

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**HUSSERL E OS LIMITES DA REDUÇÃO
FENOMENOLÓGICA NAS *IDÉIAS I***

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Jean Leison Simão

**Santa Maria, RS, Brasil
2009**

HUSSERL E OS LIMITES DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA NAS *IDÉIAS I*

por

Jean Leison Simão

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Continental e Analítica, Linha de pesquisa: Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**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

HUSSERL E OS LIMITES DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA NAS *IDÉIAS I*

elaborada por
Jean Leison Simão

Como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

Comissão examinadora

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

Prof. Dr^a Martina Korelc – UFG

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato – UFSM

Santa Maria, RS, 14 de outubro de 2009.

RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

HUSSERL E OS LIMITES DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA NAS *IDÉIAS I*

Autor: Jean Leison Simão

Orientador: Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 14 de outubro de 2009.

A não compreensão da peculiaridade da problemática fenomenológica husserliana em relação às ciências de fato e em especial à psicologia (já seja uma não compreensão oriunda de filósofos ou psicólogos alheios ou não ao movimento fenomenológico) constitui a justificativa para desenvolvimento do presente trabalho. Se mesmo alguns de seus discípulos não a compreenderam, não seria demais supor que atualmente (isto é, com o distanciamento de um século) tal problemática continuaria incompreendida. Com isso, nosso objetivo específico é compreender o alcance e os limites da redução fenomenológica, o método que nos franqueia o acesso livre ao território fenomenológico. Assim poderemos superar efetivamente os obstáculos que mantêm o pensamento espiritual fechado em seu próprio horizonte. Nossas investigações estão centradas nas duas primeiras partes das *Idéias I*, a primeira obra que veio publicamente com a meta específica de ser uma introdução sistemática a fenomenologia. No primeiro capítulo deste trabalho, nos manteremos propriamente no território da lógica formal, investigaremos as diferenças de princípio entre essências e fatos, bem como entre ciências de essências e ciências de fatos para poder compreender como a filosofia deve se constituir como ciência de essências peculiar e autônoma. No segundo e no terceiro capítulo, não obstante, nos moveremos, pois, em território fenomenológico. Enquanto no segundo investigaremos a designação e a efetivação da restrição na atitude natural para enfim entendermos como tal redução se efetua; no terceiro, a meta é estabelecer uma distinção definitiva entre a “abstração” em atitude fenomenológica das meras abstrações das ciências naturais. A partir tirar-de-circuito primordial (termo este que alude a manifestação da redução) desenvolver-se-á outros ensaios de tirar-de-circuito, ampliando assim a redução fenomenológica a outras esferas transcendentais do ser. Com essas ponderações esperamos ter nos livrado finalmente daquela constante tentação de estabelecer uma *metabasis* errônea própria do pensamento que se fecha numa atitude teórica natural.

Palavras-chave: Fenomenologia; Redução fenomenológica; Tirar-de-circuito; Atitude natural; Atitude fenomenológica.

ABSTRACT

Master thesis

Program of up graduate in Philosophy

Federal University from Santa Maria, RS, Brazil

HUSSERL AND THE LIMITS OF FENOMENOLOGICAL REDUCTION AT *IDEAS I*

Author: Jean Leison Simão

Advisor: Marcelo Fabri

Date and Location of Defense: Santa Maria, October 14, 2009.

Lack of understanding of the Husserlian phenomenological issues' peculiarity in relation to science fact and in particular the psychology (either a lack of understanding come from philosophers or psychologists outside or not the phenomenological movement) constitutes the rationale for developing this work. If even some of his disciples did not comprehend it, It would not be enough to assume that today (i.e. the distance of a century) these problems remain misunderstood. Thus, our specific goal is to understand the scope and limits of the phenomenological reduction, the method that give us free access to the terrain phenomenological. So we can effectively overcome the obstacles that keep the spiritual thought locked in his own horizon. Our investigations are focused on the first two parts of Ideas I, the first work that came public with the specific goal to be a systematic introduction to phenomenology. In the first chapter of this work, we keep proper within the formal logic, we will investigate the differences of principle between essences and facts, as well as between science and science of essences of facts in order to understand how philosophy should it be a science of essences, peculiar and autonomous. In the second and third chapter, however, we will move it in phenomenological terrain. While the second will investigate the designation and the effective of restriction on the natural positing to finally understand how such a reduction takes place; In the third, the goal is to establish a definite distinction between "abstraction" in the phenomenological positing of mere abstractions of the natural sciences. From the primary exclusion (a term that allude to manifestation of the reduction) it will be develop other attempts of exclusion, thus extending the phenomenological reduction to other transcendent spheres of being. With these weights we expect to have finally got rid of that constant temptation to establish a erroneous *metabasis* own thought that closes a natural theoretical positing.

Keywords: Phenomenology; Phenomenological reduction; Exclusion; Natural positing; Phenomenological positing.

ABREVIACOES DAS OBRAS HUSSERLIANAS:

IDI: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.

IDII: Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie phénoménologique pures – Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution

LU: Investigaciones Lógicas

PW: Philosophie als strenge Wissenschaft

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1- CATEGORIA E REGIÃO: ENTRE O PARALELISMO EXTRÍNSECO E AS CONSTITUIÇÕES FUNDAMENTAIS.....	12
1.1 Fenomenologia e o anseio secreto da filosofia moderna.....	12
1.2 Fundamentação do conhecimento e a correlação entre objeto e intuição.....	13
1.3. Intuição individual e intuição de essência: a comunidade total e a diferença de princípio.....	19
1.4. O julgar individual puro e o julgar <i>eidético</i> puro: da diferença de princípio na intuição de essência à analogia em generalidade puramente incondicionada.....	24
1.5. O julgar <i>eidético</i> individual: entre a generalidade irrestrita e a generalidade restrita.....	27
1.6 As duas espécies de relações essenciais: “generalização e especificação” e “formalização e desformalização”.....	29
1.7. Os conceitos fundamentais lógicos puros: região e categoria na esfera formal.....	31
1.8. Os conceitos sintéticos a priori: região e categoria na esfera material [<i>sachhaltigen Sphäre</i>].....	35
1.9. Conceitos sintéticos fundamentais e conceitos lógico puros <i>a priori</i> : o paralelismo extrínseco entre o sistema formal de axiomas e o conjunto de categorias formais.....	36
CAPÍTULO 2 – RESTRIÇÃO E EFETUAÇÃO DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA.....	38

2.1. A atitude dogmática nas ciências; a atitude fenomenológica na ciência com dimensão própria.....	38
2.2. A designação da restrição da redução fenomenológica e a delimitação da esfera total do método.....	42
2.2.1. Atitude natural e a caracterização de seu dado.....	43
2.2.2. A possibilidade de alteração do dado em atitude natural.....	47
2.3. A restrição efetiva da redução fenomenológica e o possível rendimento do método.....	51
2.4. A efetuação da ἐποχή e a atitude fenomenológica.....	56

CAPÍTULO 3 – A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA E SUA SIGNIFICAÇÃO FUNDAMENTAL.....59

3.1. A mera abstração [βοῦε Abstraktion] e a “abstração” [Absehen] fenomenológica.....	59
3.2. O tirar-de-circuito primordial e as ponderações da ἐποχή fenomenológica.....	61
3.2.1. O ensaio de tirar-de-circuito e as realidades individuais.....	62
3.2.2. O ensaio de tirar-de-circuito e as essências transcendentais.....	64
3.2.3. O ensaio de tirar-de-circuito e o tirar-de-circuito primordial.....	66

CONCLUSÃO.....68

BIBLIOGRAFIA.....70

Obras de Husserl.....70

Bibliografia secundária.....71

INTRODUÇÃO

As *Idéias I* (1913) surgem um pouco mais de um decênio após a publicação das *Investigações Lógicas* (1900-01), obra que inaugura o pensamento fenomenológico. Numa preleção de verão em 1925, Heidegger observa que entre 1900 e 1910 nenhuma publicação fenomenológica apareceu, apesar de ser intensa a investigação entre os poucos pesquisadores de Göttingen. Ao mesmo tempo, nesse período, ocorre um colapso na escola de psicologia fenomenológica de Lipps. Fato esse que motivou a vinda à Göttingen de alguns estudantes nela formados. O objetivo era o de discutir questões no círculo de fenomenólogos, afim de se capacitar ao preparo de publicações ulteriores (Cf. 1992, p. 93).

A primeira publicação de Husserl após este decênio foi o ensaio para a revista *Logos*, intitulado *Filosofia como ciência de rigor* (1910-11). Nesta obra, segundo Husserl, aparece nitidamente os pontos principais que esclarecem a diferença entre experiência interna e experiência imanente. Entrementes, a diferença ou não foi bem entendida, ou foi desconsiderada, sem a devida atenção, por aqueles que fizeram objeções à fenomenologia (Cf. IDI, p. 4 e PW pp.316-18). Não obstante, este ensaio, de acordo com Heidegger, por um lado, “evocou uma oposição quase universal entre os filósofos”; mas por outro, com a fenomenologia, “serviu para unir o crescimento lento da geração de jovens pesquisadores em um empenho comum e seguro” (1992, p. 93).

O surgimento da revista *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung* pode ser considerada como importante manifestação do empenho fenomenológico. Os dois primeiros volumes da revista contêm os trabalhos de Scheler, Reinach, Pfänder e Geisger, além da importante obra de Husserl que especificamente nos interessa, a saber, o primeiro livro das *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913).

Na introdução das *Idéias* / Husserl observa que, apesar dos esforços no ultimo decênio, as objeções contra a fenomenologia foram nulas. Já sejam de filósofos ou psicólogos, dirigidas a fenomenologia ou a psicologia fenomenológica de maneira geral ou específica, direta ou indireta, as oposições pressupõem essencialmente a concepção de imanência como experiência interna. Assim, elas tampouco atinam o sentido peculiar da problemática fenomenológica. Por conseguinte, não se nota que a diferença entre fenomenologia e psicologia (e de modo geral, entre a fenomenologia e ciências empíricas) é uma diferença necessária, isto é, por fundamentos de princípio, e não contingente, isto é, com base na demarcação de seus domínios e de sua terminologia.

Mal-entendidos como estes não são inerentes exclusivamente aos círculos acadêmicos de filósofos e psicólogos que de certa forma estão alheios às investigações fenomenológicas, mas sobretudo dentro do próprio movimento fenomenológico. Se nesta época os próprios fenomenólogos se equivocavam em relação ao método e a apreensão de problemas autenticamente filosóficos, então o que se pode dizer para os pesquisadores em fenomenologia da atualidade? Mesmo entre os fenomenólogos que se reuniam em torno do mestre naquela época (já sejam estes filósofos ou psicólogos) não se compreendia o sentido peculiar da problemática fenomenológica frente a todas as outras ciências. Doravante, se há um século atrás, mesmo os seus discípulos não assimilaram a essência da fenomenologia, não seria plausível supor então que ainda na atualidade permaneça tal problemática incompreendida? A não compreensão do método fenomenológico husserliano implica, mesmo no presente, em sérias conseqüências. A principal delas é que tudo o que se crê conquistado como conhecimento efetivo nas investigações fenomenológicas em sentido amplo não passaria de sonho e devaneio. Seja as investigações no âmago do pensamento husserliano, seja em críticas decorrente da análise de tal pensamento, se não se entende com precisão o que o autor propunha de peculiar com o seu método, tampouco tais investigações podem ser consideradas válidas.

No presente trabalho a meta é justamente compreender o alcance e os limites da redução fenomenológica, com o objetivo de reconhecer e superar efetivamente esses obstáculos nos quais o pensamento espiritual se fecha em seu próprio

horizonte. Para tanto, os elementos utilizados para a reconstrução da argumentação husserliana fazem parte das duas primeiras partes da *Idéias I*, a primeira obra husserliana que veio a público com a meta específica de ser uma introdução sistemática à fenomenologia. Tais partes se intitulam respectivamente como se segue: *parte primeira: Essência e conhecimento de essência; parte segunda: a consideração fenomenológica fundamental*. A primeira parte se subdivide em dois capítulos, a saber, *capítulo 1: fatos e essências* e *capítulo 2: Mal entendidos naturalistas*. Já a segunda parte se compõe de quatro capítulos: *capítulo 1: a tese da atitude natural e o tirar-de-circuito da mesma; capítulo 2: consciência e efetividade natural; capítulo 3: A região da consciência pura; e capítulo 4: As reduções fenomenológicas*.

No primeiro capítulo do presente trabalho nossas investigações se fixam nos elementos presentes na primeira parte das *Idéias I*, enquanto no segundo e terceiro capítulo os elementos para nossas investigações fazem parte da segunda parte. No primeiro capítulo, nos manteremos no território da lógica formal (ou pura) e investigaremos certas diferenças entre “amostragens de princípio” dadas em intuição direta. Trata-se das diferenças específicas entre “categoria” e “região” no âmbito das constituições fundamentais de todos os conhecimentos e/ou objetividades de conhecimento possíveis. É neste território que Husserl considera a atitude teórica natural como a atitude primordial. Portanto, a atitude teórica das ciências *eidéticas* (tanto formais quanto materiais) não seriam mais do que procedentes da atitude teórica natural. Isso implica, sob o perspectiva da intuição de essência, que na constituição fundamental dos conhecimentos e/ou objetividades de conhecimento possíveis haveria um paralelismo extrínseco entre um sistema formal de axiomas e o conjunto de categorias formais. Daí a impossibilidade da filosofia (que como tal pretende ser uma ciência de essência peculiar) não poder retirar seus princípios das ciências *eidéticas* formais e materiais, para se desenvolver como ciência autônoma.

O segundo capítulo deste trabalho (onde adentraremos propriamente em território fenomenológico) consiste em investigar a atitude teórica natural sob o título de “atitude dogmática” e caracterizá-la a partir da tese geral da “atitude natural”, a qual é obtida através da caracterização de seu dado em intuição doadora originária. A nossa meta é compreender como se designa e se efetiva a restrição da redução

fenomenológica, e com isso compreender a sua efetuação. Por fim, no terceiro capítulo, a meta é distinguir a “abstração” fenomenológica das meras abstrações nos domínios especiais da ciência natural, e a partir de sua manifestação no tirar-de-circuito primordial ampliar a redução fenomenológica pelo ensaio de tirar-de-circuito aplicado a outras esferas transcendentais do ser.

Através da relação entre a atitude teórica primordial e atitude teórica dogmática (isto é, a atitude teórica primordial e natural como resistente em hábitos consolidados) a nossa meta específica é distinguir a reflexão fenomenológica da reflexão mantida na esfera natural do pensamento. Mas também, por outro lado, ponderar acerca da redução fenomenológica, para, enfim, nos livrarmos da constante tentação de estabelecer uma *metabasis* errônea.

CAPITULO 1 – CATEGORIA E REGIÃO: ENTRE O PARALELISMO EXTRÍNSECO E AS CONSTITUIÇÕES FUNDAMENTAIS

1.1. Fenomenologia e o anseio secreto da filosofia moderna

Nas *Idéias I* a meta é abrir o caminho para a conquista (através do método) de um novo domínio científico (Cf. IDI, §32). Este novo domínio é nada mais que o domínio fenomenológico, cuja obtenção, segundo Husserl, também era inerente ao “anseio secreto de toda a filosofia moderna” (Cf. IDI, § 62).

Desde a consideração fundamental de Descartes, a de uma esfera ontológica absolutamente indubitável através do método da dúvida hiperbólica (ou, como Husserl por vezes prefere chamar: “o ensaio da negação universal”). Depois com o psicologismo da escola lockiana, donde emerge o desenvolvimento histórico da convicção na consciência empírica, que tanto reinou nos círculos acadêmicos da filosofia e da psicologia já na época dos primeiros avanços fenomenológicos com as *Investigações Lógicas* (1900-01). – Aqui se trata da convicção de que “toda representação conceitual ‘deriva’ de experiências anteriores”; esta era confundida com uma convicção completamente outra, a saber, a “de que todo conceito recebe o fundamento legítimo de seu possível uso, por exemplo, nos juízos descritivos retirados da experiência” (PW, p. 307).

Também com Hume, que ao desejar uma doutrina racional da filosofia preferiu se declarar cético, e por isso adentrou com vista ofuscada nesse domínio. – No *Treatise*, Hume pressentia que o juízo fixa um *a priori* em sentido autêntico (uma “*relation of idea*”), mas não obteve sucesso, segundo Husserl, porque fez a confusão positivista de opor “essência e ‘*Idea*’ ” à “ ‘*impression*’ ” (Cf. PW, p.317) . Sobretudo, foi Kant o primeiro a enxergar com legitimidade o domínio fenomenológico, mas o interpretou equivocadamente como território [*Boden*] psicológico e abriu mão dele

precisamente na dedução transcendental da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (Cf. IDI, § 62).

A exposição de uma breve discussão terminológica, já na introdução das *Idéias I*, almeja evitar em geral as possíveis obscuridades e mal-entendidos de uma compreensão conectada às convicções provenientes de filosofias descreditadas do passado. Sem dúvida, a proposta específica é evitar o mal-entendido de uma interpretação kantiana do pensamento fenomenológico, dada a maior proximidade entre ambas as concepções.

Assim como fez nas *Investigações Lógicas*, Husserl evita, sempre que possível, o uso das expressões *a priori* e *a posteriori*. Reserva a elas apenas conexões que lhes conferem unívoca significação, ou como equivalentes de outros termos que são dados de modo claro e com único sentido por esta. Por outro lado, Husserl mantém o “conceito kantiano de idéia” e o *separa puramente* do “conceito geral de essência (formal ou material)”. Para este último caso utiliza tanto a palavra alemã *Wesen* [essência] (desgastada terminologicamente pelo uso em doutrinas filosóficas descreditadas do passado), mas, sobretudo, a palavra grega *eidos* (não desgastada terminologicamente) (Cf. IDI, pp.8-9). Não obstante, de todas possíveis ressonâncias da *Crítica da Razão Pura* – e a despeito de todas as diferenças de “concepções fundamentais” [*Grundauffassungen*] – Husserl situa (ainda que extrinsecamente) numa mesma série-de-gradus de generalização e especificação de essência, o conceito de “categorias” (utilizado por Kant) e o que ele denomina sob o ponto de vista lógico puro de “regiões”.

1.2. Fundamentação do conhecimento e a correlação entre objeto e intuição

Na “primeira parte” das *Idéias I* (*Essência e Conhecimento de essência*), todas as considerações husserlianas que fazem parte do primeiro capítulo (intitulado *Fato e essência*) se mantêm no território da lógica pura. Com isso, as definições de

“Região” e “Categoria” emergentes neste contexto são gerais, *sustentadas em generalidade lógica pura*, sem se encaminhar por alguma esfera material, ou, o que é equivalente, por alguma região determinada.

Havia justamente que designar *no território da lógica pura* [afirma Husserl], *um esquema como parte proveniente da constituição fundamental [Grundverfassung] de todos os conhecimentos e/ou objetividades [Geg.] de conhecimento possíveis, esquema em conformidade com o qual indivíduos têm de ser determináveis por conceitos e leis sob “princípios sintéticos a priori”, ou em conformidade com o qual todas as ciências empíricas têm de se fundar em ontologias regionais correspondentes, e não meramente na lógica comum a todas as ciências (IDI, §17).*

Os desenvolvimentos gerais sobre “essência e ciência de essências em contraposição [Gegensatz] a fato e ciência de fatos” apresentados no contexto deste esquema, constituem os “alicerces essenciais” [*wesenlich Grundlagen*] para estruturar a idéia da fenomenologia, a idéia de uma ciência *eidética* com princípio peculiar. Todas as *determinações de princípio* devem ser entendidas num sentido correto: são constatações [*Feststellung*] totalmente independentes de todo e qualquer teor de doutrinas filosóficas, isto é, são efetuadas como “*amostragens de princípios*” [prinzipille Aufweisungen], com diferenças expressas fielmente conforme o dado diretamente na intuição [*Anschauung*] (Cf. IDI, §18).

Neste território da lógica pura, denomina-se “intuição” o *ato da consciência de trazer o objeto à doação*, e eventualmente à doação originária. “Objeto” [*Gegenstand*] deve ser entendido aqui tal como foi nas *Investigações Lógicas*, “*no sentido necessariamente amplo da lógica formal*” como “*todo o sujeito de predicções verdadeiras possíveis*” (IDI, §3). Ou, em outros termos, “como algo, por exemplo, como sujeito de um enunciado (categórico afirmativo) verdadeiro” (IDI, §22). Assim, toda sorte de *ideais* é um objeto:

A qualidade sonora C [“dó”], que é um membro numericamente único na série sonora, o número 2 na série dos algarismos, a figura círculo no mundo ideal dos constructos [*Gebilde*], uma proposição qualquer no “mundo” das proposições (IDI, §22).

Por outro lado, por “enunciados verdadeiros” Husserl entende todos os conhecimentos de uma ciência, a qual possui um domínio de objetos como domínio de suas investigações. As intuições são, neste sentido, as proto-fontes [*Urquellen*] da fundação que atesta a legitimidade dos enunciados corretos; por conseguinte, enunciados verdadeiros são aqueles atestados pela intuição. Nas intuições, segundo

Husserl, há doação dos objetos mesmos do domínio em questão ou, pelo menos, doação originária deles (Cf. IDI, §1).

Considerando o conhecimento como um conhecimento natural, há uma diferença entre ter um “real” dado e ter um “real” originariamente dado. Para Husserl, “ter um real originariamente dado, simplesmente ‘adverti-lo’ intuindo [*anschauend* „*gewahren*”] e ‘perceber’ [„*Wahrnehmen*”] são um único gênero [*ist einerlei*]” (IDI, §1). Há, pois, uma intuição do real como objeto, e (conforme veremos em detalhe mais a baixo) esta intuição denomina-se “individual ou empírica”, sendo a experiência o ato doador e a percepção o ato doador originário. Por outro lado, Husserl considera como a experiência originária a percepção externa (das coisas físicas) e a percepção interna (de nós mesmos e de nossos estados). A endoempatia [*Einführung*], entretanto, em que observamos a vivência dos outros fundada na percepção de suas exteriorizações corporais, é, por certo, segundo Husserl, um ato intuitivo, um ato doador, mas não um ato doador originário (Cf. IDI, § 1 e §3).

Devemos observar que, desde as *Investigações*, o termo “conhecimento” para Husserl não deve ser entendido nos limites do real. Certamente a atitude teórica do conhecimento natural é a “atitude primordial” [*ursprünglichen Einstellung*] (Cf. IDI, § 1). No entanto, enquanto as ciências desta atitude “predominam com exclusividade, há coincidência dos conceitos ‘ser verdadeiro’, ‘ser efetivo’, isto é, ‘ser real’ e – como todo o real se congrega na unidade do mundo – ‘ser no mundo’” (IDI, §1). No primeiro tomo das *Investigações*, nos *Prolegomenos a uma lógica pura*, Husserl distingue um duplo sentido quando se fala das condições evidentes da possibilidade de uma teoria, a saber: o sentido subjetivo e o sentido objetivo. Segundo Husserl:

A teoria, como fundamentação do conhecimento, é ela mesma um conhecimento, cuja possibilidade depende de certas condições, que radicam no conceito puro de conhecimento e a relação deste com o sujeito cognoscente (LU, *Prolegomenos*, §32).

Com isso, quando fala em sentido subjetivo, Husserl não se refere as “condições reais que radicam no sujeito individual ou na espécie variável dos seres capazes de julgar (por exemplo, na espécie humana)” (LU, *Prolegomenos*, § 32), senão as condições ideais (*a priori*) desta possibilidade que Husserl denomina de “condições *noéticas*”. Trata-se aqui, portanto, da forma de uma subjetividade em geral e de sua relação com o conhecimento.

Por outro lado, em sentido objetivo – isto é, não em referência à teoria como unidade subjetiva de conhecimentos, mas em referência a teoria como unidade objetiva – os conhecimentos se vinculam por relações de fundamento a consequência numa unidade teórica de verdades ou proposições. Para Husserl,

As condições são neste caso todas as *leis que radicam puramente no conceito de teoria*; ou dito de um modo mais especial, as leis que radicam puramente no conceito de verdade, de proposição, de objeto, de qualidade, de relação e outros semelhantes; em suma; nos conceitos que *constituem essencialmente o conceito de unidade teórica* (LU, *Prolegomenos*, §32).

Em sentido estrito e subjetivo, o conceito de conhecimento implica em ser um juízo que, por um lado tem a pretensão de alcançar a verdade e por outro, possui realmente esta justificação. *Aquele que julga está em situação de viver no interior do caráter distintivo que constitui a justificação do juízo e apreende este caráter como tal*¹. Quando se nega a preeminência de um juízo evidente sobre um juízo cego, uma

¹ Vale aqui destacar algumas investigações de Paul Ricoeur que não somente se inserem no presente contexto, mas que também estão em consonância com os desenvolvimentos da seção 1.1. Ricoeur em um primeiro estudo presente em sua obra *Caminos del reconocimiento* (Cf. Bibliografia) – a saber, o estudo que se intitula *O Reconhecimento como identificação* – nos mostra que em Descartes o aparecimento do verbo “reconhecer” se refere, na *quarta meditação metafísica*, aos traços do exercício do juízo. Segundo Ricoeur, o ato de pensamento que no *Discurso* é designado pelo termo *admitir*, na *quarta meditação metafísica*, consiste no *julgar*. Com isso, as aparições do verbo *reconhecer* “se referem, de uma forma ou de outra, ao que se poderia chamar de traços do exercício do juízo”(RICOEUR, 2005, p.46). As circunstâncias em que o verbo é empregado são: “confissão implícita de um atraso na confirmação sobre o desconhecimento do verdadeiro, alusão à vacilação, à dúvida, à resistência que precede a clara afirmação da certeza” (ibid., p. 47). Estes são os elementos de uma fenomenologia do juízo que Ricoeur se posiciona a favor, frente ao empobrecimento de alguns traços da experiência do julgar em Kant, que revela no plano formal da Dedução Transcendental a faculdade da afecção.

Segundo Ricoeur, de Descartes para Kant há um deslocamento no tocante da teoria do juízo: enquanto o julgar em Descartes consiste em distinguir, ou seja, em avançar num caminho claro e seguro, onde no plano da pura concepção, isto é, no plano da representação, a vontade acompanha o entendimento, elegendo, conforme este, aquilo que é verdadeiro; em Kant há um deslocamento no interior da teoria do juízo, onde se substituí *distinguir* por *relacionar*.

No âmbito formal, Kant, segundo Ricoeur, pressupõe representações *a priori*, as quais não se podem ter acesso de modo imediato, isto é, com evidência apodítica. Para Ricoeur, em Kant que é mais importante para a fenomenologia é o fato de que um juízo, ou seja, uma união, somente é possível sob a condição do tempo.

Não obstante, tanto em Descartes quanto em Kant o Conceito de *Reconhecimento* não possui autonomia em relação ao conceito de *Conhecimento*. Isto porque ambos se mantêm na *parte subjeti* do conhecimento. Para que o conceito de *reconhecimento* possa ter autonomia é necessário pois considerar uma filosofia que leva em conta a *parte objecti* do conhecimento; e esta filosofia é, de acordo com Ricoeur, é a filosofia do ser-no-mundo que tem sua primeira expressão na filosofia transcendental de Husserl; mas não no contexto da fenomenologia tal como é compreendida nas *Idéias I*. A fenomenologia husserlina a qual Ricoeur se refere pertence a um desenvolvimento bem ulterior de seu pensamento, isto é, quando Husserl se vê obrigado a abandonar o projeto de desenvolver uma filosofia como ciência de rigor. A despeito disso, a relação entre a teoria do juízo em Descartes, bem como em Kant, com a teoria do Juízo em Husserl não deixa de nos ser revelador de

teoria “choca contra as condições subjetivas de sua possibilidade como teoria... pois anula com isso o que distinguiria a ela mesma de uma afirmação arbitrária e injustificada” (LU, *Prolegomenos*, § 32).

Por outro lado, em sentido objetivo, isto é, o das condições ou leis em que radicam puramente nos conceitos que constituem essencialmente o conceito de teoria, Husserl afirma:

A negação destas leis é equivalente a afirmação de que todos esses termos – teoria, verdade, objeto, qualidade, etc. – carecem de *sentido consistente*. Uma teoria anula-se a si mesma, neste sentido lógico-objetivo, quando choca em seu conteúdo contra as leis sem as quais nenhuma teoria teria um sentido “racional” (consistente) (LU, *Prolegomenos*, §32).

O empirista identifica ciência autêntica, ciência em geral, com ciência empírica. Em sentido subjetivo, como exigência da ausência de preconceitos, o empirista recusa juízos estranhos à experiência e afirma de modo incontinente que:

Todos os juízos admitem, e mesmo exigem, fundação na experiência, sem ter antes submetido a estudo a essência dos juízos em todas as suas variedades fundamentalmente diferentes e sem ter antes ponderado se essa afirmação não é, afinal, um contra-senso(IDI, §19).

A teoria empirista anula-se a si mesma em sentido subjetivo, pois uma autêntica ausência de preconceitos, que é própria de uma ciência autêntica, “exige, como alicerce de todas as suas provas, juízos imediatamente válidos como tais, os quais tiram sua validade diretamente de *intuições originariamente doadoras*” (IDI, §19). Estas intuições como tais “prescrevem o *sentido* dos juízos, ou melhor, a *essência própria dos objetos e do estado-de-coisas [Sachverhalt] submetido ao juízo*”(IDI, §19).

Admitamos, pois, que a experiência seja a única intuição doadora originária que permite a legitimação imediata dos juízos. Em sentido objetivo, isto é, em sentido da unidade teórica, a teoria é cética e anula-se a si mesma por contra-senso, pois suas normas chocam contra o seu sentido racional.

Uma fundamentação científica empírica exigiria...que se partisse de casos singulares fixados de maneira teórica rigorosa e se passasse a teses gerais segundo métodos rigorosos, aclarados por evidência intelectual [Einsicht] de princípio. Os empiristas parecem não ver que as exigências científicas que

estabelecem em suas teses para todo o conhecimento também se endereçam a suas teses mesmas (IDI, §20).

No conceito puro de conhecimento em que radicam as condições para fundamentação de todo conhecimento possível, “intuição” e “objeto” são conceitos correlativos e interdependentes [*zusammengehörigen*]. Com efeito, a generalização [*Verallgemeinerung*] destes conceitos não é casual, isto é, ela não é exigida pela identificação entre “objeto” e “real” (e de modo correspondente pela identificação entre “efetividade” e “efetividade real”) que está na base da *concepção* [*Auffassung*] dos objetos como efetividades (Cf. IDI, §2 e §22).

A generalização destes conceitos correlativos é, sem mais, “exigida forçosamente pela ‘natureza das coisas’ [*die Natur der Sachen*]” (IDI, §3). Isto não significa que se trate da exigência de fundação de todo conhecimento na experiência, enquanto esta é identificada com a exigência fundamental de retorno as “coisas mesmas” [*Sachen selbst*]. As “coisas” [*Sachen*], segundo Husserl

Não são sem mais *coisas naturais* [*Natursachen*], efetividade não é sem mais efetividade em geral [*überhaupt*], e não é sem mais que aquele ato doador que chamamos de experiência se refira apenas a *efetividade natural* [*Naturwirklichkeit*] (IDI, §19).

De acordo com a exigência da generalização dos conceitos “objeto” e “intuição”, devemos, pois, distinguir por princípio duas espécies de intuição, a saber: a “intuição individual ou empírica” e a “intuição de essência”. Com isso, podemos evitar, de modo geral, o mal-entendido relacionado à identificação da ciência em geral com a ciência empírica, que surge com a admissão de que juízos imediatamente válidos como tais exigem e admitem fundação única e exclusivamente na experiência. Mas, por outro lado, a identificação cética entre ciência empírica e “ciência racional”, proveniente do não esclarecimento e discussão das teses fundamentais do empirismo (Cf. IDI, §20).

1.3. Intuição individual e intuição de essência: a comunidade total e a diferença de princípio

Intuição individual ou empírica é aquela em que “os atos de conhecimento fundantes da experiência assentam [*setzen*]² o real *individual* [*Reales individuell*], os assentam como estando(sendo)-aí [*daseiend*]³ espaço-temporalmente” (IDI, § 2). Considerando este real em sua própria essência, e levando a cabo um discurso completamente geral, Husserl afirma que “o ser individual é, em todas as suas espécies,... ‘contingente’ [„zufällig”] ” (IDI, §2). Assim, o real, considerado (em sentido lógico formal) *como objeto da experiência possível*, “está neste intervalo do tempo [*Zeitstelle*], tem esta sua duração e um teor de realidade [*Realitätsgehalt*], que por sua essência poderia estar em qualquer outro intervalo do tempo” (IDI §2). Igualmente o assentam, por outro lado, “como algo que está neste local [*Ort*] nesta configuração física [*physischen Gestalt*] (ou, com o corporal [*Leiblichem*] desta

² No plano da regulação polissêmica da linguagem natural germânica há três verbos com sentidos de uso especificamente determinados que são equivalentes ao verbo “pôr” da língua portuguesa. Ei-los: *stellen*, *setzen* e *legen*. Estes, em sentido específico e determinado, equivalem respectivamente a: pôr “em pé”; pôr “sentado” e pôr “deitado”. De modo análogo, *stehen*, *sitzen* e *ligen* são verbos cujas equivalências específicas são respectivamente: estar “em pé”, estar “sentado” e estar “deitado”.

Devemos observar, no entanto, que este “estar” não possui, no plano da linguagem filosófica, o mesmo sentido ser/estar do verbo *sein* e expressões derivadas. Além disso, devemos também distinguir outras duas expressões derivadas no português do verbo “estar” e que possuem equivalentes distintos na linguagem filosófica alemã, a saber, “estado”, *Zustand*, e “estado-de-coisas”, *Sachverhalt*.

Com a finalidade de contemplar as acepções específicas dos verbos alemães, utilizamos para a tradução de *stellen* o verbo “pôr”; para *setzen* o verbo “assentar” e para *legen* uma expressão verbal composta “estar contido”. A derivação dos verbos se dá por analogia, por exemplo, *Stellung* para “posição”, *Setzung* para “assentamento”, etc. Para *stehen* e *sitzen* utilizamos como tradução o verbo “estar” e para *ligen* o verbo radicar. Não encontramos uma distinção específica entre os tradutores sob o ponto de vista da linguagem filosófica para os dois primeiros verbos. Muito embora, cremos que fosse útil, sobretudo se contemplasse a proximidade do verbo *sitzen* com o substantivo *Satz* (proposição).

³ “*Daseiend*” e expressões semelhantes costuma-se traduzir por “existindo” ou “existir” [*Dasein*] conforme a dicção equivalente. Preferimos aqui, para facilitar a apreensão do pensamento de Husserl, traduzir por “estando(sendo)-aí” – ou “estar(ser)-aí”, conforme o caso em questão – assim como, por outro lado, para preservar a identificação do sentido específico de “*Dasein*” em relação ao sentido amplo de “*Existenz*”.

No contexto do primeiro capítulo deste trabalho utilizamos preferencialmente para a tradução de *Dasein* e *Daseiend*, respectivamente, “ser-aí” e “sendo-aí” pelo fato de estarmos nos movendo no território da lógica pura. No território da fenomenologia em que nos encontramos nos capítulos dois e três utilizamos preferencialmente as traduções “estar-aí” e “estando-aí” para os respectivos termos germânicos. No mais, pedimos ao leitor que note por si mesmo a diferença das acepções em seus respectivos contextos.

configuração)... embora este mesmo real pudesse estar em qualquer outro local, em qualquer outra configuração” (IDI, §2). Não se trata aqui apenas das regulações fáticas que expressam determinadas leis naturais em seus enunciados, ou, de modo equivalente, *de um objeto do conhecimento possível (um enunciado possível) da experiência*. Trata-se de algo inteiramente outro, isto é, daquilo que se *pressupõe* inerente objetos considerados *eles mesmos* como regulamentado por estas leis, a saber, que *é inerente a essência dos objetos da experiência possível ser contingente* (Cf. IDI, §1 e §2).

Estando (ou sendo) em si mesmo, “um objeto individual não é meramente em geral [üb.] um individual, um este aí! [Dies da!] que se dá somente uma vez”, mas sim, segundo Husserl,

Tem em tal e tal índole sua *espécie-própria* [so und so beschaffener seine Eigenart], sua consistência [Bestand] em predicáveis *eidéticos* que devem lhe convir (...), com os quais outras determinações secundárias, relativas, possam lhe convir (IDI, §2).

A partir da comparação dos “momentos destacados da visão” [herauszuschauende Moment] de algo individual (por exemplo, de um “som individual”), como o “total comum” [„Gemeinsames“], chegamos à “essência geral” [allgemeinen Wesen] “algo factual em geral [üb.]” (“som em geral”). Isto é possível porque *o sentido desta contingencialidade* é limitado pela referência a uma necessidade, que não quer dizer “a mera consistência fática de uma regra válida de co-ordenação dos fatos espaço-temporais, mas sim o caráter de *necessidade-eidética* [Wesens-Notwendigkeit] e, assim, tem referência à generalidade-*eidética* [Wesens-Allgemeinheit]”⁷ (IDI, §2).

Segundo Husserl, “*é inerente ao sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, com isso, ter um eidos puramente apreendido* [ein rein zu fassendes Eidos], e ele está sob *verdades-de-essência* [Wesens-Wahrheiten] de diferentes graus de generalidade” (IDI, §2). É da essência própria de todo fato [Tatsache], por conseguinte, poder ser outro, seja este outro um *singular individual* adequado ou inadequado.

Na intuição individual as “*singularizações individuais*” [individuellen Vereinzelungen] representadas e experimentadas são “adequadas ou completas” (como no caso da representação e experimentação do som) ou “inadequadas”, (isto

é, dada de modo unilateral pela representação e experimentação, como no caso da “coisa” [*Ding*]). Assim, por exemplo, o aspecto de um som de violino é dado adequadamente através singularização individual: enquanto se *desconsidera a sua identidade objetiva* (isto é, seus modos de aparecer e a relação entre eles) o indivíduo é intuído como um todo que dura em determinado intervalo de tempo. Não obstante, no caso da intuição individual da coisa, as singularizações individuais apenas são dadas de modo inadequado *pelo “coisal referido à essência” [auf Dingliches bezogene Wesen], isto é, referido através de todos os seus “componentes essenciais de extensão, como a materialidade” [Wesenskomponenten der Extension, bsw. Materialität]* (Cf. IDI, §3).

Tanto no caso de uma intuição adequada ou no caso da inadequada, há uma possibilidade *eidética* da intuição empírica ou individual se converter [*Wendung*] em “visão de essência” [*Wesensschauung*] (ideação) (Cf. IDI, § 3). A “visão de essência” convertida através da intuição individual tem “o caráter de um ato doador”, o que implica, segundo Husserl, no seguinte:

A essência (eidos) é uma nova espécie de objeto [Geg.]. Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim o que é dado na intuição de essência é uma essência pura (IDI, §3).

Esta “visão de essência” [*Wesensschauung*], em relação à fundação *noética* corresponde em sentido modificado a “apreensão [*er.*] de essência” [*Wesenerfassung*]⁴ (Cf. IDI §5).

Por outro lado, o “*eidos* puramente apreendido” [*rein zu fassendes Eidos*], enquanto inerente ao sentido de todo ser contingente, em sentido modificado corresponde a “visão [*er.*] de essência” [*Wesenerschauung*]. Porquanto “objeto” não é meramente um individual real, *mas um ideal* (um sujeito de um enunciado afirmativo *categorial* verdadeiro), esta essência pura ou *eidos* é precisamente “o visto [*Er.*]” [*Erschaute*]⁴ independente se considerado na lógica formal em sua *categoria* suprema ou em suas especificações (Cf. IDI, §3).

Enquanto *Wesenerschauung* a “intuição empírica ou individual” é – de modo análogo correspondente e em generalidade *eidética* – adequada (dada

⁴ Lit. “*er*” expressa “algo tomado em determinada propriedade” [*etwa eine bestimmte Eigenschaft annimmt*]. Neste caso a propriedade da apreensão, *Fassung*, enquanto propriedade essencial.

independente dos lados) ou inadequada (dada por um lado ou subseqüentemente “por vários lados”). Em análises husserianas mais abrangentes, isto é, que abrem caminho para o território da fenomenologia, e que pretendemos expor de modo determinado em investigações subseqüentes e alhures, esta propriedade *eidética* de inadequação da “coisa” [*Ding*] vale também para o “som”, assim como para todas as espécies de realidades em geral (Cf. IDI, §2 e §44).

Mas a *Wesenerschauung* não é, para Husserl, tão-somente um análogo externo da “intuição individual”, mas justamente “intuição”. Trata-se aqui não de uma mera analogia exterior, mas algo radical e em “comunidade total” [*Gemeinsamkeit*] entre “intuição individual” e “intuição de essência”. Ambas, são consciências intuitivas, que como tais “trazem o objeto à doação”. Enquanto experiência (em sentido amplo, como percepção externa, percepção interna e endoempatia) a consciência traz o objeto individual à doação; enquanto percepção, a consciência o traz à *doação originária* que “apreende [*er.*] ‘originariamente’ o objeto em sua mesmidade ‘de carne e osso’ ”[*den Gegenstand „originar“, in seiner „leibhaftigen“ Selbstheit zu erfassen*] (Cf. IDI, §3). Por outro lado, enquanto intuição de essência, é consciência de um algo “dado ele mesmo” para o qual *o olhar se dirige*, mas enquanto objeto (no sentido mais amplo da lógica formal) é consciência do que pode ser “representado” em outros atos. Em outras palavras, é um sujeito, no sentido lógico formal, que “tem seus modos, antes de todo pensamento predicativo, de representante, de intuinte, que, eventualmente em sua respectiva ‘mesmidade de carne e osso’, o alcance num olhar ‘apreendente’[*er.*]” (Cf. IDI, §3).

No sentido modificado de “apreensão [*er.*] de essência”, isto é, derivado do sentido de “visão de essência” [*Wesensschauung*], ela não é, enquanto intuição, meramente uma “presentificação” [*Vergegenwärtigung*]. A “visão de essência” é, pois, a “visão [*Er.*] em sentido forte” [*Erschauung im prägnanten⁵ Sinn*] e como tal é “intuição doadora *originária*, que apreende [*er.*] a essência em sua mesmidade ‘de carne e osso’”(IDI, §3). Por outro lado, a “visão [*er.*] de essência” é uma *espécie-própria e nova por princípio* de intuição, que como tal se contrapõe em geral “a todas as espécies de intuição que têm como correlato objetividades de outras categorias e,

⁵ Lit. *Prägnant*: “então formulado, o que se diz exatamente do mais importante com poucas palavras” [*so formuliert, dass das wichtigste mit wenigen Worten genau gesagt wird*]

em especial, à intuição no sentido habitual e específico, a intuição individual” (Cf. IDI §3). Em outras palavras, se contrapõe a intuição individual na vez de uma intuição doadora originária (isto é, como percepção), assim como a outras intuições da mesma espécie cujos correlatos são também objetividades de outras categorias⁶.

Como espécie-própria de intuição “a visão [er.] de essência” é, portanto, intuição de essência, a qual não é possível “sem a livre possibilidade de *voltar o olhar* [Blickwendung] para algo individual ‘correspondente’ e de formar [Bildung] uma consciência de exemplar” (grifo nosso) (IDI, §3). Não é necessário, entretanto, que o algo individual seja apreendido [er.] ou “assentado como efetividade” [Setzung als Wirklichkeit], embora seja inerente a intuição de essência que este algo individual “seja visível” [Sichtigsein]. Por outro lado, e inversamente, uma intuição individual não é possível sem a “possibilidade de efetuação de uma ideação e de nela *dirigir o olhar* [Blickrichtung] para essências correspondentes, que se exemplificam no visível individual [im individuell Sichtigen]” (grifo nosso) (IDI, §3).

Esta relação entre as duas espécies de intuição é uma “referência de essência” [Wesensbeziehungen], o que naturalmente não exclui a sua diferença de princípio. Estas diferenças de princípio correspondem a diferenças entre “Existência” [Existenz] (no sentido do “sendo-aí individual”) e “Essência” [Essenz], ou entre “fato” [Tatsache] e “eidos”. Todo o pensamento (ou enunciação) acerca dos fatos tem sua fundação na experiência, assim como todo o pensamento sobre essências puras se funda na “apreensão [er.] intuitiva de essências” (na ideação, isto é, na intuição individual convertida em visão de essência). É indiferente, não obstante, para a apreensão intuitiva de essências, se partimos das intuições empíricas nos quais o eidos se exemplifica (os dados da experiência: percepção, recordação, etc.); ou de intuições não-empíricas, isto é, de “intuições ‘meramente imaginárias’ ” [„bloß einbildenden” Anschauungen] (Cf. IDI, §4).

O eidos não somente se exemplifica nos dados da experiência, mas também “em meros dados de Fantasia” [in bloßen Phantasiegegebenheiten]. Para a apreensão [Er.] intuitiva de essências é necessário a visão [Er.] originária da essência, e não importa para a ideação se as espécies de essência já tenham sido

⁶ Sobre a relação entre objetividade e categoria conferir seção 1.7

dadas na experiência atual ou não. Isto porque na imaginação, o “dato originário” [*originären Gegebenheiten*] da essência é essencialmente diferente dos dados da experiência. Os *data* imaginados por princípio não são *data* efetivos e não importa como ocorre na experiência o vínculo psicológico entre imaginação e *data* sensíveis. Portanto, a ideação não exige nenhum assentamento de um ser-aí individual. Segundo Husserl, “*puras veridades de essência não contém a mínima afirmação sobre fatos, assim, apenas delas tampouco se pode inferir a mais ínfima veracidade de fatos*” (IDI, §4).

1.4. O julgar individual puro e o julgar *eidético* puro: da diferença de princípio na intuição de essência à analogia em generalidade puramente incondicionada

Até o momento a “intuição de essência” foi designada como consciência que apreende a essência objetivamente, a partir da analogia com a consciência experiencial (que apreende o ser-aí, um algo individual na experiência), isto é, foi designada analogamente como consciência que apreende um algo individual, mas que exclui todo o assentamento do ser-aí. Não é necessário, com isso, quando se julga a diferença em generalidade *eidética*, que se apreenda como existentes, por exemplo, uma “cor” em geral [*üb.*] como diferente de um “som” em geral.

Devemos, no entanto, observar que esta intuição de essência não é exclusivamente a consciência que abriga a essência sem assentamento do ser-aí. Em nenhuma de suas proposições, afirma Husserl, o conhecimento *eidético* tem as essências como “objetos sobre os quais verse” [*Gegenständen-worüber*]. Todavia, isto não significa que o “julgar *eidético* em geral [*üb.*]” (isto é, o julgar o individual puro no *modus* do em geral, como singularidade das essências) e o “julgar sobre essências e estado-de-essências” (o julgar *eidético* puro, independente de sua forma lógica) sejam idênticos (Cf. IDI §5).

Na geometria pura nós em regra não julgamos sobre o *eidos* “reta”, “ângulo”, “triângulo”, “seção cônica”, etc. mas sobre a reta e ângulo em geral ou “como tal” [*überhaupt oder „als soche“*], sobre triângulos individuais em geral, sobre seções cônicas em geral. Tais juízos universais possuem o caráter de generalidade *eidética* [*Wesensallgemeinheit*]⁷, da generalidade “pura”, ou, como também se diz, da generalidade “rigorosa”, pura e simplesmente “incondicionada”(IDI, §5).

Nota-se aqui que Husserl designa especificamente o caráter de generalidade *eidética* no âmbito da geometria (isto é, no âmbito de uma disciplina matemática material) como generalidade pura e simplesmente incondicionada. Para efeitos de simplificação, Husserl irá admitir estes juízos universais como “axiomas”, isto é, como “juízos imediatamente evidentes [*unmittelbar evidente*], dos quais, em fundação mediata, se derivam todos os demais juízos” (IDI, §5). Considerados deste modo indicado, estes juízos carecem de certa “visão de essência” [*Wesensschauung*] para “torná-los intelectivamente evidentes” [*Einsichtigmachung*], isto é, carecem de fundação *noética* (Cf. IDI, §5).

Segundo Husserl, “o ‘*ver*’ imediato, não o sensível [*sinnliche*], o ver experiencial, mas sim o *ver em geral* [*üb.*], como consciência doadora originária, seja qual for sua espécie, é a fonte de legitimação de todas as afirmações racionais” (IDI, §19). É este ver imediato que prescreve o sentido dos juízos imediatamente válidos como tais, isto é, “a essência própria dos objetos e do estado-de-coisas submetido ao juízo”(Cf. IDI, §19). Trata-se aqui de uma “evidência intelectual” (*Einsicht*), termo que Husserl utiliza para se referir a “evidência em geral” (*überhaupt Evidenz*). Assim, para Husserl:

A evidência intelectual, a evidência em geral, é, pois, um acontecimento de um integral [*ganz*] designado; por seu “núcleo” é a *unidade de um assentamento racional* [*Vernunftsetzung*] com o que a motiva essencialmente, podendo-se entender toda esta situação [*Sachlage*] *noética*, mas também *noematicamente*. Preferentemente convém falar de motivação referindo-se à relação entre o “pró-pôr” [*setzen*] (noético) e a proposição [*Satz*] noemática *em seu modo de estar cheio* [*in seiner Weise der Erfülltheit*]. É imediatamente compreensível a expressão “*proposição evidente*” [“*evidenter Satz*”] em sua significação noemática (IDI, § 136).

⁷ Não nos passa despercebido a diferença entre a composição do termo *Wesensallgemeinheit* sem hífen, tratado na seção 1.4, e a do termo *Wesen-allgemeinheit*, presente na seção 1.3. Da mesma forma que para outras expressões presentes também nesta seção – a saber, *Wesens-Notwendigkeit* e *Wesens-wahrheit* – Husserl certamente utiliza o hífen de modo a destacar que neste contexto não se deve entender a expressão tomada como um todo, mas sim como uma expressão que deve ser vista pela composição de suas partes.

Se nas *Investigações Lógicas* Husserl designa como *noéticas* as condições de uma subjetividade em geral para todo o conhecimento possível, o termo *noema* surge apenas em investigações fenomenológicas posteriores, isto é, nas *Idéias I*. Sob a atitude realística das *Investigações*, Husserl entende por “*Matéria*” [Materie] o que é designado nas *Idéias I* por núcleo do *noema*. O núcleo do *noema* corresponde ao “sentido estando cheio” [erfüllenden Sinn] na intuição. Por conseguinte, o correlato *noemático*, na significação ampla de sentido, do perceber, por exemplo, é o percebido como tal, do recordar, o recordado como tal, do julgar, o julgado como tal, etc. Como nas *Investigações* a distinção entre *noema* e *noesis* não é explícita, Husserl estuda a correlato *noético* de sentido sob o título de *Matéria* (Cf. IDI, § 88; §88 nota de rodapé, e Levinás, 1984 p. 87 e seg.).

Doravante, na medida em que, em fundação *noética*, o sentido modificado “visão de essência” significa “apreensão [er.] de essência”, esta “intuição de essência tornando-se objetiva” [gegenständlichmachende Wesensanschauung] não se baseia na experiência de singularidades individuais das essências, mas tão-somente na “posse-vísivel” [Sichtighaben] delas. Segundo Husserl, também para estas essências, “bastam meras representações de fantasia ou, antes, visibilidades de fantasia; tem-se consciência do visível como tal, ele ‘aparece’ [„erscheint”], mas não é apreendido [er.] como sendo-aí” (IDI, §5). Isto pode ser confirmado em generalidade *eidética* por aquela diferença do julgar, entre o julgar uma “cor” em geral [üb.] e um “som” em geral [üb.] (Cf. IDI, §5).

Assim, as representações intuitivas de um singular da essência “cor” e de um singular da essência “som” são singulares de suas respectivas essências. Em generalidade *eidética* (puramente incondicionada), portanto, “julgamos que ‘uma cor em geral é diferente de um som em geral’”. Há possibilidade *eidética* que no julgar nos voltemos à “atitude objetivante” [objektivierenden Einstellung] correspondente às essências. O modo de julgar seria então outro de acordo com a alteração da atitude, a saber, “a essência (o ‘gênero’) cor é um outro como a essência (o gênero) som” (Cf. IDI, §5).

Não obstante, os *juízos puramente eidéticos* pertencem a um mesmo grupo independente de sua forma lógica. Inversamente do que foi dito em relação a possibilidade *eidética* do juízo puramente individual voltar-se a atitude objetivante,

“todo juízo sobre essências pode, de modo equivalente, ser convertido num juízo geral incondicionado sobre singularidades dessas essências como tais”(Cf. IDI, §5). A comunidade entre o julgar *eidético* puro e o julgar individual puro se estabelece a partir do não assentamento do ser individual, mesmo quando se julga em generalidade puramente incondicionada sobre o individual (Cf. IDI, §5).

1.5. O julgar *eidético* individual: entre a generalidade irrestrita e a generalidade restrita

Não obstante, no julgamento *eidético* sobre o individual em geral com assentamento do ser-aí do individual, segundo Husserl, ocorre algo distinto:

A generalidade *eidética* se transfere [*übertragen*] para um individual estando assentado ou para esfera em geral indeterminada de indivíduos (na qual a tese é experimentada como sendo-aí). Toda ‘aplicação’[„*Anwendung*”] de veracidades geométricas a casos da natureza (como efetivamente assentada) é inerente aqui. O estado-de-coisa assentado como efetivo é então fato [*Tatsache*], porque é estado-de-efetividade individual, mas ele é necessidade, porque é singularização [*Vereinzelung*] de uma generalidade *eidética* (IDI, § 6).

Segundo Husserl, “toda a especialização e singularização *eidética*⁸ de um estado-de-coisas geral [*all.*], enquanto é tal, chama-se necessidade *eidética*”(IDI, §6). Isso não significa que a “generalidade *eidética*” deva ser designada como “necessidade *eidética*”. A idéia de “um julgar *eidético*” tem como correlato o julgado “*como tal*”, isto é, como correlato de “um juízo ou proposição *eidética*” tem-se como “mero visado” [*bloÙe Vermeintheit*] o estado-de-coisas *eidético*. Entretanto, a idéia de uma “verdade *eidética* ou proposição verdadeira” tem justamente como correlato o estado-de-coisas *eidético* com consistência em verdade *eidética*. Entre as duas idéias há uma interdependência “em modo visível” [*In ersichtlicher Weise*]: o correlato da primeira idéia (independente de sua consistência em verdade *eidética*)

⁸ Sobre a diferença entre os termos “especialização” e “singularização *eidética*” conferir seção 1.6.

somente é possível por uma modificação de sentido do correlato da segunda idéia (Cf. IDI, §6).

A consciência de um juízo em que se é consciente de um estado-de-coisas como especialização de uma generalidade *eidética* é consciência de uma necessidade, e, como tal consciência *apodítica* (Cf. IDI, §6). Por outro lado, o “juízo mesmo ou proposição” é uma conseqüência apodítico-“necessária” do geral [*all.*] ao qual se refere. Nota-se que generalidade *eidética* e necessidade *eidética* não possuem a mesma designação, mas antes, são correlatos.

Com isso, também podemos distinguir a generalidade irrestrita das leis naturais da generalidade *eidética*. Enquanto neste último caso, como se pôde observar acima com o caso da geometria, ocorre “a combinação [*die Verbindung*] do julgar *eidético* sobre o individual em geral [*üb.*] com o *assentamento do ser-aí* do individual [*Daseinsstezung von individuellem*]” (IDI, §6), o caso da generalidade das leis naturais nenhuma coisa determinada em suas proposições é assentada como sendo-aí no todo da natureza. Tal generalidade, não obstante, não é incondicionada, pois “em conformidade com o sentido de lei natural, ela ainda continua implicando sempre um assentamento do ser-aí, a saber, o assentamento do ser-aí da própria natureza, da efetividade espaço-temporal” (IDI, §6). Assim, a validade da proposição “todos os corpos são pesados” implica no assentamento do ser-aí da natureza, onde todos os corpos “efetivos” são pesados. Mas a validade da proposição *eidética* pura “todas as coisas materiais são extensas” pode ser trazida a evidência intelectual, isto é, é uma validade geral “incondicionada” e não implica em nenhuma tese do ser-aí efetuada pelo sujeito. Segundo Husserl, “que um *algo efetivo* de cuja espécie de veracidade corresponde, não é um mero *Faktum*, mas a especialização de leis de essência numa necessidade *eidética*” O fato [*Tatsache*] é, pois, apenas “o efetivo mesmo ao qual se aplicam as leis”⁹ (Cf. IDI, § 6).

1.6 As duas espécies de relações essenciais: “generalização e especificação” e “formalização e desformalização”

No âmbito das essências, devemos ainda observar uma outra distinção fundamental conforme “duas espécies de relações [*Verhältnisse*] essenciais”. A distinção entre “generalização e especialização” [*Generalisierung und Spezialisierung*], de um lado, e “formalização e desformalização” [*Formalisierung und Entformalisierung*], de outro.

Toda a essência, [segundo Husserl] seja ela uma essência “material” ou vazia [*ein sachhaltiges oder leeres Wesen*] (portanto, puramente lógica), se insere numa série-de-gradus [*Stufereihe*] de essência, uma série-de-gradus de generalidade e especialidade. São inerentes a ela dois limites jamais coincidentes. Descendo, chegamos às *ínfimas diferenças específicas*, ou, como também dizemos às *singularidades eidéticas* [*eidetischen Singularitäten*]; ascendendo através das essências específicas e genéricas, chegamos ao *sumo gênero* (IDI, § 12).

Ora, se por um lado, a operação de “generalização” determina nesta série-de-gradus os “sumos gêneros”, a “formalização” difere da generalização pela espécie de “relação *eidética*”, isto é, a de “generalização de um ‘material’ em um formal puramente lógico” [*der Verallgemeinerung Von sachhaltigem in das reinlogisch Formale*]. Por outro lado, inversamente, a especialização enquanto determinação das “singularidades *eidéticas*”, difere da “desformalização” – ou “ ‘enchimento’ [‘*Ausfüllung*’] das formas lógica-matemáticas vazias” – isto é, da “ ‘materialização’ de uma forma lógica” [*Versachlichung eines logisch Formen*] (Cf. IDI, §13).

Ver a “essência” como gênero “material” de essência [*als Gattung sachhaltiger Wesen*] seria tão equivocado quanto interpretar erroneamente o objeto em geral [*Gegestand überhaupt*] (o algo vazio) como gênero para todos ou quaisquer objetos, e então, de maneira natural, pura e simplesmente como o só e único gênero supremo, como gênero de todos os gêneros. Ao contrário, será preciso designar todas as categorias formal-ontológicas como singularidades *eidéticas*, que têm seu sumo gênero na essência “categoria- em-geral” [*Kategorie-überhaupt*] formal-ontológica” (IDI, § 13).

Não obstante, Husserl nos mostra que todo o investigador (seja de ciências de fato ou de essências) deve recorrer livremente à lógica formal (ou ontologia formal), pois independente do que investiga “é sempre objetos [*Geg.*] que investiga” (Cf. IDI, §59). No sentido da ontologia formal (que se estende da lógica formal ou

pura a todas as disciplinas da *mathesis universalis*), segundo Husserl, objeto é “todo algo e cada algo, e para ele podem ser estatuídas veracidades, justo infinitamente múltiplas, veracidades distribuídas [*verteilende Wahrheiten*] pelas muitas disciplinas da *mathesis*” (IDI, §10). Nas *Investigações*, Husserl nos mostra que a esfera da lógica pura ou formal em sua máxima extensão (compatível com a idéia de uma ciência da teoria em geral) é uma das marcas designativas dessa *mathesis universalis* (Cf. LU, *Prolegomenos*, §71).

Há uma diferença em generalidade lógica, pois, entre o subsistir [*das Unterstehen*] de uma essência a uma essência lógica pura e o subsistir de uma essência aos seus “gêneros essenciais mais altos”. Todas as essências, sejam elas homogêneas ou heterogêneas, (por exemplo, a essência “triângulo”, a essência “vermelho”, etc.) estão subordinadas [*untergeordnet*] aos seus sumos gêneros (por exemplo, “forma espacial” como o sumo gênero de “triângulo” e “qualidade sensível” como o de “vermelho”). Entretanto, todas estas essências também estão subordinadas ao *título categorial* “essência”, que não tem “o caráter de um gênero essencial” (Cf. IDI, §13).

A separação radical entre “generalização e especificação” e “formalização e desformalização” pode ser confirmada em “intuição de essência” [*wesensintuition*]⁹. As “singularizações ‘materiais’ ” [*sachhaltigen Vereinzelnungen*] da “cor”, por exemplo, “estão contidas” [*legen*] em diferentes cores como o azul e o vermelho; igualmente as singularizações materiais vermelho universal estão contidas em

⁹ Nota-se que para vários termos germânicos há um único equivalente no português. Por exemplo, *Faktum* e *Tatsache* para “Fato”; *Essez* e *Wesen* para “essência”; *Existenz* e *Dasein* para “existência”; *Generalisierung* e *Verallgemeinerung* para “generalização”; *Spezialisierung* e *Besonderung* para “especialização”, *Domäne* e *Gebiet* para “domínio”, *intuition* e *Anschauung* para “intuição”, etc. Ignoramos o fato de haver alguma tese com respeito à regulação do uso destes termos no plano filosófico, já seja em geral pelas doutrinas filosóficas germânicas, ou em específico pela doutrina de Husserl. No entanto, a partir da experiência obtida pela leitura aprofundada das *Idéias I* podemos lançar mão de uma hipótese. Tomemos como exemplo o termo “intuição”. Ao que parece *Intuition* é um termo geral, definido em generalidade formal a partir das singularizações formais (com extensão formal), que são opostas às singularizações “materiais” (com extensão *eidética*). Já *Anschauung* é um termo específico, uma singularidade *eidética* de *Intuition*, cuja extensão *eidética* pode ser confirmada pela diferença entre *Individual Anschauung* ou *erfahrenden Anschauung* (intuição individual ou empírica) e *Wesenanschauung* (intuição de essência). Com isso, *Intuition* seria uma essência vazia (puramente lógica) e *Anschauung* seria uma essência “material”. Naturalmente, trata-se aqui apenas de uma hipótese que pode ainda ser aprofundada e enriquecida com outras hipóteses adjacentes. Todavia, não nos autorizamos a prosseguir daqui em diante, dada a nossa pouca experiência com o idioma alemão, sobretudo, no tocante do plano filosófico em que há um desvio na regulação polissêmica em relação à regulação dos usos na linguagem natural.

diferentes nuances do vermelho como cor. Entretanto, as essências formais lógicas (como, as categorias) não estão contidas singularizações “materiais”; elas não participam numa “relação parte-(todo)” [*Teilverhältnis*] que justifique falar de um estar contido nas essências “materiais” (Cf. IDI, §13).

Segundo Husserl, “toda a essência que não é diferença última possui uma *extensão eidética*, uma extensão de especificações e, por fim, igualmente de singularidades *eidéticas*” (IDI, §13). Além disso, “toda essência possui... em geral sua extensão de singularizações *individuais*, um conceito ideal completo de todas as ‘*hecceidades*’ [*Diesheiten*] possíveis, às quais ela pode ser referida no pensamento *eidético-universal*”(IDI, §13). Não obstante, a *extensão* formal ou “matemática” pertence exclusivamente às essências formais. A *extensão empírica*, a única que suprime a generalidade pura e incondicionada pelo assentamento do ser-aí, se restringe apenas à esfera ser-aí (Cf. IDI, §13).

A investigação de fatos empíricos, não obstante, não deve prescindir apenas em geral de uma *mathesis* formal que se refere igualmente a todas as ciências, mas em particular do estabelecimento de uma ontologia regional e das disciplinas material-ontológicas que a tornam clara em pureza racional. Quanto mais a ciência empírica se aproxima do nível de ciência nomológica, isto é, da ciência racional, tanto mais aumentará seu desempenho cognitivo-prático em amplitude e força (Cf. IDI, §9).

1.7. Os conceitos fundamentais lógicos puros: região e categoria na esfera formal

No sistema completo dos axiomas, a essência lógica do objeto em geral é determinada mediante os conceitos fundamentais lógicos puros, isto é, *as categorias lógicas da região lógica “objeto em geral”*. Tais conceitos, segundo Husserl, “exprimem as determinações necessárias incondicionadas e constitutivas de um

objeto como tal, de um algo qualquer – caso deva em geral poder ser algo” (IDI, §13). Tais categorias também são designadas como analíticas, uma vez que em sentido restrito o caráter lógico puro (isto é, como absolutamente exato) determina o conceito filosófico de “analítico” em oposição ao conceito de “sintético”. Propriedade [*Eigenschaft*], “qualidade” relativa [*relative Beschaffenheit*], estado-de-coisas, igualdade, gênero e espécie, região, eis alguns exemplos de categorias lógicas. Mas, sobretudo, fazem parte deste conjunto as “categorias de significação”, isto é, “os conceitos fundamentais inerentes à essência da proposição (*apophansis*) de diferentes espécies de proposições membros e formas de proposição” (IDI, §13). Não obstante, o “sentido forte” [*prägnant Sinn*]⁵ é definido pelas categorias formais objetivas; as categorias de significação pertencem apenas a um grupo à parte oposto ao grupo das demais categorias.

Para entendermos o que Husserl quer dizer por categorias formais objetivas, é preciso nos “transportar para dentro” [*versetzen...hinein*] de uma ciência *eidética* (por exemplo, para dentro da ontologia da natureza). Na história da filosofia tem-se denominado como ciência racional o que Husserl compreende por ciência *eidética*. A escolha da ciência *eidética* (racional) da natureza como exemplo não é fortuita, uma vez que as ciências *eidéticas* da “natureza animal” e do “espírito” tampouco chegaram à fundação; quiçá a uma fundação pura e irretocável (Cf. IDI, §60). A geometria, a física “pura” da matéria, a doutrina pura do espaço e do tempo etc. são alguns de disciplinas da ontologia da natureza.

Segundo Husserl, ao nos transportamos para dentro da ontologia da natureza “ali não nos encontramos (...) dirigidos a essências como objetos [*Geg.*], mas a objetos das essências que estão subordinados [*untergeordnet sind*] à região ‘natureza’ ”(IDI, §10). Acerca do título “objeto” [*Geg.*], Husserl faz a seguinte observação:

“Objeto” é um título para configurações diversas, mas inter-relacionadas, por exemplo, “coisa” [*„Ding“*], “propriedade”, “relação”, “estado-de-coisas”, “conjunto”, “ordem”, etc., que manifestadamente não estão em igual patamar [*gleichstehen*], mas sim cada uma delas remete [*zurückweise*] a uma espécie de objetividade que tem, por assim dizer, a prerrogativa [*den Vorzug*] de *proto-objetividade* [*Urgegenständlichkeit*], respectivamente todas as demais se mostram [*sich...ausgeben*] como meras variações (IDI, §10).

Se, como expomos mais acima sob o ponto de vista lógico puro, todas as essências estão subordinadas ao “título categorial ‘essência’ ”, que não tem “o

caráter de um gênero essencial”; o título “objeto”, está aqui subordinado a região da ontologia em questão. Na região “natureza”, a “coisa mesma” [*Ding selbst*] tem esta prerrogativa frente as suas diversas configurações. Não devemos, no entanto, compreender “coisa mesma” enquanto tem esta prerrogativa como uma “parte” [*Stück*] da constituição ‘material’, mas sim como parte de toda a “constituição formal” [*formalen Verfassung*]. Com isso, é graças a uma referência formal ao conceito de região que Husserl poderá definir o conceito de categoria:

Categoria é uma palavra, que, por um lado, na combinação [*Verbindung*] “categoria de uma região”, remete [*zurückweise*] precisamente a região respectiva, por exemplo, a região natureza física; mas, por outro lado, assenta a determinada *região material* do caso em referência com a *forma da região em geral* ou, o que é equivalente, com a essência formal “objeto em geral” e com as *categorias formais* a ela inerentes (IDI, §10).

Deve-se, no entanto, ter cuidado com o modo do discurso, para não situar intrinsecamente na mesma série “ontologia formal” e “ontologia material”. Em primeiro lugar, devemos nos precaver e assinalar uma diferença essencial no modo de falar de “regiões pura e simplesmente” e “regiões materiais”. Em segundo lugar, devemos situar na mesma série das regiões materiais a “região formal”. E, por fim, distinguir nesta série duas espécies generalidades formais: a generalidade das essências propriamente ditas (essências materiais) e, algo *eidético*, mas distinto por fundamentos essenciais, a saber, a mera forma da essência. Esta última é uma essência no modo de uma forma vazia que prescreve leis (conforme as veracidades formais) a todas as essências possíveis, incluindo as materiais, as mais altas e as mais baixas (Cf. IDI, §10).

Portanto, não se deve afirmar que a “região formal” está coordenada com as regiões pura e simplesmente materiais. A região formal é apenas uma forma vazia da região em geral, mas não propriamente uma região. Enquanto uma região tem como subordinadas sob si tão-somente especificações de essência, essa forma vazia as tem sob si apenas *formaliter*. Todas as ontologias possíveis em geral – as ontologias materiais propriamente ditas – somente são possíveis porque a ontologia formal abriga suas formas e, com isso, lhes prescreve uma constituição formal que é comum a todas elas (Cf. IDI, §10).

Com o termo “categoria lógica ou categoria de uma região lógica ‘objeto-em-geral’ [*Gegensand-überhaupt*]”, Husserl designa as “veracidades imediatas ou

‘fundamentais’ que operam como axiomas nas disciplinas lógicas puras”, isto é, “os *conceitos fundamentais lógicos* puros que entram nestes axiomas” (IDI, §10). Com isso, Husserl torna possível a redução de todas as veracidades a um pequeno grupo de axiomas formais.

Há, no entanto, verdades essenciais que vinculam as “categorias lógicas” as “categorias de significação”; “objeto em geral” e “significação em geral”. Vinculam-lhes de tal modo “que as puras verdades de significação podem ser convertidas em puras verdades de objeto” (IDI, §10). Assim, para Husserl, “justamente por isso, mesmo quando se pronuncia exclusivamente sobre significações, a ‘lógica apofântica’ faz parte da ontologia formal em seu pleno sentido abrangente”(IDI, §10). Por este motivo também o conceito de indivíduo (o qual será exposto de modo específico mais abaixo) pode ser compreendido sob o conceito ampliado da “operação” de generalização, isto é, o conceito de “variação lógica” [*der logischen „Abwandlung“*] de uma essência vazia. Assim, “indivíduo” significa também “o proto-objeto [*Urgegenstand*] requerido pela lógica pura, o absoluto lógico, a que se referem todas as variações lógicas” (IDI, §15).

Há, pois, uma diferença pura entre o “conceito categorial” (significação) e a “essência categorial” (objetividade significada). As categorias podem ser entendidas ora como “conceitos no sentido de significações”, ora como “as essências formais mesmas, que encontram sua expressão nessas significações”. Assim, para Husserl, tal distinção é equivalente a distinção pura entre “ ‘significação’ e o que recebe expressão através da significação” (Cf. IDI, §10).

1.8. Os conceitos sintéticos *a priori*: região e categoria na esfera material [*sachhaltigen Sphäre*]

No conjunto das categorias regionais, isto é, no conjunto completo dos axiomas regionais, a essência genérica (a essência regional) é determinada mediante os conceitos sintéticos *a priori*. Segundo Husserl:

Esses conceitos não exprimem meramente, como conceitos em geral [*üb.*], especializações de categorias lógicas puras, mas seu traço designativo está nisto, que, em virtude dos axiomas regionais, exprimem o que a essência regional tem *de próprio*, isto é, *exprimem em generalidade eidética aquilo que tem de caber 'a priori' e 'sinteticamente' a um objeto da região* (IDI, §16).

Os axiomas regionais (sintéticos) são precisamente aqueles que regulam a aplicação apodítica e incondicionalmente necessária a indivíduos dados. Por outro lado é a partir dos conceitos “indivíduo” e “concreto” que Husserl define, de modo rigorosamente “analítico”, o conceito de “Região”.

O conceito categorial formal de “concreto” é definido como oposto ao de “abstrato”: enquanto este último é uma essência dependente (unilateral ou recíproca) – a qual possui a conseqüência apodítica necessária de que para haver singularidades de uma essência, determinadas essências devem compartilhar com outra uma comunidade de gênero – o primeiro é uma essência absolutamente independente, e não necessita compartilhar com uma outra tal comunidade de gênero. Um “indivíduo”, por conseguinte, é “um ‘isto-aqui’ cuja essência ‘material’ é um concreto” (IDI, §15). Por conseguinte, o conceito categorial formal de região, segundo Husserl:

Não é senão toda *suprema unidade genérica inerente a um concreto*, portanto, a vinculação numa unidade *eidética* dos sumos gêneros fazem parte as diferenças últimas no interior do concreto. A extensão *eidética* [*Der eidetische Umfang*] da região abrange a totalidade ideal dos complexos de diferenças desses gêneros unificadas num concreto; a extensão individual, a totalidade ideal de indivíduos possíveis de tais essências concretas (IDI, §16).

A *essência regional* (genérica) é oposta à essência formal. Enquanto esta determina as meras especializações de verdades formal-ontológicas mediante

necessidade analítica; a essência regional determina verdades de essência sintéticas. Com isso, “indivíduo” não é somente “um ‘isto-aqui’ cuja essência ‘material’ é um concreto”; mas também, como expomos acima “o proto-objeto [*Urgegenstand*] requerido pela lógica pura, o absoluto lógico, a que se referem todas as variações lógicas”. Enquanto uma objetividade significada, “indivíduo” é, por um lado, uma essência regional (genérica), como no primeiro caso, mas também uma essência formal, como no segundo.

1.9. Conceitos sintéticos fundamentais e conceitos lógico puros *a priori*: o paralelismo extrínseco entre o sistema formal de axiomas e o conjunto de categorias formais

O conjunto de categorias lógico-formais, como conjunto de categorias de regiões lógicas (regiões formais) objetos-em-geral, ou ainda, como conjunto de conceitos fundamentais lógico puros (analíticos), divide-se, portanto, em: categorias formais objetivas (do qual se obtém o sentido forte de categoria) e categorias de significação (como um grupo à parte, mas também inerente a lógica apofântica, isto é, a ontologia formal). Já o conjunto das categorias regionais, o conjunto completo dos axiomas regionais, ou ainda, o conjunto de conceitos regionais (sintéticos *a priori*), divide-se em: Categorias regionais e axiomas regionais (as veracidades fundamentais).

Uma distinção bem outra é aquela que ocorre no sistema formal de axiomas entre “os conceitos fundamentais lógico puros (analíticos)” e “os conceitos sintéticos *a priori*”. Se através das categorias formais objetivas se obtém o sentido forte de categorias lógicas e as categorias de significação, enquanto tomadas exclusivamente, pertence a ontologia formal onde se diferencia de modo puramente analítico o “conceito categorial” (significação) da “essência categorial” (objetividade significada), então deve haver categorias como “conceitos *sintéticos* fundamentais”.

As categorias lógicas, neste sentido, seriam os conceitos lógico puros (analíticos) *a priori*, isto é, as categorias formais objetivas necessárias para que haja a regulação através dos axiomas regionais (sintéticos).

Se quisermos... preservar aqui as ressonâncias da crítica da razão de Kant (...), será preciso entender, por *conhecimentos sintéticos a priori*, os axiomas regionais, e teríamos tantas *classes irreduzíveis desses conhecimentos quantas são as regiões*. Os “*conceitos sintéticos fundamentais*” ou “*categorias*” seriam conceitos fundamentais regionais (essencialmente referidos à região determinada e suas proposições sintéticas fundamentais), e teríamos tantos *grupos diferentes de categorias quantas regiões* a ser diferenciadas (IDI, §16).

O “sistema formal de axiomas” e o “conjunto de categorias formais” estão situados num mesmo plano, do mesmo modo que a ontologia formal e as ontologias regionais. Tal paralelismo, entretanto, não se estabelece intrinsecamente mas extrinsecamente: é somente a partir do conceito regional “objeto” que se determina o sistema formal de axiomas e, por conseguinte, o conjunto de categorias formais (“analíticas”) (Cf. IDI, §16).

CAPÍTULO 2 – RESTRIÇÃO E EFETUAÇÃO DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

2.1. A atitude dogmática nas ciências e a atitude fenomenológica na ciência com dimensão própria

Todo o enunciado que retira sua verdade de dados originários (isto é, que atribui expressão a estes dados mediante mera explicação e significação ajustada) é efetivamente, segundo Husserl, um início absoluto. Numa palavra, é um conhecimento que tem a vocação de um *principium*, a vocação para a “fundamentação” [*Grundlegung*] em sentido autêntico. O cientista natural segue o princípio de questionar pelas experiências que fundam suas afirmações, pois é um princípio que procede por “evidência intelectual geral” [*genereller Einsicht*]. Igualmente, o investigador de essências segue um princípio paralelo. Mas naturalmente ele enuncia “proposições gerais” [*generelle Satz*] que não se fundam no conhecimento de fatos da experiência, senão por um princípio que é evidente intelectivamente por todo conhecimento de essências em geral [*üb.*] (Cf. IDI, §24).

Não obstante, podemos trazer a clareza plena o sentido das expressões empregadas no princípio da ciência natural e colocar as essências inerentes as suas afirmações na condição de dado puro. Com isso, podemos nos convencer de que o cientista natural quando pensa e funda na atitude normal da ciência natural se guia de modo amplo por evidências intelectivas de essência (Cf. IDI, §24 e §25).

Entrementes, quando reflete filosoficamente, o positivista se deixa enganar por sofismas filosóficos empiristas, e com isso, recusa *de facto* o conhecimento de essências. Assim, se por um lado o cientista natural utiliza as disciplinas matemáticas puras (materiais e formais) como meios fundamentais para a teorização, por outro, ao refletir filosoficamente desconsidera algo que é

manifestadamente visível: que essas disciplinas não se fundam na experiência mediante observações e ensaios (Cf. IDI, §25). Segundo Husserl:

Em conseqüência da adesão a preconceitos empiristas, o ceticismo permanece posto fora de jogo [*außer Spiel gesetzt*] apenas em respeito [*in Hinsicht*] à esfera da experiência, mas não mais em respeito à esfera da essência. Pois para esta não basta que passe para dentro [*es reicht...hin*] do círculo de investigação o *eidético* tão-somente sob a falsa bandeira do empirismo. Tais circum-valorções [*Soche Umwertungen*] só consentem às disciplinas *eidéticas* bem fundadas desde antigamente e inatacáveis em seus direitos consuetudinários [*Gewohnheitsrechte*] como são as matemáticas, enquanto que (...), no que diz respeito [*hinsichtlich*] a fundação de novas disciplinas, os preconceitos empiristas devem funcionar como obstáculos de toda eficácia (IDI, §26).

O investigador da natureza, portanto, somente *fala* [Rede] ceticamente quando em respeito à matemática e todo o *eidético*, mas em seu método *procede* [Verfahren] dogmaticamente. A ciência natural somente cresceu porque abandonou toda a posição [Stellung] do ceticismo antigo, que põe o problema da possibilidade do conhecimento de uma natureza “exterior” em geral, e preferiu lidar com a questão do método correto para o conhecimento da natureza na forma de uma ciência exata da natureza (Cf. IDI, §26)¹⁰.

Deve-se observar que com o abandono da posição cética antiga surge nas ciências naturais uma separação inevitável entre a investigação científica na atitude dogmática e investigação científica na atitude epistemológica, especificamente filosófica. Sem nenhuma preocupação com a problemática epistemológica ou cética as ciências de atitude dogmática “partem do dado originário de suas coisas (...) e perguntam enquanto as coisas se dão imediatamente e o que, com base nisso, se pode inferir para essas coisas e para coisas desse domínio em geral [*üb.*]” (IDI, §26).

Inversamente, as investigações em atitude epistemológica ocupam-se dos problemas céticos da possibilidade do conhecimento, “os solucionam primeiro em generalidade de princípio, para então, pela aplicação das soluções obtidas, tirar conseqüências para o julgamento do sentido e valor cognitivo definitivos dos resultados alcançados nas ciências dogmáticas” (IDI, §26). Assim, segundo Husserl, os limites da investigação dogmática são preservados pelos questionamentos “criticistas” (dos questionamentos próprios de uma ciência filosófica, que, por via de

¹⁰ Sobre a significação de ceticismo recomendamos ao leitor o livro de Barry Stroud, a saber, *El escepticismo filosófico y su significación* (Cf. Bibliografía).

regra, são céticos) e não impedem o andamento das pesquisas do investigador dogmático (Cf. IDI, §26).

Enquanto filósofo naturalista, o investigador *não predica como os antigos cétricos*, isto é, *expressis verbis*, que “consiste numa única posição razoável de negar a razão, tanto a razão teórica como a axiológica e a prática” (PW, p. 295). Haeckel e Oswald são exemplos de eminentes representantes de filósofos naturalistas que, segundo Husserl, ensinam, predicam, moralizam e reformam; mas diferentemente dos antigos cétricos, negam “o que toda a predicação, todo o postulado como tal, pressupõe de acordo com sua significação” (PW, p. 295). Ao não estar de acordo com a convicção do ceticismo antigo, segundo Husserl, o contra-senso não resulta evidente ao filósofo naturalista, mas “se lhe oculta no fato mesmo de naturalizar a razão” (PW, p. 295).

A posição correta [Die recht Stellung] no bom sentido dogmático, o qual é a esfera de investigação pré-filosófica, da qual fazem parte todas as ciências empíricas (mas não apenas elas), é aquela que, com plena consciência, coloca de lado todo o ceticismo, juntamente com “toda filosofia da natureza” e “toda teoria do conhecimento”, e toma as objetividades [Geg.] do conhecimento, onde efetivamente pré-encontre [vorfindet] – quais quer que sejam as dificuldades que mais tarde [hinterher] possa assinalar uma reflexão epistemológica na possibilidade de tais objetividades (IDI, §26).

No voltar-se reflexivo do conhecimento para si mesmo, portanto, os ceticismos habitualmente se impõem a despeito de toda a intuição, experiência e evidência intelectual. Mais ainda, atuam “como *obstáculos no exercício prático da ciência*”(IDI, §26). Para “*manter vivo no espírito apenas o princípio mais geral [all.]de todo método, o da legitimidade primordial de todos os dados*” Husserl propõe eliminar estes obstáculos “na forma [Form] da *ciência natural ‘dogmática’* ”(Cf. IDI, §26). Em sentido amplo, Husserl entende por “dogmático” o complexo de ciências atingidas pelo método da redução (ou *ἐποχή*) fenomenológica. Não obstante, para se manter no contraponto da atitude dogmática, isto é, na atitude fenomenológica, a redução deve se dirigir especificamente a uma subordinação da atitude dogmática, a saber, a atitude natural, que é caracterizada a partir do caráter de seu dado [Gegebenheit] (Cf. IDI, §62 e §30).

Considerando a doutrina sistemática da redução (ou *ἐποχή*) fenomenológica apresentada na segunda parte das *Idéias I*: no primeiro capítulo Husserl expõe a delimitação da esfera total do método a partir da *designação de sua restrição*; mas a

restrição efetiva de sua universalidade – bem como seu *possível rendimento* – somente é apresentado no segundo (Cf. IDI, §33). No terceiro capítulo, não obstante, encontra-se desenvolvida a *efetuação do método* (Cf. IDI, §50), e no quarto (e último), *sua ampliação a partir da tentativa ou ensaio*¹¹ [*Versuchen*] de

¹¹ Destacamos aqui também os desenvolvimentos específicos realizados por Paul Ricoeur no primeiro estudo de *Caminos del reconocimiento*, em relação a diferença do procedimento de ensaio ou tentativa efetuada por Kant e a efetuada pela filosofia do ser-no-mundo, cujo primeiro ponto de apoio de sua análise está na obra *Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1936) de Edmund Husserl. Numa perspectiva da organização sistemática do pensamento husserliano, esta obra, vale dizer, se inscreve no último período e coincide com os anos subseqüentes em que Husserl se retira das funções acadêmicas, precisamente a partir de 28 de março de 1928.

A análise de Ricoeur sobre a teoria do juízo em Kant se encabeça em duas teses: “em primeiro lugar, a afirmação da heterogeneidade inicial dos troncos do conhecimento [humano]” (2005, p.50), “a saber, a capacidade de receber e a de pensar” (ibid., p. 50), sendo que a primeira pertence a sensibilidade, enquanto a segunda, ao entendimento; afirmação essa que coloca a teoria do juízo no ponto de intersecção entre os dois troncos. “Em segundo lugar, a distinção entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista empírico, que situa o *a priori* fora do campo da experiência” (ibid., p. 50).

O gesto filosófico expresso nas duas teses é, segundo Ricoeur, “o acontecimento de pensamento fundador da filosofia crítica” (ibid., p 50). O ato de ruptura em Kant, que leva a marca do gesto filosófico, aparece direcionado a tradição empirista. Primeiro se formula *um ensaio*, isto é, *uma exigência de admissão que expressa a revolução no plano do conhecimento comparável a de Copérnico, cuja hipótese é a de que o conhecimento não é regulado pelos objetos, mas pelo sujeito e, em segundo lugar, entra em cena admissão propriamente dita de que tal ensaio, em verdade, está fundado*. Apesar da conseqüente prevalência do plano transcendental sobre o plano empírico, Kant, segundo Ricoeur, não deixa de considerar a antecedência teoria da sensibilidade (agora no plano transcendental) sobre a do entendimento, isto é, da Estética transcendental (a primeira parte da *Doutrina dos elementos*) em relação à Analítica (a primeira divisão da segunda parte da *Doutrina: a Lógica transcendental*).

Não obstante, a “admissão” (*Annahme*) ou o “ensaio” (*Versuch*), segundo Ricoeur, “não se justificam mais pela execução mesma do programa de busca que abrem” (ibid., p.67). A filosofia de Kant toma o modelo de caráter *a priori* do saber científico e tem por ambição o caráter de demonstração sistemática. Já a filosofia do ser-no-mundo, segundo Ricoeur, “não pode ser mais que problemática, não só por razões ligadas a sua temática, senão também ao compromisso do filósofo que a professa e assume os riscos da controvérsia inseparável de seu caráter não científico” (ibid., p. 67).

A partir do ponto de apoio buscado na *Krisis*, Ricoeur caracteriza a filosofia husserliana como “a expressão da crise vital radical da humanidade européia”(2005 *apud* Ricoeur, p.68) ao enfrentar “a crise das ciências européias”. O ato fundamental desta filosofia transcendental é, para Ricoeur, a doação de sentido (*Sinngebung*) que se explicita no *ego* como o “portador de um projeto de constituição”. Em Kant, de acordo com as investigações das objeções husserlianas por Ricoeur, a opção fundamental no caminho que leva à filosofia transcendental passava pela determinação do sentido de interpretações, fundamentadas em pressuposições admitidas que não eram questionadas (ibid., Cf. 68).

Ao contrário, para Husserl “o caminho que leva a filosofia transcendental parte de uma interpretação-retrospectiva (*Rückfrage*) sobre o mundo-da-vida dado com anterioridade”(2005 *apud* Ricoeur, p.68). A ruptura com Kant se dá pois, segundo Ricoeur “sob o signo desta interpretação-retrospectiva”. Com isso, para Husserl as pressuposições kantianas consideram o mundo da vida circundante e cotidiano não mais do que um ente. Compreendemos assim o que Ricoeur quer dizer ao afirmar que a filosofia do ser-no-mundo inicia-se como ensaio e permanece sempre como ensaio. Kant admitiu inicialmente em sua filosofia como ensaio e no seguimento o admite como fundado. Mas os adeptos à filosofia do ser-no-mundo não poderiam afirmar nada disso, uma vez que tal filosofia é problemática, fragmentária, não totalizante (ibid., Cf. 68).

De nossa parte, podemos dizer que antes mesmo de ser considerada como uma filosofia do ser-no-mundo a fenomenologia husserliana não surge a partir de um plano sistemático pré-traçado, mas

tirar-de-circuito [Ausschaltung], isto é, as reduções circunstanciadas e suas ponderações fundadas no “mero e primordial tirar-de-circuito” [*die ursprüngliche bloße Ausschaltung*] o mundo natural e as ciências referentes a ele (Cf. IDI, § 60 e §61).

2.2. A designação da restrição da redução fenomenológica e a delimitação da esfera total do método

As considerações fenomenológicas husserlianas têm seu início em meditações simples levadas a cabo no discurso em “primeira pessoa” [*Ichrede*], “como homem de vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo ‘em atitude natural’”(IDI, §27). O propósito husserliano é caracterizar a atitude natural propriamente através da característica de seu dado. Tal descrição da característica do dado em atitude natural ocorre antes de qualquer teoria, entendida como “toda e qualquer espécie de preconcebitamento”. Nesta esfera, as teorias fazem parte apenas como fatos [*Fakta*] do circum-mundo (ou “mundo circundante”)[*Umwelt*] , não mais “como unidades-de-validação [*Geltungseinheiten*] efetivas ou supostas”. Husserl reconhece que uma descrição sistemática e abrangente daquilo que é encontrado nesta atitude deva ser fixada como tarefa científica. Todavia, para adentrar no território da fenomenologia são necessários apenas “alguns caracteres mais gerais

emerge lentamente de ensaios especificamente destinados a investigar criticamente o caráter científico dos projetos de renovação filosófica na época de Husserl. Sobretudo o projeto de renovação filosófica que toma por base uma ciência particular: a psicologia. Nesta época Husserl acredita ser possível o desenvolvimento de uma filosofia como ciência autônoma e de rigor, e para tanto precisava demonstrar os contra-sensos do psicologismo assim como de outras tentativas de renovação científica, bem como no relativismo implicado nas tentativas de renovação não-científica da filosofia.

Sob esta perspectiva, qual seria então a ruptura de Husserl com a filosofia kantiana? Ora se Husserl crê que a filosofia possa se constituir como doutrina científica o que se considera ilegítimo em Kant é a não consideração da filosofia como doutrina. “Kant gostava de dizer [afirma Husserl] que não se pode aprender a filosofia, mas apenas a filosofar. O que é isso senão uma outra admissão da não-cienificidade da filosofia” (PW, p.290). Uma filosofia seja somente pode ser considerada efetivamente como ciência, segundo Husserl, se se pode aprendê-la e ensiná-la. O problema do ensaio kantiano, neste caso, é o de que a filosofia crítica então fundada não pode ser considerada como uma doutrina.

[*all.*] da atitude natural”, e particularmente a clareza plena e suficiente com que aparecem em suas descrições (Cf. IDI, §30). Uma vez conquistado estes caracteres, cumpre obter a convicção de que é possível por princípio uma alteração radical a tese geral do ser-aí do mundo.

2.2.1. Atitude natural e a caracterização de seu dado

Em consciência desperta sou consciente de um mundo com sua extensão “sem fim” [*endlos*] no espaço, um sem fim que vem e continua a vir no tempo. Tenho consciência a partir de sua “pré-encontrabilidade” [*Vorfindlichkeiten*] para mim, isto é, em intuição imediata, enquanto *eu* o experimento nos diferentes modos da “percepção sensível” [*sinnliche Wahrnehmung*] (ver, tocar, ouvir, etc.). Tenho consciência deste mundo como um “objeto real” [*reales Objekt*] para mim.

Por *Objekt* Husserl entende os *Gegenstände überhaupt* de uma determinada espécie de consciência, isto é, enquanto...

Cada espécie de *Gegenstand* deve ser *Objekt* de um discurso racional de um conhecimento pré-científico e logo científico, pode manifestar-se no conhecimento, portanto na consciência mesma e, nos modos do conhecimento, trazer o *dado* (PW, p. 301).

O conceito de *Objekt* (o idêntico) não circunscreve em especial os “*natürliche*” *Objekte*, isto é, os *mundane Objekte*, os “*reales*” *Objekt* . Como veremos no próximo capítulo, o eu puro não é apenas sujeito, mas pode vir a ser também *Objekt*. Segundo Husserl:

Todo o objetivo [*Gegenständliche*], no mais amplo sentido, é pensável somente como correlato da consciência possível, ou mais precisamente: de um “eu penso” possível e com isso como referível a um eu puro. Isto vale também para o eu puro mesmo. O eu puro é assentável [*setzbar*] objetivamente através do eu puro, identicamente ele mesmo (IDII, § 23).

Por ora, não obstante, consideramos em particular este “*reales*” *Objekt*: o mundo. Este mundo não é imediatamente para mim apenas como um “*mundo de coisas*” [*sachewelt*] com suas “propriedades materiais” [*sachebeschaffenheiten*], mas também como um *mundo de bens* com caracteres de valor (“agradável”,

“desagradável”, “belas”, “feias”, etc.) e um *mundo prático* com caracteres práticos (por exemplo, os objetos de uso: “livros”, “copo”, “piano”, etc.) (Cf. IDI, §27).

Além disso, fazem parte deste mundo “essências animais” [*animalische Wesen*] como os humanos, por exemplo. Eles também são objetos [*Ob.*] reais para mim: eu os olho, entendo imediatamente suas representações, quais sentimentos neles se agitam, etc. Tanto para os homens quanto para os “animais” [*Tiere*], vale o mesmo que foi dito em relação às “meras coisas” [*Dinge*]: eles não são meramente homens, mas também meus “amigos” e “inimigos”, “parentes” ou “estranhos”, etc.(Cf. IDI §27).

Também tenho consciência de mim mesmo, mas não a partir das vivências em geral, senão de uma particularização *eidética*, a saber, a partir do *cogito*. A expressão cartesiana “*cogito*” abrange: “as espontaneidades de consciência teórica em suas diferentes formas e graus” (coligir, contar, considerar investigativamente, descrever na conceitualização, etc.); “ as múltiplas configurações [*vielgestaltigen*] dos atos e estados [*Zustand*] do ânimo e do querer” (prazer e desprazer, alegrar-se e estar abatido, desejar e evitar, etc.) e, por fim, incluído em todos eles, “ os simples atos-do-eu [*Ichakt*] com o voltar-se legitimando [*mit Zurechnung*], nos quais estou consciente do mundo frente a mim, na ‘conversão’ e apreensão [*Zuwendung*¹² und *Erfassung*] espontânea, como *imediatamente à mão*” (Cf. IDI, §28).

Nota-se, com isso, que a atitude natural é descrita a partir da consciência que tenho de mim mesmo, da consciência do mundo enquanto meu contraponto e da consciência de essências animais (sobretudo, a consciência dos homens enquanto outros eus-sujeitos). Não é necessário, entretanto, que as “coisas corpóreas” [*körperliche Dinge*], assim como as essências animais, estejam imediatamente *em meu campo perceptivo*. Os “objetos efetivos” [*wirkliche Objekte*], “como objetos determinados, mais ou menos conhecidos estão aí (ou são aí) [*da sind*] para mim em um com [*in eins mit*] o atualmente percebido” (IDI, §27).

¹² Na tradução francesa das *Idéias II* Éliane Escoubas traduz *Zuwendung* por “conversion”. Em alguns momentos desta tradução também é utilizado os equivalentes escolásticos “animadversio” ou “adversio” (Cf. IDII, p. 410).

Também não é necessário que eles mesmos sejam presentificados [Gegenwärtigen]¹³ pela percepção ou por outra intuição qualquer (Cf. IDI, § 27). Eu “sei” [„weiß”] precisamente que em minha circum-doação [Umgebung] os objetos [Ob.] estão imediatamente aqui ou ali, assim como também estou “co-conscio” [mitbewußten] desta mesma circum-doação. Não se trata aqui de um saber no sentido de pensamento conceitual, mas tão somente de uma “volta (ou ‘conversão’) da notabilidade” [Zuwendung der Aufmerksamkeit^{14 15}], já seja apenas parcialmente ou imperfeitamente se transformando em intuição clara (Cf. IDI, §27).

A partir dos nexos entre as presentificações do mundo para mim posso obter a determinidade do dado na atitude natural. Não obstante, não através da volta da notabilidade com “resultados variáveis” [welchseInde Erfolge] do mundo para mim, mas apenas pelo resultado em geral [all.] do mundo para mim. Somente através deste resultado é que será designada previamente a “‘forma’ do mundo” [„Form” der Welt] e justamente como mundo. Vejamos...

Com resultados variáveis eu posso lançar para dentro dele [hineinsenden] o raio luminoso do olhar da notabilidade. Determinando, primeiro obscuramente, mas depois vivificando, presentificações buscam para mim algo fora [heraus], uma cadeia de recordações se fecha, o círculo da determinidade se amplia sempre mais, e eventualmente tão amplo que estabelece o nexo com o campo atual da percepção, como a circum-doação central. Em geral [all.] o resultado é outro: uma névoa vazia de obscura indeterminidade se povoa de possibilidades e conjecturalidades, e apenas a “forma” do mundo, justamente como mundo, é pré-designada. A circum-doação indeterminada é no mais infinda. O horizonte enevoado e jamais plenamente determinado está necessariamente aí (IDI, §27).

O mundo assim “se prolonga ao infinito numa ordem do ser [Seinordnung] firmemente estabelecida” (IDI, §27). Em cada momento que estou desperto tenho

¹³ Lit. *Gegen*, “frente à, contra”; *warten*, “esperar”

¹⁴ É comum a tradução de *Aufmerksamkeit* por “atenção”. Preferimos traduzir por “notabilidade” para distinguir de um outros termos em alemão que habitualmente também se traduz por “atenção”, a saber, *Beachtung*, *Achten*, etc.

¹⁵ Há uma espécie de mudanças (ou variações) da consciência [*Bewußtseinswandlungen*] que “perpassa todas as outras espécies de acontecimentos intencionais e, com isso, constitui [*ausmachen*] integralmente uma estrutura geral [all.] da consciência com dimensão própria”(IDI, § 92). Na segunda parte das *Idéias I*, Husserl fala figurativamente [*Gleichnis*] de “ ‘olhar do espírito’[„geistigen Blick”]ou ‘raio do olhar’[„Blickstrahl”] do eu puro e de seus voltar-se [*Zuwendungen*] e desviar-se[*Abwendungen*]”(IDI, §92). Não obstante, quando Husserl fala de “notabilidade” os fenômenos inerentes a esta espécie “desempenham uma um papel principal, sem que se separem fenomenologicamente dos outros fenômenos, e, combinados com estes são designados como modos da notabilidade [*Modi der Aufmerksamkeit*]”(IDI, § 92).

Conservando exclusivamente os acontecimentos separados distintamente, esta espécie de mudanças da consciência é designada por Husserl como *mudanças atencionais* [attentionalen Wandlungen]. (Cf. IDI, §92 e §93, assim como as análises de Levinás, 1984, p. 76 e seg.).

um mundo conscientemente à mão em meu campo atual de percepção – assim como, num “círculo constante” [*beständigen Umring*] entorno deste campo – aquilo que está co-presente em intuição clara ou obscura, distinta ou indistinta. Entretanto, este círculo constante não esgota o mundo do qual sou consciente em cada momento desperto. Tanto o atualmente percebido quanto o co-presente e determinado (ou razoavelmente determinado) é “em parte atravessado [*durchsetzt*], em parte envolto por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscura consciência*” (IDI, §27). O que apresentamos acima, entretanto, foi especificamente a ordem do ser em presença espacial, em que o horizonte enevado está necessariamente aí e é povoado de possibilidades e conjecturalidades. Mas para que o possível e o conjecturável se tornem intuitivos, o mundo deve se manifestar também numa ordem do ser “na sucessão no tempo” [*in der Folge der Zeit*]. Em cada agora que me encontro desperto eu pré-encontro um mundo que também possui um horizonte tanto na direção de um passado quanto de um futuro, já sejam estes conhecidos ou não, vivificado em presentificações ou não.

Em livre ativação da experiência...posso seguir os nexos da efetividade que imediatamente me circunda, posso variar meu ponto-de-posição [*Standpunkt*] no espaço e no tempo, o olhar para ali e para lá, dirigi-lo temporalmente “esperando” o porvir ou “esperando” o que passou [*vorwärts und rückwärts*], eu posso me rearranjar sempre novos reinos-de-conteúdo [*inhaltsreiche*] de percepções e presentificações, mais ou menos claros, ou formas [*Bilder*] mais ou menos claras, nos quais torno intuitivo para mim o possível e o conjecturável na forma firme espacial e temporal (IDI, §27).

É com base na forma espaço-temporal que se definirá a atualidade do mundo. O mundo é atual enquanto é percebido, e a ordem do ser espaço-temporal se estabelece fundada nesta atualidade. Ora, segundo Husserl, se nesta forma-fundamental vivo-aí [*Dahinleben*], imerso no *cogito* atual (e independente de refletir sobre ele ou enunciá-lo), então deve haver um novo *cogito* vivo, que por sua parte, não é “objetivo” [*gegenständlich*] para mim, isto é, é irrefletido (Cf. IDI, §28).

O eu, que por um lado se refere ao circum-mundo ideal em atitude aritmética, e sempre continua a estar em atitude natural, mesmo que, por outro lado, não tenha sob o seu olhar o mundo natural, possui também a sua essência. Tudo aquilo que vale para mim mesmo enquanto homem, objeto [*Ob.*] real da efetividade natural, vale também para outros homens que encontro ou eventualmente encontre em meu *circum-mundo*. Eu os entendo como outros eus-sujeitos com seus campos atuais de percepção, de recordação, de expectativa antecipatória, etc., como membros deste

circum-mundo natural, assim como eu mesmo também sou. Por diferentes que sejam estes campos atuais; ainda mais, por diferente que sejam os “modos de concepção” [*Auffassungsweisen*] em seus diversos graus de clareza, um e mesmo mundo se apreende como estando-aí para todos, um mundo intersubjetivo que tem como camada fundamental “o conjunto da efetividade espaço-temporal objetiva [*objektive*]”, do qual todos fazemos parte (Cf. IDI, §29 e § 33).

A atitude natural é, por conseguinte, expressa sumariamente por Husserl através das seguintes proposições:

Eu encontro constantemente à mão [*beständig Vorhanden*] como meu contraponto [*als mein Gegenüber*] uma efetividade espaço-temporal, da qual eu mesmo faço parte, como todos os outros humanos que nela se pré-encontram e de igual modo se referem. A “efetividade”, como a palavra já diz, eu pré-encontro como *estando-aí* [*daseiende*], e a admito como se dá para mim, também como *estando-aí* [*daseiende hin*] (IDI, §30).

O mundo natural está, portanto, sempre aí, e tudo que lhe é atribuído ao título de “ilusão”, “alucinação”, etc. não abala esta tese geral da atitude natural (Cf. IDI §30). Enquanto “aí-se-vive” [*Dahinlebens*] no *cogito*, nesta “*forma fundamental* [*Grundform*] de toda vida ‘atual’”, a tese é algo que permanece na duração inteira da atitude, como durando na “consistência” [*Bestehende*] natural desperta do *cogito* (Cf. IDI, § 28 e §31). Todo ato de consciência é, portanto, propriamente articulado nesta e através desta atitude.

2.2.2. A possibilidade de alteração do dado em atitude natural

Mas, por outro lado, a tese geral efetuada, segundo Husserl, não consiste numa determinação do juízo articulado como um *ato próprio* desta atitude e que, enquanto tal, nela assenta a existência [*Existenz*] (Cf. IDI, §31). Antes de todo pensamento consciente, todo “ato de consciência” (*cogitatione*) já surge como não-tematizada, não-pensada, isto é, através da duração da atitude natural nos “modos de experiência” [*erfahrungsmäßig*] do mundo, na experiência primordial (isto é, aquela em que se mantém a atitude teórica primordial, a atitude teórica natural). A

tese é então experimentada, e é nessa experiência mesma que é ostentado um caráter no qual pode fundar-se “essencialmente” [*wesenmäßig*] uma expressão (predicação). Na “unidade-total” de todo modo de experiência, assim como em “todas as articulações e relevos”, é ostentado o caráter do “aí”, do “à mão”; e, de acordo com uma expressão/predicação¹⁶ (seja já uma afirmação ou negação) pode fundar-se também um “juízo-existencial” [*Existenzurteil*]; um juízo sobre o estando-aí individual de uma tese primordial. Por conseguinte, se expressarmos este juízo, segundo Husserl, “nele apenas tornamos tema e apreendemos [*gefaßt haben*] o que já estava como não-temático, não-pensado, não-predicativo, na experiência primordial qualquer, ou então, no experimentado, como caráter do ‘à mão’ ”(IDI, §31).

A tese efetuada segue em si mesma inabalável através da convicção que temos nela. Não obstante, podemos proceder da mesma maneira, no tocante à convicção potencial, com uma tese não-expressa (isto é, no sentido de tese potencial). Tal procedimento é o do “ensaio da dúvida universal cartesiana”, o qual Husserl utiliza de modo bem particular em seu método (Cf. IDI, §31).

É através da “reflexão” [*Überlegen*] sobre o que “radica” [*liegt*] na essência do ato de duvidar, que Husserl obtém uma série de expressões, das quais parte para designar indicativamente uma tese potencial. Este ensaio pertence “ao reino de nossa inteira liberdade”, isto é, pode se tornar manifesto em um ser qualquer, independente da conservação de seu caráter em referência à convicção no substrato do ser da tese – e no interior da “forma da unidade do simultâneo” [*Einheitsform des Zugleich*], então estabelecida.

Aquele que simula duvidar, simula um “ser” qualquer, predicativamente explícito um “Aí está”[*Das ist*], “É assim que se mantém!” [*Es verhält sich so!*], etc. Não importa, com isso, qual é a espécie do ser [*Seinart*]. Quem, por exemplo, duvida, se um objeto [*Geg.*], cujo ser ele não duvida é de tal ou qual índole [*beschaffen*] duvida exatamente do ser-de-tal-índole [*So-beschaffen-sein*]. Isto é, manifestadamente, transportável [*Das überträgt*] do duvidar para a simulação do duvidar. É claro, além disso, que nós não podemos duvidar em um ser e na mesma consciência (na forma da unidade do simultâneo) atribuir [*erteilen*] ao substrato do ser da tese, isto é, poder tê-lo consciência no caráter de “à mão”. Equivalente expressado: Nós não

¹⁶ Para uma boa compreensão do que aqui se diz é importante estar atento aos desenvolvimentos do primeiro capítulo, e em especial, para o momento em questão, estar atento aos desenvolvimentos das seções 1.2 e 1.3.

podemos duvidar da mesma matéria do ser [*Seinmaterie*] e, ao mesmo tempo, tomá-la por certa. (IDI, §31)

Embora permaneça em si mesma inabalável a tese efetuada sofre, pois, uma modificação *inteiramente própria*. Não se trata, entretanto, de modificações no sentido de conversões tais como: “conjectura, suposição, indecibilidade, dúvida, etc.”, as quais fazem uso da convicção na tese e não entram em nosso livre arbítrio. Trata-se, pois, de *não fazer uso da tese efetuada*: esta é uma vivência a qual podemos não utilizar, o que não significa privar-se dela, como se disséssemos que “um ser [*sein*] sem ‘saber’ [sem consciência/*Bewußtlosen*] não faz uso da tese” (Cf. IDI, §31). Segundo Husserl, “enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer, ‘fora de ação’, nós ‘a tiramos de circuito’, ‘a colocamos entre parênteses’” (IDI, §31). Nestas, como em todas as expressões paralelas trata-se, afirma Husserl:

De designações indicativas de uma *determinada espécie-própria de consciência* [einer bestimmten eigenart Bewußtsein] que se junta à simples tese primordial (seja um assentamento atual e mesmo predicativo da existência [*Existenzsetzung*] ou não) e que circum-valora [*umwertet*] de modo próprio específico. Essa circum-valorização [*Umwertung*] é de nossa inteira liberdade e se opõe a todas as tomadas de posição *do pensamento* [*Denkstellungnahmen*] que possam estar em coordenação com a tese ou sejam inconciliáveis com ela na unidade do “simultâneo”, assim como todas as tomadas de posição em geral [*wie überhaupt allen Stellungnahmen*] no sentido próprio da palavra (IDI, §31).

Na esfera-total do método husserliano, não obstante, o ensaio da dúvida universal, não é identificado (como em Descartes) ao ensaio da negação universal que converte a tese em antítese. Se a finalidade de Descartes com este ensaio era a de “estabelecer uma esfera do ser [*Seinssphäre*] absolutamente indubitável”, para Husserl ele serve apenas como “expediente metódico”, isto é, apenas para prescindir de “certos pontos essenciais”, certos “componentes analíticos” que surgem já em outros entrelaçamentos e não somente por si. Como um co-apoio ao ensaio da dúvida universal tem-se em Husserl a “*inclusão’ do não-ser*” [„Ansetzung” des Nichtseins], uma modificação da antítese que se anexa à tese primordial e resistente. Trata-se aqui de uma *ἐποχή* peculiar essencialmente diferente da *ἐποχή* do ceticismo antigo, onde a suspensão do juízo corresponde à atitude de não aceitar, nem recusar, não afirmar, nem negar, e que se caracteriza como totalmente contrária ao dogmatismo. Uma atitude cética desta espécie tampouco aceita

(através da reflexão epistemológica) que a confirmação da validade se assente na esfera da experiência.

Com efeito, aquela “determinada espécie-própria de consciência” que transmuta-o-valor (ou se quisermos, circum-valora) de modo próprio específico, é designada não só pela reflexão sobre a essência do ato de duvidar, que designa indicativamente uma tese potencial, mas, sobretudo, através da determinação de uma *έποχή* peculiar que, enquanto anexada a tese primordial, permite uma transigência efetiva desta a uma tese potencial. Husserl a designa, não como uma suspensão cética do juízo que não toma nada por certo, mas como uma “certa suspensão do juízo [*Urteilsenthaltung*] compatível com a convicção evidente da verdade, convicção que segue inabalada e eventualmente inabalável” (IDI, §31). O juízo puro e simples atribuído a tese da atitude natural, tem o seu valor “posto entre parênteses”, assim como a tese mesma (Cf. IDI, §31).

As expressões específicas: “pôr-entre-parêntese” [*die Einkammerung*] (que expressa uma “forma” [*Bild*], a saber, “os parênteses”, o qual se ajusta melhor a esfera do objeto [*Geg.*] e o “assentar-fora-de-ação” [*der Außer-Aktion-setzen*] (que expressa um discurso ajustado melhor à esfera do ato ou, o que é o mesmo, à esfera da consciência); bem como a expressão mais geral “tirar-de-circuito” [*die Ausschaltung*], compõem as diferentes manifestações da *έποχή* fenomenológica (Cf. IDI, §31).

Esta *έποχή* pode também ser denominada de *έποχή* universal, quando no foco do olhar toma lugar de sua referência recíproca, a saber: aquele ensaio da dúvida universal cartesiana. Deve-se, no entanto, delimitar fundamentalmente tal universalidade, para que ela não se identifique com o ensaio cartesiano da negação universal. Em outras palavras, deve-se designar a sua restrição pela qual se obtém o propósito husserliano da descoberta, através do método, de um novo domínio científico. Tal delimitação também é necessária porque se a *έποχή* fosse tão irrestrita, nenhum domínio restaria para aqueles juízos não-modificados próprios, como por exemplo, os que devem permanecer para que haja julgamento nas ciências naturais (Cf. IDI, § 32).

O pôr-entre-parênteses atinge “a tese geral inerente a essência da atitude natural”, tudo (e cada) o que é abrangido pelo mundo natural no “aspecto ôntico” [*in*

ontischer Hinsicht], que mesmo depois de lhe conferido os parênteses continua a estar “à mão” como efetividade para a consciência. Não se trata de um negar ou duvidar do estar-aí espaço-temporal, mas tão-somente de uma suspensão do juízo exercitada pela *έποχή* fenomenológica (Cf. IDI, § 32).

Portanto, não se deve confundir a *έποχή* fenomenológica com a *έποχή* positivista contraditória consigo mesma. Esta se mantém na convicção de que uma ciência livre de preconceito [*Vorurteil*], “livre de preconcebimentos (teorias)”, é identificada com uma ciência “livre de metafísica”, e, por oposição, fundada apenas na experiência natural imediata (Cf. IDI, §32).

2.3. A restrição efetiva da redução fenomenológica e o possível rendimento do método

Temos assim delimitada a esfera total do método fenomenológico. Não obstante, a primeira indicação do resíduo fenomenológico – que como tal é a consciência pura – somente será apresentado no segundo capítulo da segunda parte. Este é obtido, não através da designação da restrição da *έποχή*, mas *efetivamente* com esta restrição.

Com o tirar-de-circuito o mundo (o que inclui por direito nós mesmos e nosso *cogitare*) o que resta efetivamente, segundo Husserl, não é o mundo enquanto fato [*Tatsache*], mas sim como *eidós*. “O pôr-fora-de-circuito o mundo não significa *efetivamente* [afirma Husserl] pôr-fora-de-circuito, por exemplo, a série dos números e a aritmética referente a esta” (IDI, §33, *grifo nosso*).

Enquanto eu vivo-aí no *cogito*, nesta forma fundamental de toda a vida atual, eu pré-encontro uma efetividade estando-aí na minha circum-doação natural. Eu me refiro atualmente a um *cogitatum* de “coisas [*Dinge*], homens, assim como qualquer objeto e estados-de-coisa [*Gegenstände und Sachverhalte*] como *cogitatum* de meu circum-mundo” (IDI, §28). Os números puros e suas leis, com os quais o eu se ocupa, não são efetivamente reais, “não são nada de à mão em meu circum-

mundo”. Quando eu me ocupo de números ou construções de números, estes entram no foco [*Punkte*] do olhar-do-eu [*Ichblick*] “precisamente como um campo-de-objetos [*Objektfeld*] de minha ocupação aritmética”, estando-aí, com um horizonte em parte determinado e em parte indeterminado. Entretanto, afirma Husserl, “esse estando(endo)-aí para mim é de outra espécie, assim como aquilo mesmo que aí está (é)”, isto é, os números e construções numéricas enquanto *cogitatum* (IDI, § 28). Enquanto, e somente enquanto, me ocupo com os objetos [*Geg.*] ideais como os números puros e suas leis estou em “atitude aritmética”, mas estou em atitude natural constantemente porquanto sigo vivendo, mesmo quando não estou referido atualmente ao mundo natural, ou quando não tenho esta atitude de modo específico sob o olhar-do-eu [*Ichblick*]. Neste sentido, a atitude natural abrange essencialmente a atitude aritmética, e não necessito abandoná-la para dirigir-me ao novo campo de objetos. Isso significa, por outro lado, que ambas não estão conectadas a partir da efetividade real do mundo;

Se meu *cogito* se encaminha apenas no mundo dessas novas atitudes, então permanece o mundo natural fora de consideração, ele é apenas transfundo para minha consciência-de-ato [*für mein Aktbewußtsein Hintergrund*¹⁷], mas não é *algum horizonte que se insere [sich einordnet] um mundo aritmético*. Os dois mundos simultaneamente disponíveis estão fora de conexão, abstraindo de sua referência-ao-eu, na medida da qual eu posso transigir um e outro livremente com meu olhar (IDI, §28).

Em atitude natural as *cogitationes*, os “atos-de-consciência” efetuados pelo eu, enquanto são inerentes a este sujeito humano, são também “acontecimentos da mesma efetividade natural”. Segundo Husserl em “*sentido ainda mais amplo* (e sem dúvida menos apropriado) a expressão *consciência* compreende *todas as vivências*” (IDI, §33). Na atitude natural se instituem rigorosamente hábitos e pensamentos científicos inabaláveis; e é a partir destes que o eu efetua *cogitationes*. Por outro lado, nesta mesma atitude e em sentido mais amplo, as vivências inerentes ao fluxo alterável dos atos-do-eu específicos, “se iluminam em uma espécie-própria, transpassam uns nos outros, vinculam-se em sínteses, modificam-se incessantemente”(IDI, §33). Trata-se, como se pode notar, de uma análise das vivências enquanto inerentes por essência a atitude natural.

¹⁷ Tem-se habitualmente traduzido *Hintergrund* por “fundo”, o qual não toca com mais precisão o sentido do termo germânico. Para preservar o mais rigorosamente possível o sentido optamos pelo uso de “transfundo”, conforme em geral sugere o termo francês *l’arrière-fond* (“fundo-oculto”) utilizado na interpretação de Levinás.(Cf.1984, p.42), e tal como é sugerido em específico pela tradutora na versão espanhola desta obra (*transfondo*) (Cf. 2004, 47).

Compreende-se, assim, quando Husserl afirma que esta “completa pré-encontrabilidade” do eu e seus atos deva ser tomada por uma “reflexão psicológica” justamente “como acontecimentos do mundo, igualmente como vivências de essência animal” (IDI, §33). Com isso, se evita desviar livremente o olhar para buscar o objeto [*Ob.*] no “reino ontológico da aritmética, geometria e semelhantes”, onde propriamente não se conquista nada de novo (Cf. IDI, §33).

Husserl se mantém assim na região do ser, própria dos acontecimentos individuais em atitude natural, e, com o olhar firmemente voltado para a esfera da consciência (enquanto vivência-de-consciência/*Bewußtseinerlebnis*) busca o resíduo fenomenológico remanescente “como uma espécie-própria por princípio de região do ser”. Trata-se, não obstante, da designação da “conquista de uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio”. O ser a assinalar não é outro senão aquele designado como “‘vivências puras’, como ‘consciência pura’, que tem, por um lado, seus puros ‘correlatos de consciência’ e, de outro, seu ‘eu puro’”. Por conseguinte, as considerações husserlianas partem do eu, da consciência e das vivências dadas em atitude natural, e prosseguem assinalando diretamente o ser em questão (Cf. IDI, §33). Para obter este resultado através da análise *eidética* sistemática, são necessárias duas “evidências intelectivas” [*Einsichten*]: a primeira é a evidência intelectualiva em geral [*all.*] da consciência em geral [*üb.*], e a segunda é a evidência intelectualiva especial [*besondere*] da consciência na qual se é essencialmente consciente da efetividade “natural”. (Cf. IDI, §33). Portanto, Husserl quer buscar primeiramente o resíduo fenomenológico essencialmente indicado na região do ser em atitude natural como uma espécie-própria por princípio de região, para posteriormente poder determinar a região mesma deste resíduo.

Numa crítica à investigação fenomenológica, Heidegger designa quatro determinações para consciência pura, a saber: 1) consciência como ser imanente; 2) consciência como ser absoluto no sentido de dado absoluto; 3) Consciência como absolutamente dada no sentido de “*nulla re indiget ad existendum*”; e 4) Consciência como ser puro (Cf. 1992, p. 102 e seg.). Nosso interesse, não obstante, incide sob as três primeiras determinações, uma vez que a quarta determinação já supõe a efetuação da *ἐπιτομή* fenomenológica.

Segundo Heidegger, “ a primeira determinação do ser que Husserl dá para a região da consciência pura, seja como uma determinação originária ou não originária, não é levada a cabo”(1992, p. 103). Trata-se de uma determinação sobre o ente da região integral das vivências, isto é, da propriedade formal da imanência “em referência aos atos apreensivos, aos atos de reflexão, os quais, por seu turno, estão dirigidos para atos, para vivências” (1992, p. 103). Portanto, imanência “é afirmada para uma relação que é possível entre as vivências elas mesmas, entre o ato de reflexão e o refletido” (1992, p. 103). Esta determinação da qual fala Heidegger pode ser identificada no segundo capítulo da primeira parte das *Idéias I*, precisamente nos desenvolvimentos husserlianos que vão do parágrafo § 35 (*O cogito como “Ato”. Modificação da inatualidade*) ao parágrafo § 38 (*Reflexão sobre atos. Percepções imanente e transcendente*).

Já a segunda determinação da consciência pura, a consciência como ser no sentido de dado absoluto, é “a determinação da região das vivências em referência ao seu ser apreendido” (1992, p. 104). Não se trata “de uma referência regional recíproca pertinente ao apreendido e a apreensão, mas agora de uma relação da vivência como objeto para outra vivência” (1992, p. 104). Trata-se, pois, daquilo que é objeto para uma experiência reflexa, como objeto originariamente dado ele mesmo. Assim, as vivências são absolutas neste sentido, são dados absolutos em contraste com aquilo que é transcendente, dado indiretamente, simbolicamente. Tal determinação pode também ser identificada no segundo capítulo da segunda parte da *Idéias I*, exatamente do parágrafo § 41 (*Os ingredientes da percepção e seu objeto transcendente*) ao parágrafo §46 (*Indubitabilidade da percepção imanente, dubitabilidade da percepção transcendente*).

Tanto a primeira quanto a segunda determinação da consciência pura se mantém no âmbito da região dos acontecimentos individuais, especificamente na região das vivências. No entanto, a terceira determinação é inerente a uma espécie-própria por princípio de região. Com isso, a consciência surge como um ser absoluto num novo sentido que, segundo Heidegger, pode se tornar claro a partir de uma referência retroativa a primeira determinação, a da consciência como ser imanente. Esta determinação pode ser encontrada no terceiro capítulo das *Idéias I*, nos desenvolvimentos que surgem no parágrafo § 47(*O mundo natural como correlato*

da consciência) e se estendem até o § 51(A *significação das pré-considerações transcendentais*).

Heidegger observa que para Husserl “enquanto todas as vivências são imanentemente dadas, toda outra espécie de ser é tal que se manifesta ele mesmo na consciência” (1992, p. 104). Com isso, “existe uma possibilidade em princípio que a consciência ela mesma ‘não é afetada em sua própria existência’ por uma ‘aniquilação do mundo de coisas’” (1992, pp.104-5). Nas palavras de Husserl, “em sua ‘pureza’ tem de valer como *uma concatenação de ser fechada por si*, como uma concatenação do *ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapulir” (IDI, §49). Esta determinação, segundo Heidegger, “assenta a região da consciência na ordem da constituição e designa para ela nesta ordem um papel formal de ser anterior a qualquer coisa objetiva” (1992, pp.105-6). A consciência é o ser imanente e absoluto dado; toda a outra espécie de ser é transcendente e dada em representação. Com isso, a consciência está livre de toda a relação de dependência entre realidades (causalidade). Toda a realidade é relativa à consciência, isto é, é constituída nela; mas a consciência não é constituída, senão constitui ela mesma toda a possível realidade. Neste sentido, ser absoluto é o ser primeiro, o ser pressuposto [*vorausgesetzt*] em toda outra espécie de ser. Para Heidegger, “consciência neste sentido de absoluto quer dizer a prioridade da subjetividade sobre toda a objetividade”, isto é, “o anterior, o *a priori* no sentido de Descartes e Kant” (1992, p. 105).

Em desenvolvimentos subseqüentes e alhures investigaremos detalhadamente a determinação fundamental de consciência pura a partir da relação das duas primeiras determinações com a terceira. Por ora, entretanto, nos basta estes desenvolvimentos mais gerais que dão apoio a efetuação da *ἐποχή* fenomenológica.

2.4. A efetuação da *ἐπιτοχή* e a atitude fenomenológica

Na atitude natural “vivemos ingenuamente na percepção e na experiência, nesses atos téticos em que nos aparecem unidades de coisas, e não apenas aparecem, mas são dadas com o caráter do ‘à mão’, do ‘efetivo’ ”(IDI, §50). Neste mundo espaço-temporal não só as coisas, mas também os seres vivos, o homem, o eu humano estão subordinados como realidades singulares; eles também são objetos [*Ob.*] efetivos do mundo.

Na atitude teórica natural (a atitude teórica primordial) no pensamento lógico-experimental da ciência natural efetuamos atos ordenados “nos quais aquelas efetividades, enquanto dadas, são determinadas nos modos-do-pensamento [*denkmäßig*]”(IDI, § 50). As vivências de consciência no mundo estão em nexos com a realidade do mundo inteiro. E, enquanto predomina o andamento de fato de nossas experiências humanas a nossa razão nos obriga “a ir além das coisas intuitivamente dadas (as coisas da *imaginatio* cartesiana) e a lhes inserir sob [*unterzulegen*] uma ‘veracidade física’ ” (IDI, § 47). Com isso, as vivências de consciência seguem estando em nexos psicofísicos, isto é, em referência de nexos de realidades numa causalidade natural. Nos modos-do-pensamento as efetividades são fundadas em “transcendências experimentadas e determinadas de modo direto” e, em generalidade de princípio, fazemos inferências de novas transcendências.

A realidade do mundo inteiro é, segundo Husserl, desprovida de independência. No sentido comum do discurso do ser ela é desprovida de sentido absoluto, para ela não vale uma “*concatenação de ser fechada em si*”. Segundo Husserl,

Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, em sentido absoluto, não é nada, não tem “essência absoluta”, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma de consciência (IDI, § 50).

No sentido comum do discurso do ser, o ser primeiro é o ser da região dos acontecimentos individuais, o ser da efetividade natural. Acima vimos que a primeira

determinação do ser da consciência nesta região (que em específico é a região das vivências) não é uma determinação originária do ser da consciência, mas da “realidade” [reell] imanente em oposição a uma realidade transcendente. Trata-se em sentido figurado uma inclusão real [reell] em que, numa nova *cogitatio* (ao modo de uma simples *cogitatio* apreensiva) o olhar se volta reflexivamente para a *cogitatio* mesma e a apreende a partir da relação imanente entre as vivências mesmas. A segunda determinação do ser da consciência é, não obstante, originária. Ela ocorre entre a referência regional recíproca da vivência como objeto para outra vivência. O ser da consciência é, neste sentido, o dado absoluto em oposição ao dado indireto, o dado transcendente.

Por fim, a terceira determinação do ser da consciência surge numa nova região e através da contraposição entre duas espécies do ser, o ser da consciência e o ser da realidade. Dentro da região das vivências, a primeira determinação é antes uma determinação originária do ser realidade; ali o ser da consciência é apenas determinado como “realidade” [reell] imanente em contraposição ao ser transcendente da realidade mesma. Já a segunda determinação é, pois, uma determinação originária do ser da consciência. Assim, a *cogitatio* (vivência de consciência) enquanto é objeto para outra *cogitatio* é um dado absoluto; em contraposição, a realidade é apenas um dado transcendente. Portanto, a primeira determinação nos fornece duas espécies de ser da realidade, o ser imanente e o ser transcendente; já através da segunda determinação temos duas espécies de ser dados à consciência, o ser absolutamente dado e o ser transcendente.

No discurso comum sobre o ser, o ser primeiro é o ser da efetividade natural; a consciência é o ser segundo. Enquanto este discurso prevalece somos conduzidos a sempre novas teses transcendentais na atitude natural. A redução fenomenológica, consiste em impedir em generalidade de princípio a efetuação destas teses transcendentais. Assim, segundo Husserl “em vez de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo que se experimenta, a natureza transcendente, efetuamos a ‘redução fenomenológica’” (IDI, §50). Com isso, se inverte o discurso comum sobre o ser: “o ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo, ou seja, ele é o que é somente em ‘referência’ ao primeiro” (IDI, §50). Vivemos agora numa nova atitude teórica, a saber, a atitude fenomenológica, e

dirigimos o olhar, assim, ao resíduo fenomenológico desta operação: a consciência pura em seu próprio ser absoluto. A consciência é assim ser imanente e absoluto, isto é, é o ser primeiro que constitui toda a realidade possível, um ser que não é constituído mas constituinte, um ser que é pressuposto em toda outra espécie de ser. O dado para este ato de reflexão é nada mais que o campo fundamental da fenomenologia, o campo infinito do conhecimento absoluto (Cf. IDI, §50).

CAPÍTULO 3 – A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA E SUA SIGNIFICAÇÃO FUNDAMENTAL

3.1. A mera abstração [*bloÙe Abstraktion*] e a “abstração” [*Absehen*] fenomenológica

Com os desenvolvimentos obtidos no primeiro e no segundo capítulo da segunda parte das *Idéias I*, Husserl tem assim os elementos necessários para efetuar a redução fenomenológica no terceiro capítulo. No parágrafo §51 (*A significação das pré-considerações transcendentais*) Husserl apresenta uma série de necessidades para as considerações radicais levadas a cabo previamente no decurso dos três primeiros capítulos. Podemos resumir todas as necessidades em uma única, e assim temos posto em relevo um importante sentido deste fragmento textual, a saber: a necessidade de distinguir essencialmente “ ‘a abstração’ [*Absehen*] de todo o mundo na forma de redução [ou *éπoχή*] fenomenológica” da “mera abstração [*bloÙe Abstraktion*] de componentes extensivos dos nexos [*Zusammenhäng*]”, já sejam esses necessários (fundamentados em axiomas da lógica formal) ou fáticos (com assentamento de existência).

Através da primeira “abstração” se obtém aquela que é a consideração fundamental da fenomenologia: a consciência transcendental pura. O segundo caso de abstração se diferencia especificamente do primeiro por ser uma “mera restrição do ser do juízo a uma parte concatenada [*ein zusammenhäng Stücke*] do ser efetivo *total*” (Cf. IDI § 51, *grifo nosso*).

Em todas as ciências especiais da efetividade [afirma Husserl] o interesse teórico se restringe a domínios especiais [*besondere Gebiete*] da omni-efetividade [*Allwirklichkeit*], permanecendo os demais fora de consideração, enquanto referências reais interligando um lado e outro não requeiram investigações mediadoras. Neste sentido a mecânica “abstrai” [*abstrahiert*] dos acontecimentos óticos, a física, em geral [*üb.*] e no mais amplo sentido, dos psicológicos. Por isso, como todo investigador da natureza sabe,

nenhum domínio da efetividade se isola, o mundo inteiro é conclusivamente uma única “natureza”, e todas as ciências naturais membros de uma única ciência natural. (IDI, §51).

Como podemos notar, trata-se de uma comparação sob o ponto de vista da essencialidade, isto é, do conhecimento em generalidade e necessidade *eidética*, independente de qualquer assentamento de fatos. Considerando estes domínios especiais inseridos numa série-de-gradus de generalidade e especialidade, temos como sumo gênero a omni-efetividade. As singularidades *eidéticas*, as ínfimas diferenças específicas nesta série, correspondem às diferenças entre os domínios da efetividade. Enquanto predomina exclusivamente esta espécie de abstração, somos conduzidos a sempre novas teses transcendentais, como se fez notar nas investigações precedentes, no segundo capítulo deste trabalho.

Sob o ponto de vista do domínio teológico, esta abstração nos conduz a uma teleologia natural, isto é, a uma “causa” [*Ursache*] emergente da relação de dependência entre realidades, uma relação “coisal-causal” [*dinglich-kausal*]. Tem-se assim um “extra-mundano” emergente em uma especificação de transcendência, a saber, a transcendência da realidade.

Considerando agora a primeira espécie de “abstração” [*Absehen*], a “abstração” do mundo por meio da redução fenomenológica, ou *ἐποχή* fenomenológica. Para Husserl, o domínio para o qual se dirige a *ἐποχή* fenomenológica, a saber, o domínio [*Domäne*] das vivências (como *essencialidades absolutas*) é de essência fundamentalmente diversa do domínio [*Gebiet*] da efetividade.

Ele [o domínio das vivências] é firmemente fechado em si e, no entanto, sem limites que o possam separar de outras regiões. Pois o que o delimitaria, ainda deveria partilhar com ele comunidade de essência. Ele é, porém, o todo do ser absoluto [*das All des absoluten Seins*]...Ele é em sua essência independente de todo ser mundano, natural, e também não precisa dele para sua existência [*Existenz*]. A existência da natureza não pode condicionar a existência da consciência, uma vez que ela mesma se mostra como correlato da consciência; ela somente é enquanto se constitui em nexos regrados de consciência (IDI, § 51).

Trata-se aqui do conhecimento absoluto na forma de teoria da razão. Na reflexão fenomenológica, ao impedir em generalidade de principio a condução a sempre novas teses transcendentais, nos dirigimos ao campo infinito e fundamental da fenomenologia. Em generalidade e necessidade *eidética* a realidade não é mais

que uma espécie de transcendência. Por outro lado, a realidade é pois “a medida de todos os enunciados racionais sobre a transcendência” (IDI, §47). Isto não significa pois, que a transcendência da coisa determine por si novas formas de transcendência. Segundo Husserl:

Uma vez que um Deus mundano é evidentemente impossível, e uma vez que, por outro lado, a imanência de Deus na consciência [*Bewußtsein*] absoluta não pode ser apreendida no sentido do ser [*sein*] como vivência (o que não seria ao menos um contra-senso), então deve haver no fluxo da consciência e em suas infinitudes outros modos de anunciação [*Bekundung*] de transcendências, como é a constituição das realidades coisais como unidades de aparições coerentes; e devem também ser exclusivamente anunciações intuitivas [*intuitive*], nas quais se amoldem os pensamentos teóricos, e, seguindo racionalmente, possa trazer a compreensão a atuação coerente do suposto princípio teológico (IDI, §51).

É justamente com base nessas anunciações intuitivas de transcendências e, tendo a realidade como medida de todos os enunciados racionais sobre a transcendência, que as novas formas de transcendências são designadas.

3.2. O tirar-de-circuito primordial e as ponderações da *ἐποχή* fenomenológica

Não obstante, o domínio fenomenológico não se mostra de maneira tão imediata e óbvia, de modo unilateral com a aplicação de seu método, tal como os domínios da atitude empírico-natural. Para chegar a ele são necessárias reduções circunstanciadas e difíceis ponderações (Cf. IDI §61). Cabe ainda realçar sumariamente os resultados da ampliação deste que é considerado o tirar-de-circuito primordial [*die ursprüngliche bloße Ausschaltung*], o qual inclui não só o mundo natural como também as ciências referentes a ele (Cf. IDI §60).

No início do quarto capítulo (*Die phänomenologischen Reduktionen*), Husserl afirma:

O tirar-de-circuito a natureza foi para nós o meio metódico de possibilitar em geral [*üb.*] a volta-do-olhar [*Blickwendung*] para a consciência transcendental pura. Agora que a temos sob o olhar intuitivo [*in den schauenden Blick*], é sempre útil ponderar na direção inversa: o que em

geral, para os fins da investigação da consciência pura, deve permanecer tirado-de-circuito, e se a necessidade do tirar-de-circuito diz respeito apenas à esfera da natureza (IDI, § 56).

Estas ponderações são necessárias, segundo Husserl, para nos livrarmos (nós os dogmáticos natos) daquela constante tentação de fazer uma *metabasis* errônea, sobretudo quando se trata da objetividade das disciplinas *eidéticas* (Cf. IDI, § 61). “São tentações tão fortes [afirma Husserl] que ameaçam mesmo aquele que se livrou de mal-entendidos gerais [*von den allgemein Mißdeutungen*] em domínios singulares [*in einzelnen Gebiet*]” (IDI, § 61).

No contexto da doutrina da redução fenomenológica são necessários dois passos para obter a região da consciência pura. O primeiro passo tem por finalidade “uma legitimação geral do *eidético*” frente a toda tendência de psicologizar as essências e os estados-de-essência. O segundo passo é o tirar-de-circuito do *eidético*, e seu desígnio é o de separar sumariamente as essências *imanentes* (das configurações próprias da consciência) e as essências *transcendentes* (de acontecimentos individuais, isto é, aparições sensíveis da consciência).

O ensaio de tirar-de-circuito é dirigido a dois tipos de transcendências: I) as Realidades individuais [*individuelle Realitäten*] em sentido amplo (ciências de fatos [*Tatschewissenschaft*] referentes ao mundo, o eu puro e Deus); e II) a série de “objetos gerais” [*allgemeinen Gegenstände*] (as essências) que não podem ser encontradas “realmente” [*reell*] na consciência pura (incluindo a ontologias material e formal referente às essências).

3.2.1. O ensaio de tirar-de-circuito e as realidades individuais

Sem mais, podemos resumir o resultado da tentativa de tirar-de-circuito as realidades individuais do seguinte modo:

I.a) O mundo: estão excluídas não só o físico e o psicofísico (a essência animal), mas o homem (como essência natural), assim como todas as “objetividades

individuais” [*individuellen Gegenständlichkeiten*] constituídas pelas suas funções da consciência prática e valorativa. Todas as espécies de “constructos culturais” [*Kulturgebilde*]: as artes técnicas e belas artes; toda forma de ciência enquanto *Fakta* da cultura e toda “configuração” [*Gestalt*] de valores estéticos e práticos são atingidas pela redução. Assim, também as efetividades de espécie: o Estado, os costumes, o direito, a religião, mas sobretudo, todas as ciências naturais e do espírito (como ciências da atitude natural) e suas provisões de conhecimento (Cf. IDI, § 56). Portanto, o que resta é a consciência constituinte como consciência absoluta, o constituído por ela é transcendente e posto entre parênteses.

I.b) O eu puro: dentre as realidades individuais é a única que não pode ser desconectada é a do eu puro. Para Husserl, em toda mudança efetiva ou possível das vivências (incluindo a particularização regional *cogito*), por princípio, o eu puro parece ser algo necessário. O eu puro, neste sentido, não é uma parte componente do momento “real” [*reell*] das vivências mesmas, mas sim algo *absolutamente* idêntico. Todo o raio de luz que (através do *cogito* atual) se dirige do olhar do eu para o objeto, muda a cada nova *cogitatio*, mas o eu puro permanece necessariamente idêntico. Segundo Husserl, temos com isso uma espécie-própria de transcendência que (frente à transcendência do mundo e da subjetividade) não é constituída, ou seja, é uma *transcendência na imanência*. Esta transcendência é dada imediatamente com a consciência reduzida, e muito embora não a encontramos constituída no fluxo das vivências, ela está constantemente ali como uma “Idéia fixa” (Cf. IDI §57).

I.c) Deus: Na esfera da intuição empírica, após a redução do mundo natural ao absoluto da consciência, o correlato intencional constitui um mundo morfologicamente ordenado que se dá através de certos nexos fáticos entre as vivências de consciência. Enquanto este mundo se ordena morfologicamente, para ele podem haver ciências classificadoras e descritivas. No caso do pensamento teórico na ciência natural, por exemplo, este mundo é determinado em seu nível material como “‘aparição’ de uma natureza *física* que se encontra sobre leis naturais exatas”(IDI, §58). Ora, segundo Husserl, se “a *racionalidade* efetivada pelo *Faktum* não uma tal que é exigida pela essência”, então “nisso tudo radica uma admirável *Teleologia*” (IDI, §58). Com a revelação da facticidade da consciência constituinte,

após a passagem à consciência pura através da redução, surge necessariamente uma pergunta acerca do fundamento desta facticidade correspondente a todas as teleologias encontráveis no mundo empírico mesmo. Ainda resta por fazer uma investigação sistemática dessas teleologias – por exemplo, “o desenvolvimento fático da série de organismos até o ser humano e, no desenvolvimento humano, o surgimento da cultura, com todos os seus tesouros espirituais, etc.”(IDI, §58) – “apesar de todos os esclarecimentos científicos-naturais propostos para todos esses constructos partindo de circunstancias fáticas e sujeitando-se a leis naturais”(IDI, §58). A necessidade pela pergunta sobre o fundamento não se deve ao *Faktum* em geral [üb.], isto é, como um *Faktum* emergente de “uma ‘causa’ coisal-causal” [*ein dinglich-kausalen Ursache*]. A obrigatoriedade se deve, pois, ao *Faktum* “como fonte de suas possibilidades de valor e efetividades de valor crescendo no infinito”. Diferentemente da transcendência do eu puro (que se dá em união imediata com a consciência reduzida) a transcendência de um ser “divino” extramundano só chega ao conhecimento de modo bastante mediado. Esta está, por um lado, no pólo oposto da transcendência mundo, mas também é transcendente em relação a consciência “absoluta”. Segundo Husserl,

Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente outro como do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente outro frente ao transcendente no sentido de mundo (IDI, §58)

Não obstante, para o campo da consciência pura (ao qual se limita a fenomenologia pura) este “absoluto” e “transcendente”, conclui Husserl, devem permanecer fora de circuito (Cf. §58).

3.2.2. O ensaio de tirar-de-circuito e as essências transcendententes

Já no caso da transcendência das essências o ensaio de tirar-de-circuito inclui a lógica formal das significações do pensamento e a quase-região “objeto em geral” [*Gegestand üb.*] a ela inerente, mas também cada esfera fechada do *ser individual* em sentido lógico. Este último intento de redução é aquele dirigido às

essências das ontologias regionais (da natureza, da animalidade e do espírito), enquanto que o primeiro se dirige para as essências da ontologia formal e as disciplinas derivadas *mathesis* formal (álgebra, teoria dos números, etc.).

II.a) essência e ontologia formal: neste caso Husserl se vê em dificuldades ao desconectar irrestritamente o *eidético* em sentido amplo, extensivo a ciência *eidética* (a lógica formal) e a *noética* geral. Todo o investigador deve recorrer livremente não só a certas esferas *eidéticas* como pontos de conhecimentos essenciais do seu domínio, mas também à lógica formal (ou ontologia formal), pois independente do que investiga “é sempre objetos que investiga” (Cf. IDI, § 59). Segundo Husserl, “...aquilo que vale *formaliter* para objetos em geral (para propriedades, estados-de-coisa em geral, etc.), também é de seu domínio” (IDI § 59). Mas por outro lado, sob certos pressupostos há uma possibilidade de pôr entre parênteses a lógica formal e suas disciplinas. Isto é, caso se pressuponha que para investigação da consciência pura que a *tarefa da fenomenologia* é a de *análise descritiva* e se soluciona por meio da *intuição pura*. Neste caso “não se constroem sistemas de dedução” e “a teoria das formas dos sistemas dedutivos em geral” não pode operar como instrumento de investigação material tal como na matemática (Cf. IDI §59). Para a fenomenologia como disciplina puramente descritiva as únicas proposições lógicas que poderia utilizar são axiomas lógicos *válidos em geral e absolutamente*, como o princípio de contradição, que se torna evidente de modo exemplar em seus dados próprios (Cf. IDI §59).

II.b) essência e ontologia regional: No que concerne a esfera das ontologias regionais – isto é, as esferas *eidéticas* materiais – a única que não pode ser tirada-de-circuito é a esfera *eidética* da consciência fenomenologicamente purificada. Como vimos no primeiro capítulo, toda investigação empírica nas ciências de fatos não prescinde apenas em geral de uma *mathesis* formal que se refere igualmente a todas as ciências, mas em particular das disciplinas material-ontológicas que a tornam clara em pureza racional. Com isso, a ciência de fatos não prescinde do *a priori*, isto é, não abdica “de seu direito de fazer uso das veridades de essência que se refiram a objetividades [Geg.] individuais de seu *próprio* domínio”(IDI, §60). Ora, se, como Husserl disse na introdução das *Idéias* I, que sua intenção era a de fundar a fenomenologia mesma como ciência *eidética* da consciência transcendental

pura; *então* esta consciência deve ser estuda “em suas particularizações singulares fato-cientificamente, mas não empírico-psicologicamente” (IDI, §60).

As vivências singulares [*singuläre Erlebnissen*], os acontecimentos individuais do fluxo da consciência nos quais se distingue, em suas *objetividades individuais*, os objetos *imanentes* e *transcendentes* também possuem essências correspondentes. Na medida em que se referem a determinadas objetividades individuais tais essências são ditas transcendentes. A fenomenologia pura, não obstante, se quer se constituir numa “doutrina *eidética* puramente descritiva das configurações da consciência” não deve lançar mão de tais transcendências, que antes são correspondentes a doutrinas de objetividades transcendentes (Cf. IDI §60).

Em sua imanência, portanto,[afirma Husserl] ela não tem nenhum *assentamento do ser* [*Seinssetzungen*] de tais essências, não tem de fazer nenhum enunciado sobre a *validade* ou *invalidade* delas, ou sobre a possibilidade ideal das objetividades a elas correspondentes, nem estabelecer *leis de essência* a ela referentes (IDI, § 60).

Portanto, colocamos entre parênteses as ciências *eidéticas* que investigam aquilo que é inerente a objetividade da natureza física como tal: a geometria, a fononomia, a física “pura” da matéria, etc. Da mesma forma as ciências *eidéticas* que se referem às ciências empíricas da natureza animal e do espírito. Mas, neste caso apenas em idéia, uma vez que estas ciências *eidéticas* tampouco chegaram à fundação ou a uma fundação pura e irretocável (Cf. IDI § 60).

3.2.3. O ensaio de tirar-de-circuito e o tirar-de-circuito primordial

Temos assim exposto brevemente os resultados de reduções circunstanciadas e suas duras ponderações. Não obstante, ao final do parágrafo §60, e no contexto do quarto e último capítulo (*As reduções fenomenológicas*) Husserl afirma:

Essas ampliações da redução fenomenológica não têm manifestadamente o significado [*Bedeutung*] fundamental do mero tirar-de-circuito primordial o

mundo natural e as ciências a ele referentes. Pois é através desta primeira redução que se torna primeiramente e em geral [*üb.*] possível a volta-do-olhar [*Blickwendung*] para o campo fenomenológico e a apreensão [*Erfassung*] de seus dados. As demais reduções, enquanto pressupondo a primeira, são secundárias, mas de forma alguma *escassas de significação* (IDI, §60).

O que torna possível a ampliação da redução fenomenológica do ensaio de tirar-de-circuito as duas espécies de transcendências (realidades individuais e essências) é justamente a primeira ampliação do tirar-de-circuito. Aquela que se entende do mundo físico e psicofísico a toda essência natural, o que inclui o homem e todas as objetividades individuais constituídas pelas funções da consciência prática e valorativa. Enquanto efetuada a toda essência natural (o físico, o psicofísico como essência animal e o homem como espécie-própria desta essência) o tirar-de-circuito é designado como primordial.

Com isso todo o ensaio de tirar-de-circuito se funda nesta primeira volta-do-olhar para o campo fenomenológico. Como se fez notar a única transcendência que não pode ser desconectada é a transcendência do eu puro, uma transcendência que permanece absolutamente idêntica, não constituída, e que deve restar com a consciência reduzida para que seja possível a apreensão dos dados no campo fenomenológico.

CONCLUSÃO

Tal como elaborada nas *Idéias I*, a apresentação da redução fenomenológica repete o esquema apresentado nas aulas de Husserl em 1907 (lições publicadas mais tarde sob o título *A Idéia da Fenomenologia*), e parece não ter em conta, segundo San Martín (Cf. 1987, pp.25-6), os resultados obtidos nas lições de 1910-11 (disponíveis ao público sob o título: *Os problemas fundamentais da fenomenologia*). Enquanto nas lições de 1907 a prática da redução se expõe sobre a constituição da coisa e do espaço enquanto estes são objetos de minha própria consciência, em 1910-11 Husserl alude ao problema da redução em relação ao objeto social, isto é, em relação a intersubjetividade. Sem dúvida alguma, a redução do objeto social a consciência se constitui em um problema que Husserl, segundo San Martín, pretenderia resolver nos tomos *II* e *III* das *Idéias*. O fato de Husserl estar ou não insatisfeito com o modelo de redução exposto nas *Idéias I*, o que poderia ter determinado a não publicação dos tomos subsequentes não nos interessa aqui. Interessa-nos sim o motivo de Husserl optar pelo primeiro esquema em despeito do segundo.

Sem dúvida, a opção pelo primeiro esquema se deve ao fato de que é a única que nos dá o objeto em intuição doadora originária. Assim, na atitude teórica do conhecimento natural, a atitude teórica primordial, a percepção (interna e externa) é um ato doador originário, mas não a endo-empatia, que por certo é um ato doador, mas não originário. Na endo-empatia, como vimos no primeiro capítulo, as vivências dos outros apenas são observadas como fundadas nas suas exteriorizações corporais.

Assim, é através da percepção enquanto intuição doadora originária que se caracteriza o dado que fundamenta a descrição da tese geral da atitude natural. É a partir da relação entre percepção externa (do mundo) e interna (de nós mesmos e nossos estados de consciência) que se designa a restrição da redução fenomenológica, o dado efetivo desta restrição e seu possível rendimento (a consciência pura).

Com a efetuação da redução fenomenológica temos desconectado o físico e o psicofísico. E é a partir deste tirar-de-circuito a natureza que a redução irá se ampliar, pois, ao homem, isto é, aos constructos culturais da consciência prática e valorativa. O real se amplia assim aos constructos intersubjetivos sociais. Este conceito de realidade torna possível a ampliação da redução à outras realidades individuais transcendentais (o eu puro e Deus). Mas, por outro lado, o ensaio de tirar-de-circuito se amplia ao conhecimento mesmo, isto é, a série de objetos transcendentais, considerado formalmente com a quase-região objeto em geral ou materialmente conforme o ser individual das regiões.

Com os desenvolvimentos no presente trabalho, temos dado um importante passo em direção a investigações subseqüentes. Com a delimitação da redução fenomenológica temos os elementos necessários para determinar o conceito fundamental de consciência pura. Tal determinação se estabelece numa região própria do ser em relação a região da efetividade natural. Não obstante, os desenvolvimentos para adentrar nesta determinação constituem-se numa temática para outro trabalho.

Bibliografia

Obras de Husserl:

HUSSERL, Edmund. **Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti.** Trad.: Stefano Besoli e Vittorio De Palma. Genova: Il melangolo, 1999.

_____. **Meditaciones Cartesianas.** trad.: José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1996.

_____. **Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11.** Hamburg: Meiner, 1992.

_____. **Philosophie als strenge Wissenschaft.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1965. *La Filosofía como Ciencia estricta*, trad.: Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.

_____. *Fenomenologia.* In: **Invitación a la fenomenologia**, trad. António Zirión. Barcelona: Paidós, 1992.

_____. **Die Idee der Phänomenologie.: 5 Voerlesungen.** Hamburg: Meiner, 1986. *A Idéia da Fenomenologia*, trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie phénoménologique pures – Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution**, trad.: Éliane Escoubas. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.

_____. **Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica – Libro Primero: Introducción General a La Fenomenología Pura.** trad.: José Gaos, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____. **Idéias para uma Fenomenologia pura e uma Filosofia fenomenológica – Livro Primeiro: Introdução geral a Fenomenologia.** trad.: Marcio Suzuki, São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

_____. **Investigaciones Lógicas.** trad.: Manuel G Morente e José Gaos, Madri: Biblioteca de La Revista de Occidente, 1976.

Bibliografia secundária:

BELLO, A. A.; DE LUCA, A. (org.). **Le fonti fenomenologiche della psicologia.** Pisa: ETS, 2005.

BRENTANO, F. **Psychology from an empirical standpoint.** trad.: Antos C. Rancurello, D. B. Terrell e Linda L. McAlister. Londo/New York: Routledge, 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Trad .J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.(Coleção Pensadores), São Paulo: ed. Abril cultural, 1973.

_____. **Meditações Metafísicas** .Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.(Coleção Pensadores), São Paulo: ed. Abril cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia.** trad.: José García Norro.Madrid: editorial trota, 2000.

_____. **History of the concept of time: prolegomena.** trad.: Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trd.: Valério Rohden e Udo Bardur Moosburger.(Coleção Os Pensadores, V.1 e 2), São Paulo: ed. Abril cultural, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. **La théorie de l'intuition dans la phenomenology de Husserl**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1984.

_____. **La teoría fenomenológica de la intuición**. trad.: Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

LYOTARD, J. F. **A Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, s.d.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **Ciências do Homem e Fenomenologia**. Trad.: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e Crise: Estudos de história da Filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MURAL, André. **A Metafísica do Fenômeno**. Rio de Janeiro: editora 34, 1998.

_____. **L'idée de La phénoménologie. L'exemplarisme husserlien**. Paris: PUF, 1958.

PATOCKA, Jan. **Qu'est-ce que La phénoménologie?** Grenoble: Jérôme Millon, 1988.

RAGGIUNTI, Renzo. **Introduzione a Husserl**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2000.

RICOEUR, Paul. **Caminos del reconocimiento**. Trad.: Agustín Neira. Madri: Editorial Trotta, 2005.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Trad.: Lucy Moreira Cesar, Campinas: Papirus, 1991.

SAN MARTÍN, Javier. **La Fenomenología de Husserl como utopia de la razón**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

STROUD, Barry. **El escepticismo filosófico y su significación**. trad.: Leticia García Urriza. México: Fondo de cultura económica, 1990.

SPIEGELBERG, H. **The phenomenological movement**. Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont – HUSSERL – Buenos Aires: Paidós.

The Cambridge Companion to HUSSERL. Edited by Barry Smith and David W. Smith, Cambridge University Press, 1995.

Dicionários:

GÖTZ D., HAENSCH G., WELLMANN H. **Langenscheidt: Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache**. Berlin und München: GGP Media, 2003.

Husserl wörterbuch. *In:* <http://www.clafen.org/diccionariohusserl>