl chamou, nas *Meditações cartesianas*, de “a radicalização de certos temas cartesianos” (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 19). Isso quer dizer que é da própria “fidelidade irrestrita” aos princípios cartesianos que emergem aquelas diferenças de tematização do conceito de *evidência* por nós apontadas ao tratar da abordagem fenomenológica de Husserl. Neste caso, se estas diferenças não se fazem sentir nem nos princípios e tampouco no *telos* buscado por estes pensadores, ela está condicionada pelo respeito<sup>17</sup> de Husserl aos princípios constituintes do projeto cartesiano das meditações. Por isso, não poderá causar estranheza o fato desta fidelidade de Husserl aos princípios do projeto cartesiano atuar como justificção de certas contestações posteriores às quais já temos nos referido.

Considerando-se esta idéia, pode-se concebê-la enquanto um índice que permite visualizar o encaminhamento de resposta a uma das questões acima formuladas. Assim, as diferenças que surgem na abordagem fenomenológica do conceito de *evidência* tomam como ponto de partida a própria fidelidade de Husserl aos princípios norteadores do projeto cartesiano. Esta interpretação parece ganhar certa plausibilidade uma vez que se sustenta no apoio textual das

---

<sup>17</sup> Em várias passagens da obra *Meditações cartesianas*, o apelo de Husserl se dá no sentido de alertar para a importância da atitude filosófica encontrada no pensamento cartesiano. Todavia, em muitas destas passagens, Husserl clama pelo respeito a esta atitude, no sentido de levá-la a sério. O respeito a estes princípios avança a ponto de Husserl questionar a própria postura de Descartes frente aos mesmos.

próprias *Meditações cartesianas*. Todavia, a questão que ainda permanece em aberto é a que diz respeito ao ponto no qual Husserl afirma ter de radicalizar os temas cartesianos em nome da coerência para com os princípios de Descartes. Tomando como foco o conceito de *evidência*, a questão se traduz nos seguintes termos: em que aspecto a tematização fenomenológico-husserliana do conceito de *evidência* radicaliza a abordagem cartesiana?

A tese que será aqui defendida, em acréscimo e, porque não, em decorrência do que já se tem dito nos capítulos precedentes, está fundada na idéia de que, em Husserl, o parâmetro utilizado para a “descrição” dos fenômenos de consciência está dado no finito, ou seja, nos próprios fenômenos. Neste caso, o conceito de *evidência* está expresso unicamente na manifestação e “descrição” destes. Ao passo que, para Descartes, a referência à idéia do infinito e do perfeito (situadas para além do fenômeno de consciência ou então que transcende ao *cogito*) é o que norteia e, por assim dizer, expressa a noção de *evidência*.

Se tal tese for mesmo justificável, então também justificar-se-á aquela passagem na qual que dizia que, para Husserl, a imperfeição da *evidência* não consistia num fato accidental do sujeito, mas constituía uma lei de essência do próprio fenômeno. É o que certifica, por exemplo, esta passagem onde Levinas afirma: “cada vez que um filósofo do tipo clássico insiste sobre a imperfeição de um fenômeno de conhecimento, a fenomenologia não se contenta com a negação incluída nesta imperfeição senão que põe esta negação como constitutiva do fenômeno” (LEVINAS, 1968, p. 90). Não se trata de

confrontar aquela imperfeição do fenômeno em função de um paradigma de perfeição tal qual ocorre em Descartes. Trata-se, sim, de tomar aquela imperfeição enquanto parte integrante da estrutura mesma do fenômeno.

Com efeito, mais uma vez se faz justificar a função que desempenha o conceito de *intencionalidade* na fenomenologia de Husserl. Afirmar que a “descrição fenomenológica” não tem um paradigma de perfeição que lhe seja exterior ao próprio fenômeno significa assegurar que ela está pautada, com toda força, sobre o *encontro* que se realiza na esfera da *intencionalidade*. E este *encontro*, como bem o diz Levinas em seu já citado artigo, torna carente de sentido as provas da existência na medida em que ele nos permite que estejamos de entrada no ser, formemos parte do seu jogo, sejamos co-protagonistas da revelação.

Mas para onde aponta a “descrição fenomenológica” desde o momento em que ela se atém unicamente ao *encontro* proporcionado pelo conceito de *intencionalidade*? Assinala, sobretudo, em direção à superação do paradigma epistemológico da modernidade, enquanto este é definido pela problemática de oposição realismo-idealismo<sup>18</sup>. Todavia, restringiremos nossa investigação à análise desta formulação fenomenológica em sua relação direta com a temática cartesiana do conceito de *evidência*.

Assim, o desenrolar deste capítulo estará compartimentado em dois momentos. Na primeira parte, analisar-se-á em que medida a

---

<sup>18</sup> Não desconsideramos a tentativa de superação desta problemática ainda no contexto da modernidade, exemplo do qual nos serve a filosofia kantiana em sua proposta de superar a tensão idealismo-realismo a partir de uma outra forma de idealismo transcendental.

tematização fenomenológica do conceito de *evidência* é realizada em função de um projeto maior, ou seja, em que medida seu emprego está agregado ao ofício de elevar a filosofia à condição de um “método universal”. Como produto desta investigação, constataremos que esta mesma configuração também está presente no pensamento de Descartes. Todavia, se, em certa medida, ambos os pensadores comungam de um mesmo projeto para a filosofia, e se tomam o conceito de *evidência* como o suporte para sua realização, não obstante, urge que se determine de onde partem e até onde avançam as diferenças de tematização do conceito em questão. Ainda que sem a pretensão de exaurir esta temática, tomaremos este problema enquanto objetivo central da segunda parte deste capítulo.

### **3.1 – A tematização fenomenológica do conceito de *evidência* em sua finalidade**

Se agora nos reportarmos às caracterizações fenomenológicas antes apresentadas para o conceito de *evidência* e as confrontarmos com o projeto husserliano da “filosofia como ciência de rigor”, decorrerão desta comparação duas propostas inconciliáveis? Isto é, se a *evidência* possui uma particularidade de movimento, no sentido de que se renova, então equivaleria a afirmar que o projeto inicial de Husserl para a filosofia enquanto uma “ciência de rigor” é irrealizável? Neste caso, a tematização do conceito de *evidência* presente nas *Meditações cartesianas* desautorizaria o próprio projeto filosófico de Husserl? Tomando-se como suporte teórico as

*Meditações cartesianas*, pode-se perceber, em resposta negativa à questão acima formulada, que a tematização husserliana do conceito de *evidência* não apenas é compatível como também está a serviço de um programa filosófico que, embora renovado, preserva-se nesta mesma obra.

As palavras de Husserl que abrem o epílogo de suas *Meditações cartesianas* são categóricas e, no que tange ao ponto acima levantado, definitivamente esclarecedoras. Assim, encontra-se naquele excerto a seguinte afirmação:

no essencial, nossas meditações atingiram seu objetivo, isto é, o de mostrar a possibilidade concreta da idéia cartesiana de uma ciência universal a partir de um fundamento absoluto. A demonstração dessa possibilidade concreta, sua realização prática – ainda que sob a forma de um programa infinito -, não é outra coisa senão a invenção de um ponto de partida necessário e indubitável de um método, igualmente necessário, que permite esboçar um sistema de problemas que podem ser colocados sem se incorrer no absurdo (HUSSERL, 2001, p. 166).

A importância desta passagem deve-se ao fato de que ela certifica que mesmo nas *Meditações cartesianas* preserva-se o projeto filosófico de Husserl. Em segundo lugar, ela mostra que as considerações fenomenológicas tomadas como ponto de partida para a tematização do conceito de *evidência*, por exemplo, nos conduzem à discussão do método. E se a realização desta “ciência universal” se dá a partir da construção de um método, então está aí implícito a resposta

para a dificuldade acima formulada. A resposta é que, em sendo considerado o método como o fundamento deste projeto filosófico, a questão não se trata de encontrar uma verdade absoluta, um grande sistema acabado. A questão parece ser muito mais metodológica e, neste caso, refere-se ao “como” da investigação e não propriamente o “o quê”. E em função disto também se justificam as várias passagens em diferentes obras – a exemplo da acima citada – nas quais Husserl considera seu projeto para a filosofia como um “programa infinito”. Justamente “infinito” porque ele é, sobretudo, um método de investigação.

Vê-se então que, em primeiro lugar, a investigação em torno do conceito de *evidência* desenvolvida nas *Meditações cartesianas* refere-se, sim, ao projeto fenomenológico da filosofia enquanto um “método universal”. E nem mesmo o fato de que Husserl aceite distintos graus de *evidência* submetidos ao constante movimento de aperfeiçoamento legitima uma tese que defenda certo descompasso em relação àquele programa. Em segundo lugar e, enquanto condição disto, não há incompatibilidade porque se trata, justamente, de um método de investigação: o método fenomenológico. Em outros termos, é porque a fenomenologia das *Meditações cartesianas* está definida e comprometida, antes de qualquer coisa, como método, que ela não exclui de seu domínio uma tematização tal qual aquela expressa no conceito de *evidência*. Não há necessidade de uma *evidência* acabada e estática na medida em que o que a fundamentação desta “ciência universal” requer, como condição inicial para sua realização, é a constituição de um método. Assim, o desejo de uma “ciência

universal” tornar-se-á satisfeito não porque há de ser encontrada uma verdade absoluta que esteja ao abrigo de toda crítica, mas porque se busca constituir um método filosófico a partir do qual não somente a filosofia esteja sustentada como também as ciências ditas positivas encontrem sua fundamentação. Isto vem corroborado em outra passagem do epílogo onde Husserl afirma que “[e]ssa ciência total do *a priori* seria então o fundamento das ciências empíricas autênticas, e de uma filosofia universal autêntica, no sentido cartesiano de ciência universal e de fundamento absoluto do que existe de fato” (HUSSERL, 2001, p. 169).

### **3.2 – O método cartesiano da dúvida como inspirador da investigação fenomenológico-transcendental**

A referência ao projeto cartesiano, com relação ao ponto acima levantado, não poderia ser mesmo fortuita. Afinal, a “conquista metodológica” que guia à realização da “ciência rigorosa” em Husserl não aparece senão sob forte influência de Descartes. Mesmo com algumas contestações textualmente referidas na obra de Husserl, o espírito implantado na primeira meditação de Descartes aparece como norteador do próprio método husserliano das *Meditações cartesianas*. Se na primeira meditação de Descartes, a exemplo de suas obras precedentes, o objetivo principal não é o de localizar uma verdade senão que somente preparar o caminho para este fim e utilizar a dúvida enquanto método, então aí está a condição exigida por Husserl para que sua “ciência apriorística não seja ingênuas; a condição é de



que ela deve provir de fontes transcendentais fenomenológicas mais profundas e ter a forma de um *a priori*, que o é em todos os aspectos, que se apóia em si mesmo e se justifica por si mesmo” (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 169).

Para Husserl, esta “tomada de consciência de si mesmo” somente é possível graças a uma “conquista metodológica” semelhante àquela realizada por Descartes. É em função desta postura que Husserl tematiza o conceito de *evidência*. Ele está a serviço da efetivação desta “ciência universal”, mas somente enquanto uma postura de “liberdade frente às coisas”, tornando possível, assim, uma tomada de consciência de si próprio. Por isso, o processo metodológico da dúvida utilizado por Descartes no contexto da primeira meditação vem a apadrinhar o próprio método fenomenológico utilizado por Husserl nas *Meditações cartesianas*. É no seu interior que Husserl acredita estar o “sentido eterno” convocado a

libertar a filosofia de qualquer preconceito possível, para fazer dela uma ciência realmente autônoma, realizada em virtude de evidências últimas tiradas do próprio sujeito, e encontrando nessas evidências sua justificação absoluta. Essa exigência, que alguns acreditam ser exagerada, não pertence à própria essência de qualquer filosofia verdadeira? (...) Essa tendência constante não teria um sentido eterno, não implicaria uma tarefa iminente a nós imposta pela própria história e para a qual todos seríamos chamados a colaborar?” (HUSSERL, 2001, p. 22-23).

Esta “colocação entre parênteses”, fruto da metodologia cartesiana ou inspirada nela, está na base de uma distinção fundamental realizada por Husserl em sua segunda meditação entre a “reflexão natural” e a “reflexão transcendental”, na qual Husserl delimita o domínio e a natureza da investigação fenomenológica. Em primeiro lugar, cabe salientar que Husserl entende por “reflexão natural” aquela postura na qual o sujeito “aceita” o mundo de forma *espontânea* e sem justificar os motivos desta aceitação. No fundo, o mundo não constitui problema para o sujeito que o toma dentro de uma visão natural. Neste domínio, situa-se a investigação das ciências naturais, incluindo-se a elas a própria psicologia. Sua investigação, segundo Husserl, é um tanto ingênua, mas a superação desta ingenuidade não cabe a elas próprias senão que esta incumbência é tarefa para uma filosofia. É, portanto, a filosofia que deve se posicionar diante de uma atitude ou “reflexão transcendental”.

Mas que significa postar-se diante de uma “reflexão transcendental”? Se na “reflexão natural” o sujeito coloca-se diante de uma atitude de aceitação prévia do mundo e a “reflexão transcendental” tenciona contrapor-se a esta atitude, então significa que nesta última postura metodológica a existência do mundo será negada? Ao ler-se mais atentamente o parágrafo 15 da segunda meditação de Husserl vê-se que não se trata disto. Mais precisamente, a partir da

*experiência transcendental* nós examinamos o *cogito* transcendentalmente reduzido e, além disso, o descrevemos sem efetuar a posição de

existência natural implicada na percepção espontaneamente executada. Esta alteração faz com que o estado vivido, ingênuo de início, perca sua “espontaneidade” primitiva precisamente pelo fato de que a reflexão toma por escopo o que de início era *estado* e não *objeto* (HUSSERL, 2001, p. 52).

Portanto, o significado preciso da “reflexão transcendental” consiste no fato de que ela não faz perder o mundo, mas o transforma em fenômeno. Neste caso, ao invés de voltar-se à investigação do mundo no modo natural, a investigação fenomenológica volta-se à investigação do fenômeno-mundo constituído na consciência transcendental. É por isso que o objeto a ser examinado e descrito é o “*cogito* transcendentalmente reduzido” e não o “objeto-mundo” que antes era o tema da “reflexão natural”. O exemplo apresentado por Husserl neste mesmo parágrafo é o da percepção de uma casa. Pode-se conceber esta percepção sob duas formas: em primeiro lugar, tomá-la dentro de uma postura natural, onde a percepção é *espontânea*. Mas pode-se, também, tomar a própria percepção como foco da investigação. Neste caso, “a casa” não é tomada por referência a sua existência espontânea, mas transforma-se no fenômeno a ser estudado e descrito fenomenologicamente. E a importância desta nova atitude, segundo Husserl, é de que ela “faz surgir um novo estado intencional, estado que, na singularidade que lhe é própria de “se relacionar ao estado anterior”, torna consciente, até mesmo evidente, não qualquer outro estado, mas esse mesmo” (HUSSERL, 2001, p. 52).

Ora, não soará nada estranho estabelecer algum tipo de relação entre a passagem da reflexão natural para a reflexão

transcendental - bem como o papel a que ela está chamada a desempenhar no pensamento de Husserl - com o método da dúvida apresentado por Descartes. Esta articulação aparece expressamente declarada nas próprias palavras de Husserl as quais referem ao intento cartesiano de fundar a filosofia como ciência universal, partindo de um radicalismo que somente pode ser desenvolvido através de uma crítica geral e absoluta, a qual possibilite uma abstenção de todas as atitudes afirmativas de existência (Cf.: HUSSERL, 2001, p. 53). A ausência de pré-juízos na filosofia cartesiana e a superação da reflexão natural no pensamento de Husserl parecem desempenhar o mesmo papel. Ambos os princípios constituem a condição de realização da própria filosofia: em um caso, transformar a filosofia em um “método universal” capaz de perpetuá-la e universalizá-la; em outro, elevá-la ao nível de uma investigação transcendental.

Não obstante, no âmago desta relação encontra-se um aspecto não sem importância para se compreender por que Husserl, em um determinado momento, passa a ser crítico do método cartesiano que antes houvera superestimado. A exemplo do que já se tem dito acima, a *redução* ao domínio transcendental não possui o mesmo significado que a negação do mundo, mas conduz este último a ser constituído, analisado e descrito em toda sua riqueza segundo o modo fenômeno. E este fato traz como consequência inevitável um aspecto idealista para as investigações fenomenológicas por recolocar o problema do mundo exterior sob o enfoque exclusivo da consciência transcendental. Mas esta consequência não surge como um destino antagônico para a investigação fenomenológica. Parece, muito antes,

resultar do que Husserl costumou chamar uma “radicalização” de alguns pontos da doutrina cartesiana. E sob este aspecto em particular, a “radicalização” de Husserl refere-se ao método da dúvida. E é precisamente desta “radicalização” que decorre o aspecto idealista do pensamento de Husserl nas *Meditações cartesianas* em substituição ao caráter dualista<sup>19</sup> que delinea as *Meditações* de Descartes.

### **3.3 – Conseqüências filosóficas para o conceito de *evidência* decorrentes da reconstituição fenomenológica do método cartesiano**

Em um primeiro momento poder-se-ia interpretar o intento de Husserl de passar da “atitude natural” para a “reflexão transcendental” como estando limitado a uma reedição daquilo que já tinha sido posto por Descartes na constituição de seu método. Uma análise mais cuidadosa, no entanto, é capaz de revelar que as diferenças que ali surgem trazem conseqüências decisivas e definidoras da própria natureza final da investigação de cada um em suas respectivas obras. Esta sutil diferença é capaz de motivar, por exemplo, uma bifurcação na qual Descartes se mantém sob a égide dualista enquanto que Husserl não recusa manter-se próximo ao idealismo.

---

<sup>19</sup> Poder-se-ia, quem sabe, objetar que esta configuração dualista não estaria aplicada diretamente à tematização cartesiana do conceito de *evidência* e que, no fundo, ela apenas originar-se-ia a partir do momento em que se busca **encontrar** um conhecimento evidente. Cabe lembrar, no entanto, aquilo que afirmou-se anteriormente de que a tematização cartesiana do conceito de *evidência* presente na obra *Meditações* ultrapassa o intento de meramente conquistar um critério (método) para este conceito, objetivando inclusive satisfazer aquelas condições antes estabelecidas (isto é, não pretende apenas estipular a *clareza* e *distinção* enquanto critério da *evidência* mas busca encontrar um conhecimento *claro* e *distinto*).

Para constatar-se este fato, basta perceber que a estrutura do famoso parágrafo 41 das *Meditações cartesianas*, - parágrafo que considera “a explicitação fenomenológica verdadeira do *ego cogito* como idealismo transcendental”, - está constituída a partir de uma resposta negativa à formulação do dualismo cartesiano reconstruído por Husserl no final do parágrafo anterior. Neste caso, a pergunta que define o dualismo cartesiano de “como a evidência (a *clara et distincta perceptio*) pode pretender ser mais que um caráter da minha consciência em mim?” (HUSSERL, 2001, p. 98, § 40), é recusada por Husserl, o qual afirma ser esta uma “armadilha” sobre a qual Descartes e sua tradição têm se perdido. Mas o que ocorre então com a investigação de Husserl, mais especificamente, a investigação em torno do conceito de *evidência* quando ela resulta desta recusa ao dualismo cartesiano? Já se tem dito que ela está conduzida em direção a uma espécie de idealismo. Mas o que particulariza este idealismo transcendental de Husserl e, em virtude disto, que aspecto do dualismo cartesiano Husserl julga necessário transformar? Em outras palavras, o que está na base desta diferença do dualismo para um determinado tipo de idealismo?

Ao permanecer-se na análise pura e simples das diferenças entre os dois tipos de investigação, vê-se, em primeiro lugar, que o aspecto idealista que permeia as idéias de Husserl nas *Meditações cartesianas* consiste em outorgar para a consciência transcendental toda a tarefa da constituição do sentido do “mundo”. Isto é, se podemos ter acesso ao “mundo”, a partir de uma atitude fenomenológica, esta possibilidade permanece restrita única e

exclusivamente ao domínio da consciência transcendental. Obviamente que a natureza deste “mundo” se dá a partir do “fenômeno-mundo”. E assim,

todo o sentido e todo ser imagináveis, quer sejam chamados de imanentes ou transcendentais, fazem parte do campo da subjetividade transcendental, já que constituem todo sentido e todo ser. Querer captar o universo do ser verdadeiro como algo que se encontra fora do universo da consciência, do conhecimento, da evidência possíveis, supor que o ser e a consciência relacionam-se um com o outro de maneira puramente exterior, em virtude de uma lei rígida, é absurdo (HUSSERL, 2001, p. 99).

Portanto, se o idealismo fenomenológico contido nas *Meditações cartesianas* é apresentado em resposta a alguns aspectos do dualismo cartesiano é porque destitui a necessidade do trânsito entre imanência e transcendência. É desta forma que “o ser se torna inteligível, quer ele seja real ou ideal; ele se revela como “formação” da subjetividade transcendental. Essa espécie de inteligibilidade é a forma mais alta de racionalidade” (HUSSERL, 2001, p. 100). Se o posto mais elevado de racionalidade a que se pode alcançar é a estrutura mais fundamental da subjetividade transcendental, é sobre esta que se volta a investigação fenomenológica. Em última instância, o que define, no sentido mais radical, o aspecto idealista da fenomenologia transcendental é o fato de que ela se atém a uma “explicitação concreta e evidente do *ego* por si mesmo” (HUSSERL, 2001, p. 100).

Dentro desta perspectiva, a *evidência*, na aspiração da fenomenologia husserliana, conecta-se à possibilidade de uma intuição capaz de revelar a estrutura nua do ser. Mas esta estrutura deve apresentar-se despida de toda e qualquer pressuposição marcada por referências ao conhecimento transcendente. E esta necessidade levamos à compreensão de que, em Husserl, a questão do **acesso** ao ser se resolve (ou procura ser resolvida) no campo transcendental da consciência. Portanto, o primeiro passo é a suspensão da atitude natural num processo metodológico, o que conduz a discussão para o domínio transcendental da consciência. Aqui a semelhança com o projeto metodológico cartesiano se faz sentir. O que há de profundamente original no desenvolvimento fenomenológico, no entanto, é que o encontro com o “ser” deve ser realizado no domínio que foi conquistado a partir deste método. É aí que o fundamento da filosofia deve ser buscado. O reencontro com o mundo, colocado “entre parênteses” na atitude natural, deve ser realizado no palco da subjetividade transcendental. A partir de agora, as semelhanças para com a filosofia cartesiana haverão de se mostrar limitadas e as diferenças muito profundas.

Talvez se possa apresentar como motivador principal do fato de Husserl trazer suas investigações ao abrigo do idealismo ao mesmo tempo em que Descartes se mostra partidário do dualismo, uma significação diferenciada no próprio método. Neste sentido, enquanto Descartes “**nega**” o mundo dos sentidos através da dúvida (obrigando-se a reconstituí-lo extra-psicologicamente), o que o leva a instituir o dualismo, Husserl apenas “**suspende**” o juízo naquele nível



e o reconduz ao campo imanente da consciência, fazendo jus, assim, ao seu idealismo. As conseqüências derivadas desta diferença não parecem ocupar um lugar meramente periférico quando relacionadas à análise do conceito de *evidência*, mas seus reflexos incidem de forma direta nesta temática.

Com relação a Descartes, a nota vinte e quatro, localizada na segunda meditação, é incisiva ao afirmar que “a primeira certeza adquirida não será, pois, a mais alta; deve apenas inaugurar a cadeia das razões” (DESCARTES, 1983, nota 24, p. 92). Ora, se a primeira verdade (*cogito ergo sum*) não é a mais “alta”, então a *evidência* deve ser buscada para além deste “ponto arquimediano”. A completude da *evidência* se torna satisfeita, assim, no todo da estrutura dualista. O movimento dualista é o pressuposto da própria realização da *evidência* já que o *cogito ergo sum* não constitui, em si mesmo, o status mais elevado na esfera da verdade, mas serve como ponto de partida para este fim. Em conseqüência desta mesma configuração, Descartes se depara com certos problemas que serão em seguida apresentados, como o de mostrar a realidade objetiva das *idéias*, isto é, mostrar a correlação entre as *representações* e aquilo a que elas correspondem.

Portanto, do fato de que o método cartesiano da dúvida seja tomado como sinônimo de “**negação**” (obviamente que uma negação estratégica, metodológica), decorre a necessidade de um determinado tipo de dualismo. Isto porque o *cogito* apenas está determinado enquanto uma “existência interna”, sem referência ao seu objeto (ou se utilizarmos as palavras de Husserl, um *cogito* destituído de *cogitatum*). De fato, ao adotar-se o método da dúvida como sendo a

“**negação**” do mundo, a única via que resta para se poder “recuperar” (fundamentar) aquilo que fora negado é a partir de um recurso dualista. Seguindo nesta mesma direção, chegar-se-á ao fato de que a possibilidade concreta de uma *evidência* ultrapassa o domínio da subjetividade. E ao extrapolar-se este domínio, certifica-se que o conceito de *evidência* torna-se dependente desta própria estrutura dualista. É também da supressão da barreira que separa sujeito e objeto que depende o conceito de *evidência*.

O primado absoluto do conhecimento, expressamente representado no dualismo sujeito-objeto, tem levado Descartes a partir de uma tensão e ter de buscar uma certa “re-conciliação” para fugir dela. Tensão esta que é representada por um sujeito que tem em seu objeto algo de totalmente estranho a ele próprio. Sujeito que, embora seja ele próprio inquestionável, precisa justificar aquilo de que ele é sujeito. Seu objeto ainda está à espera de uma fundamentação. As *idéias* ou *representações* que são os objetos da consciência, ainda reclamam sua justificação.

### **3.4 - Determinação do movimento dualista no pensamento de Descartes a partir de três momentos localizados<sup>20</sup>**

Para se justificar o que está afirmado acima, podem-se apresentar três momentos das *Meditações*, os quais tornam explícita

---

<sup>20</sup> Dado que a obra *Meditações cartesianas* é produto de um ciclo de conferências utilizado por Husserl e cujo objetivo primeiro é o de fornecer uma introdução geral à fenomenologia transcendental, Husserl pressupõe algumas discussões da filosofia cartesiana de forma sumária, sem, nesta obra, as desenvolver com maior profundidade, tarefa que talvez tenha sido realizada em outras obras. Cumpre então retomar alguns aspectos do pensamento cartesiano, em especial a configuração dualista à qual Husserl se refere, obviamente que não com o objetivo de realizar o que Husserl não desenvolveu com maior profundidade, mas no intuito de compreender a própria formulação fenomenológica que é desenvolvida em virtude desta articulação.

esta configuração de tensão entre sujeito e objeto e, ao mesmo tempo, localizar, através deles, o modo como Descartes intenta superar esta tensão. O primeiro momento é aquele que se segue à chamada “conquista da primeira verdade”, onde Descartes refere textualmente:

mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocarme neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora (DESCARTES, 1983, p. 92).

Neste primeiro momento, portanto, a cisão entre sujeito e objeto evidencia-se na medida em que a certeza do sujeito aparece certificada mesmo independente da existência e até mesmo da natureza do conteúdo deste sujeito. Ou seja, a existência do *cogito* subsiste por si mesma e independe de seu próprio conteúdo. Se, por exemplo, o interesse de Descartes estivesse voltado para a fundamentação ou para o caráter de *evidência* unicamente do sujeito do conhecimento, então poderia concluir suas investigações antes mesmo de “provar” a existência na esfera dos objetos. E isto pelo simples fato de que o *cogito* (a primeira verdade) subsiste por si mesmo, o que se comprova pelo fato de Descartes, no turno de sua investigação, assegurar a existência do *cogito* antes da referência ao seu conteúdo e, nesta mesma direção, aos seus objetos.

Mas há ainda um segundo momento, igualmente importante para a compreensão da natureza da relação sujeito-objeto no curso das

*Meditações* de Descartes. Esta etapa possui singular importância por se tratar do primeiro passo em direção à busca de estabelecer uma articulação entre subjetividade e objetividade. Ou seja, significa o primeiro passo a serviço da possibilidade da *evidência* para além do *cogito*. Tal ocorre quando Descartes determina o pensamento ou a *idéia* como sendo o atributo essencial do *cogito*. Assim, parafraseando-se Descartes, pode-se dizer que, embora tendo-se dúvidas acerca da realidade objetiva de nossas *representações* ou *idéias*, o fato inquestionável é que elas se apresentam ao nosso espírito (Cf.: DESCARTES, 1983, p. 100). Nesta etapa da argumentação, trata-se apenas de estabelecer o pensamento (*representações* ou *idéias*) como atributo do *cogito*. Isto é, o *cogito*, preservado de todos os predicados que a ele não se aplica, possui uma propriedade fundamental que não lhe pode ser negada: o fato de ter *idéias*. Este, portanto, é o segundo momento em que se estabelece certo tipo de relação entre o sujeito e o objeto na análise cartesiana. O primeiro, recorde-se, é aquele em que o sujeito (*cogito*) subsiste ainda que sem referência ao seu objeto e, por isso, é somente neste segundo momento em que se inicia a busca efetiva do vínculo sujeito-objeto a partir do recurso do atributo do espírito.

Mas veja-se que apenas permanecendo-se neste segundo momento, a pretensão cartesiana da fundamentação do mundo exterior não adquire sua completude. Esta somente pode realizar-se ao ser suprimido o distanciamento expresso pela heterogeneidade entre o conteúdo mental (as *representações* ou *idéias*) e o próprio mundo exterior ou aquilo a que se referem nossas *representações*. Essa,

precisamente, constitui a terceira etapa na busca da superação da tensão entre sujeito e objeto. É preciso mostrar que nosso pensamento (atributo essencial e inquestionável do espírito), de fato, corresponde a algo para além de si mesmo. Ou seja, não basta concluir pela necessidade da aceitação da tese de que o espírito tem um atributo (pensamento) que não lhe pode ser negado. É ainda necessário mostrar que aquilo a que pretende designar este atributo tem realidade objetiva, isto é, corresponde a algo “fora de nós”.

Nestes três momentos encontra-se o núcleo central da configuração dualista no pensamento de Descartes, ao mesmo tempo em que Descartes busca, a partir deles, encontrar recursos para que este dualismo não se torne intransponível. Assim, em um primeiro momento, conclui-se pela *evidência do cogito*. Sua certeza, no entanto, ainda prescinde de qualquer relação com os “objetos”. Mas para o modo segundo o qual Descartes propõe assentar a filosofia, torna-se importante e, quem sabe, indispensável fundamentar a relação deste sujeito com seus objetos. Neste caso, é preciso ir além. E o primeiro passo em direção a este intento é perceber que o *cogito* possui um atributo sobre a existência no qual não repousa a menor dúvida: o pensamento ou as *idéias*. Ora, mas mesmo sendo inquestionável a existência deste atributo, isto não garante a correspondência efetiva do conteúdo mental com aquilo a respeito do que ele é o “representante”. O último passo, portanto, é a necessidade da demonstração da realidade objetiva das *representações*. Cumpre-se, em três momentos, a configuração dualista e o modo como se procura transpassá-la nas *Meditações* de Descartes.

### **3.5 – A crítica de Husserl à configuração dualista apresentada nos três momentos precedentes**

Reiteradas vezes Husserl aponta o dualismo como sendo o principal fracasso do pensamento cartesiano que, não obstante, apresenta em sua origem um dos melhores programas filosóficos. Esta barreira que configura o dualismo cartesiano não só impõe dificuldades para a superação da dicotomia sujeito-objeto, como também, aos olhos de Husserl, barra o próprio desenvolvimento do projeto cartesiano de transformar a filosofia em um “método universal”. E como o próprio desenvolvimento posterior do pensamento moderno torna-se tributário do dualismo cartesiano, as conseqüências filosóficas deste equívoco tornam-se inflacionárias.

Para redirecionar o próprio método cartesiano da dúvida e dar nova vida ao programa da filosofia como ciência de rigor, Husserl dá um novo significado a este método filosófico. A superação do dualismo dá-se, como já se tem visto, a partir de um certo idealismo. Neste caso, já que a operacionalização da dúvida, sob a versão fenomenológica, não consiste mais numa “**negação**” do mundo, mas na “**suspensão**” do juízo ao nível do “mundo natural”, a reconquista daquilo que foi suspenso pode ser desenvolvida ainda no campo da consciência transcendental e, neste caso, o dualismo torna-se desnecessário.

As implicações que decorrem deste fato no campo de análise do conceito de *evidência* mostram o seguinte resultado: a possibilidade de uma concretude deste conceito não mais extrapola o

domínio da própria subjetividade. Esta possibilidade está retida unicamente no domínio da consciência transcendental. A subjetividade transcendental, em sua particularidade imanente, possui tudo o que é necessário e suficiente para a pesquisa da verdade. É ela própria o “terreno da verdade”. Explicitar os fenômenos nela e por ela constituídos significa investigar a possibilidade da *evidência*. Por isso, as palavras de Husserl que enclausuram suas *Meditações cartesianas* dão uma noção precisa e sistemática daquilo a que se propôs desenvolver. Suas palavras literais em favor do cumprimento de seu projeto, afirmam que

é assim que se realiza a idéia de uma filosofia universal de forma bem diferente daquela representada por Descartes e pelo seu tempo, que foram seduzidos pela idéia da ciência moderna. Ela não se realiza sob a forma de um sistema universal de teoria dedutiva, como se tudo que existisse estivesse englobado na unidade de um cálculo. O sentido essencial e fundamental da ciência transformou-se radicalmente. Temos diante de nós um sistema de disciplinas fenomenológicas, do qual a base fundamental não é o axioma *ego cogito*, mas uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si mesmo. (...) É preciso de início perder o mundo pela *epoché*, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo (HUSSERL, 2001, p. 170).

Portanto, se o resultado da análise do conceito de *evidência* nas *Meditações* de Descartes mostra que a possibilidade de sua realização não pode restringir-se unicamente ao domínio subjetivo

(pois se torna necessário ainda justificar a realidade objetiva das *representações* e, com ela, a fundamentação do próprio mundo exterior), esta mesma análise, quando relacionada ao contexto das *Meditações cartesianas*, adquire uma configuração inteiramente diferenciada. A pergunta cartesiana pela transição da *evidência* subjetiva em virtude de uma *evidência* objetiva (entenda-se, passagem do campo imanente ao transcendente) traduz-se, agora, na questão da possibilidade de auto-explicitação do *ego* transcendental. E em virtude de que a consciência transcendental é, antes de tudo, referência aos “objetos” (segundo a definição da *intencionalidade*, que é a marca fundamental da consciência), a auto-explicitação transcendental é também e ao mesmo tempo explicitação do próprio mundo.

A diferença fundamental é que a explicitação fenomenológica não se refere ao mundo transcendente, mas diz respeito ao mundo constituído pela consciência. O objeto, tema da investigação fenomenológica, é o fenômeno da consciência. Investigar o mundo (mundo dos fenômenos) é explicitar a própria estrutura transcendental da consciência. Em conseqüência, a separação sujeito-objeto não pode ser senão uma operação posterior<sup>21</sup> (diga-se de passagem, não justificada, segundo Husserl). Isto é, a polaridade sujeito-objeto, só pode ser uma operação posterior a esta correlação. Pois em princípio, o tema de uma investigação fenomenológica parte da correlação sujeito-objeto e não há como subtrair-se a ela.

---

<sup>21</sup> Esta constatação vai de par com a interpretação acerca do primado do “ser” sobre o “conhecer” na investigação fenomenológica de Husserl, ponto em que já tem sido considerado, em caráter introdutório, no item 2.2 do segundo capítulo desta Dissertação.



É por isso que no interior da investigação fenomenológica podem conviver harmoniosamente, por um lado, a pretensão da volta “às coisas elas mesmas” (o que caracteriza o aspecto objetivista da investigação) e, por outro, o papel central da subjetividade transcendental no processo de constituição (o que se articula perfeitamente com o aspecto idealista, no sentido que já se o tem aqui empregado). Mas, se é possível, neste sentido, considerar aspectos particulares da investigação fenomenológica das *Meditações cartesianas*, classificando-os segundo a “tipologia” objetivismo-idealismo, é porque se os toma dentro de um segundo momento, o qual resulta e vem condicionado por um primeiro que é a análise da **correlação** sujeito-objeto. Ou seja, parte-se da correlação e é somente em função desta que uma classificação terminológica entre idealismo e realismo adquire seu sentido. Com efeito, quando se afirma que a fenomenologia husserliana ultrapassa a problemática fomentada pelo idealismo e realismo, não se pretende, com isso, afirmar que ela a suprime. Apenas se busca mostrar que esta problemática faz parte de um momento posterior que somente ganha seu sentido na indissociabilidade inicial da correlação sujeito e objeto.

Ao reportar-se este resultado para a sua aplicação às abordagens no campo de análise do conceito de *evidência*, constatar-se-á aí que tanto o sujeito está submetido ao seu objeto quanto este último é dependente de seu sujeito e, por isso, não somente eles se correlacionam como também um está condicionado pelo outro. Em primeiro lugar, isto se deve ao fato de que a consciência, ainda que em sua particularidade transcendental, somente se define enquanto tal no

momento em que estiver constituindo seu objeto. Este objeto, no entanto, deverá acondicionar-se a esta particularidade transcendental da consciência, em virtude do que ele não mais é um objeto natural, mas um fenômeno constituído. Em segundo lugar, o objeto somente passa a ter esta definição, no campo do sentido, quando uma consciência lhe concede seu significado, isto é, lhe constitui enquanto fenômeno seu. Neste caso, o conceito de *evidência* não somente está na dependência da correlação íntima entre sujeito e objeto, mas está subordinado à própria situação recíproca de condição-condicionado que consciência e objeto exercem um sobre o outro.

Ao se considerar esta correlação entre sujeito e objeto na fenomenologia de Husserl enquanto uma relação recíproca de condição e condicionado (ou seja, para que “exista” o sujeito considera-se necessária a referência deste ao seu objeto enquanto que a “existência” do objeto também está condicionada a um sujeito que lhe conceda este sentido), poder-se-á conceber uma diferença fundamental com relação à proposta cartesiana. Convém lembrar que, para Descartes, o sujeito (*cogito*) aparece como condição da existência do objeto, porém, a relação inversa (aquela em que o objeto também constitui condição para a existência do sujeito) seria inconcebível dentro desta perspectiva, visto que, na ordem da investigação cartesiana, a existência do *cogito* constitui-se de modo evidente mesmo antes e a despeito da existência do objeto a qual somente se realiza em um momento posterior.

Estas diferenças de tematização parecem ter como culminância um ponto decisivo. Este ponto constitui uma possível

acusação às abordagens acerca do conceito de *evidência*, desenvolvidas por ambos. Esta possível margem seria preenchida pela acusação de solipsismo (*solus-ipse*) em decorrência de ambos adotarem uma via subjetiva para a realização de seu intento. Tanto Descartes quanto Husserl não tardam para perceber esta possibilidade de acusação e até mesmo procuram antecipar-se a ela.

Mas urge que não se passe por alto a uma distinção no próprio significado daquilo que representaria a acusação de solipsismo em cada caso. Isto porque em Descartes esta acusação incidiria diretamente sobre o conceito de *evidência*, enquanto que em Husserl, aplicar-se-ia unicamente à impossibilidade da intersubjetividade. Note-se que esta diferença deriva-se do fato de que, no caso da acusação de solipsismo na filosofia cartesiana, a barreira que deve ser transposta é, em primeiro lugar, aquela que separa sujeito e objeto. É da transposição inicial desta barreira do que depende a recusa ao solipsismo. E neste caso, reflete diretamente sobre o conceito de *evidência*. Ou seja, é da superação ao solipsismo (este, entendido enquanto distanciamento entre sujeito e objeto) que depende o conceito de *evidência*.

Já em Husserl, a superação desta barreira (sujeito e objeto) já foi dada a partir do conceito de *intencionalidade*. A partir do significado do conceito de *intencionalidade* como consciência **de algo**, sujeito e objeto estão em plena correlação. E isto aparece corroborado em uma citação de Husserl onde se afirma: “A redução transcendental me liga à corrente dos meus estados de consciência puros e às unidades constituídas por suas atualidades e

potencialidades. A partir daí, parece natural que tais unidades sejam inseparáveis do meu *ego* e, dessa forma, pertençam ao seu próprio ser concreto. Mas o que acontece então com os outros *egos*?” (HUSSERL, 2001, p. 104-105). Neste caso, a questão acerca da (co)-relação entre consciência e o seu objeto (fenômeno) já está satisfatoriamente colocada. A dificuldade que seria importada da acusação de solipsismo seria unicamente a da relação *entre - sujeitos (inter - subjetivo)*. Isto é, é em virtude da realização da intersubjetividade (ou de sua simples possibilidade) que surge o motivo pelo qual se busca a superação do solipsismo no pensamento de Husserl<sup>22</sup>. As abordagens de Husserl com relação ao conceito de *evidência* estão, portanto, imunes à acusação de solipsismo.

Mas este resultado a que se chega (isto é, o de que o enfrentamento ao solipsismo realizado por Husserl em sua quinta meditação se reduz, em última instância, à busca de mostrar que uma intersubjetividade é possível) poderia ocasionar uma certa interpretação de que aquilo que já foi tematizado nas meditações precedentes tornar-se-ia agora dispensável. Esta, porém, não parece ser uma interpretação coerente uma vez que, embora não se tome aí como objeto de investigação o conceito de *evidência*, os pressupostos

---

<sup>22</sup> Em virtude desta configuração, não desenvolveremos com maior profundidade a tentativa de recusa à acusação de solipsismo que se encontra formulada na quinta meditação de Husserl, uma vez que esta recusa está motivada pela importância que dá Husserl à questão da intersubjetividade na realização de seu projeto e não em função da tematização do conceito de *evidência*, tematização esta que Husserl acredita poder desenvolver e levar a cabo, mesmo antes de ter buscado refutar a acusação de solipsismo. Quanto a Descartes, tem-se consciência de que a superação do solipsismo é um passo fundamental em sua tematização do conceito de *evidência*, e isto devido ao fato de que uma tal resposta ao solipsismo equivale, também, à superação da dicotomia sujeito-objeto. No entanto, acreditamos já ter mostrado o modo como Descartes pretendeu solucionar este trânsito, quando nos ocupamos da tarefa da reconstrução cartesiana do trajeto que se inicia pela subjetividade (*cogito*), passa, posteriormente, pelas *representações* e culmina na busca de garantir a realidade objetiva destas últimas.

de sua tematização nas meditações anteriores tornam-se necessários para a própria realização da intersubjetividade. Neste caso, enquanto que a solução do problema da intersubjetividade não exerce condição de possibilidade para a tematização do conceito de *evidência*, em contrapartida, o resultado derivado das abordagens do conceito de *evidência* atingido por Husserl nas quatro primeiras meditações parece, sim, estar pressuposto no desenvolvimento da intersubjetividade, tema da quinta meditação. Portanto, do fato de que o conceito de *evidência* seja possível de ser tematizado anteriormente ao tratamento da questão da intersubjetividade, não deriva a constatação de que estes dois nítidos momentos sejam ambos autônomos. Pois a questão da intersubjetividade remete, como pressuposto condicional de seu tratamento, às abordagens ao conceito de *evidência* que antes (nas meditações precedentes) foram desenvolvidas.

Agora bem, temos anteriormente nos posicionado pela desnecessidade da tematização do conceito de intersubjetividade para a compreensão do conceito de *evidência*, quando apresentamos como justificativa de nossa opção o fato de Husserl dar conta deste último conceito antes mesmo de iniciar suas exaustivas investigações em torno da possibilidade da intersubjetividade. Todavia, o fato que agora temos levantado acerca da pressuposição das investigações em torno do conceito de *evidência* no terreno da possibilidade da intersubjetividade, não nos colocaria em dificuldades para manter esta posição? Em outras palavras, dado que, segundo afirmamos, o domínio da intersubjetividade depende da construção do conceito de

*evidência*, não seria o caso de que também a tematização do conceito de *evidência* manteria carências que somente seriam supridas ao responderem-se as acusações de solipsismo?

Esta constatação não desautoriza a opção que seguimos. Antes sim, os pressupostos do conceito de *evidência* que são necessários para a solução do problema da intersubjetividade, respondem por uma aplicação do conceito de *evidência* a uma questão fundamental que Husserl buscou solucionar. Isto é, em virtude do caminho percorrido pelas investigações fenomenológicas em torno do conceito de *evidência*, chegou-se a um tratamento, em certa medida, idealista para este conceito. E este é o resultado que se chega até a quarta meditação. Todavia, o fato de Husserl apresentar uma quinta e última meditação para dissipar possíveis acusações de solipsismo que poderiam decorrer de seu aspecto idealista, não equivale a buscar recuperar um status objetivista para o conceito de *evidência*. Significa, de outro modo, aplicar o resultado já conquistado ao domínio de um problema cuja solução terá importância fundamental, mas que, não obstante, já não faz parte das discussões acerca da explicitação do conceito de *evidência*.

## CONCLUSÃO

Ao final de um trabalho que de forma alguma pretendeu esgotar a problemática em questão e que depositou o caráter de cientificidade na busca de uma projeção para a abordagem fenomenológica do conceito de *evidência* (projeção esta que foi gestada, sobretudo, a partir da análise da crítica de Husserl a Descartes), restará, por certo, margem para algumas reflexões importadas do interior de certas teses aqui defendidas.

Estas reflexões haveriam de começar pelo próprio título desta dissertação: “*O conceito de evidência nas Meditações cartesianas: a crítica de Husserl a Descartes*”. Neste caso, se o título parece ter muito mais a ver com o desfecho final de nosso trabalho do que propriamente com a primeira parte desta dissertação é porque a crítica de Husserl ao desenvolvimento das *Meditações* de Descartes pressupõe, invariavelmente, a importância cartesiana no contexto do próprio “fazer fenomenológico”. Em virtude disto, o termo “crítica” deve ser entendido exatamente no sentido de uma separação ou seleção daqueles temas que seriam de fundamental importância para o desenvolvimento da fenomenologia e, mais precisamente, do conceito de *evidência*, e, ao mesmo tempo, à correção de certos erros aos quais Descartes tem incorrido. Esta configuração aparece perfeitamente formulada já na introdução das *Meditações cartesianas* onde Husserl escreve:

o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as *Meditações*

cartesianas, **não, é claro, para adotá-las integralmente**, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental (HUSSERL, 2001, p. 23-23).

Vê-se, portanto, que a importância do pensamento cartesiano na inspiração do projeto fenomenológico de Husserl, longe de limitar-se unicamente à tentativa de uma fundação da própria filosofia, avança, ademais, para o movimento de retorno ao “*ego cogito* puro” como um recurso fundamental para alcançar este fim. E como culminância definitiva, ainda dentro do domínio de aproximação das *Meditações* de Descartes com o método fenomenológico de Husserl, o conceito de *evidência*, mesmo seguindo uma tematização nem sempre idêntica, atuando enquanto condição de realização da própria filosofia.

Porém, fazendo uso agora do termo “crítica” em seu aspecto de recusa ou, mais bem, de questionamento ao cartesianismo, Husserl contesta o dualismo insustentável da filosofia de Descartes. O ponto problemático do referido dualismo encontra-se na dificuldade (para não dizer abismo, termo empregado pelo próprio Husserl) para estabelecer-se um verdadeiro vínculo entre subjetividade e objetividade. Esta dificuldade implica na necessidade de um recurso que possa minimizar tal distanciamento. E este recurso utilizado por Descartes concentra-se nos conceitos de *representação*, *correspondência* e *realidade objetiva*, os quais são questionados por Husserl.



Ora, se o dualismo é o que efetivamente barra a verdadeira relação entre subjetividade e objetividade e, em conseqüência, impõe dificuldades para a própria realização do conceito de *evidência*, cabe então investigar a origem do mesmo com vistas a uma determinação pontual e precisa deste equívoco. E esta, para Husserl, encontra-se muito bem localizada na má compreensão de Descartes da natureza do *cogito*. Assim, se o dualismo é inevitável no contexto das *Meditações* é porque mesmo Descartes tendo encontrado o campo profícuo para a proliferação de sua tarefa, não obstante, cometeu um erro de avaliação quanto à natureza de seu ponto arquimediano<sup>23</sup>, em conseqüência do que transforma “o *ego* [em] uma *substância cogitans* **separada**, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade” (HUSSERL, 2001, p. 42). Ora, é exatamente por interpretar a subjetividade como uma “*substância cogitans* separada” que Descartes é levado a instituir o dualismo. Pois, tal separação interpela pela necessidade de conquistar aquele domínio que ainda é alheio ao *cogito*.

Como se pretendeu tê-lo mostrado, este possível equívoco de Descartes vem motivado pela compreensão do método da dúvida como “negação do mundo”, donde o reencontro com este somente pôde ser efetivado ao superar-se a dicotomia sujeito-objeto a partir do recurso àqueles conceitos anteriormente indicados. Mas qual seria então a via escolhida por Husserl para furtar-se a uma configuração dualista para a tematização do conceito de *evidência*? Ao que parece,

---

<sup>23</sup> Em seus textos tardios, Husserl faz uma analogia deste “erro de avaliação” de Descartes com a chegada de Cristóvão Colombo à América quando Colombo “descobre” um novo continente sem sabê-lo. Descartes, por sua vez, teria chegado ao ego transcendental sem captar a significação transcendental deste ego (Cf: Husserl citado em: WAHL, 1968, p. 122).

a via adotada é a própria transformação do sentido da subjetividade que passa agora a ser definida pelo conceito de *intencionalidade*, o qual pretende tornar desnecessário o recurso aos conceitos de *representação*, *correspondência* e *realidade objetiva* para a justificação do domínio transcendente. Muito embora sob a natureza de fenômeno, o mundo já faz parte do campo de sentido constituído ainda no interior da subjetividade transcendental. E a exemplo do fato de que o dualismo pareça ter sido motivado em sua origem pela compreensão do método enquanto “negação do mundo”, da mesma forma, a *redução fenomenológica*, tomada no sentido de uma “suspensão” do juízo, parece ser determinante para o fato de que subjetividade e objetividade se “encontrem” ainda no domínio do *cogito*, segundo o modo de fenômeno. E mais ainda, conduziria as discussões fenomenológicas do conceito de *evidência* ao plano do idealismo.

Agora bem, tem-se sustentado, no desenvolvimento desta dissertação, uma justaposição de idéias frente a qual o leitor poderia ser levado a optar por uma **ou** outra idéia e que, no fundo, uma tal justaposição não poderia ser defendida porque, aparentemente, as teses seriam excludentes. Esta sobreposição de idéias refere-se às teses defendidas nos itens 1.6 (*A autêntica investigação da evidência enquanto um “idealismo transcendental”*) e 2.2 (*Uma possível interpretação em favor do primado ontológico nas discussões fenomenológicas do conceito de evidência*). Um esclarecimento em favor da não incompatibilidade entre as duas teses e de como elas, de certa forma, se articulam, soa aqui necessário.

Em primeiro lugar, o que define a investigação fenomenológica como um “idealismo” é o fato de que é na subjetividade que se encontra o campo de sentido do “mundo”. Assim, se é possível estudar o “mundo” filosoficamente, o é unicamente porque este se transforma num fenômeno constituído pela subjetividade transcendental e é precisamente esta caracterização que comporta o aspecto idealista na fenomenologia de Husserl.

Mas é também a compreensão e o significado que dá Husserl para esta mesma subjetividade que legitima uma articulação com a segunda tese. Com referência a este significado, Husserl afirma em suas *Conferências de Paris*<sup>24</sup>: “sem dúvida, a vida da consciência encontra-se em fluxo, e todo o *cogito* se insere numa corrente, sem elementos últimos e relações últimas fixáveis” (HUSSERL, 1992A, p. 29). Ora, a inserção do *cogito* nesta corrente que acarreta na impossibilidade de uma estrutura última e fixa para a subjetividade, não significa exatamente uma imposição temporal para a subjetividade, em consequência do que o próprio conhecimento já vem determinado pela existência da temporalidade?

É em virtude desta imposição existencial da temporalidade à consciência o motivo pelo qual se tem sugerido certo impulso em direção a uma abordagem ontológica. Neste caso, se é lícito pressupor uma abordagem idealista para o conceito de *evidência*, isto não acarreta prejuízo a uma certa articulação com o tratamento ontológico. A justificativa é de que a discussão em torno da subjetividade, razão

---

<sup>24</sup>*Conferências de Paris* constitui o texto de origem das *Meditações cartesianas*, compondose de algumas conferências realizadas por Husserl na Sorbonne em fevereiro de 1929, a convite do Institut d'Études germaniques e da Société française de Philosophie.

pela qual Husserl declara-se idealista, possui um novo significado na fenomenologia: a subjetividade passa a ser definida e condicionada pela temporalidade. Esta existência temporal constitui-se também na razão pela qual Husserl condena uma estrutura fixa e última para a subjetividade transcendental. Não é fixa porque está no fluxo. Mas também não é última porque não antecede nem tampouco está isenta à própria temporalidade. Consciência e “mundo” (subjetividade e fenômeno temporal) são, pois, contemporâneos e interagem como condição recíproca de existência.

Se, pois, se concede ao conceito de *evidência* um tratamento articulado a um determinado tipo de idealismo, a questão que poderia ser suscitada é de se a realização deste mesmo conceito não necessitaria de um deslindamento das fronteiras da própria subjetividade para furtar-se ao problema do solipsismo. Então, no fundo, necessitar-se-ia de um mecanismo em direção à transcendência para que a própria *evidência* pudesse dar conta da objetividade. E neste caso, a crítica de Husserl ao dualismo cartesiano como forma de resolver o acesso à transcendência nas discussões em torno do conceito de *evidência*, apenas **estaria** transferindo o problema para um momento posterior.

Um importante momento desta dissertação para impor resistência a tais objeções é o item 2.3 onde se investigou “*o papel da intencionalidade nas discussões fenomenológicas do conceito de evidência*”. Ainda que sob o impacto da *redução fenomenológica*, que põe fora de questão o juízo acerca de uma atitude natural, o conceito de *intencionalidade* é um movimento de transcendência do *ego* em

direção ao *objeto*. O que simplesmente ocorre é que, enquanto resultado desta *epoché*, o objeto **aparece** sob o modo fenômeno. Neste sentido, a *intencionalidade* é, sim, um movimento de permanente transcendência para além da subjetividade; mas uma tal transcendência toma como referência não mais um mundo natural ainda não justificado, mas o mundo de fenômenos.

Por isso, é em favor de seu radicalismo metodológico e, até certo ponto, idealista, que Husserl enclausura suas *Conferências de Paris* recitando o movimento que representa o “espírito da fenomenologia”: “Perder o mundo pela *epoché* a fim de o reaver na universal auto-reflexão” (HUSSERL, 1992A, p. 51). Ao mesmo tempo, toma como referência deste movimento as palavras de Santo Agostinho: “[n]oli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas” (HUSSERL, 1992A, p. 51). Ora, mas esta orientação aplicar-se-ia **também** à investigação da verdade e da própria *evidência*? Ou a investigação destas noções, por natureza, recusaria qualquer solução que pretendesse permanecer encerrada ao domínio da subjetividade transcendental?

Definitivamente, o problema da verdade e da *evidência*, cuja elucidação parece constituir o *telos* para o qual tendem as abordagens fenomenológicas de Husserl, permanece concentrado na esfera da consciência transcendental. É o que certifica esta importantíssima passagem das *Conferências de Paris* na qual Husserl expressa:

todas as distinções que levo a cabo entre experiência autêntica e enganadora e, nela, entre ser e aparência, decorrem na minha própria esfera

consciente. Evidentemente real, necessário quanto ao pensamento, absurdo, possível pelo pensamento, verossímil, etc., tudo isso são caracteres que ocorrem no domínio da minha consciência em qualquer objecto intencional. Toda autenticação e fundamentação em prol da verdade e do ser ocorre inteiramente em mim (HUSSERL, 1992 A, p. 42).

Portanto, é vinculado ao fato de que a verdade e a *evidência* estão relacionadas, no plano da fundamentação fenomenológica, ao valor que estas representam para o sujeito e não propriamente à sua existência real, fora de nós (sujeito), ou discussões como *realidade objetiva* das *representações*, *transcendência*, etc., que Husserl dá a estas noções um tratamento exclusivamente idealista, tomando-se para este termo o significado que já tem sido antes empregado. E, de certa forma, esta constatação vem a outorgar a própria acepção da fenomenologia enquanto “ciência dos fenômenos”. Mas desde que fenômeno seja tomado exatamente como valor, significado ou sentido constituído pela subjetividade transcendental. É, pois, dentro deste contexto que se torna possível operar com tais noções.

Por fim, resta justificar uma aparente carência de elucidação nesta dissertação com relação ao tema da “intuição das essências”, por ser esta uma questão emblemática na discussão fenomenológica do conceito de *evidência*. Esta carência, no entanto, não pôde ser suprida desde o momento em que limitamos nossa análise em função da tematização presente na obra *Meditações cartesianas* onde praticamente inexiste (salvo em raríssimas exceções) qualquer discussão mais aprofundada com referência a esta questão e onde as

poucas passagens que o tema da “intuição das essências” aparece, o mesmo é evocado de uma forma inteiramente passageira.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Husserl:

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Introd. e Trad. De Urbano Zilles, 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Conferências de Paris.** Trad. António Fidalgo e Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1992 A.

\_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures* (livre second). Recherches phénoménologiques pour la constitution, Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas.** Trad. Manuel G. Morente e José Gaos, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.

\_\_\_\_\_. *Invitación a la Fenomenología.* Trad. António Zirión, Barcelona: Paidós, 1992.

\_\_\_\_\_. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale.* Trad. Gérard Granel, Paris : Galimard, 1976.



\_\_\_\_\_. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Tabernig, Editorial Almagesto 1992 B.

\_\_\_\_\_. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.

\_\_\_\_\_. *Logique formale et logique transcendantale*. Trad. Suzanne Bachelard, Paris: PUF, 1957.

\_\_\_\_\_. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos e Miguel García Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira, São Paulo: Madras, 2001.

#### **Obras complementares:**

BIEMEL, W. *Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*. In. **Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont – HUSSERL**. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 35-67.

BOER, Th. **The development of Husserl's thought**, Haag: M. Nijhoff, 1978.

BORNHEIM, Gerd A. (org). **Os filósofos pré-socráticos**, São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**, Trad. Helena Martins, Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

COTTINGHAM, John. **The Cambridge companion to DESCARTES**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DELACAMPANHE, Christian. **História da Filosofia no século xx**. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e B. P. Júnior. 3ª.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Princípios de Filosofia**. Trad. Alberto Ferreira, 3ª.ed. Lisboa: Guimarães, 1978.

\_\_\_\_\_. **Regras para a direção do Espírito**. Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 1985.

FINK, Eugen. **De la phénoménologie**, Paris: Minuit, 1974.

FOLLESDAL, Dagfinn. *Husserl on Evidence and Justification*. In: **Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology**. Editado por Robert Sokolowski. Washington: Catholic University of America Press, 1988, p. 107-129.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços de uma hermenêutica filosófica**, Trad. Flávio Paulo Meurer, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?**, Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades Ltda, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante: 6ª ed. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1998.

LANDIM, Raul. **Evidência e Verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVIN, David Michael. **Reason and evidence in Husserl's Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Col. **Pensamento e Filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget.

\_\_\_\_\_. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1984.

\_\_\_\_. LEVINAS, E. **Reflexiones sobre la “técnica” fenomenológica**, p. 90, In: *Tercer coloquio filosófico de Royaumont – HUSSERL*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

MARTINS, Joel. (org). **Temas fundamentais de fenomenologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella EDUSP, 1989.

\_\_\_\_. **Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

PATOČKA, Jan. **Qu’est-ce que la phénoménologie ?**. Traduzido do Alemão por Erika Abrams, Grenoble: Jérôme Millon, 1988.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania, 1831-1933**. Trad. Pepa Linares, Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

SMITH, Barry & WOODRUFF-SMITT, **The Cambridge companion to HUSSERL**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

STEIN, Ernildo. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**, Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.** Porto Alegre : Movimento, 1983.

WAHL, J. *Los juicios de Husserl sobre Descartes y Locke.* In. **Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont – HUSSERL.** Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 110-129.

WAHL, Jean. **L'ouvrage posthume de Husserl: la Krisis.** Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1957.