

**MARCELO ROSA VIEIRA**

**O ESTATUTO DA IDEIA DE FILOSOFIA PRIMEIRA NA  
FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

2024

**MARCELO ROSA VIEIRA**

**O ESTATUTO DA IDEIA DE FILOSOFIA PRIMEIRA NA  
FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL**

Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Coorientador: Prof. Dr. Emmanuel Housset.

Aprovada em: 14/06/2024.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Orientador)

Prof. Dr. Emmanuel Housset (Coorientador)

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Martina Korelc

Prof. Dr. Wojciech Zbigniew Starzyński

Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

JUNHO/2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

V658  
2024

Vieira, Marcelo Rosa, 1980-  
O estatuto da ideia de Filosofia Primeira na  
fenomenologia de Edmund Husserl [recurso eletrônico] /  
Marcelo Rosa Vieira. - 2024.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu Soares.

Coorientador: Housset Emmanuel.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Doutorado em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.668>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu,  
1971-, (Orient.). II. Emmanuel, Housset, 1960-,  
(Coorient.). III. Universidade Federal de Uberlândia.  
Doutorado em Filosofia. IV. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-  
MG, CEP 38400-902  
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

#### **Programa de Pós-Graduação em:** Filosofia

Defesa de Tese de Doutorado  
Acadêmico, 003/24, PPGFIL em cotutela  
com a Universidade de Caen  
Normandia, membro da Universidade  
da Normandia, França,  
conforme PROGRAMA CAPES-COFECUB  
EDITAL No 12/2019.

**Data:** quatorze de junho de dois mil e  
vinte e quatro

**Local:** Uberlândia, Brasil

**Hora de início:** 09:00 (horário local)

**Hora de encerramento:** 15:00  
(horário local)

**Matrícula da Discente (UFU):**  
11923FIL006

**Nome do Discente:** Marcelo Rosa  
Vieira

**Título do Trabalho:** O estatuto da  
ideia de Filosofia Primeira na  
fenomenologia de Edmund Husserl

**Área de concentração:** Filosofia

**Linha de pesquisa:** Metafísica e  
Epistemologia

#### **Projeto de Pesquisa de vinculação:**

Da causalidade eficiente à lei da  
causalidade, ou a gênese metafísica  
do conceito fundamental da física  
moderna, de Suárez a Kant - CAPES-  
COFECUB

Reuniu-se no Instituto de Filosofia da  
Universidade Federal de Uberlândia a  
Banca Examinadora, previamente  
aprovada pelo Colegiado do Programa  
de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL-  
UFU) e pela Universidade de Caen  
Normandia composta pelos Professores  
Doutores Emmanuel  
Housset (orientador UNICAEN) presente  
por videoconferência de acordo com as  
delegações de assinatura,  
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

#### **Graduate Programm:** Philosophy

Academic PhD Defense, 003/24, PPGFIL  
jointly supervised ("Cotutelle de Thèse")  
with the University of Caen  
Normandy, member of the University of  
Normandy, France, according PROGRAMA  
CAPES-COFECUB EDITAL No 12/2019.

**Date:** June fourteenth, two thousand and  
twenty-four

**Local:** Uberlândia, Brazil

**Start time:** 09:00 (local time)

**End time:** 15:00 (local time)

**Candidate ID at UFU:** 11923FIL006

**Name of the Candidate:** Marcelo Rosa  
Vieira

**Title of the work:** The status of the idea  
of First Philosophy in Edmund Husserl's  
phenomenology

**Main field:** Philosophy

**Research Line:** Metaphysics and  
Epistemology

**Associated research project:** From  
efficient causality to the law of causality,  
or the metaphysical genesis of the  
fundamental concept of modern physics,  
from Suárez to Kant - CAPES-COFECUB

The evaluation committee, previously  
approved by the Graduate Program in  
Philosophy (PPGFIL-UFU) and  
the University of Caen Normandy, met at  
the Institute of Philosophy of the Federal  
University of Uberlândia. The committee  
was formed by the Professors Dr.  
Emmanuel Housset (UNICAEN supervisor)  
participating via videoconference  
according to the signing delegations,  
Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares  
(UFU supervisor), Dr. Wojciech Zbigniew

(orientador UFU), Wojciech Zbigniew Starzynski (PPGFIL/UFU) presente por videoconferência de acordo com as delegações de assinatura e presidida pela Profa. Dra. Martina Korelc (UFG). De acordo com o rito de defesa estabelecido pelo acordo de cotutela entre as universidades, assinado 17/06/2022, a defesa procedeu-se como se segue.

Em primeiro lugar, foram lidos os relatórios dos Professores Doutores Marcus Sacrini Ayres Ferraz e Wojciech Zbigniew Starzynski, a partir dos quais a defesa foi autorizada.

Em seguida, a presidente da mesa, Profa. Dra. Martina Korelc, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato e concedeu ao Discente a palavra para breve exposição do seu trabalho de acordo com as normas dos Programas Brasileiro e Francês. Na sequência, a senhora presidenta concedeu a palavra aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

### **Aprovado**

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em concordância com o acordo de cotutela para tal estabelecido pelas Instituições. Os respectivos Diplomas serão expedidos após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas pertinentes da Universidade Federal de Uberlândia e da Universidade de Caen Normandia.

Starzynski (PPGFIL/UFU) participating via videoconference according to the signing delegations, and presided by Dr. Martina Korelc (UFG).

In accordance with the defense rite established by the co-guardianship agreement between the universities, signed on 06/17/2022, the defense proceeded as follows.

Firstly, the reports by Professors Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz and Wojciech Zbigniew Starzynski were read, based on which the defense was authorized.

Next, the chair of the committee, Profa. Dra. Martina Korelc chair of the committee, introduced the committee members and the PhD candidate. The student was then allowed to briefly present his work according to the rules of both the Brazilian and French Graduate Programs.

In the sequence, the president allowed each member of the committee to make questions to the PhD candidate. After finalizing all questions, the committee have taken its final decision, considering the candidate:

### **Approved**

This PhD Defense is part of the requisites for the obtention of the PhD title and it is in accordance with the specific agreement established by the Institutions. The respective Diploma will be emitted after the fulfill of all remaining requisites, in accordance with the pertinent regulations of Universidade Federal de Uberlândia and University of Caen Normandia.

P. D. de Prof. Dr. Emmanuel Housset  
Prof. Dr. Wojciech Zbigniew Starzynski



Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Usuário Externo**, em 05/08/2024, às 10:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wojciech Zbigniew Starzynski, Usuário Externo**, em 06/08/2024, às 09:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Membro de Comissão**, em 07/08/2024, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Emmanuel Housset, Usuário Externo**, em 10/09/2024, às 15:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Usuário Externo**, em 18/09/2024, às 19:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5579222** e o código CRC **3065CC9C**.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, que sempre respondeu minhas orações, que me deu forças nos momentos difíceis, que abriu maravilhosos caminhos em minha vida e sempre me mandou sinais indicando-me para onde seguir.

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia em particular. Estendo meus agradecimentos aos Coordenadores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (IFILO) entre 2019 e 2024, Sertório de Amorim e Silva Neto, Rubens Garcia Nunes Sobrinho e Anselmo Tadeu Ferreira, assim como à Secretária do Programa, Andréa Castro Rodrigues, pelo acolhimento e pelo apoio técnico durante estes cinco anos.

Ao meu estimado orientador Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, pela direção da tese, mas também pela atenção, pela cordialidade, educação, gentileza, pela paciência, pelo exemplo de erudição, cavalheirismo, bom gosto e inteligência, pelos inestimáveis ensinamentos que me passou ao longo desses últimos dez anos de trabalho em comum; meu muito obrigado, caríssimo.

Expresso igualmente meus sinceros agradecimentos aos prezados professores Gilles Olivo, Emmanuel Housset e Vincent Carraud, pelo acolhimento caloroso, pela hospitalidade e pelo apoio inestimável durante minha estadia na França para a cotutela do doutorado, sem deixar de mencionar toda a equipe de apoio do grupo *Identité et Subjectivité* da UNICAEN dirigida pelo professor Olivo (Diretor da equipe) e por Anne Devarieux (Diretora-Adjunta), enfim, a toda a Universidade de Caen-Normandia em cujo *campus* passei por momentos inesquecíveis. Reservo uma saudação especial ao professor Housset pela direção da tese e ao professor Dominique Pradelle, pela gentil recepção nos Arquivos Husserl de Paris e pelos seminários sobre Husserl-Heidegger, Hume-Kant ministrados na Sorbonne, aos quais assisti com vivo interesse e que me proporcionaram tamanhos conhecimentos. Também à Lara Bert, pelo apoio informal prestado a mim, à Hênia e à Suellen.

Ao professor Wojciech Starzyński, cujos cursos, orientações e críticas construtivas sempre contribuíram de maneira ímpar para minha iniciação no discurso fenomenológico.

Ao professor Marcus Sacrini, que aceitou participar do Exame de Qualificação deste trabalho, contribuindo com considerações, críticas, sugestões e observações pertinentes e fundamentais para o resultado final do texto. À professora Martina Korelc, pela delicadeza, pela gentileza e pela disponibilidade em ler e avaliar um texto tão longo num prazo tão curto.

À minha família, que sempre esteve ao meu lado me apoiando e me incentivando, em especial à minha mãe Lenice Rosa Vieira, que fez e continua a fazer por mim o que nem em dez vidas eu conseguiria pagar, e ao meu pai Antônio Vicente Vieira (*in memoriam*), que partiu muito cedo sem eu ter concluído nem ainda o mestrado. À minha amada (e futura esposa) Fabiana Farias, que foi a única a estar do meu lado nos momentos de insegurança, bloqueios e aflição ao longo dos anos de confecção deste trabalho, sempre tendo uma palavra de encorajamento a me oferecer, e a única que compartilhou comigo na intimidade não somente as dores, mas também as alegrias que me proporcionaram a pesquisa, a meditação e a reflexão aprofundada dos textos filosóficos que entrego na sequência.

Aos membros do nosso grupo de estudos cartesianos: Alexandre, Wojciech, Hênia, Suellen, Lucas, Arthur, pela oportunidade sem par de fecundas discussões filosóficas.

Ao amigo Régis Pereira Cruvinel, que esteve presente em Uberlândia para assistir minha defesa e que sempre acompanhou com interesse o progresso do meu trabalho. Ao Stéfano, Lucas e à Juliana, do alemão, pela assistência constante no estudo dessa língua tão diferente da nossa (estudo, porém, que é para a vida inteira).

Por último, mas não menos importante, agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro indispensável à realização desta pesquisa.

Ainda uma vez, Alexandre, Olivo, Wojciech, Housset, Pradelle, gostaria de deixar aqui registrado um modesto gesto de gratidão em forma de dedicatória, e o reconhecimento de que sem vocês este trabalho não teria sido possível.

## RESUMO

A argumentação sustentada nesta pesquisa se articula em torno dos conceitos de fenomenologia descritiva e transcendental desenvolvidos por Edmund Husserl e defende a tese de que o conceito de filosofia primeira, aplicado ao projeto fenomenológico, pertence essencialmente à caracterização desse projeto na sua relação com o conjunto das ciências filosóficas. O estudo, portanto, explora a noção de filosofia primeira no pensamento de Husserl, examinando sua evolução e seu papel na constituição da fenomenologia. Para isso, ela faz uma interpretação filosófica do fato essencial da emergência e da recorrência persistente, do final do século XIX até meados da década de 1930, da noção de “filosofia primeira” no pensamento husserliano. A adaptação por Husserl do termo antigo de “*philosophia proté*” à sua abordagem filosófica inovadora e radical, a saber, a fenomenologia, coloca a questão da continuidade e da transformação dessa noção em sua obra e exige uma resposta ao paradoxo do fato de que um novo projeto filosófico esteja a reivindicar, ao mesmo tempo, um título antigo da tradição filosófica. O texto se organiza em torno de um duplo eixo: reconstruir as posições de Husserl sobre o tema em algumas de suas obras principais e articular as proposições conceituais husserlianas como um quarto momento histórico da “filosofia primeira”, segundo a classificação proposta por Jean-Luc Marion. Trata-se de esclarecer o estatuto do conceito de filosofia primeira na perspectiva de Husserl, sem perder de vista a inserção dessa ideia no horizonte mais amplo da história da filosofia. Um dos caminhos metodológicos a ser percorrido na exploração do conceito de filosofia primeira no pensamento de Husserl é traçar sua evolução em três fases diferentes, em que cada fase reflete uma compreensão e uma aplicação distintas do termo, enquanto marca um desenvolvimento significativo da abordagem fenomenológica de Husserl. Primeiramente, a fase pré-fenomenológica, que se estende de 1892 a 1900, durante a qual Husserl considera a metafísica como a filosofia primeira, buscando estabelecer uma distinção rigorosa entre a metafísica e a teoria do conhecimento, focando em definir o estatuto filosófico respectivo dessas disciplinas. Essa fase atinge seu ponto culminante nos primeiros trabalhos de Husserl, conduzidos até as *Investigações Lógicas*. Na segunda fase (1906-1909), Husserl elabora uma teoria do conhecimento orientada para a fenomenologia, que ele então reconhece como filosofia primeira. Essa mudança coincide com a introdução da redução fenomenológica, que transforma a fenomenologia em uma disciplina transcendental. Esse período mostra o esforço de Husserl em estabelecer uma ciência fundamental que precede a pesquisa metafísica tradicional. Finalmente, na terceira fase, na maturidade de sua obra após 1913, e portanto após a publicação das *Ideias I*, Husserl redefine a filosofia primeira em termos de fenomenologia transcendental. Ele se distancia definitivamente das conotações metafísicas dessa noção e reconhece a fenomenologia como uma ciência rigorosa da consciência e de suas experiências intencionais. A tese apresenta dois aspectos que serão importantes para compreender a filosofia fenomenológica de Husserl como “filosofia primeira”. Primeiramente, ela oferece uma visão historiográfica do conceito em questão, traçando suas raízes e sua evolução. Ao fazer isso, situa a retomada do termo por Husserl em um contexto histórico e filosófico mais amplo, explorando como ele o redefiniu e aplicou ao seu projeto fenomenológico. Em segundo lugar, introduz o tema do primado da filosofia primeira sobre a metafísica, que pode ser entendido de maneira antecipada como posicionando a fenomenologia de Husserl como a disciplina fundadora que precede e eventualmente justifica as investigações metafísicas secundárias, destacando a mudança metodológica radical introduzida pela redução fenomenológica. Para além dessa consideração histórica, ver-se-á que a filosofia primeira em Husserl é uma ideia diretiva retrorreferencial, permitindo à fenomenologia refletir sobre seu

próprio sentido histórico e metodológico. Ao revisitar constantemente essa noção, Husserl busca estabelecer a fenomenologia como a verdadeira filosofia primeira, distinta de outras disciplinas filosóficas como o psicologismo, o historicismo ou o naturalismo. A filosofia primeira torna-se, assim, uma estrutura reflexiva essencial para a constituição da fenomenologia transcendental.

Palavras-Chave: Husserl; filosofia primeira; fenomenologia.

## RÉSUMÉ

L'argument soutenu dans cette recherche s'articule autour des concepts de phénoménologie (descriptive et transcendantale) développés par Edmund Husserl et prend position en faveur de la thèse selon laquelle le concept de philosophie première, appliqué au projet phénoménologique, appartient essentiellement à la caractérisation de ce projet dans sa relation avec l'ensemble des sciences philosophiques. Ainsi, la présente thèse explore la notion de philosophie première dans la pensée de Husserl, en examinant son évolution et son rôle dans la constitution de la phénoménologie. Pour ce faire, elle propose une interprétation philosophique du fait essentiel de l'émergence et de la récurrence persistante, de la fin du XIXe siècle jusqu'au milieu des années 1930, de la notion de « philosophie première » dans la pensée husserlienne. L'adaptation par Husserl du terme ancien de « *philosophia proté* » à son approche philosophique innovante et radicale, à savoir, la phénoménologie, pose la question de la continuité et de la transformation de cette notion dans son œuvre et exige une réponse au paradoxe selon lequel un nouveau projet philosophique revendique, en même temps, un titre ancien de la tradition philosophique. Le texte est organisé autour d'un double axe : reconstruire les positions de Husserl sur le sujet dans certaines de ses œuvres principales et articuler les propositions conceptuelles husserliennes comme un quatrième moment historique de la « philosophie première », selon la classification proposée par Jean-Luc Marion. Il s'agit d'éclaircir le statut du concept de philosophie première dans la perspective de Husserl, sans perdre de vue l'insertion de cette idée dans l'horizon plus large de l'histoire de la philosophie. Un des chemins méthodologiques à parcourir dans l'exploration du concept de philosophie première dans la pensée de Husserl est de tracer son évolution en trois phases différentes, où chaque phase reflète une compréhension et une application distinctes du terme, tout en marquant un développement significatif de l'approche phénoménologique de Husserl. Premièrement, la phase pré-phénoménologique, qui s'étend de 1892 à 1900, durant laquelle Husserl considère la métaphysique comme la philosophie première, cherchant à établir une distinction rigoureuse entre la métaphysique et la théorie de la connaissance, en se concentrant sur la définition du statut philosophique respectif de ces disciplines. Cette phase atteint son point culminant dans les premiers travaux de Husserl, menés jusqu'aux *Recherches Logiques*. Dans la deuxième phase (1906-1909), Husserl élabore une théorie de la connaissance orientée vers la phénoménologie, qu'il reconnaît alors comme philosophie première. Ce changement coïncide avec l'introduction de la réduction phénoménologique, qui transforme la phénoménologie en une discipline transcendantale. Cette période montre l'effort de Husserl pour établir une science fondamentale qui précède la recherche métaphysique traditionnelle. Enfin, dans la troisième phase, à la maturité de son œuvre après 1913, et donc après la publication des *Idées I*, Husserl redéfinit la philosophie première en termes de phénoménologie

transcendantale. Il se distance définitivement des connotations métaphysiques de cette notion et reconnaît la phénoménologie comme une science rigoureuse de la conscience et de son expérience. Ici, on souligne la généralisation du rôle fondateur attribué à la phénoménologie, d'abord limité aux sciences, et désormais étendu à la notion même de vie subjective concrète, qui recevra une élucidation de ses composantes structurelles ultimes à travers les descriptions phénoménologiques. La notion de philosophie première recèle ainsi le potentiel d'une analyse centrée sur la subjectivité monadique (sans ignorer le rôle de l'intersubjectivité transcendantale) comme centre rayonnant du sens de l'expérience. La thèse présente deux aspects qui seront importants pour comprendre la philosophie phénoménologique de Husserl comme "philosophie première". Premièrement, elle offre une vision historiographique du concept en question, traçant ses racines et son évolution. Ce faisant, elle situe la reprise du terme par Husserl dans un contexte historique et philosophique plus large, tout en explorant comment il l'a redéfini et appliqué à son projet phénoménologique. Deuxièmement, elle introduit le thème de la primauté de la philosophie première sur la métaphysique, qui peut être compris de manière anticipée comme positionnant la phénoménologie de Husserl comme la discipline fondatrice qui précède et éventuellement justifie les recherches métaphysiques secondaires, en soulignant le changement méthodologique radical introduit par la réduction phénoménologique. Au-delà de cette considération historique, il sera montré que la philosophie première chez Husserl est une idée directrice rétro-référentielle, permettant à la phénoménologie de réfléchir sur son propre sens historique et méthodologique. En revisitant constamment cette notion, Husserl cherche à établir la phénoménologie comme la véritable philosophie première, distincte d'autres disciplines philosophiques comme le psychologisme, l'historicisme ou le naturalisme. La philosophie première devient ainsi une structure réflexive essentielle pour la constitution de la phénoménologie transcendantale.

Mots-clés : Husserl ; philosophie première ; phénoménologie.

## ABSTRACT

The argument presented in this research revolves around the concepts of phenomenology (descriptive and transcendental) developed by Edmund Husserl and supports the thesis that the concept of first philosophy, when applied to the phenomenological project, essentially pertains to the characterization of this project in its relation to the entirety of philosophical sciences. Thus, the present thesis explores the notion of first philosophy in Husserl's thought, examining its evolution and its role in the constitution of phenomenology. To do this, it offers a philosophical interpretation of the essential fact of the emergence and persistent recurrence, from the end of the 19th century to the mid-1930s, of the notion of "first philosophy" in Husserlian thought. Husserl's adaptation of the ancient term "*philosophia proté*" to his innovative and radical philosophical approach raises the question of the continuity and transformation of this notion in his work and requires an answer to the paradox wherein a new philosophical project claims, at the same time, an ancient title from the philosophical tradition. The text is organized around a double axis: reconstructing Husserl's positions on the subject in some of his main works and articulating Husserlian conceptual propositions as a fourth historical moment of "first philosophy." It aims to clarify the status of the concept of first philosophy from Husserl's perspective, without losing sight of the insertion of this idea into the

broader horizon of the history of philosophy. One of the methodological paths to be followed is to trace the evolution of the concept in three different phases, where each phase reflects a distinct understanding and application of the term while marking a significant development in Husserl's phenomenological approach. First, the pre-phenomenological phase, which extends from 1892 to 1900, during which Husserl considers metaphysics as first philosophy, seeking to establish a rigorous distinction between metaphysics and epistemology, focusing on defining the philosophical status of these disciplines. This phase reaches its peak in Husserl's early works, extending up to the *Logical Investigations*. In the second phase (1906-1909), Husserl develops a theory of knowledge oriented towards phenomenology, which he then recognizes as first philosophy. This shift coincides with the introduction of phenomenological reduction, which transforms phenomenology into a transcendental discipline. This period illustrates Husserl's effort to establish a fundamental science that precedes traditional metaphysical research. Finally, in the third phase, in the maturity of his work after 1913, and therefore after the publication of *Ideas I*, Husserl redefines first philosophy in terms of transcendental phenomenology. He definitively distances himself from the metaphysical connotations of this notion and recognizes phenomenology as a rigorous science of consciousness and its intentional experiences. Here, the generalization of the foundational role attributed to phenomenology is highlighted, initially limited to the sciences and now extended to the very notion of concrete subjective life, which will receive an elucidation of its ultimate structural components through phenomenological descriptions. The notion of first philosophy thus harbors the potential for an analysis centered on monadic subjectivity (without ignoring the role of transcendental intersubjectivity) as the radiating center of the meaning of experience. The thesis presents two aspects that will be important for understanding Husserl's phenomenological philosophy as "first philosophy." Firstly, it offers a historiographical view of the concept in question, tracing its roots and its evolution. In doing so, it situates Husserl's revival of the term within a broader historical and philosophical context, while exploring how he redefined and applied it to his phenomenological project. Secondly, it introduces the theme of the primacy of first philosophy over metaphysics, which can be understood in advance as positioning Husserl's phenomenology as the founding discipline that precedes and potentially justifies secondary metaphysical investigations, emphasizing the radical methodological shift introduced by the phenomenological reduction. Beyond this historical consideration, it will be shown that first philosophy in Husserl is a retro-referential guiding idea, allowing phenomenology to reflect on its own historical and methodological sense. By constantly revisiting this notion, Husserl seeks to establish phenomenology as the true first philosophy, distinct from other philosophical disciplines such as psychologism, historicism, or naturalism. First philosophy thus becomes an essential reflective structure for the constitution of transcendental phenomenology.<sup>^</sup>

Keywords: Husserl; first philosophy; phenomenology.

## Sumário

Algumas abreviações utilizadas: .....	9
Introdução geral.....	10
Introdução particular : breve historiografia da origem do conceito de filosofia primeira....	20
Introdução particular 2: a prioridade da filosofia primeira sobre a metafísica.....	23
1. A metafísica como filosofia primeira .....	28
Introdução .....	28
1.1 A redescoberta da metafísica .....	31
1.2. O conceito pré-fenomenológico de metafísica de Husserl .....	35
1.3. A pretensa “neutralidade metafísica” das <i>Investigações Lógicas</i> .....	42
2. A situação toda particular das <i>Investigações Lógicas</i> .....	49
Introdução .....	49
2.1 Os <i>Prolegômenos</i> .....	50
2.2 As seis investigações .....	65
2.3 A insuficiência das <i>Investigações Lógicas</i> .....	75
3. A teoria do conhecimento como filosofia primeira .....	87
Introdução .....	87
3.1 A <i>mathesis universalis</i> como concepção ampla da lógica pura .....	90
3.1.1 Breve sobrevoos histórico.....	90
3.1.3 A expansão da lógica pura .....	96
3.1.4 A <i>mathesis</i> e a ontologia formal .....	104
3.2 O problema transcendental .....	111
3.3 A noética e a teoria crítica do conhecimento .....	118
3.3.1 Da <i>mathesis</i> à noética .....	119
3.3.2 Da noética à teoria do conhecimento .....	121
3.4 O complemento filosófico da <i>mathesis</i> .....	141
4. A fenomenologia do conhecimento como filosofia primeira .....	148
4.1 A lógica filosófica e a axiologia filosófica .....	148
4.2 A fenomenologia do conhecimento e os diferentes estratos teleológicos.....	153
5. A fenomenologia transcendental como filosofia primeira.....	158
6. A fenomenologia da razão e a questão da evidência .....	166
Introdução .....	166
6.1 A teoria dos horizontes .....	167
6.2 Explicitação e clarificação.....	172
6.3 A fenomenologia da evidência.....	180

6.4 A evidência como princípio .....	186
6.5 O simbolismo da lógica .....	190
6.6 Análise fenomenológica da linguagem .....	193
6.7 Caracterização fenomenológica dos atos de consciência .....	198
6.8 A evidência e a <i>adæquatio</i> .....	204
6.9 A evidência como efetuação intencional .....	211
6.10 Hierarquização fenomenológica das evidências: adequação e apoditicidade.....	217
6.11 Da análise das evidências à fenomenologia da razão .....	219
6.12 A fenomenologia da evidência face à <i>clara et distincta perceptio</i> cartesiana .....	225
7. A história crítica das ideias.....	234
Introdução .....	234
7.1 Da lógica formal à lógica transcendental .....	240
7.2 Do ceticismo ao subjetivismo transcendental.....	245
7.3 Do psicologismo à egologia transcendental .....	247
7.4 Da crítica da razão à fenomenologia transcendental .....	252
7.5 Da monadologia à intermonadologia transcendental.....	262
8. A teoria da redução fenomenológica .....	265
Introdução .....	265
8.1 Motivações do filósofo que começa .....	265
8.2 Exposição da via cartesiana.....	271
8.3 A via pela redução psicológico-fenomenológica .....	279
8.4 A razão latente e a razão patente como chave hermenêutica da história em Husserl ...	288
9. A relação Husserl-Descartes e a medida do cartesianismo e do anti-cartesianismo na fenomenologia.....	293
Introdução .....	293
9.1 Idealismo, representação e dogmatismo .....	299
9.2 Dedução <i>versus</i> descrição.....	305
9.3 A <i>epoché</i> , a redução e a dúvida cartesiana .....	314
9.4 O <i>adieu</i> de Husserl à via cartesiana.....	321
9.5 A evidência apodítica e o novo encontro com a via cartesiana .....	328
9.6 A prioridade do método em relação à metafísica.....	335
9.7 Uma pré-figura da redução fenomenológica .....	341
9.8 Algumas intervenções sobre os três últimos capítulos .....	348
10. Filosofia primeira e filosofias segundas.....	356
10.1 Metafísica: hierarquia, cruzamentos, abertura.....	357

10.1.1 Fenomenologia e ontologia .....	364
10.1.2 Fenomenologia e aitiologia .....	366
10.1.3 Fenomenologia da individuação e ousiologia .....	392
10.1.4 Fenomenologia e teologia .....	400
10.2 A psicologia e a ciência do mundo da vida.....	402
11. Outras propostas de filosofia primeira .....	409
12. Considerações finais.....	417
Referências bibliográficas .....	419
Bibliografia primária .....	419
Bibliografia secundária:.....	422
Índice Onomástico.....	431
ANEXOS.....	434
Compilação e tradução livre dos textos : (I) Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie; (II) Umgrenzung der philosophischen Logik; (III) Phänomenologie als Erste Philosophie; (IV) Die Logik als philosophische Wissenschaft von der Erkenntnis, als erste Philosophie; (V) Syllabus der Londoner Vorträge; (VI) Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie; (VII) Vorbereitung einer phänomenologischen Rekonstruktion des Wegs der Cartesianischen <i>Meditationes</i> ; (VIII) Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie.....	434

## Algumas abreviações utilizadas:

LU: *Investigações Lógicas*

CM: *Meditações Cartesianas*

ILTC: *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*

FLT: *Lógica formal e Lógica transcendental*

*Krisis: A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*

## Introdução geral

O apelo insistente de Edmund Husserl à ideia de filosofia primeira, desde o início da sua carreira filosófica – os últimos anos do século XIX – até meados da década de 1930, está longe de ser claro. O que explica a recuperação de um velho sintagma – *philosophia proté* – para descrever uma filosofia que se pretende “nova”, com um estilo de filosofar completamente diferente, e que se apresenta como a mais radical e mesmo a mais “revolucionária”? Como compreender, aliás, a persistência dessa ideia no seio de uma filosofia que sempre se apresentou como um “projeto a realizar” e que sofreu constantes transformações ao longo do seu desenvolvimento?

Como explicar esta situação paradoxal em que um projeto filosófico que se apresenta como uma novidade na cena filosófica aspira, no mesmo movimento, a um dos títulos dos mais antigos da história da filosofia? Se tivermos em conta o que Patočka já havia assinalado, a fenomenologia, ainda que inaugure um estilo de reflexão filosófica sem precedentes no passado, quando considerada do ponto de vista do seu objeto, não é uma ciência nova, “mas, pelo contrário, a mais antiga de todas, uma vez que a sua preocupação fundamental coincide com a da filosofia que, enquanto ontologia, é a ciência primeira, a origem de todas as outras”.<sup>1</sup>

Temos também de enfrentar uma dificuldade que parece comprometer a própria legitimidade do recorte teórico desta investigação: a circunstância de que Husserl fez uso do conceito de filosofia primeira sobretudo em conferências públicas, seminários e situações de ensino (no âmbito das suas atividades de magistério acadêmico) e não levou adiante o projeto de escrever o único livro que prometera escrever sobre a ideia de filosofia primeira (o “abortado” volume III das *Ideen*, de acordo com o plano da trilogia traçado na introdução ao volume I). Não constituirá isto um forte testemunho de que a escolha do termo “filosofia primeira” para caracterizar a sua proposta de fenomenologia não passa de um estratagema retórico destinado a promover o seu ensino e forjado com o objetivo de atrair o interesse do seu público? Não será simplesmente uma peça de propaganda, e nada mais? Não nos colocará isto na posição incômoda de ter de apresentar um argumento para justificar a nossa investigação que explique a própria existência do nosso objeto? Tratar-se-á realmente de um *objeto*?

---

<sup>1</sup> PATOČKA, Jan. *Was ist Phänomenologie?* in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 235.

Para colocar o problema em termos mais precisos: até que ponto a escolha do conceito é apropriada? Trata-se de uma escolha acidental da parte de Husserl ou o conceito de filosofia primeira pertence essencialmente ao projeto da fenomenologia? E pertence de tal maneira que, sem ele, a fenomenologia descaracterizar-se-ia, perdendo a sua especificidade?

Esta fenomenologia – que desde o início teve a reputação de ser uma filosofia a-histórica (e o próprio Husserl permitiu que ela fosse entendida neste sentido) – com que direito pode reivindicar um título inquestionavelmente ligado à história da filosofia? Esta fenomenologia – que no contexto da sua apresentação inicial nas *Investigações Lógicas* ostentava a certificação de ser uma ciência “metafisicamente neutra” – com que autoridade pode aspirar a ser a filosofia primeira, ligada à metafísica por mil diferentes laços históricos?

Jean-Luc Marion<sup>2</sup> traçou uma breve historiografia da filosofia primeira, evocando três das suas figuras. A primeira figura da filosofia primeira é a de Aristóteles, que se ocupa da hierarquização dos conhecimentos e se decide por um primado da οὐσία (essência ou substância). A segunda figura da filosofia primeira é a de Santo Tomás de Aquino, que se ocupa menos da ousiologia do que das causas das coisas, das causas das substâncias, e que confere o primado à teologia. A terceira figura da filosofia primeira é a cartesiana, que se posiciona contra as duas anteriores ao optar por um primado da noética sobre a causa e sobre a οὐσία.

A filosofia primeira, em suas três figuras, encontrou muita resistência da parte da recepção crítica, especialmente após o advento do niilismo, que apontou suas fragilidades:

(i) Em Aristóteles, aquelas relacionadas às aporias concernentes ao divino: sob que artifícios pode-se dizer que ele é imóvel e imutável? O conceito de Deus não permanece hipotético, mesmo para Aristóteles? Além dessas, as aporias concernentes ao próprio conceito de substância, cujos atributos são os únicos dados diretamente cognoscíveis para nós, de tal forma que a substância como tal não nos afeta e só pode ser conhecida pelo categorial que nela se manifesta.

(ii) Em Tomás de Aquino, o fato de que se pode contestar à sua filosofia primeira a atribuição do conceito de causa às coisas em si, fora do intelecto: argumento de Kant, para quem o uso transcendente dos conceitos do intelecto, que ultrapassam os limites da experiência possível, não é um uso legítimo.

(iii) Em Descartes, o fato de que a primazia noética que ele atribuiu à sua filosofia pode ser questionada, na medida em que seu argumento, “*ego cogito, ego sum*”, incide em todas as aporias que se apresentam ao ego quando tenta conhecer-se a si mesmo: a dicotomia

---

<sup>2</sup> Vide MARION, Jean-Luc. « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie*, 49 (1996), pp. 68-83. E também: MARION, Jean-Luc. *De surcroît*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

entre eu-sujeito e eu-objeto; a impossibilidade de objetivação do eu, reduzido a uma simples rotina gramatical (Nietzsche) ou cuja enunciação dependeria de estruturas mais fundamentais, sejam elas biológicas (Darwin), econômicas (Marx), inconscientes (Freud), linguísticas (Saussure), antropológicas (Lévi-Strauss), etc.

Marion aprofunda a reflexão sobre essas três figuras para chegar à “inevitável” conclusão de que “nenhum dos tipos de primado já propostos pela metafísica – pela *ousia*, pela causa e pela noética – foi capaz de assegurar hoje e para nós a legitimidade de qualquer primado para a filosofia, em suma, para uma ‘filosofia primeira’<sup>3</sup>. Nenhuma dessas inibições, porém, impediu Husserl de propor sua fenomenologia como filosofia e de reclamar para ela o venerável título de filosofia primeira. No dizer de Marion, uma “outra” filosofia primeira diferente das três primeiras da tradição.

O qualificativo “outra” designa aqui mais precisamente o quê? Sobre que tipo de objeto se debruça a investigação fenomenológica e qual é exatamente sua primazia? Em que medida o φαίνόμενον goza da mesma dignidade epistêmica que o ὄν ἢ ὅν da ontologia e o Θεός da ciência divina, de modo que lhe seja reservada não apenas a posição de objeto da investigação filosófica, mas também o estatuto de primeiro (πρώτος) na ordem das matérias filosóficas? O fenômeno não é pura e simplesmente a aparência que exige sempre desvendar o que se esconde por trás do que aparece?

O que dizer, além disso, das críticas das filosofias niilistas ao primado proposto pelas três figuras históricas da filosofia primeira? Que posição adota a fenomenologia face a essas críticas, dada a sua aspiração a ocupar o lugar de “primeira”? Será que a “alteridade” da filosofia primeira de Husserl a torna imune a essas críticas, ou antes o diagnóstico de Marion aplicar-se-ia também a ela?

Mas para além das relações externas da fenomenologia com a tradição filosófica, o que pensar de suas relações internas? Se a fenomenologia passa por diferentes fases, que efeito tem isso na adoção da ideia de filosofia primeira para caracterizar este projeto de filosofia? E, além disso, caracteriza-o no seu próprio desenvolvimento ou na forma estática que ele adquire num determinado momento?

Por exemplo: que papel esse conceito de filosofia primeira acaba por desempenhar na conversão da fenomenologia em um tipo de idealismo constitutivo a partir de 1913, no momento da virada transcendental das *Ideias I*? A história do comentário insistiu na identificação da filosofia primeira husserliana com a filosofia fenomenológica transcendental,

---

<sup>3</sup> MARION, Jean-Luc. De surcroît. Paris: Presses Universitaires de France, 2015, p. 19.

mas não conseguiu resolver algumas dúvidas que persistem sobre essa questão: qual é o alcance exato dessa identificação? Em que medida o qualificativo “primeira” aqui tem um caráter “transcendental” e o que isso significa mais precisamente? Trata-se de “primeira” no sentido lógico, cronológico, no sentido de uma fundação (*Grund*), de um fundamento (*Begründung*)?

Qual é o estatuto do conceito de filosofia primeira no âmbito do projeto a partir das *Ideias I*? Está mais ligado à fenomenologia pura ou à filosofia fenomenológica? É um conceito temático ou simplesmente operativo (no sentido precisado por Fink<sup>4</sup>, ou seja, que opera apenas nas análises fenomenológicas, mas não é tematizado por essas mesmas análises)? Trata-se de uma ideia diretriz no sentido da ideia da fenomenologia pura e da filosofia fenomenológica, estabelecendo assim um programa a seguir, ou uma ideia que simplesmente conecta a fenomenologia a uma certa tradição filosófica pela qual ela pode refletir sobre seu significado histórico?

É verdade que o curso de 1923/24 ministrado por Husserl sob o nome de *Filosofia Primeira* permite dissipar algumas dessas dúvidas. Seu conteúdo, porém, expresso nos dois subtítulos, levanta mais questões do que traz respostas: a primeira parte do curso é uma “história crítica das ideias”, enquanto a segunda parte trata da “teoria da redução fenomenológica”. Ora, o título “filosofia primeira” remete mais precisamente à parte histórica ou à parte metodológica do curso? Se ele aparece como título e desempenha um papel tanto em uma parte das lições quanto na outra, isso o cobre de uma ambiguidade de sentido de difícil remoção.

Como a decisão de qualificar a fenomenologia de primeira se relaciona com a descoberta do método fenomenológico e seu desenvolvimento? Qual é a relação da ideia da *Erste Philosophie* com os problemas fundamentais da fenomenologia? O problema da percepção, da temporalidade, dos horizontes da implicação intencional, da intersubjetividade, do corpo, para citar apenas alguns? Pode-se dizer que ela se inscreve mais no contexto de um desdobramento particular do programa fenomenológico do que em outro: fenomenologia eidética ou transcendental, fenomenologia constitutiva, egologia ou monadologia, fenomenologia da razão, da evidência, etc.? Situa-se mais no contexto da fenomenologia estática da primeira fase do projeto ou na segunda, com o desenvolvimento da fenomenologia genética? O que dizer então da fenomenologia generativa, a mais diretamente ligada ao

---

<sup>4</sup> Vide FINK, Eugen. Operative concepts in Husserl's phenomenology. Translated by William McKenna from Eugen Fink. „Operative Begriffe in Husserls Phanomenologie.“ Nähe und Distanz (Freiburg : Verlag Karl Alber, 1976); originally published in Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XI (1957), pp. 321-37.

problema da história? Finalmente – *last but not least* – qual é sua relação com o difícil problema do idealismo *aut* realismo da fenomenologia?

O texto do curso de filosofia primeira de 1923-1924 nunca foi publicado por Husserl, embora ele tivesse essa intenção. Esse texto tem alguma ligação com os textos que foram publicados? Ele é anterior por alguns anos à *Lógica Formal e Transcendental* (FTL) e às *Meditações Cartesianas* (MC)<sup>5</sup>: isso não levanta a questão de uma possível conexão entre essas obras? E quanto à ligação com textos da mesma época que não foram publicados, por exemplo, com a *Psicologia Fenomenológica* de 1925?

O tema da nossa tese, embora referenciado em maior ou menor grau a essa diversidade de temas e problemas, pode ser resumido numa simples questão: qual é o estatuto da ideia de filosofia primeira na fenomenologia husserliana, sob qual horizonte de sentido essa ideia emerge, qual é o sentido do “qualificativo de alteridade” que recai sobre essa quarta figura da filosofia primeira?

Para abordar as questões acima, nossa pesquisa vai distribuir os temas e os problemas de acordo com três momentos diferentes em que Husserl lança mão do conceito de filosofia primeira como “ponto de partida” de suas reflexões:

O primeiro momento é o período pré-fenomenológico de seu pensamento, que vai de 1892 a 1899 aproximadamente (ao qual consagramos o primeiro capítulo de nossa tese). Neste, Husserl se referia à metafísica como filosofia primeira e dedicava suas reflexões à questão da delimitação mútua entre metafísica e teoria do conhecimento, ao mesmo tempo em que esforçava-se em esclarecer a natureza essencial dessas disciplinas e em determinar qual o estatuto filosófico que mais apropriadamente lhes pode ser atribuído. Este primeiro período abrange mais ou menos o início da carreira de Husserl até cerca de 1905, durante o qual a “metafísica” é chamada de “filosofia primeira”. Aqui, Husserl intervém no debate sobre o estatuto da metafísica (junto com o debate sobre o estatuto da teoria do conhecimento) e formula suas primeiras concepções da metafísica. Husserl retorna à definição clássica de Aristóteles da filosofia primeira, como ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas (*ἀρχαί, αἰτίαι*), e a adota como seu “ponto de partida”, o que significa que a retomada dessa definição visa forjar um ponto de partida eficaz para a reflexão. Ele defende a ideia de uma nova metafísica

---

<sup>5</sup> As obras de Husserl citadas neste trabalho serão referidas às edições da Husserliana, sabendo-se que o algarismo romano que vier na sequência da abreviação “Hua” indicará o número do volume, o primeiro algarismo indicará a paginação tal como consta no título original em alemão e o respectivo § dará indicação do parágrafo, se for o caso. Se já houver traduções em português ou em línguas mais próximas do português como francês, espanhol e inglês, as mesmas serão utilizadas, com a indicação da página da tradução vindo na sequência, entre parênteses. Se não houver tradução disponível, a conversão do texto para o português ficará sob nossa responsabilidade. A mesma regra de tradução valerá para textos de outros autores.

científica. Fechamos este capítulo examinando o tipo de mudança que vai se produzir em tais reflexões com a escrita e a publicação das *Investigações Lógicas (LU)* de 1900. Reservaremos uma atenção especial à questão da “neutralidade metafísica” alegada por este livro.

O segundo capítulo de nossa tese, intitulado “A situação toda particular das *Investigações Lógicas*”, visa fornecer um panorama geral da obra de inauguração da fenomenologia, em sua primeira edição, com o objetivo de avaliar em que medida, exatamente, ela se relaciona com a ideia da *Erste Philosophie*, apesar da *quase* total ausência do termo no corpo do texto. Analisamos a hipótese de que a omissão da questão da metafísica nos *Prolegômenos* e nas seis investigações lógicas, através da aplicação do princípio da ausência absoluta de pressupostos, não representa um hiato na discussão de Husserl sobre a filosofia primeira. Argumentamos que a crítica de Husserl ao psicologismo é direcionada por uma questão filosófica específica: o estatuto da ciência filosófica fundamental. Mesmo com a interrupção das reflexões explícitas sobre a metafísica e o foco na lógica pura como uma *Wissenschaftslehre*, a questão da “filosofia primeira” permanece presente de maneira implícita. Propomos que, embora o conceito de filosofia primeira não seja mencionado no livro senão uma única vez e de passagem, ele subjaz no coração mesmo do debate sobre o estatuto da ciência filosófica fundamental, que orienta a crítica ao psicologismo.

No capítulo 3 e no 4, deter-nos-emos na fase de conversão da fenomenologia em uma filosofia transcendental, entre 1906 e 1909, período durante o qual Husserl se referia à teoria do conhecimento como filosofia primeira, ao mesmo tempo em que atribuía esse mesmo título à fenomenologia do conhecimento. Essa determinação da *Erkenntnistheorie* como *Erste Philosophie* acha-se ligada ao processo de transformação da fenomenologia numa filosofia transcendental através da descoberta do método de redução fenomenológica. Ao longo desse período, a metafísica sofre uma reestruturação radical como resultado da introdução do conceito de ciências eidéticas e da ideia de considerar a fenomenologia como uma “filosofia primeira”, que caracteriza o pensamento de Husserl até os anos de 1923-1924. Aqui, a metafísica é inscrita em um regime de hierarquia com a teoria do conhecimento, designada como primeira, e agora é chamada de “filosofia segunda”, ou também “filosofia última”.

O texto avança o argumento de que o conceito de filosofia primeira, no sentido particular que ele adquire em relação ao projeto da fenomenologia e seus desenvolvimentos iniciais, no contexto da teoria do conhecimento, responde a pelo menos três interesses por parte de Husserl: um interesse de demarcação, um interesse fundacional e um interesse epistemológico.

1. Responde a um interesse de demarcação, uma vez que os anos 1906/07 são caracterizados como uma fase de crise pessoal e filosófica para Husserl, quando ele é perturbado pela confusão entre fenomenologia e psicologia (bem como pela acusação de contradição dirigida aos dois volumes das *Investigações Lógicas* pelos críticos), e quando Husserl sente-se fortemente impelido pela preocupação de fazer a distinção entre as duas disciplinas.

2. Responde a um interesse fundacional. A filosofia primeira é colocada em analogia com a lógica pura como *mathesis universalis*. Assim como a *mathesis* fundamenta no nível objetivo, a filosofia primeira é *mathesis universalissima* que, correlativamente, fundamenta no nível subjetivo e complementa a fundação objetiva realizada pela lógica pura.

3. Responde a um interesse epistemológico. O conceito visa ultrapassar a limitação epistemológica já reconhecida nas *Investigações Lógicas*, concernente ao “problema transcendental”. É sob o influxo desse problema que Husserl, a partir de suas leituras dos neokantianos, aproxima a fenomenologia da *philosophia prima* de Descartes e da filosofia crítica de Kant, mais precisamente, passa pela mediação da crítica da razão de Kant para encontrar nas meditações de Descartes o esquema diretor, de ordem epistemológica, que lhe permite estabelecer – *ne varietur* – a relação que a fenomenologia transcendental está destinada a entreter com as ciências.

A partir do capítulo 5, vamos falar do terceiro e último período de determinação da ideia de “filosofia primeira” em Husserl que começa com as *Ideias Diretrizes* de 1913 e se prolonga até os cursos de mesmo nome de 1923/24. Durante essa fase, a disciplina que é chamada de “primeira dentre as filosofias” é a filosofia fenomenológica transcendental. Husserl não renuncia completamente às posições do segundo período, mas introduz novas. No curso de 1923/24, Husserl esvazia o conceito de filosofia primeira de todas as suas significações metafísicas e começa a analisá-lo em sua acepção literal, que permite a leitura de três sentidos contidos na expressão: (I) um sentido formal; (II) um sentido final (teleológico); (III) um terceiro sentido que é o da filosofia primeira como uma disciplina científica do começo. Quanto à filosofia segunda, Husserl fala aqui de “metafísica em um novo sentido”.

Tomaremos no capítulo 6 (*A fenomenologia da razão e a questão da evidência*) uma posição em favor da tese de que o esvaziamento do conceito de filosofia primeira feito por Husserl para ressaltar aqueles três significados tem como objetivo colocar a ideia-diretriz da *Erste Philosophie* na direção de um possível preenchimento, e que este preenchimento, que se realiza na história, encontra um *analogon* estrutural na teoria da intencionalidade em que a evidência é concebida como passagem de uma intenção vazia de significado a uma intuição

plena. Portanto, a chave que permite decifrar muito dos enigmas envolvidos na recuperação do conceito de *proté philosophia* por parte de Husserl encontra-se na parte IV do tomo III de *Ideen*, mais exatamente, no § 20, em que Husserl afirma que, no caso dos conceitos complexos, deve ficar estabelecida uma diferença importante e indispensável: a diferença entre o processo de *Verdeutlichung* (distinção ou explicitação) e o processo de *Klärung* (clarificação), e em que ele demonstra como ocorre a passagem de um processo ao outro.

Dando continuidade ao argumento, chegaremos finalmente no célebre curso dispensado por Husserl nos anos 1923/1924 sob o nome *Erste Philosophie*. Assim, os capítulos 7 e 8 tratarão, respectivamente, das duas partes do circuito de palestras que compõem esse curso e que são, ambas, dedicadas à filosofia primeira. O texto utilizado por Husserl para essas preleções encontra-se hoje reproduzido nos volumes VII e VIII da husserliana.

Como já mencionamos, o primeiro volume dedica-se à história crítica das ideias. Eis uma síntese dos momentos que Husserl elege como cruciais na história da filosofia, na medida em que antecipam de algum modo o projeto da fenomenologia: Sócrates é descrito como um reformador da moral que soube submeter sua própria vida a uma radical autorreflexão e a um exame crítico pelo qual ele descobre o princípio da justificação racional do conhecimento. Platão, visto como um continuador do princípio socrático, é descrito como fundador da ideia da ciência e, portanto, da ideia teleológica da filosofia. A Aristóteles, por sua vez, é reconhecido o protagonismo na criação de uma ciência da subjetividade, ao traçar os primeiros esboços de uma psicologia. Na modernidade, Descartes é descrito como o promotor de uma virada fundamental na história da filosofia, ao descobrir o ego cogito e, com ele, o campo infinito da subjetividade transcendental. A obra de Hume é vista como os primeiros esboços de uma egologia (uma ciência dos puros dados de consciência). Por fim, Kant é considerado por Husserl como o primeiro filósofo a se mover efetivamente no solo recém-descoberto da atitude fenomenológica, embora faça isto de maneira ainda ingênuo.<sup>6</sup>

O segundo volume, por sua vez, debruça-se sobre a questão do começo da filosofia, apresentando a teoria da redução fenomenológica. Três temas centrais articulam suas mais de trezentas páginas: a motivação do filósofo que começa; o acesso à subjetividade transcendental pela crítica à experiência mundana (via cartesiana); abertura de uma nova via de acesso à subjetividade transcendental através da psicologia.

---

<sup>6</sup> Cf. Hua VII. *Erste Philosophie*. (1923/24): *Erster Teil: kritische Ideengeschichte*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956. *Philosophie Première* (1923-24). *Première Partie. Histoire critique des idées*. Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

O capítulo 9 trata da questão da relação da *Erste Philosophie* com a *prima philosophia* de Descartes e busca esclarecer na medida do possível o sentido das continuidades e descontinuidades da fenomenologia husserliana relativamente ao cartesianismo. A tese a ser assumida é que Descartes é um personagem conceitual que possui um significado ao mesmo tempo histórico e metodológico para a fenomenologia (o que corresponde, como veremos, aos dois volumes da *Filosofia Primeira*).

O capítulo 10 trata da relação da filosofia primeira com o conjunto das filosofias segundas, que decidimos enquadrar sob os quatro diferentes significados de metafísica que a tradição enxergou na filosofia de Aristóteles: ontologia, aitiologia, ousiologia e teologia.

Nesse registro em que falamos de três fases de desenvolvimento do projeto da fenomenologia, podemos ressaltar ainda que as lições sobre a *Filosofia Primeira* representam o ponto de consumação de uma determinação histórica da filosofia fenomenológica (o que não impede, porém, que elas sejam apenas preparatórias e preliminares a algo de ainda maior, ou seja, que não cumprem senão uma primeira etapa de reflexão, de meditação, tendo em vista a constituição da grande obra sistemática da fenomenologia que Husserl pretendia produzir e que trabalhou para tanto junto com seu assistente Fink).

Podemos falar de uma consumação, pois Husserl tenta resolver naquele circuito de lições uma grande aporia deixada pela sua primeira determinação epistemológica da fenomenologia como filosofia primeira. A sua preocupação, predominante em 1906/07, de distinguir a fenomenologia da psicologia, estabelecendo um *a priori* noético não psicológico, levou-o a desenvolver a sua teoria do conhecimento ignorando qualquer “fato” psicológico, sendo a subjetividade concebida como um *a priori* puramente estrutural. Assim, quando Husserl revisitou o tema da filosofia primeira nos anos 20, o conceito remetia para um “primeiro” que já não era um simples *a priori* estrutural que deixava de lado a concreção da vida subjetiva. Este “primeiro” é agora conquistado na doação original da vida subjetiva na sua concretude, e o *a priori* estrutural torna-se um momento derivado e segundo. Aqui, a filosofia primeira já não faz parte de uma simples hierarquia das ciências em que se ordenam a filosofia primeira e o conjunto das filosofias segundas, mas projeta-se a um problema mais vasto da constituição total do mundo e da unidade concreta da subjetividade da consciência.

Mas para além dessa consideração histórica, podemos falar de filosofia primeira na fenomenologia de Husserl num sentido mais amplo e num sentido mais restrito.

No sentido amplo, o esforço de Husserl é mostrar que a filosofia primeira é justamente a filosofia, e não outra disciplina particular qualquer que pretendesse se oferecer como ciência filosófica fundamental e ocupar a posição prioritária no rol das disciplinas

filosóficas, o que acontece, por exemplo, com o psicologismo, o historicismo, o naturalismo, etc. Mas se a filosofia é de fato a “primeira”, essa posição só lhe advém no decurso de um desenvolvimento histórico ao final do qual ela toma a figura da fenomenologia transcendental.

No sentido restrito, a filosofia primeira é uma ideia diretriz da fenomenologia que tem de particular o fato de ser uma ideia essencialmente retrorreferente, quer dizer, é ela que desenha o quadro reflexivo no interior do qual a fenomenologia pode meditar sobre seu próprio sentido e a sua ambição de constituir uma filosofia fenomenológica.

A filosofia primeira é um conceito que pode ser considerado sobretudo em relação à psicologia e à metafísica: ele permite refletir e colocar em seu justo valor as relações que a fenomenologia entretém com essas disciplinas. Mas é um conceito que Husserl insiste em apresentar, do princípio ao fim, como o *ponto de partida* da reflexão, essencialmente ligado à filosofia do começo. É por isso que queremos sustentar a interpretação de que se trata de uma ideia-guia da retrorreferência essencial da fenomenologia a si mesma, que lhe permite aprofundar as meditações sobre o seu sentido histórico e metodológico.

E, com efeito, o leitor vai notar que sempre que o conceito de “filosofia primeira” aparece nos escritos de Husserl ele se acha inserido neste processo de autorreflexão radical que a fenomenologia realiza sobre seu próprio significado filosófico (significado histórico e metodológico), ou seja, dentro de uma fenomenologia da fenomenologia. Nessa autorreflexão, a filosofia primeira é a ideia diretora que nos permite refletir sobre o significado e as possibilidades da fenomenologia como filosofia e, nesse sentido, pode ser chamada de um caminho ou uma *via proto-filosófica* para acessar o horizonte da filosofia transcendental.

Parece-nos que, paralelamente à reflexão sobre as vias que abrem o acesso à subjetividade transcendental, outro tipo de reflexão ocorre em Husserl, que é a reflexão sobre a transformação da fenomenologia pura em uma filosofia fenomenológica e que também percorre caminhos para essa transformação, sendo o mais importante a via da filosofia primeira. Esta é uma via redutora (na qual a ideia de filosofia se reduz à ideia de uma filosofia do possível começo), mas não no sentido das vias cartesianas, da via psicológica e da via ontológica que abrem o acesso ao ego transcendental, mas no sentido da fenomenologia da fenomenologia, ou seja, uma via de acesso ao horizonte filosófico no qual a fenomenologia pode se constituir como filosofia transcendental.

## Introdução particular : breve historiografia da origem do conceito de filosofia primeira.

O conceito “filosofia primeira” aparece pela primeira vez na história sob a pluma de Aristóteles. No livro Gama do “Tratado da Metafísica” (103a 20-25), Aristóteles diz que há uma ciência (ἐπιστήμη) que considera (θεωρεῖν) universalmente o ser enquanto ser (ὄν ἢ ὅν) e as propriedades que pertencem ao ser enquanto tal. Essa ciência não se identifica com nenhuma das ciências particulares, que recortam um setor específico do ser e estudam apenas as características dessa parte, sem interesse pelo ser considerado em sentido absoluto e sem investigar as causas e princípios supremos (τας αρχάς και τας ακροτάτας αιτίας) que existem por si mesmos (καθ’ αὐτήν).

Na “Metafísica”, a filosofia primeira aparece no livro E, no qual é feita a divisão das ciências em teóricas, poéticas e práticas e é demonstrada a absoluta primazia da *proté philosophia*, entendida como teologia. As ciências teóricas são a física, a matemática e a teologia. O objeto próprio a cada uma delas é também definido: a ciência física considera as coisas em movimento afetadas de matéria e não eternas; a ciência matemática considera as coisas imóveis, mas não separadas, porque abstraídas da matéria; a ciência metafísica ou teológica considera coisas separadas e imóveis, portanto, eternas e desprovidas de matéria. Esta última é caracterizada como Filosofia primeira:

Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas mas não imóveis; algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis.<sup>7</sup>

Na sequência, Aristóteles indaga se a Filosofia primeira é ou não universal colocando-a em comparação com a ideia de uma matemática geral ou universal (εις τας μαθηματικάς (...) ἢ δὲ καθόλου):

Poder-se-ia agora perguntar se a filosofia primeira é universal ou se refere-se a um gênero determinado e a uma realidade particular. De fato, a respeito disso, no âmbito das matemáticas existe diversidade: a geometria e a astronomia referem-se a determinada realidade, enquanto a matemática geral é comum a todas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> (1025b - 1026a). Obra consultada: REALE, Giovanni. Metafísica: texto grego com tradução ao lado. Edição brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 272-273.

<sup>8</sup> Aristóteles Metafísica. E, 1, 1026 a 24-26. In: REALE, Giovanni. Metafísica: texto grego com tradução ao lado. Edição brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 273. A propósito, Jean-Luc Marion diz a respeito dessa “καθόλου πασών κοινή” que se trata de “uma ciência universal da quantidade e da medida que,

Essa linha de comparação traçada entre matemática universal e Filosofia primeira não deve ter, porém, como uma de suas consequências a absorção ou redução de uma ciência na outra ou de outra na uma. Aristóteles diz, por exemplo, que a matemática não é uma disciplina apropriada ao estudo da natureza, que deve ser reservado à física. Aqui, cabe lembrar a famosa passagem da *Ética a Nicômaco* (1094 b1 10-25), em que Aristóteles observa que “não se deve exigir o mesmo rigor em todos os argumentos”, pois “um homem educado tem por princípio reclamar, para cada gênero de afazeres, o grau de rigor autorizado pela natureza do afazer em questão”<sup>9</sup>. Resulta, com efeito, numa estranha coisa exigir de um matemático que faça demonstrações apenas prováveis de seu objeto ou pedir a um retórico que nos ofereça uma demonstração exata de sua matéria.

Outras obras de Aristóteles nas quais se pode encontrar demais ocorrências do conceito de filosofia primeira são: a *Física*<sup>10</sup>, o *Tratado sobre o Céu*<sup>11</sup>, o *Tratado sobre o Movimento dos Animais*<sup>12</sup>, o *Tratado sobre a Geração e a Corrupção*<sup>13</sup> e *De Anima*<sup>14</sup>.

---

sem se confundir com elas, precede e torna possível as ciências comumente ditas matemáticas (MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme méthaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 21).

<sup>9</sup> Obra consultada: ARISTOTLE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Éditions Flammarion, 2004.

<sup>10</sup> No tratado da “Física”, há duas passagens nas quais a questão da Filosofia primeira é evocada a título de distinguir as ciências que se ocupam do estudo da forma segundo sua união ou separação em relação à matéria. A primeira passagem encontra-se na conclusão do livro I, na qual Aristóteles indaga se, “nisto que concerne ao princípio segundo a forma, se ele é um ou se são vários, e qual ele é ou quais eles são, é função da Filosofia primeira o determinar com precisão (...)» I, 9, (192a-b 30-35). 128. Obra consultada: Aristóteles. *Physique*. Traduction de Pierre Pelegrin. Paris: Flammarion, 2021. No final do capítulo 2 do livro II da “Física”, por sua vez, em que se trata da noção e da realidade correspondente ao termo *physis*, e busca-se determinar qual é o objeto da física, Aristóteles diz que o físico se ocupa das formas unidas com a matéria, para logo em seguida acrescentar que “isto que pertence ao separável e isto que ele é, é da competência da Filosofia primeira o determinar.” II, 2, (194b 10-15). In: *Ibid.*, p. 144.

<sup>11</sup> No “Tratado sobre o Céu” (I, 8, (277b 9-12), Aristóteles se demora em primeiro lugar na exposição detalhada das provas físicas da unidade do céu e do mundo para logo em seguida ajuntar que a mesma demonstração poderia ser deixada a cargo de argumentos tomados de empréstimo à filosofia primeira, assim como à eternidade do movimento circular dos céus.

<sup>12</sup> No “Tratado sobre o movimento dos animais” (6, (700b 7-9), Aristóteles menciona as exposições já feitas pela Filosofia primeira a título de recordar o modo pelo qual o primeiro movido é posto em movimento, o modo como está sempre em movimento, a partir de um primeiro Motor, que move sem ser movido.

<sup>13</sup> Há uma nova remissão no “Tratado sobre a Geração e a Corrupção”. Aristóteles alega que a causa motriz é o fator que assegura a perpetuidade da geração, em conformidade com o que já fora demonstrado antes nas exposições sobre o movimento: “Havendo uma causa que dizemos ser o princípio do qual provém o movimento e outra que dizemos ser a matéria, consideremos esta última causa. Sobre a primeira foi anteriormente dito, nos escritos sobre o movimento, que há aquilo que está imóvel durante todo o tempo e aquilo que se move sempre. Determinar o primeiro destes princípios, o imóvel, constitui tarefa de outra filosofia, designadamente da Filosofia primeira.” I, 3, (318a 3-6). Obra consultada : Aristóteles. *Obras Completas*. Tomo III. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2009, p. 64

<sup>14</sup> Na introdução metodológica ao “Tratado sobre a Alma”, encontra-se uma nova e inesperada alusão à Filosofia primeira, cujo domínio próprio – Aristóteles diz – contempla o estudo de afecções e funções separadas, ou seja, imateriais, da alma: “O estudioso da natureza aborda todas as funções e afecções que correspondem a um tal corpo e a uma tal matéria (...) O que não é separável mas não se considera como afecção de um tal corpo e sim abstratamente, estuda-o o matemático. Por fim, o filósofo primeiro trata do que é separado como tal.” I, 1 (403a

Para Auguste Mansion, a análise dos textos é suficiente para constatar que o objeto ao qual a filosofia primeira se refere é “o ser suprassensível”. Seu objeto particular e distintivo é, na verdade, tudo o que é imaterial, concentrando-se no estudo das formas desprovidas de matéria, independentemente de sua natureza ou quantidade.<sup>15</sup> Em contrapartida, a física se interessa pelas formas que são unidas à matéria.

Encontramos desdobramentos da filosofia primeira aristotélica em Santo Tomás de Aquino (1225-1274), mas ela só recebe uma determinação “transcendental”, no sentido mais forte do termo, a partir de João Duns Scotus (1266-1308). Depois de Scotus, encontramos desdobramentos da filosofia primeira “transcendental” em Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco Suárez (1548-1617) e Benedictus Pererius (1536-1610), filósofos que estabeleceram uma tensão entre ontologia e teologia (onto-teologia).

A metafísica de João Duns Scotus se concebe como uma ciência dos transcendentais. Esta promove uma re-fundação da metafísica (um segundo começo da ciência metafísica) que tenta colocar fim a esta oscilação perpétua e irremediável entre ontologia e teologia (chamada posteriormente de constituição onto-teológica) que caracteriza os esforços de definição da metafísica e que remonta a Aristóteles e aos seus sucessores medievais. Para isso, o “Doutor Sutil” se posiciona contra a tradição aristotélico-escolástica insistindo na univocidade do ser.

A univocidade de que fala Scotus traz uma noção do ente que não se deixa limitar ao ente físico, mas que pode ser aplicada também, sem equívoco, ao ser divino (é claro, porém, que a concepção de um conhecimento unívoco do ente, que envolve tanto o ser infinito de Deus quanto o ser finito das criaturas, fornece um saber imperfeito de Deus e não pode oferecer senão uma base abstrata e puramente metafísica para a constituição de uma teologia). Assim, no Prólogo do primeiro livro de suas *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*, Scotus transpõe o antigo conceito de Filosofia primeira para o quadro de uma *scientia transcendens*, que pode ser entendida como uma filosofia transcendental ou uma ciência dos transcendentais. “É necessária uma ciência que considere os transcendentais (*transcendentia*). E chamamos metafísica a esta ciência (...) como, por assim dizer, transcendental (*quasi transcendens scientia*), porque ela se volta ao estudo dos transcendentais (*quia est de transcendentibus*)<sup>16</sup>.

---

29.). Obra consultada: Aristóteles. De Anima. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34, 2006, p. 48-49.

<sup>15</sup> Cf. MANSION, Auguste. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 56, n°50, 1958, pp. 165-221.

<sup>16</sup> SCOTUS, Jean Duns. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*. In: *Opera philosophica*, 5 vol. Ed. G. J. Etzkorn et al. New York: Franciscan Institute of the St. Bonaventure University, 1997, n. 18, p. 9.

O que é a ciência dos transcendentais? Trata-se de uma ciência reservada à consideração de conceitos especiais (ente, uno, verdadeiro, bom), que não são a mesma coisa que o conceito de substância (a metafísica como ciências dos transcendentais não equivale à metafísica como ciência do ente enquanto ente sob a unidade teórica proporcionada pelo conceito de substância, nem se identifica com uma interpretação da metafísica na qual Deus é o objeto). Em suma, é uma ciência que se dirige ao ente em comum no sentido de uma pura e simples *alguma coisa*, um *puro objeto de pensamento* enquanto tal. Os transcendentais são também designados pelo nome de “paixões do ente” (*passiones entis*), que dividem-se em paixões convertíveis: o um, o verdadeiro, o bem, etc., e paixões disjuntivas, como finito e infinito, necessário e contingente.

## Introdução particular 2: a prioridade da filosofia primeira sobre a metafísica

Na história da filosofia, alguns autores dissociaram a filosofia primeira da metafísica e lhe deram uma prioridade essencial sobre esta última. É o caso, por exemplo, de Benedictus Pererius (1536-1610) e, após ele, na época moderna, de René Descartes.

Benedictus Pererius coloca-se em oposição a Francisco Suárez ao privilegiar o conceito de Filosofia primeira e não o de Metafísica. Pererius escreveu um manual de filosofia natural chamado *De communibus omnium rerum naturalium principiis*, cujo primeiro livro, intitulado *De philosophia*, vai tratar de questões preliminares que concernem à divisão da filosofia em Especulativa e Prática. A filosofia Especulativa divide-se em Metafísica, Matemática e Física. O capítulo XVII desse primeiro livro discute a questão sobre “*quae illarum trium scientiarum sit prima*”, ou seja: qual dentre essas três ciências é a primeira, a *prima philosophia*.

De acordo com Crapulli<sup>17</sup>, o exame de Pereira é feito sob um duplo ponto de vista: “*secundum naturam* e *secundum nos*, segundo a ordem natural da realidade da qual tratam, respectivamente, a metafísica, a matemática e a física, e segundo a ordem e o grau de facilidade com que as aprendemos”.

*Secundum nos*, a Metafísica é posterior em relação à Matemática e à Física, e em relação a qualquer outra ciência, já que o conhecimento das coisas imateriais é precedido, na mente humana, pelo conhecimento da realidade sensível e menos abstrata da matéria e através

---

<sup>17</sup> CRAPULLI, Giovanni. La ‘scientia mathematica communis’ in analogia alla ‘prima philosophia’ secondo B. Pereira. In: *Mathesis Universalis: Genesi di un’idea nel XVI secolo*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1969, pp. 93-94.

do auxílio prestado por outras ciências. *Secundum naturam*, porém, a Metafísica é primeira em relação às outras duas disciplinas especulativas, e em relação a qualquer outra ciência, pois ela se ocupa “dos predicados e das causas de todas as coisas primeiras e generalíssimas, isto é, dos transcendentais e das inteligências”, por isso, compete a ela a denominação de Filosofia primeira.

O cânon que Pereira adota na ordenação das ciências é em número de dois: um critério ontológico e um critério baseado na certeza. Dá para se dizer que, genericamente, a teologia é vista por ele como a mais nobre de todas as ciências, tendo em conta que ela se debruça no exame de um objeto superior. A aplicação do critério ontológico faz com que a posição seguinte seja ocupada pela física, que trata das substâncias, e a última posição seja ocupada pela matemática, que responde pela determinação quantitativa dos acidentes. Quando se adota, porém, o critério da certeza, o cenário muda de figura: a teologia continua acima das restantes ciências, no sentido de que seu objeto possui a firmeza e a imutabilidade exigidas pela certeza. No entanto, quando o que está em jogo é a robustez e estabilidade das demonstrações, temos de admitir que a teologia perde para as outras ciências, visto que seu objeto guarda uma dificuldade intrínseca. Em relação a este critério da certeza da demonstração, a matemática leva vitória sobre a física e, com ela, sobre todas as restantes ciências.

Em Descartes (1596-1650), a Filosofia primeira é evocada nas *Meditações*, que possuem como título *Meditationes de prima philosophia*, e também na *Carta-Prefácio aos Principia philosophiæ*, carta em cuja redação o filósofo francês compara a filosofia a uma árvore (a árvore do conhecimento) cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física e os galhos o conjunto de todas as outras ciências que se reduzem à Medicina, à Mecânica e à Moral.

A determinação cartesiana da essência da filosofia deve definir a filosofia como o estudo da sabedoria, sendo a sabedoria o perfeito conhecimento daquilo que o homem é capaz de saber, cuja finalidade é: a condução da vida (moral), a conservação da vida (medicina) e o domínio da natureza (mecânica). O supremo bem é o conhecimento da verdade pelas suas primeiras causas, causas que, em seu conjunto, constituem a sabedoria, de que a filosofia é o estudo (o amor, o devotamento ao saber). Mas na sabedoria a tarefa mais nobre a que o homem se entrega é a de compreender a si mesmo. Por isso a pergunta inicial das *Meditações* é: “*Sed quid igitur sum?*”

As *Meditações sobre Filosofia primeira* são constituídas de seis meditações nas quais se busca demonstrar, entre outras coisas, a existência de Deus e a distinção entre alma e corpo (*in quibus Dei existentia & animæ a corpore distinctio demonstrantur*). É sabido que essas *Meditationes* seguem um dos preceitos essenciais da dita “lógica cartesiana” formulada pela

primeira vez nas *Regulæ ad directionem ingenii*: o preceito de conduzir os pensamentos por ordem. Essa ordem se repete também em outras obras como o *Discurso do Método* e os *Princípios da Filosofia*.

A ordem cartesiana é bem conhecida:

(i) duvido e sei que duvido, logo penso e, conseqüentemente, existo;

(ii) tudo o que percebo mui clara e distintamente é verdadeiro;

(iii) é claro e distinto que Deus existe e que Ele não pode ser enganador, logo Deus existe e não é enganador;

(iv) o ensinamento da natureza me informa que as ideias das coisas sensíveis em mim provêm de coisas sensíveis fora de mim; ora, Deus, a fonte do ensinamento da natureza, não é enganador; logo, existem coisas corpóreas fora de mim;

(v) portanto, posso fundamentar uma ciência do mundo nessas ideias claras e, por meio das aplicações técnicas dessa ciência, elevar-me ao nível de mestre da natureza.

Mesmo que esta série de pensamentos dê a impressão de que um sistema rígido está sendo estabelecido, “Descartes não nos expõe sua filosofia na frieza sistemática de seus conceitos; ele a entrega no calor temporal de uma meditação”.<sup>18</sup>

Quanto ao que sejam os princípios de que deve se ocupar a Filosofia primeira, Descartes lhes identifica com “as primeiras causas”, com “todas as primeiras coisas que um homem pode conhecer”, e lhes atribui expressamente uma primeira propriedade: de serem tão claros e tão evidentes que não se pode duvidar deles: e uma segunda propriedade: a de que, a partir deles, instaura-se a ordem dedutiva da qual depende o conhecimento de todas as outras coisas.

Para Kambouchner, é claro que os verdadeiros princípios “se deixam exprimir por uma série de proposições existenciais” concernentes à nossa alma ou pensamento, ao Deus criador e aos corpos, mas essas proposições são descobertas e experimentadas “no curso de uma *démarche* metódica” e não designadas “a partir de um simples conceito”, pois a numeração dos princípios é “uma tarefa inteiramente contingente em relação à experiência que se pode adquirir deles”, o que nos deixa advertidos para o fato de que, “*enquanto experiência, a metafísica de Descartes tem seu lugar para além de todo conceito*”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. Descartes, l'homme et l'œuvre. Hatier: Profil Philosophie, 2019, p. 8.

<sup>19</sup> KAMBOUCHNER, Denis. *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France. 2005, pp. 51-52.

Descartes prefere designar essa filosofia como *prima philosophia* em vez de metafísica. No entanto, se as *Meditationes* procuram provar a existência de Deus e demonstrar a *animæ a corpore distinctio*, essa tarefa não é da inteira alçada da metafísica?

Ao abordar a legitimidade da "figura onto-teológica" do pensamento cartesiano e sua constituição onto-teológica, Marion<sup>20</sup> nos diz que Descartes tomará duas decisões claras e consistentes em favor do título de filosofia primeira em detrimento do título de metafísica. Isso se explica pelo fato de que as *Meditationes* consideram mais coisas do que apenas Deus e a alma, que são o objeto particular da metafísica.

As *Meditationes* não se limitam à demonstração de Deus e da alma, não são redutíveis a ela, e podem ser alargadas a um universo mais vasto: o da busca de todas as primeiras coisas suscetíveis de conhecimento. Na medida em que cobre o domínio de Deus e da alma, a filosofia primeira coincide em parte com a metafísica, mas ela estende sua consideração para além desse âmbito, tratando das primeiras coisas em geral suscetíveis de conhecimento claro e distinto.

Descartes rompe com o modelo de demarcação pela ordem das matérias para instaurar em seu lugar uma classificação que se regula pela ordem de engendramento dos conhecimentos uns pelos outros. Essa última ordem não deve mais satisfação à dignidade hierárquica dos entes referidos pelo pensamento. O primado que a filosofia reivindica não é mais tomado de empréstimo a certas regiões ônticas, como da teologia ou da ontologia. O ente desaparece, a *ordo essendi* é retirada de cena para que o interesse filosófico seja dirigido exclusivamente para a *ordo cognoscendi*.

Assim, Marion propõe a tese de que a filosofia primeira de Descartes é estabelecida ao modo de uma "protologia da ordem do conhecimento" conforme a clareza e a distinção. Há um primado do método, e a *prima philosophia* chega à universalidade pela consideração da ordem do conhecimento, do conhecimento como disposição e princípio de ordem. De modo que não se fala mais da ciência do ente enquanto tal, mas da disposição na ordem do conhecimento, do conhecimento segundo a ordem da colocação em evidência.

Uma maneira de comparar a *proté philosophia* de Aristóteles com a *prima philosophia* de Descartes é pensar na distinção entre fundamento e fundação: enquanto a filosofia primeira de Aristóteles é de fato uma *meta-física*, que vem por último, depois que todas

---

<sup>20</sup> Isso é demonstrado na famosa trilogia de Marion: "*Sur l'ontologie grise de Descartes*", "*Sur la théologie blanche de Descartes*" e "*Sur le prisme métaphysique de Descartes*". Aqui, concentrar-nos-emos mais particularmente na obra: MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

as ciências já estão constituídas e apenas fornece o fundamento delas (seu coroamento filosófico), a filosofia de Descartes é de fato primeira, ela se instala em uma perspectiva mais fundadora e propõe reconstruir as ciências sobre uma nova base.<sup>21</sup>

Para concluir nosso sobrevoo histórico: podemos encontrar propostas de uma filosofia primeira pós-cartesiana em Rudolf Goclenius (1547-1628), Johannes Clauberg (1622-1665), Christian Wolff (1679-1754), Baumgarten (1714-1762), e no horizonte filosófico imediato traçado pelo kantismo: em Fichte (1762-1814) e Auguste Comte (1798-1857).

---

<sup>21</sup> Ver sobre isso : SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. O filósofo e o autor. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

# 1. A metafísica como filosofia primeira

## Introdução

Alguns autores consideram que um tratamento mais organizado e sistemático da relação do pensamento de Husserl com a metafísica é ainda um *desideratum*, apesar da extensão da literatura secundária dedicada à questão. O conceito de metafísica, de fato, tem recebido diferentes definições ao longo da história, dentre as quais ontologia, teologia, estudo das causas primeiras e dos princípios, vendo-se assim objeto de interpretações variadas que ora a concebem como um sistema filosófico construído especulativamente, ora como uma ciência que explora o ser suprassensível e o faz a partir de um ponto de vista puramente objetivista, instalado em lugar nenhum, independentemente de qualquer perspectiva, e cuja tarefa é dar uma resposta à questão fundamental: *por que é que existe algo em vez de nada?* Assim, atribuir ao termo metafísica um significado que seja unívoco a fim de o acolher numa nova abordagem não é uma tarefa isenta de dificuldades.

Além disso, o projeto filosófico de Husserl assume diferentes aspectos em diferentes etapas de seu desenvolvimento, de onde a incidência de variações históricas no pensamento do filósofo – do período pré-fenomenológico ao fenomenológico, e do pré-transcendental ao transcendental – impõe que seja levado em conta, na questão da recepção da metafísica no interior desse pensamento, se seu conceito é também marcado por transformações de igual alcance.

Uma premissa metodológica que se mostra aqui indispensável é a de acompanhar o desdobramento do projeto filosófico de Husserl respeitando as particularidades de cada fase que ele atravessa, sem dar saltos, e tomando sempre a precaução de não cair em anacronismos internos, projetando conceitos já amadurecidos, de uma fase tardia, sobre conceitos precoces, ainda em processo de elaboração reflexiva. Será o conceito de metafísica um daqueles que, no âmbito do desenvolvimento da fenomenologia, passa por uma elaboração cronológica registrando uma série de mudanças consideráveis que depois permanecem como aquisições irreversíveis? Se for esse o caso, responder a essas mudanças em tempo hábil, sem as projetar retroativamente sobre as fases precedentes, é uma exigência necessária; com efeito, cometer anacronismos aqui é correr o risco de apagar tanto as particularidades do trabalho inicial de Husserl como a novidade dos seus trabalhos posteriores.

Um outro perigo é condenar a opção de Husserl pela metafísica como uma alternativa grosseira sem primeiro elucidar o que o filósofo quis dizer ao retomar essa velha expressão, ou então partir de uma compreensão particular da filosofia de Husserl e projetar sobre ela um conceito de metafísica estranho à sua verdadeira natureza, como parece acontecer, por exemplo, com Derrida, que teria posto sua filosofia a servir como uma espécie de “espelho” a refletir a fenomenologia husserliana dando nela visibilidade a uma suposta “metafísica da presença”.

Logo, por onde começar? Algumas das mais célebres interpretações levantaram sobre isso argumentos sobre os seguintes pontos: (I) a identificação da metafísica fenomenológica com a ontologia; (II) a opinião de que, na fenomenologia, a metafísica não deve ser confundida com a ontologia, porque a ontologia se concentra no estudo do ser como objeto do conhecimento, ao passo que a metafísica se preocupa com a determinação do ente *per se*, como independente de qualquer relação com um saber objetivante; (III) a superação da metafísica pela fenomenologia; (IV) a neutralidade metafísica das *LU*, ou a oposição pura e simples entre fenomenologia e metafísica, que leva à rejeição radical desta última pela primeira.

Langrebe<sup>22</sup>, por exemplo, afirma que a análise fenomenológica da consciência deve levar ao estabelecimento de uma metafísica fenomenológica, não como uma “nova” metafísica, mas como um tipo renovado de abordagem da questão do ser. Com isso, Landgrebe destaca que a análise fenomenológica não é uma abordagem “neutra” relativamente à perene questão ontológico-metafísica.

Falando de um “ultrapassamento da metafísica”, Jocelyn Benoist argumenta que a fenomenologia foi, desde sempre, anti-metafísica, no sentido de responder a “uma exigência pura e simplesmente *positivista*”<sup>23</sup>, e que o seu êxito é inseparável da luta que ela travou com a metafísica. Contudo, produz-se uma ironia no destino dessa mesma fenomenologia, que acaba por se revelar como a única alternativa viável à metafísica que ela havia procurado derrotar e, nesse processo, é constrangida a endossar a figura da própria metafísica que tinha inicialmente condenado. David Carr<sup>24</sup> sugere que Husserl não embarcou num projeto metafísico, mas antes se concentrou na condição fundamental de possibilidade da metafísica. Por seu turno, Dan

---

<sup>22</sup> LANDGREBE, L. Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik, in: idem, Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 75-110.

<sup>23</sup> BENOIST, Jocelyn. Dépassements de la métaphysique. PUF : Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129) pp. 167-180, p. 167.

<sup>24</sup> CARR, David. The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Zahavi<sup>25</sup> sustenta que a fenomenologia descritiva das *LU* é metafisicamente neutra, diferentemente da fenomenologia transcendental, que se volta para a questão da relação entre fenômeno e realidade. Se a fenomenologia transcendental, no entanto, tem implicações metafísicas, tendo algo a dizer sobre a realidade, sobre ser e objetividade, então seria outro tipo de metafísica, diferente da clássica, que Zahavi propõe chamar de “uma metafísica pós-crítica”.

Mas se ela é ou não uma metafísica, deixamos ainda de responder o que isso tem a ver com o método. Alguns autores neotomistas consideram que, embora não seja ela própria uma metafísica, a fenomenologia oferece, no entanto, um método promissor ao estabelecimento de uma metafísica realista. No entanto, a sua posição vem com algumas restrições. Edmund Morawiec e Stanisław Kamiński<sup>26</sup>, embora reconheçam em Husserl uma “metafísica intuicionista” que, ao contrário da metafísica clássica, amplia a noção de experiência (permitindo a descrição da realidade como um correlato intencional e, assim, proporcionando meios para alcançar a estrutura do ser através da descoberta da estrutura transcendental da consciência), põem a reserva de que essa metafísica não permitiria o acesso à estrutura interna do ser que é transcendente ao sujeito e, portanto, não poderia realizar as tarefas que se colocam diante da metafísica clássica. Outro autor que se ocupou do mesmo assunto é Stanisław Judycki<sup>27</sup>, chegando à conclusão de que a fenomenologia transcendental satisfaz três das cinco teses que identificam a metafísica clássica: “sobre o conhecimento universal do que existe, a possibilidade de alcançar os elementos necessários e últimos da realidade, e a confirmação da contingência do ser – do mundo e da consciência”; entretanto, nela não se encontra tematizado o “problema da razão suficiente”, por isso, não podemos identificá-la com a metafísica clássica, e sim, no final das contas, com “uma metafísica monadológica, uma teleologia transcendental da história.”

Um problema que transparece em todas essas leituras é a tendência de tentar avaliar a metafísica fenomenológica a partir de um “olhar externo”, por comparação com uma suposta “metafísica clássica” ou “tradicional” cujo conceito ele próprio pede maior clarificação. O que a “nova” metafísica traz de novidade quando cotejada com a “antiga”, e de que “antiga” se trata exatamente?

---

<sup>25</sup> ZAHAVI, Dan. *Phénoménologie et métaphysique*. PUF: *Études philosophiques* 2008/4 (n° 87), pp. 499-517.

<sup>26</sup> E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*. *Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 209-218. S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, 71-72. Citados e traduzidos em KROKOS, Jan. *Is Phenomenology metaphysics?* *Studia Philosophiae Christianae*. UKSW 47(2011)2, p. 16.

<sup>27</sup> S. Judycki, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, *Zeszyty Naukowe KUL* (1988)3, 11-17. Apud KROKOS, Jan. *Ibid.*, p. 17.

## 1.1 A redescoberta da metafísica

Deve-se observar de início que começa a se desenhar em alguns filósofos do final do século XIX uma reação contra o idealismo e o psicologismo kantiano e uma resistência contra as tendências “modernizantes” da filosofia (positivismo, empirismo, naturalismo e materialismo) que dão lugar a uma redescoberta da metafísica e a um ressurgimento do interesse pelos problemas metafísicos.

Uma figura proeminente que tem um papel de destaque nessa reabilitação da respeitabilidade da metafísica é Hermann Lotze, que, embora tenha estudado medicina e tenha sido, assim, influenciado pelo movimento naturalista, acabou por rebelar-se contra a tendência reducionista das ciências naturais, argumentando que estas, por si mesmas, nada têm a dizer sobre questões fundamentais relacionadas ao significado da existência e à natureza da realidade.<sup>28</sup> Para Lotze, o conhecimento científico deve receber uma complementação filosófica, e é assim que ele passa a defender, abertamente, que a filosofia e a metafísica andem lado a lado com a ciência.

A definição que Lotze propõe para metafísica é de uma “ciência do atual, não do meramente pensável”, atualidade sendo “o que distingue uma coisa que é de uma que não é; um evento que acontece de um que não acontece; uma relação que se estabelece de uma que não se estabelece”<sup>29</sup>. Lotze distingue a metafísica como a ciência que se ocupa de “pressuposições gerais (...) que dizem respeito à natureza do ser”<sup>30</sup> e a divide em três subdisciplinas: a (i) ontologia, que trata das suposições mais gerais relacionadas à natureza de todas as coisas e à possibilidade de sua conexão; a (ii) cosmologia, que concentra-se em examinar as formas pelas quais os elementos individuais da atualidade estão interconectados em um todo ordenado; a (iii) psicologia, que explora as relações reais que existem entre o mundo objetivo e o mundo espiritual<sup>31</sup>.

Que Lotze tenha exercido uma influência sobre Husserl, eis uma informação que nos é dada pelo próprio Husserl, quando, ao nos relatar no *Esboço de um Prefácio às*

---

<sup>28</sup> Cf. HILL, Claire Ortiz. Phenomenology from the metaphysical standpoint. *Diálogos*, 91: 2008, pp. 19-35, p. 24 sqs.

<sup>29</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig : Hirzel, 1883. Apud DE SANTIS, Danielle. The development of Husserl’s concept of metaphysics. *The Husserlian Mind* Routledge, 2021, 481-493, p. 487.

<sup>30</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik*. Leipzig : Weidmann’sche Buchhandlung, 1841. Apud DE SANTIS, Danielle. *Ibid.*, p. 487.

<sup>31</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie, und Psychologie*. Leipzig : Hirzel, 1879. Apud DE SANTIS, Danielle. *Ibid.*, p. 487.

*Investigações Lógicas*<sup>32</sup> a pré-história da problemática das *LU*, fala de uma “virada consciente e radical” de sua filosofia para longe da psicologia empírica e de um encaminhamento dela na direção do platonismo que foi amplamente decidido por seu estudo da lógica de Lotze. De acordo com Husserl, suas próprias concepções de significados ideais e conteúdos ideais de apresentações e juízos foram derivadas desse autor. A interpretação de Lotze sobre a “Teoria das Ideias” de Platão entregou a Husserl a chave para compreender as ideias de Bernhard Bolzano sobre proposições e verdades-em-si, que, sob a influência de Brentano, Husserl havia considerado anteriormente como abstrações metafísicas, entidades míticas suspensas entre o ser e o não-ser.

Na revisão que Husserl fez do livro *Die Grundprobleme der Logik*, de Julius Bergmann, podem-se seguir outras pistas que nos ajudam a traçar o mapa das concepções do final do século sobre o estatuto da “metafísica”, com algumas visões que detiveram a atenção do filósofo naquela época. Ali, ele deixa registradas algumas concepções de metafísica que compareceram na arena do debate sobre a definição da lógica: incluindo, além da concepção de Bergmann, as de filósofos como Trendelenburg, Friedrich Harms e Ueberweg.

O que propõe Trendelenburg é que a “metafísica” e a “lógica” não sejam separadas, mas componham juntas uma única “teoria da ciência”. Ele argumenta que, como a verdade significa a correspondência do pensamento com os objetos, é necessário pressupor a harmonia entre as formas de pensar e as formas de ser. Portanto, a lógica formal não pode tratar apenas das formas vazias do pensamento e deve levar sempre em linha de conta o conteúdo no qual essas formas se manifestam. Na visão de Trendelenburg, a teoria da ciência constitui a ciência fundamental, a *philosophia fundamentalis*.

De acordo com Husserl, Bergmann se opõe a essa concepção, ele “contesta que a metafísica e a lógica sejam no fundo uma única ciência (...)», isso abraçando a posição de que a lógica está encarregada do estudo do pensamento, enquanto que à metafísica, como “ciência do ser enquanto tal”, deve-se consignar a tarefa de “clarificar o conceito de ser e resolver os problemas que com ele se conectam.”<sup>33</sup>

A posição de Bergmann se avizinha da perspectiva de Harms, que, também contrária à de Trendelenburg, distingue a “lógica” da “metafísica”. Para aquele, a metafísica é a primeira parte da teoria da ciência e lida com os objetos comuns a todas as ciências, ou seja,

---

<sup>32</sup> HUSSERL, E. Esquisse d'une Préface aux Recherches Logiques (1913). Trad. fr. J. English. In: Articles sur la logique. Paris : PUF, 1975, pp. 128-129 trad. fr. 378.

<sup>33</sup> HUSSERL, E. Compte rendu des ouvrages allemands de logique des années 1895-1899. Trad. fr. J. English. In: Articles sur la logique. Paris : PUF, 1975, pp. 118-119 trad. fr. 229.

ao ser e a todas as suas formas e espécies. A lógica trata do sujeito cognoscente, ela é portanto a ciência do processo do conhecimento, enquanto que a metafísica lida com o conteúdo do conhecimento. Para Harms, lógica e metafísica são duas faces diferentes da mesma moeda, duas partes diferentes de uma teoria da ciência mais abrangente.

Bergmann também menciona a posição de Ueberweg, segundo o qual a metafísica inclui uma “teologia racional” geral, da qual resulta a primeira parte da “ciência dos princípios gerais” do ser. Nesse registro, Ueberweg identifica a “Filosofia Primeira” de Aristóteles com a “teologia racional”.

Mas uma influência que parece ter sido decisiva sob Husserl é a do filósofo neokantiano Eduard von Hartmann. Aqui, importa lembrar que a teoria do conhecimento (ou epistemologia) apresenta, desde Kant pelo menos, uma íntima conexão com a metafísica, não podendo estar ausente de qualquer discussão do século XIX sobre o estatuto e o escopo desta última. A saber, há na obra de von Hartmann um “espírito pioneiro”, por assim dizer, em relação a essa disciplina relativamente nova, pois ele parece ter sido o primeiro autor a chamar a “filosofia primeira” pelo nome de *Erkenntnistheorie*. Em 1878, no prefácio à oitava edição de seu livro *Filosofia do Inconsciente*, Von Hartmann escreveu que “a teoria do conhecimento é a verdadeira *philosophia prima*”<sup>34</sup>. Ele considera nesse prefácio que as grandes decisões que se toma em teoria do conhecimento são aquelas que determinam o tipo de metafísica que se propõe como sistema explicativo da totalidade do mundo. Isso teria acontecido, por exemplo, com Schopenhauer, cujas posições monistas defendidas no *Mundo como Vontade e Representação* não passariam de uma consequência direta do “idealismo subjetivista” ao qual o filósofo havia aderido em teoria do conhecimento.

Husserl foi um leitor assíduo de Eduard von Hartmann. Sabemos através de notas datadas de 1914, e compiladas por Rudolf Boehm como Apêndice XXII à sua edição do curso de 1923/24 sobre *Filosofia Primeira*, que dentre as obras de Hartmann que compuseram aquelas constantes leituras figuram os livros *Geschichte der Metaphysik*, *Schelling's philosophisches System* e *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*<sup>35</sup>. A sua assiduidade em

---

<sup>34</sup> „Die Erkenntnistheorie ist die wahre *philosophia prima* (...)“ VON HARTMANN, Eduard. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869, Vorwort zur achten Auflage, p. XXV. Citado por Rudolf Boehm na Introdução à sua edição do curso *Erste Philosophie* (1923/24), Hua VII, p. XVIII.

<sup>35</sup> VON HARTMANN, Eduard. *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1875. A primeira edição foi publicada sob o título *Das Ding an sich und seine Beschaffenheiten. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1871. A *Kritische Grundlegung* constitui a primeira parte histórica da teoria do conhecimento de von Hartmann, cuja parte sistemática seria publicada posteriormente sob o título *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*. Leipzig: Wilhelm Friedrich, 1889.

frequentar estes textos é suficientemente atestada pelas numerosas anotações deixadas neste último exemplar. Outrossim, segundo o testemunho de Eduard Marbach<sup>36</sup>, Husserl lera von Hartmann antes mesmo de publicar as *LU*. Sobre aquele último volume (*Kritische Grundlegung*), Vincent Gérard destaca em artigo de 2019 que são apresentados em seu prefácio três pontos de vistas fundamentais a que se reduzem todas as figuras possíveis de uma *Erkenntnistheorie*: “o realismo ingênuo, o idealismo transcendental e o realismo crítico ou transcendental.”<sup>37</sup>

O realismo ingênuo é um ponto de vista ou mesmo uma visão de mundo chamada pelo idealismo alemão de *gesunder Menschenverstand* (ao pé da letra, traduz-se como “o vigoroso entendimento humano”), que corresponde ao nosso bom senso, mas não se reduz ao senso comum no sentido pejorativo do termo, pois ele não é exclusivamente extra filosófico. Hartmann descreve que o realismo se orienta pelos três princípios (i) de que a percepção tem acesso à coisa mesma (*die Dinge selbst*), (ii) de que tem acesso às propriedades mesmas da coisa, que são tais como são percebidas, (iii) de que a coisa e suas propriedades existem em si mesmas e são, portanto, independentes da percepção. Gérard chama essa crença de “monismo epistemológico” para contrapô-lo ao dualismo kantiano do fenômeno e da coisa em si.

O idealismo transcendental, por sua vez, já opera no nível de uma teoria filosófica do conhecimento, mais do que isso, é o “ponto de vista (...) pelo qual o pensamento crítico deve necessariamente começar”, já que supera os “pressupostos dogmáticos” daquilo que Hartmann chama de “instinto teórico”<sup>38</sup>. O idealismo transcendental sustenta a tese da idealidade do tempo e do espaço à maneira da estética transcendental kantiana, portanto, aqueles não são nada fora das condições de possibilidade de toda e qualquer experiência.

Por fim, o realismo transcendental constitui bem a posição de Newton, que não admite a idealidade do espaço e do tempo. Não querendo abraçar uma posição incompatível com o desenvolvimento das ciências modernas da natureza, “Von Hartmann declarou-se partidário do realismo transcendental, que considerava ser a única solução coerente para evitar as consequências absurdas do idealismo transcendental no plano metafísico (...).”<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. p. 52. Além do que, Marbach sustenta que uma análise do léxico de Husserl (imanência, transcendência) tende a provar que Husserl lera von Hartmann no momento da elaboração do curso de 1906/07.

<sup>37</sup> GÉRARD, Vincent. Husserl et le réalisme critique. In : PRADELLE, D.; FARGES, J. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 223-251, p. 225.

<sup>38</sup> Von Hartmann. *Kritische Grundlegung ...*, Vorwort, XI. Apud GÉRARD, Vincent. *Ibid.*, p. 234.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 226.

## 1.2. O conceito pré-fenomenológico de metafísica de Husserl

Uma coisa que não deve ter passado por alto, na leitura da seção passada, é que a má reputação das questões associadas à “metafísica” tiveram pouco efeito sobre Husserl; o futuro fundador da fenomenologia compartilhava do novo interesse pela metafísica e não participava assim do mesmo sentimento de menosprezo que muitos de seus contemporâneos, imbuídos do preconceito da época, nutriam em relação à chamada “rainha das ciências”. Com efeito, Husserl abraça a intenção de resgatar a antiga expressão do desprestígio que recaiu sobre ela. Qual é exatamente sua intervenção naquele debate sobre o estatuto da metafísica? Eis uma informação que pode ser buscada em três textos preparados por Husserl para um circuito de palestras proferidas entre 1892 e 1899.

No volume hoje conhecido como *Raumbuch*<sup>40</sup>, escrito em meados de 1892-93, que trata do conceito de espaço, encontram-se talvez as primeiras formulações de Husserl do conceito de metafísica. Ali, Husserl faz menção a “questões metafísicas” num estilo de abordagem que, como veremos, não é inconsistente com a abordagem posterior do problema pela fenomenologia. Contudo, o filósofo não chega a formular sua concepção da metafísica de uma maneira suficientemente clara, deixando de explicitar qual é exatamente sua natureza, seu escopo e sua tarefa.

Aquela explicitação vai ocorrer somente alguns anos mais tarde, quando uma nova formulação do conceito de metafísica, da parte de Husserl, aparece no volume *Logik Vorlesung*, de 1896. Nesse volume, a lógica pura já é caracterizada como a “ciência da ciência”, e, nessa caracterização, que antecipa desenvolvimentos posteriores da reflexão husserliana, a questão da cientificidade das ciências empíricas é tematizada e inserida num quadro de análise crítica que traz notáveis indicações de “problemas metafísicos”. Esses problemas, na verdade, são extraídos de teses que, à primeira vista, nada parecem conter de problemático, elas repousam nalgumas pressuposições naturais adotadas por todas as ciências empíricas e simplesmente assumidas por elas como “garantidas” sem necessidade de um ulterior esclarecimento. Esses pressupostos, inquestionados, são os seguintes:

---

<sup>40</sup> K I 33. „Raumproblem. Psychologisch, auch erkenntnistheoretisch“. Esse texto, infelizmente, jamais foi lançado, embora Husserl, ao produzi-lo, tivesse em vista uma possível publicação.

(I) os pressupostos relacionados à existência efetiva de um mundo externo estendido no tempo e no espaço (*dass es eine Außenwelt gibt, welche nach Raum und Zeit ausgebreitet ist*);

(II) os pressupostos relacionados à ordem causal do mundo e à sua estrutura espaço-temporal concebida como um processo real regido pela lei de causalidade (*dass alles reale Werden dem Kausalitätsgesetz unterliegt*);

(III) os pressupostos relacionados ao princípio ontológico-formal segundo o qual nada que seja contraditório pode existir realmente (*dass Widersprechendes realiter nicht existieren könne*);

(IV) na sequência, a posição de um espaço real tendo a natureza de uma multiplicidade euclidiana tridimensional matemática e suas respectivas leis ensinadas pela geometria (*die Annahme eines realen Raums von der Beschaffenheit einer mathematischen dreidimensionalen euklidischen Mannigfaltigkeit mit jener unübersehbaren Fülle von Gesetzen, welche die euklidische Geometrie kennen lehrt*)<sup>41</sup>.

Trata-se de pressuposições que encontram-se na armadura de fundo de todas as ciências naturais e que compõem o esqueleto que mantém de pé o corpo de suas teorias.<sup>42</sup> Mas é precisamente aqui que Husserl introduz o tema da incompletude das ciências em geral e, em particular, das ciências empíricas: em si mesmas, estas são incapazes de satisfazer plenamente nosso interesse teórico pela realidade, na medida em que deixam repousar na obscuridade as “pressuposições” acima, sem que sejam filosoficamente tematizadas e explicitadas. É por isso que as ciências reclamam, conscientemente ou não, por um complemento que só pode lhes ser proporcionado pela filosofia.

Na visão de Husserl, esses pressupostos são suficientemente ricos de conteúdo, mesmo que, em aparência, nada contenham que não seja imediatamente claro à apreensão, e isso justifica que um estudo em particular lhes seja reservado, pois a tácita admissão dos

---

<sup>41</sup> Hua Mat I. Logik Vorlesung 1896. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 5.

<sup>42</sup> Eis o que é entendido por Husserl como “pressuposição”: “Pressuposto não significa premissa. <Pressuposição> (não é sem razão que usamos aspas), na verdade, é um termo impróprio; pois o que queríamos dizer com isso era a concepção geral daquele fenómeno particular e concreto que está incluído em cada ato da própria vida natural. Em cada ato de experiência está implicitamente incluído o seguinte juízo: ‘este ou aquele objeto real está ali’; e cada novo ato de experiência a ele ligado esconde o seguinte juízo: ‘o mesmo objeto real’, o mesmo que foi experimentado há um momento atrás, só que agora é apreendido numa fase posterior da sua existência; e entretanto, enquanto eu experimentava outros objectos, ele não era o objeto da minha experiência; e assim é com os atos baseados na experiência; e assim é com os atos baseados na experiência. Descrevemos assim, sob o termo ‘pressuposição’, o significado geral da vida natural, o significado que, como tal, ela traz constantemente dentro de si - como uma forma que abarca todas as suas convicções sem que esse significado jamais se manifeste.” Hua VIII. Philosophie Première (1923/24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. Postface, note de bas de page, p. 46 (trad. fr. 309).

mesmos por parte das ciências empíricas não envolve qualquer preocupação de submeter esse conteúdo a um esclarecimento filosófico.

Daí que a preocupação de Husserl é constituir a metafísica como uma “outra ciência”, que fique encarregada de examinar o que as ciências se contentam em aceitar sem inspeção crítica. Mas, diferentemente do que acontece com as ciências, que recortam uma seção do ser e realizam suas pesquisas dentro dos limites já previamente determinados desse recorte, as pressuposições metafísicas seguem até onde vai a totalidade do mundo real, elas não podem, por isso, ser delimitadas e investigadas usando-se do mesmo método adotado pelas ciências especiais, daí a necessidade de confiar a essa “outra ciência” a função de conferir uma inteligibilidade plena à inteligibilidade parcial das pesquisas realizadas pelas ciências particulares. Mas uma dificuldade que insiste em pôr-se no caminho é que não estamos ainda assegurados que seja possível uma ciência unitária que abarque o conjunto daquelas pressuposições.

Husserl tem então uma remarca a fazer sobre a filosofia primeira: na época em que ele dispensava essa palestra era costume dar a essa “ciência das pressuposições inquestionadas” o nome de “teoria do conhecimento”, e ele ressalta que trata-se de uma disciplina que é, em essência, idêntica, ou pelo menos idêntica *em parte*, à venerável metafísica que é chamada por Aristóteles de Filosofia Primeira. Husserl, no entanto, prefere evitar o uso desse nome por causa das doutrinas vazias que estão associadas a ele e que lhe carregaram de uma conotação negativa. Não obstante, o filósofo volta a destacar que a necessidade que as ciências têm de um fundamento metafísico não desaparece, continua sendo uma exigência, que não implica, evidentemente, em derivar resultados concretos das ciências a partir de um misticismo de conceitos abstratos, mas sim em realizar uma avaliação e uma análise sóbria das pressuposições gerais que as ciências assumem sobre o ser real. Isso acontece – diz Husserl – em estágios mais avançados da pesquisa científica, quando o conhecimento da realidade, de seus elementos, formas e leis, está mais maduro para receber, da parte da metafísica, um fundamento definitivo. Aristóteles deu a essa fase mais amadurecida da pesquisa da natureza da realidade o nome de “*deutera philosophia*”.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> „Man nennt sie heutzutage gewöhnlich Erkenntnistheorie, aber sie ist im Wesentlichen identisch, oder identisch einem Teil nach, mit der altehrwürdigen Metaphysik, der Ersten Philosophie des Aristoteles. Nur vermeidet man gern einen Namen, der durch hohle Irrlehren unseres Jahrhunderts einen schlechten Beigeschmack erhalten hat. Die Wissenschaften bedürfen also fürs Erste einer metaphysischen Grundlegung. Darunter ist aber nichts weniger gemeint als eine dialektische Herausspinnung der konkreten Resultate dieser Wissenschaften aus einer abstrakten Begriffs mystik, sondern, viel bescheidener und fruchtbarer, eine nüchterne Klärung und Prüfung jener allgemeinen Voraussetzungen, welche die Wirklichkeitswissenschaften über das reale Sein machen, und in weitergehender wissenschaftlicher Arbeit die Herstellung der gereiftesten und letzten Erkenntnis vom realen Sein,

Husserl, é claro, não fecha a discussão tão-somente apelando para uma posição que era, na verdade, a mais costumeiramente acolhida no ambiente filosófico de seu tempo. Vamos ver na sequência que sua caracterização da teoria do conhecimento na *Logik Vorlesung* de 1896 não tinha como objetivo senão forjar um ponto de partida efetivo para uma reflexão que continuará a ocupá-lo até os anos finais da década de noventa. Não é demais lembrar, a propósito, que o título de sua conferência inaugural na Universidade de Hale, proferida em 1887, foi *Über die Ziele und Aufgaben der Metaphysik*, cuja redação, infelizmente, se perdeu, mas da qual sabemos, pela boca do próprio Husserl, que ele ali havia defendido a ideia de uma nova metafísica científica<sup>44</sup>. Adiante, nos deparamos com um outro texto do filósofo que trata da questão da metafísica e que remonta aos anos imediatamente anteriores à publicação das *LU*: o texto *Aus der Einleitung der Vorlesung "Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik"*, datado de 1898/99 e reproduzido como volume 3 da *Materialbände*.

Husserl declara que o objetivo de suas novas lições é apresentar a teoria do conhecimento como a disciplina científica que tem precedência sobre todas as ciências e que fornece a estas o seu fundamento. Assim, ele pretende esclarecer alguns pontos-chave da metafísica que estão em imediata conexão com a teoria do conhecimento e que se prestam a um tratamento rigoroso do ponto de vista científico<sup>45</sup>.

O objeto da teoria do conhecimento é aquilo que determina nossa concepção geral da realidade: a relação entre *conhecimento* e *ser*. Aqui, Husserl retoma um argumento que ele já havia desenvolvido três anos antes: o de que o resultado das ciências empíricas é, por si mesmo, insuficiente para satisfazer nosso interesse teórico na realidade e que a metafísica desempenha o papel de uma ciência complementar em relação a essa lacuna. No momento em que ele menciona a clássica anedota da cunhagem “acidental” do termo metafísica por

---

von seinen Elementen, Formen und Gesetzen, die der jeweilige Stand der Einzelwissenschaften, der deuthera philosophia, wie sie Aristoteles nennt, gestattet.“ Hua Mat. I, p. 5.

<sup>44</sup> Husserl escreve a Peter Wust em 1920: “Já em minha aula inaugural de 1887 defendi a ideia de uma nova metafísica científica” (HUSSERL, Edmund. Briefwechsel. IV: Philosophenbriefe. Dordrecht : Kluwer Academic Publisher, 1994b, p. 30). Trata-se de uma resposta ao argumento que Wust levantou em *A Ressurreição da Metafísica*, de 1920, de que na fenomenologia apenas se realiza uma “viragem em direção à metafísica” (WUST, Peter. Die Auferstehung der Metaphysik. Hamburg : Felix Meiner, 1963, p. 143). Husserl observa a Wust que sua filosofia visava, desde o começo, abrir um caminho que conduzisse a uma metafísica genuína, verdadeira e autêntica. Cartas citadas e traduzidas por De Santis em: DE SANTIS, Daniele., *Op. Cit.*, 2021, p. 482. Para De Santis, aqui se demonstra que “Husserl came to regard his entire philosophical enterprise *sub specie metaphysicae* or, better, *sub specie* of the foundation of a scientific metaphysics.” *Ibid.*, p. 482.

<sup>45</sup> “Meine Vorlesungen stellen sich zur Aufgabe, die Erkenntnistheorie als die allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen vorangehende und ihnen das Fundament beistellende philosophische Wissenschaft darzustellen und in Zusammenhang mit ihr eine Reihe ihr nächststehender Hauptpunkte der Metaphysik klarzulegen. Ich kann geradezu sagen: „die“ Hauptpunkte der Metaphysik; nämlich der Metaphysik, soweit sie als Wissenschaft gegenwärtig entwickelt ist.” Hua Mat III. Allgemeine Erkenntnistheorie 1902-3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 230.

Andrônico de Rodes, diz que, à luz da caracterização acima, não é impertinente observar que a metafísica é de fato, sob certo aspecto, uma ciência “que vai além das outras ciências”.<sup>46</sup>

Husserl lista algumas tomadas de posição que então ocupavam (ou poderiam ocupar) o centro do debate sobre qual é o escopo e a unidade da metafísica, assim como da teoria do conhecimento, e qual é a efetiva relação entre essas duas disciplinas: pode-se falar de uma relação de identidade, de distinção, de complementação? Trizio<sup>47</sup>, que realizou uma leitura aprofundada deste trabalho (leitura que nos vem servindo até agora de apoio), considera que Husserl, ao longo destas páginas, nos oferece uma clarificação ao menos parcial de sua própria noção de metafísica.

A questão da relação entre metafísica e teoria do conhecimento é introduzida com a afirmação de que elas configuram dois capítulos da filosofia que encontram-se fundamentalmente entrelaçados, sendo por isso que sua definição, sua delimitação mútua e sua distinção fundamental são matéria ainda de muita disputa entre os filósofos. Sobre essa controvérsia, duas correntes de pensamento sobressaem: aquela que identifica *tout court* metafísica e teoria do conhecimento como uma única disciplina, e outra que as vê como duas disciplinas essencialmente diferentes, mas que possuem direitos semelhantes. Há ainda discordância entre aqueles que, por um lado, concebem a relação entre as duas como uma relação todo-parte, vendo a epistemologia como uma parte da metafísica, e aqueles que, por outro lado, concebem-na como uma relação de exclusão, vendo como única disciplina fundamental a teoria do conhecimento, cuja tarefa é a de uma crítica da razão que demonstre a impossibilidade de constituir a metafísica, no sentido tradicional, como uma disciplina científica<sup>48</sup>.

Uma extensão desse debate que necessariamente surge é a da relação que tanto a metafísica quanto a teoria do conhecimento mantêm com outras disciplinas científicas, e sua autonomia ou não-autonomia em relação a elas: da metafísica face às ciências especiais da realidade física e psíquica, e da teoria do conhecimento face à lógica e à psicologia.

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 233.

<sup>47</sup> TRIZIO, Emiliano. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality. *Phainomenon*, 26, 2017, 37-68, p. 44 sqs.

<sup>48</sup> “Viele Forscher wollen hier nur eine Disziplin gelten lassen; die einen, weil sie die Erkenntnistheorie nur als ein Kapitel der Metaphysik gelten lassen, die anderen, weil sie beide Disziplinen geradezu identifizieren. Das Letztere betrifft alle die Philosophen, welche den eigentlichen Hauptstamm der metaphysischen Probleme, um die sich die Philosophie von Jahrtausenden abgemüht hat, als unlösbar, als die menschliche Erkenntnisfähigkeit wesentlich überschreitend ablehnen und nur eine kritische Disziplin von der Erkenntnis zugestehen wollen, zu deren Aufgabe es gehöre, die prinzipielle Unlösbarkeit dieser Probleme darzutun, also die Unmöglichkeit einer Metaphysik im traditionellen Sinn. Auf der anderen Seite gibt es aber eine Reihe von Denkern, welche Erkenntnistheorie und Metaphysik als wesentlich unterschiedene und gleichberechtigte Disziplinen auffassen.” Hua Mat III., pp. 225-227.

Apesar da incerteza que continua a pairar sobre essas questões, Husserl não hesita em enfatizar que a teoria do conhecimento funciona como uma espécie de ferramenta (*Werkzeug*) para a pesquisa metafísica, cumprindo um papel instrumental na fundação da filosofia como um todo e na visão de mundo que desta decorre.<sup>49</sup> Mas é claro que isso levanta a dificuldade de saber se a teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica *per se* ou somente uma ferramenta ao serviço da metafísica. A posição de Husserl é tateante e parece hesitar em decidir sobre esse ponto.

Ademais, como Trizio observa, “Husserl, explicitamente, não endossa nenhuma das três alternativas por ele consideradas”.<sup>50</sup> (i) a dos que sustentam que a teoria do conhecimento absorve o que resta da metafísica depois de demonstrar que sua versão tradicional não é possível; (ii) a dos que defendem que a teoria do conhecimento é, na verdade, a única disciplina, à qual recai a tarefa de mostrar a impossibilidade da metafísica tradicional; (iii) a dos que apoiam a tese de que elas são disciplinas distintas entre si. Embora fique a impressão de que Husserl favoreça a concepção que tem a teoria do conhecimento e a metafísica na conta de duas disciplinas diferentes, o avanço da leitura indica que a situação é mais complicada do que parece, e envolve bem mais do que uma simples escolha entre as três alternativas dadas.

Por um lado, Husserl considera que a metafísica é uma ciência que está ao alcance de nosso desempenho cognoscitivo, desde que seja objeto de uma elucidação prévia, e que os preconceitos positivistas, sem se darem conta, foram um fator prejudicial ao seu estabelecimento; mas, por outro lado, isso não impede Husserl de afirmar que os pontos-chave da metafísica encontram-se numa situação de dependência da teoria do conhecimento e que esta última deve operar livre de quaisquer pressupostos metafísicos.

A fim de continuar a explorar o conceito de metafísica e levá-lo a uma maior elucidação, Husserl volta a mencionar a definição clássica de Filosofia Primeira de Aristóteles, como a ciência dos primeiros princípios e causas (*ἀρχαί, αἰτίαι*), e a toma como “ponto de partida”. A definição aristotélica que caracteriza a metafísica como estudo de todo ser em geral (*Sein überhaupt* ou *das Seiende in Allgemeinheit*), e fá-la preceder todas as outras ciências que investigam apenas uma porção do ser, proporciona a Husserl a ocasião de refletir sobre aqueles “princípios fundamentais”, tematizados por Aristóteles, e colocá-los em relação com sua

---

<sup>49</sup> “Wir aber wollen eine Philosophie haben; wir wollen sie uns durch sorgsamste Analyse und Kritik erarbeiten. Nach dem Prinzip, dass nur die vollste Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe eine sichere Erkenntnis ermöglicht, werden wir aller Verschommenheit und Vieldeutigkeit von vornherein den Krieg erklären. Bis zu den letzten absolut sicheren Fundamenten der Erkenntnis wollen wir graben, um auf sie eine echte und zuverlässige Theorie des Wissens (zu bauen) und damit auch ein sicheres Werkzeug metaphysischer Forschung zu gewinnen.” Ibid., p. 228.

<sup>50</sup> TRIZIO, Emiliano., *Op. Cit.*, 2017, p. 46.

própria concepção sobre a existência de “pressuposições metafísicas” na base de fundo das ciências naturais. Naturalmente, a concepção do estagirita não é vista como suficientemente clara, e muito estreita, para satisfazê-lo, e exige uma certa clarificação. Assim, embora Husserl inscreva sua abordagem no quadro da tradição aristotélica, ele expande e ajusta essa tradição para melhor se adequar aos objetivos de sua própria filosofia.<sup>51</sup>

Na sequência, Husserl entra a fazer observações que, na opinião de Trizio, constituem “o núcleo da ‘crítica’ fenomenológica da ciência.”<sup>52</sup> Husserl não enxerga com bons olhos a atitude dos cientistas que deixam em aberto, inquestionadas, questões epistemológicas fundamentais, das quais depende a compreensão última da realidade, ou seja, cientistas que não se dão ao trabalho de refletir criticamente sobre o sentido de conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) como coisa e propriedade, causa e efeito, matéria e energia, ser e aparência, vir à existência e decair, unidade e multiplicidade, espaço e tempo, substância, mudança, movimento, etc. Essa atitude, que deixa de lado a reflexão epistemológica radical para aceitar acriticamente o ponto de vista natural e concentrar seu interesse, exclusivamente, no controle técnico-prático da natureza, torna-se presa fácil de teorias problemáticas, acaba por aderir ingenuamente a concepções tais como as do positivismo, do realismo, do solipsismo, do idealismo da consciência (*Bewusstseinsidealismus*), do kantismo, que degrada o objeto a um ser fenomênico oposto à coisa-em-si incognoscível, etc., e a toda espécie de visões e interpretações que afetam profundamente o valor último do conhecimento científico, na medida em que têm implicações ontológicas sobre a natureza da realidade e moldam imagens específicas de mundo. Essa ingenuidade dos cientistas é incompatível com uma “vida científica verdadeiramente responsável”. Esta, de modo diferente da primeira, parte da constatação de que diferentes respostas para o problema da “possibilidade do conhecimento” levam a concepções completamente diferentes do ser da realidade, sobre as quais se edificam *Weltanschauungen*, parte da constatação de que há uma interdependência fundamental entre a essência do conhecimento e a interpretação do ser, e assume assim, em função dessa tomada de consciência, uma atitude feita da mais absoluta seriedade, honestidade, e do compromisso indeclinável com um conhecimento autêntico, obtido de uma crítica gnosiológica radical.

Com o avanço da exposição, são retomados alguns temas já antes abordados nos anos anteriores, como a questão da função complementar da metafísica em relação ao conhecimento obtido pelas investigações parciais do ser, levadas a cabo por cada ciência individual. Husserl faz uma caracterização mais explícita e detalhada da incompletude das

---

<sup>51</sup> Hua Mat. III, pp. 233-234.

<sup>52</sup> TRIZIO, E., *Op. Cit.*, 2017, p. 49.

ciências empíricas e do horizonte temático da metafísica como a ciência que as completa. Mas, bem evidentemente, a metafísica não é convocada para substituir as teorias científicas por novas teorias: longe disso, a sua complementação respeita o princípio da subsidiariedade ou localidade do conhecimento, segundo o qual as ciências não são subordinadas de fora: elas atuam regionalmente e devem ser livres para conduzir pesquisas nas suas respectivas áreas sem sofrer qualquer intromissão ou interferência por parte da metafísica, o que pressupõem que os problemas científicos são formulados e resolvidos no nível mais local possível sem que haja qualquer interferência de um agente externo ao funcionamento da pesquisa científica.

Se há aqui uma tensão, ela é logo dissipada. A metafísica é “primeira” no sentido de que atende à exigência de esclarecer aqueles conceitos fundamentais (que pressupõem implicitamente teses sobre a realidade que não são criticamente examinadas pelas ciências), cabe a ela investigar o que, “numa última fundamentação, pertence ao ser”, relacionando-se estreitamente com “as questões dos princípios supremos do conhecimento que deveriam nos tornar possível o alcance da verdade real”<sup>53</sup> e, nesse sentido, ela é a ciência da realidade por excelência (*Wirklichkeitswissenschaft kat'exochen*). Mas não se deve entender o qualificativo acima “primeira” num sentido cronológico: a metafísica vem completar (*Vollendung*) as ciências experimentais retrospectivamente, depois que elas já alcançaram seus resultados, e sua tarefa se limita a esclarecer as pressuposições tácitas que foram, desde sempre, assumidas, ela é chamada à tarefa de esclarecer seu sentido final, e o que possibilita tal elucidação é a integração dessas ciências (da segunda filosofia) no edifício unitário da ciência última da realidade, em função da qual o horizonte de sentido da ciência é aberto e posto ao claro diante de nossos olhos.

### 1.3. A pretensa “neutralidade metafísica” das *Investigações Lógicas*

Como vimos na breve menção das posições de Landgrebe, Benoist, Zahavi e outros, apresentada na introdução deste capítulo, os intérpretes já submeteram o problema da relação do pensamento de Husserl com a metafísica aos mais variados tipos de abordagem, mas a questão que, de longe, mais costuma atrair a atenção aqui é a da alegada “neutralidade metafísica” da fenomenologia pré-transcendental das *LU*: trata-se de saber se essa alegação

---

<sup>53</sup> „Diese Wissenschaft ist, wie ich nicht zu sagen brauche, die Metaphysik. Sie hat zu erforschen, was dem Seienden in letztem Grunde zukommt; und damit in innigstem Zusammenhang stehen, wie wir letzthin sahen, die Fragen nach den obersten Erkenntnisprinzipien, die uns das Erreichen der realen Wahrheit ermöglichen sollen und von deren Lösung die Bestimmtheiten, die wir dem realen Sein zuschreiben, so wesentlich abhängen.“ Ibid., p. 245.

tem, de fato, procedência, se a neutralidade seria o mesmo que uma tese antimetafísica, e se, e em que medida exatamente, poder-se-ia considerar a virada para o idealismo transcendental das *Ideias I* como o equivalente a uma tomada de posição “metafísica”, sendo, portanto, uma renúncia àquela oposição estabelecida inicialmente.

Ora, para começo de conversa, já salta aos olhos que a intervenção de Husserl no debate sobre o estatuto da metafísica, que foi persistente e que ocupou grande parte de suas reflexões entre os anos 1892 e 1899, não se harmoniza com a caracterização da fenomenologia como um domínio “neutro” de investigação (ou seja, um domínio em que encontram-se colocadas fora de eficácia todas as tomadas de posição “metafísicas” quanto à existência ou inexistência de um objeto metafísico, ou seja, transcendente). Há algo aqui que não bate de jeito nenhum. Se a fenomenologia das *LU* se mostrar, de fato, “metafísicamente neutra”, temos que decidir o que fazer com os extratos de cursos supracitados, que contêm todo um conjunto de considerações tecidas por Husserl sobre o caráter da metafísica; temos que ver que destino dar aos argumentos que ele move em favor do estabelecimento de uma metafísica científica. Apesar de numerosas, aquelas reflexões serão todas descartadas como algo desprovido de valor para a nova ciência – fenomenológica – que emerge das *LU*? A fenomenologia vai roubar completamente a cena e relegar toda metafísica ao esquecimento?

Que interpretação os textos de 1900/01 nos autorizam, de fato, sustentar? Nos *Prolegômenos à lógica pura*, de 1900, Husserl retém a posição exposta em seus cursos da década anterior sobre a “imperfeição teórica das ciências particulares” (cf. § 4) e analisa a opinião, que ele qualifica como muito comum, de que “as ciências particulares” são “teoricamente complementadas pela metafísica e pela teoria da ciência” (cf. § 5). O que se sabe até então é que a pesquisa que pertence à metafísica tem como tarefa “fixar e verificar as pressuposições não questionadas de natureza metafísica”, pressuposições que, como vimos, são de grande importância e fundamentam todas as ciências, pelo menos aquelas “que lidam com a realidade natural”, mas que, na maioria das vezes, passam despercebidas e são ignoradas pelos cientistas<sup>54</sup>.

Mas a continuidade com as teses anteriores não vai mais longe. Husserl parece voltar atrás em sua tese de que as ciências particulares são completadas pela metafísica, sua posição parece aqui muito menos favorável à metafísica do que ela havia sido alguns anos antes: ele desaprova a prática de chamá-la de teoria do conhecimento – concebendo esses pressupostos como pertencentes à Filosofia Primeira de Aristóteles – e nos adverte no § 5 que o fundamento

---

<sup>54</sup> Hua XVIII. *Recherches Logiques. Prolegomènes à la Logique Pure*. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris : Presses Universitaires de France, 1959, § 5, p. 11 (trad.fr. 11).

que a metafísica oferece às ciências particulares não basta para fazê-las atingir a perfeição teórica que elas almejam e, “além disso, diz respeito apenas às ciências que lidam com a realidade natural, o que não é o caso de todas as ciências (...)”<sup>55</sup>.

Nas investigações da segunda parte, de 1901 – *Investigações para uma fenomenologia e uma teoria do conhecimento* –, a situação não parece em nada se modificar. Desde a introdução do livro, é reivindicada uma “neutralidade metafísica” no tratamento das questões gnosiológicas, Husserl insiste que as questões pertencentes à fenomenologia devem ser consideradas como prioritárias em relação a toda e qualquer consideração metafísica, dando por estabelecido que a “fenomenologia pura representa um domínio de investigações neutras (...)”<sup>56</sup> e que significações “animadas apenas por intuições longínquas, vagas, impróprias – quando de todo por algumas – não nos podem satisfazer. Queremos retornar às ‘próprias coisas.’”<sup>57</sup>

O § 7 dessa introdução apresenta o princípio da ausência de pressupostos nas investigações gnosiológicas. Trata-se de um requisito obrigatório para toda investigação gnosiológica que tome com seriedade a sua pretensão à cientificidade. O que significa exatamente a expressão “ausência de pressupostos”? Husserl é da opinião de que ausência não quer dizer mais do que exclusão (e exclusão rigorosa) “de todas as asserções que não possam ser completa e totalmente realizadas *fenomenologicamente*.”<sup>58</sup> O que se segue dessa afirmação é que a teoria do conhecimento deve realizar-se sob fundamentos puramente fenomenológicos. Nela a “teoria” que se almeja alcançar identifica-se com uma tomada de consciência e com uma compreensão evidente, das quais resultam não uma opinião (*doxa*), mas antes um saber fundado na evidência (*episteme*), correspondente ao que é requerido em toda ciência de rigor, um saber realizado, “enquanto pura intuição de essência, sobre a base exemplar de vivências de conhecimento e de pensamento *dadas*.”<sup>59</sup>

Os pressupostos que devem ausentar-se desse saber, e permanecer em suspenso, incluem tudo aquilo “que não pode ser encontrado realmente no acervo fenomenológico da vivência”: por exemplo, saber se o objeto a que se dirige o ato de pensamento transcende esse pensamento, ou se é inexistente, possível ou impossível, não é algo que interesse à teoria do conhecimento *pura*, já que nela a distinção entre existente e inexistente, real e irreal, permanece

---

<sup>55</sup> Ibid., § 5, p. 11 (trad. fr. 11).

<sup>56</sup> Hua XIX.1. *Investigações Lógicas - Volume 2. Parte 1. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, Introdução. § 1, p. 6 (trad. port. 2).

<sup>57</sup> Ibid., Introdução. § 2, p. 10 (trad. port. 5).

<sup>58</sup> Ibid., Introdução. § 7, p. 24 (trad. port. 17).

<sup>59</sup> Ibid., § 7, p. 25 (trad. port. 18).

neutralizada; que o objeto exista ou não, não importa, pois em nada afeta a natureza intrínseca do ato de pensamento que o visa; assim, questões referentes ao direito de admissão ou inadmissão de realidades “psíquicas” e “físicas” transcendentem à consciência, questões que põem em jogo a existência e a natureza do “mundo externo”, são questões “metafísicas” que não pertencem à esfera gnosiológica, que estão “separadas” dela<sup>60</sup>.

Em verdade – Husserl nos ensina – nada impede que a teoria do conhecimento trate dessas questões, mas ela não o faz instalando-se num ponto de vista empírico (que pergunta se, como, e em que medida homens reais, indivíduos concretos, têm, efetivamente, conhecimento de coisas reais que transcendem suas vivências, qual a legitimidade e quais as condições de possibilidade de uma tal transcendência). A teoria do conhecimento nada tem a ver com o domínio dos dados factuais, ela é indiferente às concepções do conhecimento como acontecimento fático no seio da natureza objetiva, como evento real psicológico ou psicofísico. Antes de ser propriamente uma teoria, no sentido dedutivo, ela é uma elucidação puramente formal cujo objetivo é: (i) “explicar a ideia de conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou as suas leis”; (ii) “compreender o sentido ideal das conexões específicas em que a objetividade do conhecimento se documenta”; (iii) “levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento, por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente.”<sup>61</sup> É essa característica, precisamente, que coloca a teoria do conhecimento numa posição anterior a toda e qualquer teoria empírica, seja física, seja psicológica, e antes de toda metafísica.

E, de fato, as seis investigações que seguem essa introdução permanecem fiéis ao princípio da ausência de pressupostos destacado por Husserl e à tarefa que ele atribui à fenomenologia, que é descrever e esclarecer as estruturas ideais do conhecimento, e não explicar sua origem causal e genética (Hua XIX.1, pp. 27-28). Um exemplo lapidar disso acha-se na segunda investigação, na qual há a rejeição da definição metafísica do ser-em-si como transcendência absoluta e o imperativo de afastar todas as definições metafísicas da realidade (Hua XIX.1, pp. 129, 201). Na quinta investigação, as abordagens da metafísica e da fenomenologia são radicalmente distinguidas, e Husserl acrescenta que há uma diferença, anterior a toda e qualquer metafísica e respeitante à descrição dos domínios do objeto e da experiência, que permanece válida independentemente da nossa posição sobre coisas-em-si (Hua XIX.1, pp. 401, 413). Por fim, na sexta investigação, Husserl reprovava a teoria do conhecimento de Kant por não ter escapado da contaminação de teorias metafísicas supérfluas (Hua XIX.1, pp. 729, 732).

---

<sup>60</sup> Ibid., § 7, pp. 25-26 (trad. port. 18-19).

<sup>61</sup> Ibid., § 7, p. 27 (trad. port. 19).

Mas hoje estamos em condições de ver melhor que mesmo essas alegações de Husserl em favor da exclusão da metafísica do campo das *LU* devem ser restringidas em seu alcance e tratadas com toda cautela na hora de interpretar o positivismo da fenomenologia, não cedendo à tentação de ver o princípio positivista de “volta às coisas mesmas” como uma intransigente e radical oposição à metafísica. Não podíamos ter deixado de mencionar aqui os artigos relativamente recentes de Trizio e De Santis: ambos rejeitam a interpretação da fenomenologia como sendo neutra em termos metafísicos e argumentam a favor de considerar a fundação da metafísica como o objetivo que, em última instância, Husserl preceve à sua filosofia. Para Trizio, a metafísica desenha o horizonte do pensamento husserliano e essa situação em nada se altera nas *LU*, cuja empreitada não é desconectada da metafísica e muito menos antimetafísica, como uma interpretação equivocada da obra poderia nos induzir a pensar. O autor tira da análise das palestras de 98/99 a lição de que Husserl não cessou de acreditar que a teoria do conhecimento funciona como um instrumento para a metafísica, que responderia pela clarificação última da realidade investigada pelas ciências empíricas. Assim, Husserl “considera que a tarefa gigantesca da elucidação do conhecimento que a fenomenologia empreende é motivada pelo desejo de construir uma filosofia no sentido mais amplo, uma filosofia na qual a metafísica, como a ciência última da realidade, é um capítulo fundamental.”<sup>62</sup>

De Santis, por sua vez, concentra-se em responder à pergunta: “*o sistema de filosofia trabalhado por Husserl ao longo dos anos implica numa metafísica no sentido positivo da expressão?*”, e ele mantém como firme convicção que o filósofo tem uma concepção específica de metafísica que se desenvolve paralelamente à sua compreensão da fenomenologia e do seu projeto de um sistema completo das ciências.

Então, parece que a tese de que as *LU* têm um caráter singular na obra de Husserl é autorizada pelo fato de que, pela primeira vez, elas constituem uma nova teoria do conhecimento, de caráter fenomenológico, que deve operar em total independência com relação à metafísica. É por isso que ela reivindica uma posição de neutralidade, unicamente em função dessa independência, o que não significa que a metafísica seja excluída *em absoluto*, mas apenas *em relação* à operação gnosiológica particular da teoria do conhecimento, que, aliás, pode muito bem ser colocada a serviço da constituição de uma metafísica científica.

Depois das *LU*, Husserl volta a referir-se metafísica em três escritos: no curso *Logik* de 1902/03, no texto *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung* de 1902/03 e na *Urteilstheorie Vorlesung* de 1905.

---

<sup>62</sup> TRIZIO, Emiliano., *Op. Cit.*, 2017, p. 55.

No primeiro desses cursos, Husserl faz uma nova remissão à concepção de Aristóteles da metafísica como filosofia primeira, lembrando sua definição como a ciência que se ocupa daquilo que pertence ao ser em generalidade. Husserl, no entanto, critica essa definição aristotélica por considerá-la muito estreita: ele argumenta que, devido à polissemia do conceito geral de ser e às complexidades associadas ao “ser no sentido de realidade”, há a necessidade de uma ampliação do escopo da metafísica que a torne capaz de abordar as questões relacionadas à determinação última da realidade, indo além das limitações das ciências empíricas.

Já a *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung* de 1902-03 volta a discutir o problema da determinação da teoria do conhecimento e da metafísica perguntando se elas são duas disciplinas diferentes ou idênticas. Husserl examina a tese segundo a qual ambas – a teoria do conhecimento e a metafísica – tratam do ser real, mas enquanto que “a metafísica busca oferecer o último conhecimento do ser e do mundo”, a teoria do conhecimento não o faz senão considerando o ser “de maneira hipoteticamente geral”, ou seja, “apenas como correlato do conhecimento e da ciência”, e, assim, devendo “lidar apenas com as relações necessárias fundamentadas nas ideias de conhecimento e ser, não com o que é realmente e em última instância.”<sup>63</sup> Para Trizio (*Op. Cit.*, 2017, p. 60), essa visão é endossada pelo próprio Husserl, e o que nela se refletiria é a distinção entre fato (objeto da metafísica) e essência (objeto da teoria do conhecimento).

Com a *Urteilstheorie Vorlesung* de 1905<sup>64</sup>, todas as tensões que apareceram até agora na tentativa de fazer a delimitação mútua entre metafísica e teoria do conhecimento são dissolvidas, na medida em que Husserl alcança, finalmente, uma clareza sobre o campo daquelas disciplinas que haviam detido sua atenção ao longo dos últimos anos. É assim que ele propõe para elas uma série de detalhadas definições: uma definição da *lógica pura* (Hua Mat V, p. 41); da *teoria do conhecimento* (Ibid., p. 29); da *metafísica*, que é dividida em *metafísica formal* (Ibid., p. 29) ou *ciência formal do ser* (Ibid., p. 41), e *metafísica material* (Ibid., p. 29), chamada *metafísica no sentido autêntico* (Ibid., p. 41). Além dessas, segue a definição da *fenomenologia do conhecimento* (Ibid., p. 42).

---

<sup>63</sup> „Während die Metaphysik, sagen sie, die letzte Seins- und Welterkenntnis bieten will, die uns aufgrund der Einzelwissenschaften zugänglich, aber nicht in ihnen selbst gegeben ist, komme das reale Sein für die Erkenntnistheorie nur in hypothetisch allgemeiner Weise in Betracht, nämlich nur als Korrelatum von Erkenntnis und Wissenschaft; nur von den in den Ideen Erkennen und Sein gründenden Notwendigkeitsbeziehungen, nicht aber von dem, was nun tatsächlich und in letztem Grund ist, habe sie zu handeln.“ Hua Mat. III, pp. 9-10.

<sup>64</sup> Hua Mat V. *Urteilstheorie Vorlesung* 1905. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserl volta a referir-se à metafísica de Aristóteles como filosofia primeira numa introdução à lógica em 1906/07, chamando-a de “ciência do ente como tal” (*Wissenschaft vom Seienden als solchen*)<sup>65</sup>; e nas preleções de introdução à filosofia de 1919/20<sup>66</sup>, em longa seção dedicada à “teleologia”, chamou-a pelo nome de “doutrina dos princípios das ciências teleológicas do mundo”. Vale a pena citar:

Aristóteles é o criador do primeiro esboço de uma ciência teleológica do mundo verdadeiramente consumada. (...) A “Filosofia primeira”, que está no topo do sistema aristotélico, da qual deriva o nome “metafísica”, embora ele próprio não o empregue (seu termo é apenas “Filosofia primeira”), é a doutrina dos princípios para sua ciência teleológica do mundo, ou, o que significa o mesmo, para o conjunto de sua filosofia. Todas as outras ciências, na medida em que são ciências genuínas, remetem a essa Filosofia primeira, porque a ciência autêntica é o esclarecimento fundamentado em razões e, em última análise, toda justificação é teleológica. Nada é e devém no mundo, nenhum movimento, nenhuma mudança ocorre nele que não tenha seu sentido dirigido a fins, pelos quais o mundo realmente existe. O conhecimento científico do mundo só pode ser obtido recorrendo-se a esse sentido teleológico; só então temos uma compreensão de mundo fundamentada na verdadeira razão.<sup>67</sup>

No decurso desta investigação, veremos em que medida o próprio conceito de filosofia primeira de Husserl está ligado a uma concepção teleológica.

---

<sup>65</sup> Cf. Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. § 20, p. 95.

<sup>66</sup> Publicadas em: Hua Materialien Band IX. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Dordrecht: Springer, 2012.

<sup>67</sup> „Knüpfen wir an Aristoteles an. Er ist der Schöpfer des ersten Entwurfs einer wirklich ausgeführten teleologischen Weltwissenschaft. (...) Die im aristotelischen System an der Spitze stehende „Erste Philosophie“, von der der Name „Metaphysik“ stammt, obschon er selbst ihn nicht gebraucht (sein Terminus ist eben „Erste Philosophie“), ist die Prinzipienlehre für seine teleologische Weltwissenschaft oder, was für ihn dasselbe besagt, für seine gesamte Philosophie. Alle übrigen Wissenschaften sind, sofern sie überhaupt echte Wissenschaften sind, auf diese Erste Philosophie zurückbezogen, denn echte Wissenschaft ist Erklärung aus Gründen und letztlich ist alle Begründung eine teleologische. Nichts ist und wird in der Welt, keine Bewegung, keine Veränderung tritt in ihr auf, die nicht ihren zweckvollen Sinn hätte, um dessentwillen sie realiter da ist. Eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ist nur durch Rekurs auf diesen teleologischen Sinn zu gewinnen; nur dann haben wir ein Weltverständnis aus dem wahren Grund.“ Hua Materialien Band IX. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Dordrecht: Springer, 2012, p. 210.

## 2. A situação toda particular das *Investigações Lógicas*

### Introdução

Antes de 1900, como vimos, Husserl trabalhou com afinco na questão da metafísica como filosofia primeira e fez importantes intervenções no debate da década final do século XIX sobre o estatuto “primeiro” da metafísica – e isso ajuda a lançar alguma luz sobre o conceito preciso de “metafísica” com o qual a fenomenologia, dali para frente, está destinada a entreter relações. Mas, paralelamente a esse trabalho, Husserl dedicou-se a uma tentativa de clarificação da ideia pura de “lógica”; ele despendeu durante aquela década incansáveis esforços na tentativa de fundar uma lógica pura, e foram esses esforços que lhe renderam os dois livros das *LU* lançados em 1900/01.

O projeto da lógica pura que é posto aqui em execução parece sobressair sobre o da metafísica: Husserl interrompe, de fato, suas reflexões sobre a possibilidade de uma metafísica científica para se concentrar no novo programa de uma “teoria geral da ciência”, de uma “fenomenologia” e de uma “teoria do conhecimento”, e reivindica *abertamente* uma “neutralidade metafísica” na realização dessa tripla tarefa.

O projeto filosófico das *LU*, como dissemos, dedica-se integralmente à fundação da lógica, ou, mais precisamente, configura-se como um projeto de fundação gnosiológica ou fenomenológica da lógica pura (*erkenntnistheoretische, bzw. phänomenologische Grundlegung der reinen Logik.*), projeto que busca, ao mesmo tempo, abrir um novo caminho na concepção e no tratamento da lógica, tendo como finalidade não somente reviver a ideia de uma lógica pura, mas também lhe outorgar uma nova forma.<sup>68</sup>

Apesar da longa preparação que se estendeu por 10 anos, as *LU* constituem na visão de Husserl não mais do que uma obra de irrupção, de abertura (*ein Werk des Durchbruchs*), por isso, elas se anunciam como um começo, e não como um fim.<sup>69</sup> O estado embrionário desse começo é expresso pela metáfora vegetal da “perfuração”<sup>70</sup>, trata-se de uma obra que promove um rompimento, um furo nos arbustos de um ínvio matagal bravo, jamais antes violado, e desbrava novos caminhos adentrando pela “mata virgem”. Segundo Lavigne

---

<sup>68</sup> Cf. HUSSERL, E. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Vol. 24 (1900), pp. 511-12.* In: HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations.* Edited by Eugen Fink and translated by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

<sup>69</sup> Essa afirmação se encontra no prefácio da 2ª edição dos *Prolegômenos* e é repetida no § 6 do *Esboço de um Prefácio.*

<sup>70</sup> *Durchbruch* que, na língua francesa, é excelentemente traduzido por “*percée*”.

(2005), se Husserl fosse um dia questionado sobre o quê exatamente irrompera em 1900-1901, ele responderia sem hesitação que nada mais nada menos do que a própria “fenomenologia transcendental”.

É uma simples imagem, é claro, mas, com ela, obtém-se um resultado de prima importância: as *LU* são inequivocadamente postas em continuidade com as *Ideias I*. Aqui, um dado essencial não apenas para a historiografia do pensamento husserliano, quiçá para a própria interpretação de seu sentido global. Já não veremos mais como mera coincidência o fato de que sempre que ocorre a Husserl referir-se em épocas posteriores à sua obra inaugural, ele a menciona num contexto em que traça a genealogia da fenomenologia transcendental. Mas se, efetivamente, esse transcendental irrompeu em 1900/01, ele só será conquistado, de fato, num curso persistente de trabalho que atravessará a década seguinte estendendo-se até 1913, ano de publicação das *Ideias I*.

Husserl, é claro, reconhece que o conjunto das posições doutrinárias da fenomenologia transcendental não foi algo ainda expressamente alcançado naquela obra pioneira de 1900-01. Se o “transcendental” já estava presente, era de modo implícito e ainda obscuro. Não obstante, Husserl ressalta que existe uma perfeita continuidade histórica entre as *Investigações* e as *Ideias*, a qual se deve à identidade do conceito metodológico essencial assumido por ambas, método que consiste na análise descritiva dos vividos intencionais como fenômenos *puros*, ou seja, num tipo de análise que opera uma ruptura de princípio com toda teoria psicológica do conhecimento<sup>71</sup>.

## 2.1 Os *Prolegômenos*

Na Introdução dos *Prolegômenos*, Husserl parte das controvérsias que surgem nas tentativas de definição da lógica e nas tentativas de determinar o estatuto do conteúdo essencial das teorias lógicas (§ 1). Da existência mesmo dessas controvérsias, depreende-se a necessidade de reconsiderar as *questões de princípio*<sup>72</sup> (§ 2), no tocante a isso, e depreende-se a necessidade de apontar na direção dos caminhos que podem ser palmilhados no tratamento de tal problemática (§ 3).

---

<sup>71</sup> A mesma continuidade histórica é afirmada no texto sobre “*Kant e a ideia da Filosofia Transcendental*”, em *Hua VII.*, p. 230, I 3-9, e na *Krisis*, *Hua VI*, p. 168, I 17-21.

<sup>72</sup> Exemplo de uma questão de princípio dada por Husserl no Prefácio da 1ª edição das *Investigações*: “*como a objetividade da matemática e de toda ciência em geral pode ser compatível com uma fundamentação psicológica do lógico?*” *Hua XVIII.*, p. VII (trad. fr. IX).

O número é de quatro controvérsias, na verdade: (I) se a lógica é uma disciplina prática ou teórica, ou seja, uma tecnologia; (II) se a lógica é uma ciência independente das outras ciências e, particularmente, se ela é autônoma em relação à psicologia; (III) se a lógica possui o caráter de uma disciplina exclusivamente formal, ou seja, que se ocupa tão somente das formas de conhecimento, ou se ela também trata da matéria do conhecimento; (IV) se a lógica, enfim, é uma ciência demonstrativa e apriorística ou se procede empiricamente, por indução.

Como se sabe, a resposta que Husserl habilita às controvérsias I, II e IV é a de que a lógica é normativa e, mais particularmente, prática, mas que toda disciplina normativa encontra-se fundamentada em uma disciplina teórica. Há uma relação de hierarquia entre elas. A disciplina teórica que satisfaz a função de fundamentadora da lógica normativa é a lógica pura. Esta, portanto, é uma ciência demonstrativa e apriorística: o lógico procede por idealização de seus objetos. Com relação à questão III, dir-se-á que a lógica é formal, mas também material, na medida em que se pode estabelecer uma lógica material que se ocupa de estruturas *a priori* do domínio material (as relações entre todo e parte, conteúdos dependentes e independentes, etc.). Aliás, é essa lógica material que encontra-se na base de uma ontologia material.

Na sequência dessa introdução, o livro dos *Prolegômenos* se divide em 11 capítulos. São os dois primeiros que, mais particularmente, discutem a relação entre lógica prática, normativa e teórica, e se posiciona a favor da lógica puramente teórica como fundamento das disciplinas práticas e normativas. As ciências especiais encontram-se em estado de incompletude teórica, e o que pode remediar essa situação é o alcance de uma compreensão correta da lógica concebida como uma teoria abrangente e fundacional da ciência. Husserl diz que não é sua intenção reunir e submeter a uma análise crítica todos os argumentos que, na história da lógica, foram introduzidos em favor desta ou daquela concepção, antes, ele detém sua atenção nas normas ou princípios básicos que dão unidade ao conceito de ciência normativa.

Conforme expusemos no capítulo passado, a metafísica é aqui retirada de cena e a atenção do leitor é chamada a se focar numa segunda classe de investigações chamadas de “teoria da ciência” (*Wissenschaftslehre*). A colocação em exercício dessas investigações é um postulado indispensável – diz Husserl – ao processo de busca do conhecimento, pois a teoria da ciência (a ciência da ciência) diz respeito a todas as disciplinas científicas sem exceção, quer dizer, ela dispõe as ciências em unidade sistemática e dirige suas investigações ao próprio caráter que torna as ciências ciências propriamente ditas, à sua cientificidade.

Em atenção a essa exigência, o § 6 discute a possibilidade e a legitimidade com que a lógica pode ser identificada com a teoria da ciência. É assim que a concepção que Husserl

tem da lógica formal, a partir destes *Prolegômenos*, é a de uma doutrina da ciência, a saber, uma doutrina universal *a priori* da ciência. Isso significa, em primeiro lugar, que a essência da lógica está relacionada com a forma por excelência que configura a ciência, que é a forma da teoria. A teoria, por sua vez, é formada essencialmente por um arranjo estrutural de proposições, por uma arquitetura de juízos em que os primeiros princípios, expressos na forma proposicional, dão origem a novas proposições que, no nível discursivo-argumentativo, seguem dedutivamente umas das outras. A lógica, como doutrina dos juízos, é uma lógica proposicional, mas, como doutrina da ciência, ela não resta indiferente aos estados-de-coisa que são denotados pelas proposições, ou seja, ela inclui no seu âmbito de interesse a referência objetiva do julgar científico.

Porém, como a lógica é uma teoria *formal* da ciência, ela considera a conexão entre objetos e estados-de-coisa do ponto de vista exclusivamente formal, ocupando-se apenas com as leis e formas *a priori* que estruturam essa relação. Da perspectiva em que ela se coloca, todas as ciências aparecem unificadas pelo mesmo caráter *a priori* que as rege a todas, ou seja, pelas leis formais que concernem proposições e teorias por um lado, e, por outro, por seus correlatos objetivos. Desde esse ponto de vista unificado, a lógica assume a função de estudar aquelas leis formais que respondem pela aprioricidade das ciências, aquela *forma universal* de ciência que precede logicamente toda e qualquer determinação particular de um campo de pesquisa científico.

Assim sendo, a lógica formal é concebida por Husserl como uma lógica pura, independente de todas as outras disciplinas, que tem como tarefa delimitar os conceitos de base que pertencem à ideia de uma unidade sistemática das teorias científicas, assim como as conexões teóricas que se estabelecem necessariamente entre esses conceitos. De acordo com Richard<sup>73</sup>, a tarefa realizada pela lógica pura desdobra-se em três momentos:

(I) sua primeira função consiste em “elucidar os ‘conceitos essenciais primitivos’”, a saber, as categorias de significação e seus correlatos objetuais formais, os quais constituem em conjunto uma teoria científica;

(II) a segunda função consiste em partir da distinção já feita acima entre as duas classes de conceitos categoriais e estabelecer, do lado da significação, “as leis da gramática lógica pura que regem as complexificações e transformações das significações” e, do lado dos correlatos objetuais, as leis que regem a “validade objetiva das formas estruturadas” que seguem

---

<sup>73</sup> RICHARD, Sébastien. De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014, pp. 277-278.

como resultado das primeiras leis (a matéria aqui considerada, em suma, é a seguinte: as diferentes teorias do argumento ou raciocínio, como, por exemplo, a silogística; as leis que pertencem às diversas teorias ontológico-formais, como, por exemplo, a teoria pura da pluralidade ou teoria dos conjuntos; a teoria pura dos números, assim como a teoria pura dos todos e das partes);

(III) a terceira função, por sua vez, diz respeito a uma dupla constituição: o estabelecimento de uma teoria das formas de teorias possíveis (*Theorie der möglichen Theorienformen*) do lado subjetivo das significações, e o estabelecimento de uma teoria pura das multiplicidades (*reine Mannigfaltigkeitslehre*) do lado dos objetos referidos por tais significações.

Os três momentos, ou três funções descritas acima, correspondem ao que Husserl denomina: I) Morfologia, II) Apofântica, III) Teoria das teorias. Convém não esquecer que todas as três possuem um lado subjetivo e um lado objetivo correlatos um ao outro. Voltaremos a falar dessa tripla divisão em capítulos futuros.

Como doutrina da ciência, a lógica se ocupa, sobretudo, em tematizar os fundamentos, que possuem, de acordo com o § 7 dos *Prolegômenos*, três características:

1) Os fundamentos não são postos arbitrariamente, pois têm uma estrutura fixa não suscetível de ser modificada conforme o arbítrio (desejo, capricho) do sujeito que efetua um raciocínio a partir da base proporcionada por tal estrutura.

2) Os fundamentos não são postos isoladamente, pois encontram-se sempre relacionados a certas leis gerais. Assim é que as duas inferências de um silogismo em Barbara possuem algo em comum, que Aristóteles reconheceu como sendo a mesma “forma”. As duas premissas de Barbara são *universais afirmativas* e delas se extrai necessariamente uma conclusão *universal afirmativa*. Não se trata de algo acidental, é em virtude de uma “lei *a priori* que um fundamento que pertence, por exemplo, à forma silogística pode ser dito correto.”<sup>74</sup>

3) Os fundamentos não são postos de maneira condicionada ao domínio específico do saber em que são aplicados, em outras palavras, eles são independentes do conteúdo científico concreto da teoria que baseiam. A correção do silogismo *se A é B e se B é C, logo, A é C* em nada depende da matéria dos termos, não importa qual seja o conteúdo concreto que venha preencher as variáveis A, B e C. Em suma, a validade dos fundamentos segue apenas da forma da dedução.

---

<sup>74</sup> Hua XVIII. § 69, p. 247 (trad. fr. p. 272).

Os *Prolegômenos*, no entanto, são um livro conhecido principalmente pela “refutação do psicologismo”, que se tornou célebre. É no capítulo III que Husserl entra nessa matéria: ele começa por uma introdução geral ao psicologismo apresentando, de um lado, os argumentos que embasam a posição psicologista e, de outro, os argumentos que a defendem das objeções e posições adversas que lhe são habitualmente dirigidas. Em resumo, podemos identificar três figuras de psicologismo: (I) uma que quer fundamentar as ciências a priori mediante uma abordagem psicológica “explicativa”; (II) uma que ignora a existência de correlatos dos atos de ordem superior, procurando atribuir a origem de todos os conceitos científicos aos atos psicológicos em vez de atribuí-la aos objetos desses atos; (III) uma que busca a origem de conceitos nos atos individuais em si e não na essência desses atos.

Um dos autores que Husserl cita como referência é Stuart Mill (o “muito influente” livro de lógica de Mill), cuja pretensão geral era, de certo modo, fazer derivar a matemática e a lógica de maneira indutivo-experimental, e que defendia assim a concepção da lógica como uma parte ou um ramo da psicologia e a concepção daí derivada de que os fundamentos teóricos da lógica dependem da psicologia, assim como a parte depende do todo. Como sabemos, o “ismo” de psicologismo não confere ao termo uma conotação pejorativa, mas Husserl expõe todas as contradições e todos os prejuízos endêmicos que seguem como consequências dessa tomada de posição de Mill.

No capítulo IV, Husserl discute as consequências empiristas acarretadas pela tese psicologista. Primeira consequência: se as leis lógicas estivessem mesmo fundadas nas leis psicológicas – diz – a mesma falta de exatidão das leis psicológicas, que estão sujeitas a circunstâncias contingentes, teria que ser afirmada das leis lógicas, o que é absurdo. Segunda consequência: se se alegar, em favor do psicologismo, que as leis psicológicas não são vagas, mas tão exatas como qualquer outra lei observada na natureza, será preciso então advertir que as leis naturais não podem ser conhecidas *a priori*, elas só são estabelecidas e justificadas por indução a partir dos fatos singulares da experiência, e o problema é que a indução não dá a mínima garantia de que tais leis existam efetivamente, ela garante apenas a sua probabilidade. Se as leis lógicas fossem estabelecidas dessa forma, indutivamente, elas não seriam mais do que simples probabilidades, o que é absurdo. Terceira consequência: se as leis lógicas tivessem mesmo origem naquilo que, de fato, pertence à matéria do pensamento, essas leis teriam também de ser psicológicas no seu conteúdo, enquanto leis que determinam estes ou aqueles estados mentais e que pressupõem a existência de tais estados. Isso é absurdo, pois uma lei lógica nunca envolve uma *matéria de fato*, seja do tipo que for. E se os psicologistas redarguirem que as leis lógicas não podem jamais ser postuladas sem a existência *de fato* de

alguém que as pense, poder-se-ia replicar que esse argumento não é relevante, pois confunde os componentes psíquicos da afirmação de uma lei com os momentos lógicos do seu conteúdo.

No § 22, Husserl examina a hipótese segundo a qual as leis do pensamento seriam leis naturais cuja intervenção “causal” teria como consequência o pensamento racional. Ele pergunta de que modo poderíamos ter um conhecimento evidente das leis de causalidade, ao que ajunta a questão: “Mensurar um pensamento segundo as leis lógicas tem o mesmo sentido que demonstrar a formação causal (*causalen Entstehung*) desse pensamento segundo essas mesmas leis enquanto leis naturais?”<sup>75</sup>

Husserl considera que aqui residem confusões fáceis de cometer que deixam a via aberta para os erros psicologistas:

A princípio, confunde-se as leis lógicas com os juízos entendidos como atos de julgar, pelos quais eles serão eventualmente conhecidos, por conseguinte, as leis enquanto “conteúdos de juízos” com esses juízos *eles mesmos*. Esses últimos são eventos reais, que têm suas causas e efeitos (*Ursachen und Wirkungen*).<sup>76</sup>

Já no capítulo seguinte, no § 36 e no § 39, no contexto em que Husserl discute o antropologismo presente na lógica de Sigwart, ele volta a falar de “causas” para distinguir entre fundamento judicativo e fundamento psicológico<sup>77</sup>, e deixa bem clara novamente a separação entre ato de julgar e conteúdo julgado:

É absurdo conceber verdades como causas ou como efeitos. (...) Também não se deve confundir o juízo verdadeiro, como ato de julgar corretamente, de acordo com a verdade, com a verdade desse juízo ou com o conteúdo verdadeiro do juízo. Meu julgamento de que  $2 \times 2 = 4$  é certamente determinado de maneira causal, mas não a verdade:  $2 \times 2 = 4$ .<sup>78</sup>

Em suma, Husserl protesta categoricamente contra a principal consequência do empirismo que é a naturalização das leis lógicas, que ele busca amplamente refutar, posicionando-se a favor da ideia de uma lógica teórica pura.

No V, ele volta a apresentar a teoria psicologista, desta vez com ênfase nas interpretações psicologistas dos princípios lógicos. No § 25, Husserl examina a interpretação psicologista do *principium contradictionis*, de Mill e Spencer, que viam o princípio como uma generalização obtida a partir da observação de fatos da experiência (por exemplo, a

---

<sup>75</sup> Ibid., § 22, p. 66 (trad. fr. 73).

<sup>76</sup> Ibid., § 22, p. 66 (trad. fr. 73-74).

<sup>77</sup> “a expressão ‘fundamento do juízo’ (*Grund des Urteils*) – na medida em que fazemos abstração dos fundamentos psicológicos, isto é, das causas (*Ursachen*) pelas quais o juízo foi emitido e especialmente também de seus motivos (...)” Ibid., § 39, p. 133 (trad. fr. 148).

<sup>78</sup> Ibid., § 36, p. 119 (trad. fr. 132).

incompatibilidade entre luz e escuridão, entre quente e frio, etc.). No § 26, ele mostra que essa interpretação da contradição não resulta, por fim, no estabelecimento de uma lei, mas apenas numa proposição empírica das mais vagas que está longe de poder ser verificada cientificamente. No apêndice e nos três parágrafos que vêm na sequência, Husserl faz um exame da interpretação das leis da não-contradição e do silogismo hipotético tal como se encontra em exposições feitas por David Hume, F. A. Lange, Mill e Sigwart. Se esses pensadores nunca tiveram medo de ser inconsistentes, isso se deve a um persistente mal-entendido que é típico tanto do empirismo cético quanto do empirismo extremo. Este último, quando quer se vender como uma teoria do conhecimento, comete erros formidáveis e cai no seguinte vício de princípio: ele suprime a possibilidade de justificar racionalmente o conhecimento mediato, mas, como o próprio empirismo opera por mediação, ele se auto-destrói, suprimindo com isso, ao mesmo tempo, sua própria chance de se constituir como uma teoria fundada cientificamente.

No VI, a silogística é apresentada à luz da interpretação psicologista, Husserl discute as tentativas de submeter as proposições silogísticas a uma interpretação do ponto de vista psicológico. No que toca às formas de raciocínio que são válidas absolutamente, o psicologismo nada tem de consistente a dizer, “falta a ele, aqui como por toda parte, a possibilidade de nos fazer compreender a pretensão à validade objetiva das verdades lógicas, e, do mesmo modo, sua função como normas absolutas do juízo verdadeiro ou falso.”<sup>79</sup>

O VII mostra como o psicologismo é um tipo de relativismo cético. Portanto, as críticas que lhe são direcionadas valem, *mutatis mutandis*, para o ceticismo e para o antropologismo. Dois tipos principais de ceticismo podem ser distinguidos: o epistemológico e o metafísico. O epistemológico, que contesta a inteligibilidade de toda e qualquer afirmação, divide-se em dois subtipos: um ceticismo subjetivo ou noético e outro objetivo ou lógico. O ceticismo metafísico, por sua vez, limita o conhecimento à aparência e nega a possibilidade de acesso cognitivo à coisa em si mesma. Husserl discrimina também o relativismo individual (que reduz todo conhecimento ao ponto de vista do próprio sujeito) e o relativismo específico do ser humano, chamado “antropologismo” (que reduz todo conhecimento ao ponto de vista do homem e defende que as leis racionais dependem da constituição particular humana). O primeiro é tão absurdo que sequer foi proposto seriamente por alguém nos tempos modernos. O segundo, por sua vez, leva a afirmações que são autoanuláveis e inerentemente absurdas.

O VIII, por sua vez, reserva-se à demonstração dos prejuízos psicologistas. Na sequência (capítulo IX), Husserl faz uma exposição do princípio de “economia do pensamento”

---

<sup>79</sup> Ibid., § 30, p. 104 (trad. fr. 115).

relativamente à lógica, tal como se encontra em Mach e Avenarius, e endereça a estes autores as mesmas objeções lançadas contra o psicologismo. O X fecha com uma conclusão de tais considerações críticas.

O capítulo XI, o mais importante do ponto de vista da filosofia que Husserl tem em perspectiva, é a anúncio de um programa: aquele que tem como fim realizar a ideia da lógica pura, sua definição, seus princípios, suas tarefas e objetivos. Esse programa faz parte de um projeto maior que é o projeto da fenomenologia como tal.

Terminamos aqui, mas resta uma palavra a ser dita. Essa breve apresentação dos *Prolegômenos* que acabamos de fazer pode deixar no leitor a impressão de que nossa tese desviou do assunto que ela se propunha pesquisar: o tema da “filosofia primeira”. E, de fato, há uma única ocorrência da expressão *Erste Philosophie* em todo o livro<sup>80</sup>, e mesmo assim uma ocorrência marginal, que tem como fim exclusivo – parece – diferenciar a metafísica da teoria do conhecimento com o propósito de mostrar, na sequência, a irrelevância da metafísica quando se trata de esclarecer o estatuto das ideias lógicas (as pressuposições de ordem metafísica – lembremos – dizem respeito apenas às ciências que se ocupam da realidade natural, e isso está longe de esgotar o quadro de todas as ciências possíveis, como, por exemplo, o quadro das ciências matemáticas, lógicas, etc.). Se se trata, portanto, de uma única ocorrência – e ainda assim restritiva – como, então, justificar aquele desvio que fizemos?

Podemos colocar, pelo menos *a título de hipótese*, que a omissão da questão da metafísica nos *Prolegômenos*, que deixam passar sob silêncio a pergunta pela definição e pelo estatuto da metafísica como “ciência” (de uma ciência “possível”), não representa um “hiato” na discussão que Husserl vinha conduzindo há quase 10 anos a propósito de tal matéria. Antes mesmo de aparecer, o “hiato” é, de algum modo, preenchido. O fato é que a argumentação que Husserl levanta contra o psicologismo não surge do nada, ela não opera no vácuo, pelo contrário, o argumento de Husserl é comandado por uma questão filosófica bem específica, aquela que diz respeito ao estatuto da ciência filosófica fundamental. Parece-nos que o horizonte em que emerge a polêmica com o psicologismo já é um horizonte condicionado pelas questões: “qual é a ciência primeira”, “qual dentre as ciências mereceria o título de primeira”, e “primeira” de tal forma que as bases da própria lógica dependeriam do fundamento que ela tivesse para oferecer.

---

<sup>80</sup> “Tem-se o costume de designar, assaz inadequadamente, pelo nome de teoria do conhecimento essas pressuposições que entram inteiramente no quadro da filosofia primeira de Aristóteles.” Ibid., § 5, p. 11 (trad. fr. 11).

Estamos inclinados a pensar que a interrupção das reflexões sobre o estatuto da metafísica e a concentração da atenção na questão da lógica pura, concebida como uma *Wissenschaftslehre*, não significa de modo algum que a questão da “filosofia primeira” esteja de todo “ausente” das *LU*. É claro que nossa conjectura sofre algum abalo do fato de que Husserl volta a referir-se à “filosofia primeira” de Aristóteles nos anos que se seguem à publicação das *LU* e talvez isso configure um testemunho definitivo de que, até 1901, Husserl não havia ainda concebido nenhum modelo de “filosofia primeira” que fosse radicalmente diferente do modelo aristotélico. Assim, a falta de uma alusão explícita à filosofia primeira nos textos das *LU* seria, pura e simplesmente, uma ausência de qualquer conceito que lhe fosse referente, e com isso a discussão achar-se-ia encerrada, com um brusco ponto final, antes mesmo de começar.

Mas, por outro lado, as motivações que encontramos para silenciar a hipótese de uma presença implícita da filosofia primeira nas *LU* não chegam a ser tão sólidas quanto parecem. Por exemplo, a “reivindicação de neutralidade metafísica” não inibe, antes reforça, nossa suposição: pensemos bem: por que a metafísica é deixada em suspenso, excluída do círculo de pesquisas traçado pelas *LU*? Não seria o caso de supor que, num quadro de discussão filosófica regido pela ideia diretriz de uma filosofia primeira, a metafísica deveria ser suprimida justamente porque não satisfaz a exigência de “primeira”, porque não alcança a amplitude de perspectiva que uma filosofia primeira pressupõe? E o que Husserl escreve é claro: a metafísica, que somente lida com as realidades e não com as idealidades, é incapaz de proporcionar às ciências a unidade necessária para que estas se configurem num sistema completo, uma unidade que englobe o conhecimento com tal suficiência, com tal universalidade, que ao redor dela uma filosofia primeira possa encontrar sua “órbita” sem as limitações de uma metafísica do factual.

Ao considerar esse cenário em que a reflexão sobre a metafísica é deixada de lado em proveito do estabelecimento do projeto de uma teoria da ciência, somos tentados a fazer a especulação de que o conceito de filosofia primeira, embora não se faça presente nos *Prolegômenos*, acha-se determinado de maneira implícita. Esperamos que não seja muita pretensão de nossa parte levar adiante esse ponto, tão logo aceitemos como premissa que o combate ao psicologismo é regido pela questão do estatuto da ciência filosófica fundamental. Uma eventual confirmação dessa conjectura poderia, inclusive, ser buscada em alguns temas que foram discutidos no livro e que parecem endossar nossa suposição sem que sejamos obrigados a forçar demais o argumento nem cometer algum tipo de violência hermenêutica no tratamento do texto:

De saída, Husserl fala da necessidade de reconsiderar as questões de “princípio”. Sabemos que, desde Descartes, o estabelecimento dos princípios do conhecimento é tarefa que

pertence à *prima philosophia*. Ora, a remoção de velhos princípios e a re-colocação de novos pressupõem uma ciência que seja anterior, independente dos próprios princípios.

Na sequência, surge da pena de Husserl a questão da necessidade de evitar a *μετάβασις εις ἄλλο γένος* (confusão entre domínios). Esta confusão aqui, que diz respeito à mistura de diferentes campos da ciência, pressupõe a separação entre o que é primário e o que é secundário, o que pressupõe, por sua vez, conceitos correlatos de “primeiro” e “segundo”. Com efeito, algo que é suficientemente constatado na leitura atenta dos direcionamentos que Husserl dá à contestação das teses psicologistas é que essa contestação é regida por uma preocupação que é explícita e onipresente nos *Prolegômenos*, mas que atravessa de certo modo a obra de Husserl como um todo, que é a preocupação de evitar a *μετάβασις εις ἄλλο γένος* (a passagem de um gênero para outro) e de alertar para os riscos dessa passagem, que equivale a uma confusão ou transferência ilegítima de um domínio de conhecimentos para outro, quando cometida pelas ciências especiais e, em particular, pelas ciências filosóficas. O § 2 dos *Prolegômenos*, em que se discute a *confusão entre domínios*, é um parágrafo dedicado justamente a mostrar a necessidade de reconsiderar as questões de princípio.

Husserl não pensa, é claro, que a elaboração e a fecundidade de uma ciência dependam necessariamente de uma definição conceitual adequada do setor que ela delimita, contudo, ele afirma que esse grau de determinação do domínio para mais ou para menos tem repercussão direta sobre o desenvolvimento positivo da ciência em questão, na medida em que pode corresponder a uma maior aproximação ou a um maior afastamento da verdade sobre seus objetos. Para Husserl, a delimitação de uma ciência não está abandonada ao arbítrio do cientista, é objetivamente que o território da verdade se articula em domínios, e as investigações, por sua vez, devem se orientar e se agrupar em ciências conforme essas unidades objetivas, e não o contrário. Não existe, por exemplo, uma zoologia dos triângulos nem uma trigonometria dos leões.

A *μετάβασις* é uma imperfeição na demarcação do domínio de uma ciência, a mistura de coisas heterogêneas em uma pretensa unidade, que repousa sobre uma interpretação totalmente errônea dos objetos aos quais cumpre à ciência em questão investigar. Husserl afirma expressamente no § 45 que, se a pretensão do psicologismo de ser a ciência filosófica responsável pela fundação da lógica fosse satisfeita, até a matemática tornar-se-ia assim um ramo da psicologia.

Segundo Husserl, os efeitos nefastos acarretados por essa confusão, dentre vários outros, são: (I) a fixação irracional de objetivos infundados; (II) a adoção de princípios contraditórios, que levam à observação de métodos incomensuráveis com os verdadeiros

objetos da disciplina; (III) a confusão entre níveis lógicos diferentes, de modo que as proposições e teorias fundamentais são estranhamente disfarçadas para dar lugar a outras de natureza secundária ou acessória.

No curso sobre Filosofia Primeira de 1923/24, falando do empirismo inglês, Husserl nos descreve um caso de *metabasis*:

A tendência ingênua (...) de transpor os hábitos aperceptivos da investigação objetiva da natureza e do mundo ao domínio cartesiano da evidência imediata levou Locke ao psicologismo naturalista característico da interpretação da consciência como *tabula rasa*, psicologismo que (...), por sua natureza mesmo, era já necessariamente um ceticismo e que, por consequência, supprime-se a si mesmo como absurdo.<sup>81</sup>

Husserl considera que a lógica, fundada sob a psicologia, sucumbe quase que por completo aos perigos indicados. Contra a referida *metabasis*, será preciso alegar que o que pertence à esfera das idealidades é universal, necessário, válido, portanto, *a priori*; e o que pertence ao âmbito das realidades é contingente, individual e *a posteriori*. O cruzamento ilegítimo entre os domínios e a confusão entre elementos que pertencem a uns e outros é o erro no qual incide o psicologismo, e aquilo que é radicalmente recusado por Husserl. O psicologismo leva a consequências desastrosas como o relativismo, o ceticismo e o antropologismo, na medida em que tende a reduzir o ideal ao real ao psicologizar as leis lógicas e defender que o fundamento da lógica situa-se na psicologia. Para o filósofo alemão, a solução dessa controvérsia deve ser buscada no conhecimento exato da diferença entre *real* e *ideal*.

Portanto, a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* é a primeira atitude científica “ingênua” contra a qual se insurge o método redutivo, e que exige uma *epoché*. O idealismo das *Investigações* se determina como necessidade de evitar a *μετάβασις* psicologista. Para Husserl, esse idealismo se oferecia como a única alternativa viável ao psicologismo. Algo que não pode ser esquecido é que a preocupação em evitar a *metabasis* é a atitude filosófica que, mais tarde, quando a fenomenologia se volta para o transcendental e para uma nova forma de idealismo, estes fornecem-lhe “a base para uma dedução completa e suficiente da necessidade de efetuar a redução”<sup>82</sup>. Com isso, queremos dizer: na medida em que o método idealista da redução redistribui o valor de “primeiro” e “segundo” entre consciência e mundo colocando a consciência doadora de sentido como primeira em relação ao mundo por ela constituído, pode-

---

<sup>81</sup> Hua VII. Philosophie Première (1923-24). Première Partie. Histoire critique des idées. Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, Lição 20, p. 145 (trad. fr. 208).

<sup>82</sup> O'CONNOR, John K. “Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl’s Concern with ‘Metabasis.’” *The Review of Metaphysics*, vol. 61, no. 4, 2008, pp. 737–57, p. 737. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/20131025>. Accessed 7 Sep. 2022.

se considerá-lo, sob certo aspecto, como via para o estabelecimento de uma filosofia primeira. Por onde se vê que a discussão que envolve a proposta da ciência filosófica fundamental passa necessariamente por um momento de combate contra a *metabasis*.

Daqui, estabelece-se a discussão com o psicologismo sobre o estatuto da ciência filosófica fundamental, e refuta-se a pretensão do psicologismo de se oferecer como ciência anterior e primeira.

Como fica claro a um leitor atento dos *Prolegômenos*, o ponto de Husserl é em grande parte reservado à observação de que a ciência filosófica fundamental não é a psicologia, e que, *necessariamente*, não pode ser. Não é a psicologia, reduzida a “psicologismo”, cujo *ismo* designa justamente a pretensão de máxima universalidade, a doutrina científico-filosófica que responde pela fundamentação da lógica. Esse terceiro ponto nos dá o ensejo de formular a hipótese de que a filosofia primeira fenomenológica, que aparece pela primeira vez entre os anos 1908-1909, é uma determinação positiva da ideia de filosofia primeira que é precedida por uma determinação negativa. Enquanto a determinação positiva diz que a filosofia primeira é a fenomenologia, a determinação negativa limita-se a dizer o que ela não é: ela não é o psicologismo lógico.

A leitura da “refutação” de Husserl está a um passo de nos convencer que o conceito de filosofia primeira, embora não se faça presente, pode ser apreendido em grande parte do que ali se acha escrito, a título de argumentação, que se destina a resolver as controvérsias de princípio com o psicologismo. O motivo pelo qual não hesitamos em sustentar essa hipótese é que há um contexto de fundo dentro do qual os *Prolegômenos* se situam. Ei-lo: o psicologismo (e também o historicismo), na segunda metade do século XIX e no começo do XX, candidatavam-se à posição de ciências ultimamente fundamentadoras, e assim disputavam o espaço da filosofia na reivindicação da tarefa de fundamentação última do conhecimento. Oferecendo-se como ciências “primeiras”, elas reclamavam o campo dos princípios para si, acabando por submetê-lo à legalidade “positivista” que é própria às ciências naturais: ciências por excelência do factual e do empírico.

De acordo com Alves, “psicologismo e historicismo são por isso, para a fenomenologia, interlocutores incontornáveis de um só e mesmo debate teórico.”<sup>83</sup> A saber, o debate teórico em questão, dito incontornável, é sobre o *estatuto da ciência filosófica fundamental*. Muito do que Husserl escreve nos *Prolegômenos* é dirigido à refutação dessa pretensão do psicologismo de se oferecer como ciência responsável pelo fundamento. Convém

---

<sup>83</sup> ALVES, Pedro. Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 348.

sublinhar *eo ipso* que o projeto da fenomenologia como filosofia primeira talvez se ache prefigurado desde o estabelecimento dessa controvérsia. Ou seja, se a querela com o psicologismo consiste principalmente numa discussão sobre o *estatuto do que é filosófica e cientificamente primeiro*, então há boas razões para se sustentar que a ideia da filosofia primeira encontrava-se implicitamente em operação na obra inaugural da fenomenologia antes de ser expressamente determinada alguns anos mais tarde, em cursos de 1906 a 1909, para conferir à própria fenomenologia o título de primeira.

O que dissemos sobre a “caracterização negativa” não segue sem análogos históricos. Com Aristóteles, algo de similar se produz no que diz respeito à determinação da filosofia primeira. No livro E da *Metafísica*, o estagirita, ao raciocinar sobre a existência possível de uma substância para além da substância natural, leva a discussão sobre a Filosofia primeira para um tipo de “determinação negativa”, ao afirmar que ela não é a Física: “Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior (às outras ciências) e será filosofia primeira (...).”<sup>84</sup> No livro Γ, por sua vez, a referida existência é tomada como um fato, do qual se segue, obrigatoriamente: “Por outro lado, dado que existe algo que está acima do físico (de fato, a natureza é apenas um gênero de ser), o estudo dos axiomas caberá também àquele que estuda o universal e a substância. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não a primeira sapiência.”<sup>85</sup>

É com muita justiça que Sokolowski traça um paralelo entre o estudo do “ente enquanto ente” de Aristóteles e a fenomenologia de Husserl, que poderia ser definida como um estudo do intelecto enquanto intelecto, da mente enquanto mente, ou da razão enquanto razão. E, já que Husserl sente a necessidade de distinguir sua fenomenologia de algo menos fundamental, de distingui-la da psicologia, segue-se que “um livro que contenha a Filosofia Primeira de Husserl poderia muito bem intitular-se *ta meta ta psiquica* ou ‘*Metapsiquica*’<sup>86</sup>.

Mas, com relação a nosso ponto, o § 71, intitulado: *Divisão do trabalho. A tarefa do matemático e aquela do filósofo*, é de longe o mais digno de consideração, na medida em que põe a tese da presença implícita da filosofia primeira no caminho de uma possível

---

<sup>84</sup> *Metafísica E* (livro sexto) 1/2. 1026a 27-30. Obra consultada: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale com texto grego ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 273.

<sup>85</sup> *Metafísica Γ* (livro quarto) 3 1005a 33-b 2. *Ibid.*, p. 143 (Citação ligeiramente modificada).

<sup>86</sup> SOKOLOWSKI, Robert. Husserl on First Philosophy. Husserl Memorial Lecture, 2009. In: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010, p. 3. Assim como uma Filosofia primeira em Platão, acrescenta Sokolowski, poderia muito bem ter sido concebida como uma *ta meta ta matematica*, ou uma *metamatemática*, já que uma *proté philosophia* seria por ele contrastada com uma ciência menos última, como é o caso da matemática.

confirmação. Nesse parágrafo, Husserl discute a dupla acepção do conceito de “primeiro”: o primeiro por natureza e o primeiro para nós, ele faz uma divisão das tarefas separando aquelas que pertencem ao matemático e aquelas que pertencem ao filósofo, sendo que a do matemático é operacional e a do filósofo é fundacional.

A tarefa do matemático é a da análise pura, ou seja, ele se ocupa da “matemática formal” à qual incumbe o tratamento de todos os problemas formais visando dar-lhes uma solução rigorosa e metódica. Ao lado da matemática formal, porém, compete-lhe também o trabalho com outras disciplinas que não são totalmente “puras” como a geometria, a mecânica analítica, e afins. O matemático procede, na execução dessa tarefa, de modo análogo ao mecânico prático que constrói suas máquinas: ele edifica suas teorias sobre números, grandezas, demonstrações, multiplicidades, sem ter “necessidade de possuir para isso um conhecimento evidente último da essência dos conceitos e das leis que o condicionam.”<sup>87</sup> Característica, aliás, que o matemático compartilha com o teórico de qualquer uma das ciências naturais.

Assim, a hipótese de que Husserl, já nestes *Prolegômenos*, inscrevia suas considerações num contexto de determinação negativa da filosofia primeira, ou pelo menos inseria-as num debate que é típico a uma filosofia primeira, parece-nos corroborada pela forma com que ele menciona na sequência a dupla acepção do conceito de “primeiro”: o *primeiro por natureza* (πρότερος τῆ φύσει) e o *primeiro para nós* (πρότερος πρὸς ἡμᾶς), grafando os termos em grego numa clara remissão a Aristóteles e entrando numa discussão que, sem sombra de dúvida, é característica a uma *proté philosophia*. Husserl assinala a diferença entre os dois “*próteros*” antes de especificar exatamente aquilo que separa o trabalho das ciências especiais particulares do trabalho de crítica do conhecimento que incumbe exclusivamente ao filósofo.

As ciências particulares são “engenharias à sua maneira”, comprometidas com a obtenção de soluções e com a gestão prática dos problemas, ao passo que o filósofo, que em hipótese alguma quer substituir o especialista em sua função, orienta-se apenas para a crítica do conhecimento num interesse teórico puro e tendo em vista a evidência concernente à essência, em suma, ele quer “somente chegar a uma compreensão evidente do sentido e da essência das produções científicas quanto ao método e ao objeto (*Sache*).”<sup>88</sup>

O filósofo não se contenta em simplesmente orientar-se no mundo, estar na posse de leis que lhe permitam reconstituir teoricamente o passado e predizer o futuro. Antes, ele ambiciona elucidar a essência da coisa (a essência do evento, da causa, do efeito, do espaço, do tempo, etc.) e elucidar “a maravilhosa afinidade” que existe entre a essência da coisa e a

---

<sup>87</sup> Hua XVIII. § 71, p. 253 (280 trad. fr.).

<sup>88</sup> Ibid., § 71, p. 254 (280 trad. fr.).

essência do pensamento que faz com que a coisa possa ser pensada, a essência da significação que faz com que ela possa ser significada, a essência do conhecimento que faz com que possa ser conhecida, etc. Diz Husserl que o esclarecimento da essência, que só pode ser realizado pela investigação filosófica, completa “os resultados científicos obtidos pelo físico e pelo matemático, de maneira a perfazer um conhecimento teórico puro e autêntico.”<sup>89</sup>

A ideia da complementaridade entre ciência e filosofia é aquilo que mais importa destacar aqui: “A *ars inventiva* do especialista e a crítica do conhecimento do filósofo são atividades científicas complementares que, sozinhas, permitem obter a plena evidência intelectual teórica que se estende a todas as relações de essência.”<sup>90</sup>

Depois que é feita a proposta de uma divisão das tarefas científicas conforme a demarcação das ciências matemáticas e filosóficas, o § 72 termina anunciando o conteúdo do segundo livro. E essa anunciação da segunda parte, esta chamada de *Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento*, vem dar uma nova corroboração à nossa tese de que a ausência do conceito de filosofia primeira no escrito inaugural da fenomenologia não significa que ela não esteja ali determinada, negativamente, como não-psicológica. Reparemos bem no modo como Husserl escreve: “Nas investigações separadas que vão seguir, limitar-nos-emos ao domínio o mais restrito, aquele que, na ordenação essencial das matérias, é o *primeiro*.”<sup>91</sup>

Se as *LU* são uma obra que se consagra, de fato, à “ordenação essencial das matérias”, pode-se presumir, plausivelmente, que a ordem entre primeira e segunda filosofias encontra-se ali sugerida, embora de forma não-aberta, por insinuações, adiando-se para o futuro o seu desvelamento possível. E, com efeito, esse conteúdo implícito teria que esperar alguns anos ainda até ser explicitado.

O combate ao psicologismo, que no primeiro livro das *LU* acontece, é apenas uma etapa preliminar que se ordena à abertura de um novo domínio de investigação, domínio que é explorado no segundo livro. Os *Prolegômenos* preparam o terreno para a apresentação do tema da correlação – as investigações descritivas da ligação indissociável que se verifica entre os vividos psíquicos e os objetos ideais, lógicos ou matemáticos, que naqueles se manifestam, ou seja, “a correlação particular entre os objectos ideais da esfera puramente lógica e a experiência subjetivamente psíquica enquanto fazer formador”<sup>92</sup>. Nesse sentido, trata-se de uma

---

<sup>89</sup> Ibid., § 71, p. 254 (281 trad. fr.).

<sup>90</sup> Ibid., § 71, p. 254 (281 trad. fr.).

<sup>91</sup> Ibid., § 72, p. 257 (trad. fr. 284).

<sup>92</sup> Hua IX. *Psychologie phénoménologique* (1925-1928). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, § 3d, p. 26 (trad. fr. 30).

etapa imprescindível à execução daquela abertura e à captação autêntica do conteúdo que nela se manifesta; dessas considerações preliminares depende, de fato, a apreensão das formações lógicas como idealidades e irrealidades puras, purificadas de quaisquer *matters of fact* e livres “de toda mistura empirista ou psicologista de conteúdos psicológicos pertencentes à atividade do pensamento.”<sup>93</sup>

## 2.2 As seis investigações

Das seis investigações da segunda parte, pode-se começar por dizer que constituem o primeiro ensaio de uma teoria fenomenológica do conhecimento. Elas são o fruto principal colhido após dez anos de trabalho dedicado a clarificar a ideia pura de lógica. A concepção de clarificação que Husserl tem em mente não é a de uma explicação das ideias lógicas fazendo-as remontar a alguma suposta origem psicológica segundo um esquema genético-causal copiado das ciências da natureza. Tratar-se-ia, antes, de fazê-las retornar “à doação de sentido ou à efetuação de conhecimento que se realiza na consciência lógica, no encadeamento do vivido do pensamento lógico.”<sup>94</sup> Isso equivale a fazer o olhar da intuição voltar sobre os vividos lógicos que se desenvolvem no nosso pensamento quando estamos concentrados em fazer raciocínios, conceitos, juízos, conclusões, etc., e não prestamos atenção nos modos de efetuação desses vividos de pensamento, somente nos seus produtos, deixando assim que aqueles modos permaneçam escondidos, a funcionar na obscuridade.

O que desencadeia essa inquirição, como ponto de largada, é a constatação de que as ideias lógicas são experienciadas, vividas, quando o pensamento está em curso, mas esse processo permanecerá velado, ao abrigo do olhar, enquanto não surgir um método que permita controlar, pela reflexão, essas vivências e experiências de pensamento e fixá-las em conceitos descritivos fidedignos. O novo problema que se põe é o de compreender os modos como os vividos lógicos, quando postos em operação, ensejam que neles se realize a configuração de todas as formações espirituais do pensamento judicativo, leis, nexos, proposições, verdades, deduções, demonstrações, etc., “que encontram nos conceitos e princípios fundamentais da lógica a sua expressão geral, a sua marca geral objetivamente espiritual.”<sup>95</sup>

Como se nota de pronto, com essas investigações abrem-se domínios correlativos de pesquisa junto aos domínios da lógica, da aritmética, e são tematizadas as

---

<sup>93</sup> Ibid., § 3d, p. 21 (trad. fr. 26).

<sup>94</sup> Ibid., § 3d, pp. 20-21 (trad. fr. 26).

<sup>95</sup> Ibid., § 3d, p. 21 (trad. fr. 26).

atividades subjetivas, isto é, todo o encadeamento da vida psíquica no qual ocorre o engendramento das idealidades lógico-matemáticas. É preciso destacar ainda que o conteúdo submetido aqui à descrição é apreendido no “tempo” da consciência sem ser ele próprio temporal, as *LU* descrevem o modo como as formações ideais aparecem, como a objetividade ideal “entra em cena no vivido que a forma e permite, de uma forma ou de outra, tomar dela consciência, e de tal modo que ela participa da temporalidade e da realidade sem ser ela própria real e, portanto, sem ser um objeto temporalmente individuado”; em suma, com essas investigações “produz-se uma visão interna que desvela os vividos de pensamento escondidos do pensador, bem como uma descrição de essência que se desenvolve numa visão interna pura e que se relaciona com os dados puros da vivência.”<sup>96</sup>

Falando mais precisamente, os respectivos temas que compõem as seis investigações da segunda parte são os seguintes: (I) Expressão e significação. (II) Espécies como objetos ideais. (III) Teoria do todo e das partes. (IV) A ideia da gramática pura. (V) Experiências intencionais e seus conteúdos. (VI) Desenvolvimento da distinção inicial entre intenção de significado e preenchimento de significado; definição do conhecimento como síntese de preenchimento e da verdade como evidência.

Embora sejam investigações separadas, todas elas – de acordo com o autor – possuem como tema exclusivo o correlato psíquico das objetividades a cada vez visadas pela consciência, elas concentram sua atenção, particularmente, nas objetividades ideais lógicas e na multiplicidade dos modos psíquicos (atos, intenções) graças aos quais os conceitos, os juízos e as teorias são formados. Essa multiplicidade se constitui puramente na imanência da vida psíquica “enquanto unidades de sentido idealmente idênticas com os respectivos modos de serem visadas ou evidentemente verdadeiras.”<sup>97</sup>

Se, todavia, partindo-se das objetividades ideais, remontamos à consciência que, subjetivamente, responde pela sua formação, não demoramos muito para nos convencer de que “as passividades e atividades internas” dessa consciência não são meros acidentes empíricos da vida humana, não são facticidades contingentes que poderiam ser imaginadas não importa sob qual outra forma; elas possuem antes uma estrutura essencial, necessária, e é justamente graças a essa estrutura que todas as objetividades possíveis são formadas e podem ser submetidas a um “desvelamento intuitivo” através de “uma reflexão metódica e de uma análise fenomenológica”<sup>98</sup>. A estrutura da subjetividade é desvelada de um modo exemplarmente

---

<sup>96</sup> Ibid., § 3b, pp. 27-28 (trad. fr. 32).

<sup>97</sup> Ibid., § 3d, p. 37 (40 trad. fr.).

<sup>98</sup> Ibid., § 3d, p. 38-39 (40-41 trad. fr.).

fenomenológico, idealmente possível e concebível numa generalidade absoluta, e não tratada como um fato contingente pertencente aos sujeitos humanos deste planeta supostamente diferente de outros sujeitos de outros mundos possíveis. O que temos aqui de esclarecedor é que ao *a priori* da lógica pura e ao *a priori* da matemática pura – diz Husserl – corresponde um *a priori* psíquico que lhes é correlativo, e que deixa-se desvelar e descrever pela análise fenomenológica como “um reino de verdades absolutamente necessárias e gerais que se relacionam ao vivido lógico-matemático, à representação, à ligação, ao pensamento lógico-matemáticos etc., enquanto vida psíquica múltipla de um sujeito em geral.”<sup>99</sup>

Tendo isso em vista, o conteúdo das seis investigações articula-se da seguinte forma:

A *Investigação I* parte da constatação de que o pensamento teórico se efetua todo ele em proposições, que compõem-se, por sua vez, de expressão, ato intencional de significado e ato preenchedor de significado – pelo lado subjetivo –, e de conteúdo de expressão, conteúdo de significação e objeto de referência dos atos – pelo lado objetivo. Os esforços de uma clarificação gnosiológica são direcionados aqui à tarefa de analisar, uma por uma, todas essas distinções que pertencem à essência da “expressão” enquanto tal. Diz Husserl, porém, que cada passo dado na realização dessa tarefa depara-se, naturalmente, com um sem-número de dificuldades fenomenológicas, cada vez mais profundas, daí o conjunto do texto não pode ter senão um caráter preparatório.

Na *Investigação II*, Husserl examina detalhadamente as teorias empiristas e nominalistas da abstração (entre as quais se incluem: a hipostasiação psicológica de Locke do universal, a teoria da abstração e da atenção, a doutrina de Hume da *distinctio rationis*), e defende, contra as mesmas, que as espécies são entidades ideais irreduzíveis aos nomes e aos conteúdos da experiência, e constituem, assim, um tipo *específico* de objeto. O argumento positivo que Husserl mobiliza em favor dessa tese envolve, principalmente, um apelo à constatação de que a apreensão dos universais é um modo específico de consciência que se distingue da apreensão dos particulares e é irreduzível a esta.

A *Investigação III* tem como ponto de partida, além do resultado obtido na discussão com o empirismo e o nominalismo, a distinção feita por Brentano e Stumpf entre conteúdos dependentes e independentes. Husserl aprofunda essa distinção, ressaltando as diferenças entre objetos dependentes e independentes, explicitando os vários conceitos de todo e parte, os vários sentidos de dependência e independência e os sentidos correspondentes de

---

<sup>99</sup> Ibid., § 3d, p. 38-39 (40-41 trad. fr.).

separabilidade e inseparabilidade. O resultado que se segue é a distinção fundamental entre leis materiais e leis analítico-formais: as primeiras são definidas como leis sintéticas *a priori*, por exemplo: a lei de mútua dependência entre cor e extensão. A *Investigação III* ganha por fim o aspecto de um esboço de uma teoria sistemática do “todo e das partes reais” em conformidade com seus tipos puros.

A *Investigação IV* é devotada à ideia da gramática pura. Husserl parte de sua doutrina do todo e das partes e aplica os seus resultados na clarificação da distinção gramatical entre expressões “categoremáticas” e “sincategoremáticas”, e na clarificação da distinção gramatical, correspondente a elas, entre significados independentes e dependentes. As leis que aí se estabelecem são puramente gramaticais e parecem triviais num primeiro momento. No entanto, elas permitem a inferência de outras leis (por exemplo, a distinção entre sentido e não-sentido), que se revelam de prioritária importância para o mundo lógico em geral e para o esclarecimento das leis lógicas de consistência e não-contradição em particular. Além disso, elas legitimam a velha ideia de uma gramática pura *a priori*, que, independentemente da verdade ou falsidade do conteúdo, conteria todas as leis de combinações possíveis entre significados.

As *Investigações V* e *VI* não são apenas as mais extensas, mas são consideradas pelo autor as mais importantes.

A *V* trata das experiências intencionais da consciência e de seus conteúdos. O conceito de intencionalidade é retomado da psicologia empírica de Brentano e o conceito de consciência é determinado conforme três sentidos<sup>100</sup>, de molde a limpar sua plurivocidade e colocá-lo em pertinência com os interesses de uma clarificação fenomenológica do conhecimento.

O objetivo de Husserl é elaborar analiticamente as distinções fenomenológicas sob as quais encontra-se a origem das distinções lógicas primitivas. Para isso, ele distingue nos atos intencionais a qualidade e a matéria dos atos; o objeto que é visado nos atos e o objeto *tal como* ele é visado; os atos totais e os atos parciais (que são partes dos atos totais) e o modo como atos totais e parciais direcionam-se, respectivamente, aos seus objetos. A matéria é definida como aquilo que determina a referência objetiva de um ato, chamada por Husserl de “sentido da apreensão” (*Auffassungssinn*). A *Investigação V* também se ocupa em examinar a

---

<sup>100</sup> “1. Consciência como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências. 2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias. 3. Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou “vivências intencionais”. Hua XIX/1. *Investigação 5*. § 1, p. 356 (trad. port. 295).

ideia de representação (*Vorstellung*) e a ideia de estado-de-coisas (*Sachverhalt*) como o correlato objetivo dos juízos. Como é de praxe, a ambiguidade do conceito de representação envolve enormes dificuldades: em que sentido se diz que todo ato psíquico ou é uma representação ou tem como base uma representação? Como resolver os equívocos entre “representação” e “conteúdo representacional” (*Vorstellungsinhalt*)? As soluções que Husserl oferece, que sinalizam na direção de uma fenomenologia da representação e do juízo, não são, no entanto, consideradas por ele cientificamente satisfatórias, carecem de desenvolvimento e aprimoramento, exigindo ainda muito trabalho analítico antes de se consolidarem na forma de uma “teoria do juízo”.

Já a *Investigação VI*, intitulada *Elementos de uma clarificação fenomenológica do Conhecimento*, é considerada pelo autor mais madura e, provavelmente, a mais profícua de todas elas. O texto volta à distinção inicial entre intenção de significado e preenchimento de significado e a desenvolve. Tal desenvolvimento passa pela definição do conhecimento simbólico como “vazio” e do conhecimento efetivo como síntese de preenchimento (ou seja, confirmação gradativa do dado pelo preencher intuitivo da intenção de significado), pela definição da verdade como evidência e pela descrição de diferentes graus de preenchimento e confirmação, que correspondem a diferentes graus de evidência. Além disso, Husserl introduz aqui a importante teoria da “intuição categorial”, conceito que designa o modo pelo qual as objetividades categoriais (os estados-de-coisa: *S é P*) são dados.

Não deve ter passado despercebido ao leitor que, nesta breve apresentação das *LU*, lançamos mão do texto inserido como § 3 do volume *Psicologia Fenomenológica*, de 1925, que é dedicado a discutir a “tarefa e a significação” das *Investigações*. Além desse volume, o *Esboço de um prefácio às Investigações Lógicas*, de 1913 (esboço concebido para figurar como uma introdução à segunda edição, revisada, da obra), é outro trabalho em que a reflexão posterior de Husserl sobre as *seis investigações*, com a conquista de um ponto de vista já plenamente amadurecido sobre elas, pode ser consultado.

Foi de propósito que buscamos o apoio desse olhar retrospectivo que o filósofo lançou sobre sua obra inaugural em vez de nos referir diretamente à edição de 1900-01. Isso porque vemos já, com certa nitidez, que a decisão de conferir à fenomenologia o papel de uma filosofia primeira não é uma decisão tomada ao acaso, mas no gesto mesmo de interpretar o sentido do projeto fenomenológico, de submetê-lo a uma exegese (que só poderia ser feita num momento porvindouro, depois de recolhidos os seus frutos e depois de uma confrontação com a fortuna crítica da obra). E, de fato, Husserl meditou durante muito tempo o sentido das realizações das *LU* nos anos que se seguiram à sua publicação. Sabemos que ele promove então

uma considerável ampliação do campo de suas pesquisas que tem como resultado final o volume de *Ideias I*, de 1913, que dá início à fase transcendental da fenomenologia. Esse alargamento do campo de pesquisa rendeu também a Husserl a publicação de uma segunda edição das *Investigações* com algumas alterações importantes, que assim se anunciam no *Prefácio dos Prolegômenos*:

*Naturalmente, com o alargamento do horizonte aberto à investigação, com um conhecimento mais profundo das “modificações” intencionais de relações tão emaranhadas entre si, das estruturas da consciência enredadas em tamanha complexidade, eu voltei a muitas das ideias que havia formado durante a minha primeira exploração deste novo domínio. Obscuridades que havia deixado subsistir foram esclarecidas, ambiguidades foram resolvidas, observações isoladas às quais não tinha sido atribuída qualquer importância especial no início adquiriram um significado fundamental, uma vez transpostas para este vasto contexto – em suma, não só foram feitas adições complementares a toda à esfera original de investigação, bem como foram efetuadas reavaliações e, do ponto de vista de um conhecimento que foi simultaneamente ampliado e aprofundado, a ordem das minhas apresentações já não me parecia de todo conveniente.<sup>101</sup>*

O que mudou da primeira para a segunda edição da obra (vinda a lume em 1900/01 e reeditada em 1913) não foi naturalmente a posição antipsicologista, tampouco o conjunto das análises fenomenológicas ali realizadas. O que passou pelas maiores revisões foi justamente a interpretação que Husserl fez do “sentido geral” de sua proposta, foi justamente o exame a que ele submeteu seu projeto de uma fenomenologia com o objetivo de determinar qual é exatamente seu caráter e seu estatuto filosófico.

Na primeira edição, Husserl defende a independência das idealidades lógicas perante toda realidade empírica e, conseqüentemente, a independência da lógica pura face a toda forma de psicologismo. No entanto, ele avança ainda a tese de que a lógica pura precisa ser fundamentada, por sua vez, na medida em que as proposições lógicas são momentos abstratos de atos mentais de certo tipo. A disciplina que se encarrega dessa fundamentação é a “fenomenologia descritiva”, que fornece à lógica pura o fundamento fenomenológico da significação intencional de suas proposições. O estatuto que Husserl conferiu de início a essa fenomenologia foi o de uma “psicologia descritiva”, de inspiração brentaniana<sup>102</sup>, que tem em

---

<sup>101</sup> Hua XVIII. Prefácio à segunda edição, pp. VIII-IX.

<sup>102</sup> A psicologia descritiva é apresentada por Brentano como uma disciplina que contrasta com a psicologia genética e que tem a seguinte tarefa: “Dar claridade ao que a experiência interna imediatamente mostra; trata-se, portanto, não de uma gênese de fatos, mas primeiramente e acima de tudo uma descrição de seu campo-objeto. Essa parte não é psicofisiológica, mas puramente psicológica. Devemos em seguida saber como os fatos aparecem: e isso é mostrado pelo olhar interno imerso no psíquico. No original: ”Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische.“ BRENTANO, Franz. Psicologia Descritiva. Notas não publicadas de leitura, sob a inscrição Q 10 nos Arquivos Husserl de Louvain, 1887/88, p. 4.

relação aos conceitos lógicos a missão de fixá-los em conceitos descritivos evidentes, e pôr ao claro o processo de sua formação na consciência.

E, aqui, face a esse conceito retomado da psicologia empírica de Brentano, estamos diante da primeira interpretação filosófica da fenomenologia, que adquire uma determinação inicial na forma de uma “psicologia eidético-descritiva” e assim permanecerá, segundo a tese de Jean-François Lavigne, até 1902<sup>103</sup>. De fato, o que Husserl escreve na primeira edição das *LU* mostra bem que ele, no começo, havia julgado que sua fenomenologia estava destinada a ser uma pura descrição de essências, e a descrição pura, por sua vez, somente uma etapa preliminar à teoria, não a própria teoria:

A fenomenologia é uma psicologia descritiva. Consequentemente, a crítica do conhecimento é essencialmente psicologia, ou pelo menos deve ser construída apenas no terreno da psicologia. (...) A necessidade de tal fundamento psicológico da lógica pura, ou seja, de uma lógica estritamente descritiva, não pode nos fazer duvidar da independência recíproca das duas ciências, lógica e psicologia. De fato, a descrição pura é um mero passo preliminar para a teoria, não a própria teoria. Assim, uma mesma esfera puramente descritiva pode servir de preparação para diferentes ciências teóricas. Não é a psicologia como uma ciência completa que serve de base à lógica pura, mas certas classes de descrições que, constituindo o estágio preliminar das pesquisas teóricas da psicologia (isto é, enquanto descrevem os objetos empíricos cujas relações genéticas esta ciência se propõe a perseguir), constituem ao mesmo tempo a base dessas abstrações fundamentais nas quais o lógico apreende claramente a essência de seus objetos e de suas relações ideais.<sup>104</sup>

Mas, colocando a coisa em termos mais precisos: que diferença é esta que reside entre a “psicologia de tipo descritivo” e a “psicologia de tipo psicologista” que permite, sem maiores embaraços, afirmar a primeira mesmo com a radical negação da segunda?

A diferença é que, com a descrição *pura* (quer dizer, purificada de todo conteúdo empírico), a independência das leis lógicas é plenamente preservada face à psicologia. Assim, a fenomenologia descritiva, na sua fundamentação, distingue-se do psicologismo pelo fato de

---

<sup>103</sup> Em seu trabalho sobre *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Lavigne traça as etapas de mutação metodológica da fenomenologia, depois de 1901, que culminaram na elaboração da redução fenomenológica e sua apresentação sistemática em 1906-07. Ao mesmo tempo, essa elaboração gradual do método da redução fenomenológica representa uma emancipação face a face a toda forma de psicologismo. Mas a fenomenologia continua sendo uma psicologia descritiva até o outono de 1902. É somente depois desta data que acontecem as reviravoltas decisivas que dão surgimento aos conceitos de redução fenomenológica. Para maiores detalhes, cf. LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

<sup>104</sup> *Investigações Lógicas*, 1 ed., p. 19, ap. 3; RL, pág. 263-64. E Husserl vai insistir em afirmar a concepção psicológica da fenomenologia em diversos outros escritos publicados nos anos subsequentes, entre 1901 e 1903. A saber, na *Apresentação das Investigações Lógicas pelo autor* (Segunda parte, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 25, 1901). Na resenha escrita para o livro de M. Palágyi (*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 31, 1903). Na resenha escrita para o livro de J. Bergman (*The Fundamental Problems of Logic. Archiv f. system. Philos.*, 9, 103). Nesta última, Husserl reafirma claramente sua concepção da fenomenologia como uma psicologia empírica. Por fim, na revisão do artigo de Elsehans de 1903.

clarificar (*klären, aufklären*) as leis e os conceitos lógicos, e não explicá-los, como pretende fazer o psicologismo. A fenomenologia descritiva clarifica as leis e os conceitos lógicos ao desvelar fenomenologicamente a fonte intuitiva dos mesmos na experiência interior<sup>105</sup>. Na realidade, parece ser esta a leitura que a primeira edição das *LU*, e ela somente, autoriza: a de que a ideia de esclarecimento psicológico constitui a única diferença com o psicologismo lógico e aquilo que a fundamentação fenomenológica introduz de novidade em relação a outras concepções. Segundo Seron<sup>106</sup>, depois de tudo bem considerado, pode-se afirmar que a fenomenologia difere do psicologismo não porque seja inteiramente teórica, não fundada psicologicamente, não porque seja platônica, mas porque o fundamento psicológico que ela oferece à lógica consiste em esclarecer (*aufklären*) e não explicar (*erklären*).

Numa dupla apresentação de 1900-01 que Husserl faz do seu livro consta muito nitidamente essa separação. Vejamos a apresentação da primeira parte:

Uma clarificação *suficiente* da lógica pura – isto é, clarificação de seus conceitos e teorias essenciais, de sua relação com outras ciências, e do modo como ela as regula – exige investigações fenomenológicas (que são puramente psicológico-descritivas e não psicológico-genéticas) e epistemológicas suficientemente radicais. Deve-se dizer que essa tarefa de uma clarificação gnosiológica da lógica coincide, na maior parte, com a clarificação crítica do pensar e do conhecer em geral, isto é, com a epistemologia ela própria.<sup>107</sup>

Na apresentação da segunda parte, Husserl declara sua intenção, na introdução, de dar conta, numa certa medida, “dos objetivos dessas *Investigações*, e, de uma forma mais geral, dos caracteres mais particulares da elucidação (*Aufklärung*) fenomenológica do conhecimento por oposição à sua explicação (*Erklärung*) pela psicologia genética.<sup>108</sup>

Então, o discurso sobre a determinação negativa da filosofia primeira, proferido na seção anterior, que dizia da ciência filosófica fundamental que ela não é a psicologia, fica na presente seção ainda mais preciso: o que a filosofia primeira não é? A resposta é clara: ela não é a psicologia de tipo genético-causal. Surpreende-se nessa caracterização negativa, que limita-se a dizer “não” à pretensão do psicologismo, uma afirmação implícita de que a filosofia que é

---

<sup>105</sup> Para mais detalhes, cf. a interpretação defendida por Seron no artigo: SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien; PRADELLE, Dominique. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

<sup>106</sup> SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien; PRADELLE, Dominique. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

<sup>107</sup> (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Vol. 24 (1900), pp. 511-12. HUSSERL, Edmund. Présentation des *Recherches Logiques* par l’Auteur. In : Articles sur la logique. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, p. 204.

<sup>108</sup> Ibid., p. 205.

primeira em relação à lógica é a psicologia eidético-descritiva, à qual recai a tarefa de fundar, desde suas bases fenomenológicas, a lógica pura.

O método que aqui adotamos, de separar o que Husserl diz abertamente nas *LU* daquilo que ele deixa restar nos horizontes de fundo, pressupõe que este conteúdo *sugerido*, *insinuado*, somente virá dos bastidores para a linha de frente do projeto da fenomenologia ao longo da década seguinte, na medida em que acontece a penetração gradativa de seus horizontes internos, com a atualização de suas potencialidades intrínsecas e com o desvelamento de suas significações implícitas.

O método acima pedirá ulterior justificação? Ele sai de uma leitura, por assim dizer, *estruturalista* do desenvolvimento da fenomenologia, que busca interpretar as mais importantes aquisições do projeto fenomenológico ao longo do tempo como maturação de concepções que já se encontravam pré-traçadas, prefiguradas, em estado de esboço, no momento inicial. Naturalmente, não podemos cruzar os braços diante de uma dificuldade que inevitavelmente se põe: em que medida a concepção de filosofia primeira desponta no horizonte fenomenológico como uma forma inatual que passa para a atualidade tão logo a reflexão sobre o sentido da fenomenologia é aprofundada? Da resposta a esta pergunta depende, em certa medida, a resolução de nossa questão nuclear: a escolha da velha expressão *proté philosophia* para caracterizar a fenomenologia é uma alternativa accidental, equivale tal expressão a uma mera figura de retórica ou ela pertence essencialmente ao desdobramento do projeto fenomenológico? Ora, na medida em que os indícios continuarem se acumulando em favor da tese de seu *pertencimento essencial*, não teremos, até prova em contrário, motivos alguns por que renunciar a ela.

Vejamos. Uma sondagem retroativa das possibilidades inexploradas das *LU* é feita, de modo exemplar, no *Esboço de um prefácio*, já muito citado aqui. Insistimos em mencionar esse texto porque, nele, o próprio Husserl nos gratifica com um relato minucioso de como ideias que estavam obscuramente presentes nas *LU* só se tornariam claras com o passar do tempo. Aqui, encontra-se tudo o que ele tem a dizer, em termos de autointerpretação, sobre o escopo das *Investigações* após haver conquistado um ponto de vista mais maduro sobre elas, à força de persistente autorreflexão, e depois de haver se posicionado face à recepção crítica das duas partes da obra.

O *Esboço* deixa, sem dúvida, entender que havia um elemento de fundo que repousava na economia argumentativa interna da primeira edição das *LU*, e este só teve que esperar o momento oportuno, de explicitação do sentido da própria fenomenologia, para ser trazido à superfície. Então, só nos resta averiguar em que medida, exatamente, esse elemento é

do tipo que antecipa a caracterização da fenomenologia como primeira. O interesse do *Esboço* de 1913, em relação à história da filosofia primeira, é que ele traz um testemunho de como a ideia de caracterizar a fenomenologia como “primeira” surgiu por volta dos anos 1907-08, num período em que Husserl estava entregue a uma constante autointerpretação de seu projeto, buscando esclarecer, por todos os expedientes, o significado de sua intenção e de seu método, ao mesmo tempo em que ocupava-se de um acerto de contas com a fortuna crítica das *Investigações*, que haviam sido muito mal compreendidas pelos críticos e sempre devido a uma incompreensão típica do significado das mesmas.

Fink, que foi o editor desse texto, comenta sobre o mesmo que ali se encontra uma “interpretação particularmente instrutiva”, que se faz desde um nível superior (mais desenvolvido) da problemática fenomenológica, e que, por isso, permite esclarecer *ex post* a “direção final do sentido” das *Investigações*, “o fundo mesmo de seu problema” que, talvez, quando de sua primeira publicação, “permanecia ainda em estado latente.”<sup>109</sup>

Para Fink, o processo de desenvolvimento da fenomenologia de Husserl consiste na história da radicalização de um problema, e um ponto de vista exterior lançado sob esse processo nele enxerga uma divisão em três fases, que correspondem mais ou menos às três épocas em que Husserl morou e lecionou em Halle, Gotinga e Friburgo:

Fase 1, da *Filosofia da Aritmética* às *Investigações*.

Fase 2, das *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo* à *Filosofia como Ciência Rigorosa* e desta às *Ideen I*.

Fase 3, da *FTL* às *CM* e destas à *Krisis*.<sup>110</sup>

Fink considera que há uma “unidade interna” entre essas “três fases”, mas esta “permanece o mais frequentemente incompreendida porque as interpretações habituais seguem a cronologia das obras em vez de explicar, ao inverso, a partir da figura final da problemática fenomenológica, as pré-figurações que para ela tendem”; e, assim, o lugar que o presente texto do *Esboço* ocupa, “no conjunto do desenvolvimento”, é o de “uma interpretação do sentido da fase 1 a partir do terreno da fase 2.”<sup>111</sup>

Ora, Fink faz alusão aqui a um problema de fundo que permaneceu em estado latente. Sem dúvida, trata-se de um problema multifacetado que dificilmente podemos resumir num único conceito, fórmula ou expressão, mas isso não nos impede de perguntar: a filosofia

---

<sup>109</sup> Advertência do Editor, por Eugen Fink. Disponível em: HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, pp. 360-361, p. 353.

<sup>110</sup> Um estudo mais aprofundado sobre essa divisão e esse desenvolvimento pode ser conferido em: MOHANTY, J. N. *The development of Husserl's thought*. New York: Cambridge University Press, 1995. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff. *The Cambridge Companion to Husserl*. pp. 45-77.

<sup>111</sup> Advertência do Editor, por Eugen Fink. Disponível em: HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, pp. 360-361, p. 354.

primeira não é um dos componentes dessa problemática latente que teve justamente que esperar a chegada da fase 2 para tornar-se patente?

Veremos na sequência (próxima seção) que a ideia de dar à fenomenologia o título de filosofia primeira ocorreu a Husserl no instante em que ele viu a necessidade de rever o estatuto que havia conferido de início à fenomenologia – de ser uma psicologia descritiva – e de fazê-lo passar por uma radical correção. O filósofo se deu conta de que havia cometido um grave erro de avaliação ao caracterizar sua fenomenologia de “psicologia descritiva”<sup>112</sup>, um engano que poderia induzir a outros sérios equívocos caso a confusão entre fenomenologia e psicologia não fosse dissipada.

E, nesta altura, talvez seja o caso de defender, como hipótese *de jure* (sem o risco de nos afastarmos muito para longe da verdade), que, até 1902/03, Husserl via a descrição psicológica como *necessária e suficiente* para o estabelecimento de uma ciência primeira (capaz de responder à exigência de fundamentação da própria lógica), mas que, de 1903 para frente, ele foi tomando aos poucos uma aguda consciência de que o fundamento eidético-descritivo que aquela psicologia fenomenológica tinha para oferecer era um fundamento *necessário*, mas *não suficiente*, para uma filosofia primeira.

### 2.3 A insuficiência das *Investigações Lógicas*

A fenomenologia nasce “de uma maneira tão pura da própria exigência das coisas”; essa fenomenologia, no entanto, Husserl a interpretou inicialmente “como um novo tipo de <psicologia racional>” que é para a psicologia empírica o que são para a física a teoria pura do espaço, a teoria pura do tempo e do movimento, e a mecânica racional a priori, ou seja, uma disciplina racional pura que precede toda pesquisa empírica.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Cf. o § 11 do *Esboço de um Prefácio* (p. 395), que se intitula “As *Investigações Lógicas* cometem um mal-entendido sobre si mesmas: a caracterização da fenomenologia como psicologia descritiva induz em erro”. E também em trecho retirado de uma revisão do Arquivo f. system. Philos., t. XI, 1903, p. 397 sq.: “No que diz respeito ao segundo volume da nova edição, a Introdução, hesitante, dando tão pouco conta do significado essencial e do método da pesquisa realmente realizada, foi radicalmente reelaborada. Senti suas deficiências assim que foi publicado e não demorou muito para encontrar uma ocasião para protestar contra minha definição da fenomenologia como psicologia descritiva, a qual arriscava induzir o leitor a um engano.”

<sup>113</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, p. 337 (trad. fr. 404-405). É claro que essa comparação analógica – adverte Husserl em seguida – tem seus limites, pois a fenomenologia não é uma matemática dedutiva e difere essencialmente das matemáticas, de modo que resta um problema profundo a ser resolvido: quais são as razões dessa diferença descendo ao nível dos princípios?

No entanto, Husserl não tarda a se dar conta, em meados do ano de 1908, de que sua caracterização inicial da fenomenologia como psicologia racional não era adequada, assim que ele conseguiu perceber que:

(...) é preciso estabelecer *uma diferença entre a fenomenologia transcendental e a psicologia racional*, diferença que certamente não entra em linha de conta para o trabalho empírico do psicólogo num ponto particular, mas que é da maior importância para a filosofia transcendental no sentido verdadeiro e, em particular, para a função da fenomenologia como verdadeira Filosofia “Primeira”. Não é senão nesse momento aí que foi atingido o ultrapassamento radical do “psicologismo”, sob sua forma mais principal e mais universal.<sup>114</sup>

Necessário? Trata-se realmente de algo inevitável? Em que sentido exatamente essa necessidade de estabelecer tal diferença se faz sentir? Husserl esclarece que a distinção acima não tem absolutamente nenhuma importância para o psicólogo, que pode muito bem prescindir dela no exercício de sua função. Em contrapartida, essa distinção reveste-se de uma importância decisiva de outro ponto de vista, que é duplo: (i) o da filosofia transcendental e (ii) o da fenomenologia em sua função de filosofia primeira.

Essas linhas foram redigidas em 1913. É bem conhecido que, nos anos que se seguiram à publicação da primeira edição das *LU*, Husserl recebeu, de parte da recepção crítica do livro, uma série de objeções quanto à caracterização inicial da fenomenologia como uma psicologia descritiva. Os críticos sublinharam que a leitura dos dois volumes da obra conduz o leitor a ver nela um aparente paradoxo: no primeiro tomo, Husserl havia rejeitado a psicologia como fundamento da lógica e enfatizado o caráter ideal das leis lógicas e, portanto, a autonomia da lógica face a toda psicologia; contudo, no segundo tomo, ele parece ter se dedicado a análises psicológicas da intencionalidade da consciência, sob suas múltiplas formas, passando a impressão de uma recaída no psicologismo.<sup>115</sup>

Isso parece alimentar a impressão de contrassenso, da qual é difícil escapar: Husserl havia anunciado no final daquele primeiro volume que, no segundo volume, a ser publicado um ano depois, realizar-se-ia o esperado esclarecimento filosófico da lógica pura,

---

<sup>114</sup> Ibid., pp. 337-338 (trad. fr. 405).

<sup>115</sup> Sobre esse assunto, podem ser consultados os seguintes textos : „Der Weg der Phänomenologie“ de Landgrebe et „Das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Teil der Logischen Untersuchungen Edmund Husserls“ de Theodore de Boer. Um exemplo emblemático dessa crítica pode ser encontrado em Friedrich Heinrich Heinemann, para quem Husserl, ao mesmo tempo em que mantém a posição de que o retorno aos atos de consciência é uma tarefa reservada à fenomenologia e não à psicologia, não esclarece suficientemente a diferença entre as duas disciplinas, e disso resulta que um tipo específico de psicologia, muito semelhante à psicologia transcendental de Kant e à psicologia ‘intencional’ de Brentano.” HEINEMANN, F. H.. *Existentialism and the Modern Predicament*. London: HARPER TORCH BOOKS, 1958, p. 49.

sendo lançadas as bases epistemológicas e introduzidos os estudos preparatórios para a possibilidade da construção de uma lógica formal, cuja necessidade fora amplamente defendida nos *Prolegômenos*. No entanto, apenas as quatro primeiras investigações parecem corresponder à meta da edificação dessa ciência ideal, pois as duas investigações restantes (que, aliás, ultrapassam em extensão as quatro primeiras e são consideradas por Husserl as mais importantes) parecem não ser mais do que análises psicológicas da intencionalidade da consciência, sob suas múltiplas formas, e, enquanto tal, só aumentam a aparência de recaída no psicologismo.

Husserl se expõe, de fato, a essa objeção de incoerência? Seria verdade que o segundo volume das *LU* não permaneceu fiel aos princípios do primeiro volume e acabou retornando à mesma posição psicologista que havia sido anteriormente radicalmente rejeitada? Ora, no lugar de uma ciência puramente eidética, Husserl nos oferece uma psicologia que ele próprio caracteriza como “psicologia descritiva”; o filósofo que procurou cortar “todos os laços entre lógica e psicologia ainda quer fundar a lógica em uma análise da consciência!”<sup>116</sup>. A situação é tão paradoxal que Husserl cai nas boas graças tanto dos idealistas quanto dos psicologistas, por conta de suas posições idealistas do primeiro livro e da suposta recaída no psicologismo do segundo.<sup>117</sup>

A prestação de contas de 1913 com a primeira edição reconhece que o caminho está aberto a todos os tipos de mal-entendidos: a caracterização de psicologia descritiva é enganosa e deixa uma obscuridade, considerada prejudicial, a esse respeito.

Em vista disso, a pergunta que não cala é a seguinte: o que aconteceu para que Husserl mudasse radicalmente de posição quanto à psicologia descritiva? Como, exatamente, ele teve o pressentimento daquela lacuna, daquela insuficiência teórica, no trabalho recém publicado das *Investigações*? Se, à luz do acerto de contas que Husserl faz de seu livro de estreia, e esclarecido pela perspectiva crítica que o filósofo adota posteriormente, podemos

---

<sup>116</sup> DE BOER, Theodore. *The Development of Husserl's Thought*. Translated by Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978, p. 289. Este autor, para quem a relação entre a lógica pura e a psicologia descritiva permanece não resolvida nas *Investigações*, sustenta a tese de que “a lógica pura dos *Prolegômenos* – na medida em que seus conceitos fundamentais estão envolvidos – não é nada mais que uma subdivisão da psicologia descritiva (implicitamente eidética). É por isso que a psicologia pode descrever e esclarecer os conceitos fundamentais da lógica. Assim, os *Prolegômenos* e as seis investigações se preocupam com os mesmos conceitos fundamentais. Esses conceitos, nos quais se baseiam todos os da lógica pura, são as chamadas categorias. Nos *Prolegômenos*, Husserl defende o caráter ideal dessas categorias e, nas seis investigações seguintes, ele as descreve.” *Ibid.*, p. 289. Mas, aprofundando esse ponto, de Boer considera que, para efeitos de definição, a concepção inicial husserliana pode talvez ser dita semi-psicológica, já que não se reduz ao psicologismo nem é ainda fenomenológica no sentido transcendental do termo. Em todo caso, ela não corresponde à intenção final de Husserl.

<sup>117</sup> Ver: *Hua* XXIV. § 35a, pp. 201-202.

dizer que essa “lacuna” não é suficientemente preenchida pela simples descrição psicológica, como então explicá-la? Tudo leva a crer que até 1902 ele não tinha ainda os termos apropriados para exprimir que lacuna era essa nem dispunha dos meios de dissipar sua confusão e encontrar o caminho para o esclarecimento do sentido verdadeiro das investigações que havia realizado.

Relacionado com isso, parece que Husserl atravessou um período de crise e insegurança que se estendeu por aproximadamente seis anos: *pessoalmente*, ele se sentia humilhado por ver recusada sua nomeação como professor ordinário de filosofia na Universidade de Gotinga; *enquanto autor de obras filosóficas*, ele experimentava profunda dúvida acerca de si mesmo, obscuridades e hesitações que o atormentavam e que punham em questão a sua própria existência como filósofo. Foi a essa altura de sua carreira filosófica, em meio a tal crise, que Husserl tomou a decisão de lançar luz sobre si próprio e sobre sua tarefa.<sup>118</sup> Foram tais dúvidas e inquietações que acabaram por levá-lo a um novo começo.

O resto pertence à história. Ao longo da década seguinte (1902-1912), como se sabe, Husserl adquire o ponto de vista transcendental da fenomenologia, o que o obriga a revisar as posições que ele havia tomado na primeira edição das *LU* de 1900/01. Isso explica toda uma série de inserções na nova edição publicada em 1913.

Colocamos aqui uma série de dúvidas, talvez até mais do que necessário, pois todas elas são sanadas pelo próprio Husserl: a plena clareza reflexiva quanto à essência da fenomenologia só seria alcançada com a descoberta gradual das reduções teóricas *sistemáticas*.<sup>119</sup> Mas como acontece essa descoberta? Foi ficando cada vez mais claro para Husserl que, se a fenomenologia deve assumir uma posição diametralmente oposta à do psicologismo, o caráter descritivo que lhe foi de início conferido não seria suficiente (o método das *Investigações* é qualificado de “fenomenológico” no sentido estrito de puramente ou exclusivamente descritivo: no caso, “descritivo” não se opõe, terminologicamente falando, a “empírico”, ele se opõe a “genético”, quer dizer, ao método de explicação genético-causal). No

---

<sup>118</sup> Veja-se o seguinte manuscrito: “*Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma crítica da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeira e sinceramente viver: Os tormentos da obscuridade, da dúvida que vacila de um lado para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar ...*”. (Cf. Hua XXIV. Apêndice B IX, p. 445). Biemel observa que as ressonâncias com a crítica da razão de Kant, ali presentes, não são mero fruto do acaso, pois Husserl ocupou-se detidamente de Kant no período assinalado.

<sup>119</sup> No prefácio da segunda edição das *LU*, Husserl fala da plena clareza reflexiva, quanto à essência da fenomenologia, que ele atingiu naqueles anos e nos anos seguintes, o que, gradativamente, conduziu-o às reduções teóricas sistemáticas. Essas reduções, por sua vez, acabaram por elevar sua obra a um nível de clareza consideravelmente maior.

curso de todas essas reflexões, Husserl acabou por se convencer de que a fenomenologia devia ser “transcendental” se quisesse corresponder a suas ambições filosóficas. Mediante a “atitude transcendental”, ela devia afastar-se do quadro da apreensão natural e realista da experiência vivida, concebida simplesmente como evento psíquico.

Husserl não tira o conceito de transcendental do chapéu como uma simples adição *ad hoc* à sua teoria; ele não surge como que por um passe de mágica, em um truque de ilusionismo, nem na forma de um *deus ex machina* invocado subitamente no meio da trama para exorcizar todos os demônios que assombram a reflexão sobre o significado da fenomenologia. O que afasta essas acusações possíveis é o fato de que o conceito aparece estreitamente ligado àquela que pode ser chamada a terceira insuficiência das *Investigações*: 3) estas são impotentes para dar conta do problema gnosiológico – que se convencionou chamar de “problema transcendental”<sup>120</sup>.

Para sustentar essa posição categórica, podemos nos apoiar na tese de Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, segundo a qual Husserl animou seu projeto de uma teoria do conhecimento assim que se sentiu pressionado a reparar as insuficiências e contradições da fenomenologia na sua pretensão de constituir um método coerente e radical para uma teoria do conhecimento.<sup>121</sup>

Onde se encontram exatamente essas incoerências? Husserl foi compelido a acentuar a diferença entre o *real* (transcendente) e o *reell* (ingrediente)<sup>122</sup> assim que se deu conta de que o princípio da ausência de pressupostos não podia impedir que o conceito de realidade fosse aplicado às vivências, mesmo que ele fosse exclusivamente reservado a elas, e que a

---

<sup>120</sup> É a relação entre a subjetividade e a objetividade, entre o saber e o ser. Entraremos em mais pormenores no próximo capítulo.

<sup>121</sup> Ver: LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie*. 1900-1913. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 721.

<sup>122</sup> O texto em que essa diferença entre *real* e *reell* é melhor explicado é o de Hua II: „Näher besehen ist diese Transzendenz freilich doppelsinnig. Es kann entweder gemeint sein das im Erkenntnisakt Nicht-reell-enthaltensein des Erkenntnisgegenstandes, so daß unter dem im ‚wahren Sinne gegeben‘ oder ‚immanent gegeben‘ das reelle Enthaltensein verstanden wäre; der Erkenntnisakt, die *cogitatio* hat reelle Momente, sie reell konstituierende, das Ding aber, das sie meint und das sie angeblich wahrnimmt, dessen sie sich erinnert usw., ist in der *cogitatio* selbst, als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden. Die Frage ist also: wie kann das Erlebnis sozusagen über sich hinaus? Immanent heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent.“ Tradução: “Examinada mais de perto, de fato, a transcendência tem um duplo sentido. Ela pode significar, por um lado, o fato de não estar contida como ingrediente no ato de conhecimento do objeto de conhecimento, de modo que por <dado no sentido próprio> ou <dado de maneira imanente>, entendemos o fato de ser contido como ingrediente. O ato de conhecimento, a *cogitatio*, contém partes ingredientes, partes que a constituem como ingredientes; por outro lado, a coisa que ela visa e que se supõe perceber, lembrar, etc., não está presente na *cogitatio* em si mesma como a experiência, como um fragmento ingrediente, como algo que existe efetivamente nela. A questão, então, é: como a experiência pode, por assim dizer, transcender a si mesma? Portanto, aqui <imanente> significa <imanente como ingrediente na experiência de conhecimento>.” Hua II. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. A Ideia da Fenomenologia. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000, pp. 45-46.

primeira edição das *LU* abraçava assim uma espécie de realismo ontológico clandestino que, mais uma vez, obriga a restringir o alcance de sua pretensão à “neutralidade metafísica”.

A tese de Lavigne consegue levantar diversos dados documentais e conceituais que, se corretamente interpretados – segundo o autor –, nos facultam, em razão de sua convergência, determinar um pano de fundo ontológico das *LU*, a despeito da pretensa ausência de pressuposição alegada por Husserl. Esse pano de fundo “é o do realismo psicológico do vivido psicológico concebido como um fato empírico real, logo, como um evento objetivo dotado do mesmo estatuto ontológico de qualquer outro ente do mundo”<sup>123</sup>. Isso permite a Lavigne concluir que a posição metodológica de partida na psicologia descritiva das *LU* é a de um psicologismo ontológico que consiste em atribuir aos atos intencionais o mesmo modo de ser das realidades empíricas objetivadas em tais atos.

Lavigne interpreta isso como uma crise na psicologia descritiva das *LU* e alega que a resposta da fenomenologia a essa crise é por uma conversão imanentista-eidética. Esta alegação é parte de um argumento geral em que Lavigne defende que há um plano de fundo ontológico pressuposto pelas *LU*. A transcendência do objeto intencional não é uma transcendência efetiva, ela é simplesmente funcional e “significa na realidade a dependência ontológica radical desse objeto, como tal, em relação à efetividade do ato vivido.”<sup>124</sup> Ao determinar o estatuto ontológico da objetividade, a psicologia descritiva das *LU* só reconhece como ser o ser dos atos, dos vividos intencionais, que são interpretados como um evento real (*reel*) dotado do modo de ser da factualidade empírica. O único campo que as investigações demarcam como independente, fechado em si, é o dos vividos, e assim, adotando-se os princípios desse ponto de vista ontológico, “a transcendência estritamente funcional do objeto intencional não impede – mas justifica ao contrário – que ele seja um mero momento dependente da vivência real.”<sup>125</sup> Logo, a validade que pode ser atribuída ao vivido, como fato encerrado em si sem chegar a uma transcendência efetiva, é uma validade “subjetivamente objetiva”; as *LU* devem abster-se de se pronunciar sobre o ser absolutamente falando (*schlechthin*) da coisa percebida, limitando-se a descrevê-la como algo que é “visado-como-sendo”<sup>126</sup>. A conclusão que Lavigne tira dessa constatação da insuficiência das *LU* em resolver o problema do alcance efetivo do ser propriamente dito é que a teoria do conhecimento que emerge do projeto da psicologia descritiva é uma teoria do conhecimento destinada ao fracasso,

---

<sup>123</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Op. Cit.*, 2005, p. 720.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>126</sup> *Idem Ibidem.*

impotente em superar um subjetivismo ainda marcado por resíduos psicologistas. Husserl não tarda a se dar conta desse problema e vê se impor ao projeto de sua fenomenologia a necessidade de um novo encaminhamento, rumo a uma evolução. Ele deve então abandonar sua metodologia inicial e submeter os atos vividos a uma purificação transcendental.

No entanto, essa purificação já estava, de certa forma, antecipada. Paradoxalmente, o referido pano de fundo realista abriga também uma certa inclinação idealista de caráter marginal e secundário. Lavigne constata que há no Husserl dessa época, em seu ponto de vista pessoal não necessariamente ligado ao desenvolvimento da fenomenologia, uma tendência nitidamente idealista e subjetivista em sua concepção da intencionalidade, quanto à interpretação da percepção e da objetividade intencional. De onde Lavigne conclui que, “historicamente, *o idealismo da intencionalidade (particularmente perceptivo) precedeu a elaboração do método da redução e, a fortiori, o da teoria da constituição transcendental.*”<sup>127</sup>

Lavigne traça as etapas de mutação metodológica da fenomenologia, depois de 1901, que culminaram na elaboração da redução fenomenológica e sua apresentação sistemática em 1906-07. Ao mesmo tempo, essa elaboração gradual do método da redução fenomenológica representa uma emancipação face a face a toda forma de psicologismo.

A fenomenologia continua sendo uma psicologia descritiva até o outono de 1902. Depois desta data, acontecem duas reviravoltas decisivas nas quais aparecem dois conceitos de redução fenomenológica, cujos significados ontológicos diferem entre si. A primeira reviravolta data do inverno de 1902-03. Segundo Lavigne, Husserl anima seu projeto de uma teoria do conhecimento pressionado pelas exigências de coerência e de radicalismo, pois é “enquanto método para uma teoria do conhecimento que a ‘fenomenologia’ das *Investigações Lógicas* mais mostrou, com efeito, suas insuficiências e suas contradições.”<sup>128</sup>

Husserl constata que seu psicologismo ontológico sofre de um contrassenso de princípio que precisa ser denunciado e corrigido. Ele decide assim destacar o método fenomenológico da psicologia descritiva de origem brentianiana. O destacamento em questão é efetuado pelo novo procedimento metódico especial chamado de “redução”, o qual consiste, basicamente, no abandono de toda referência a um fundamento real na determinação ontológica dos atos intencionais. O método destaca, ao mesmo tempo, o vivido de consciência da realidade pessoal do eu-empírico. Mas, como Lavigne observa, esse destacamento é apenas parcial, pois

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 720.

<sup>128</sup> Ibid., p. 721.

ainda são mantidos dois elementos da psicologia descritiva de 1901 referentes ao imanentismo das *LU*: a tese da imanência fenomenológica e o modo de operação predominantemente noético.

Entre os anos 1902 e 1905, há o desenvolvimento de uma fenomenologia que se convencionou chamar de “imanentista”. A redução imanentista, que corresponde a ela, tem como atributo central um caráter negativo e restritivo: isso significa que ela se limita somente a excluir todo *cogitatum* e toda transcendência sem submetê-los a uma reconsideração. Trata-se de uma fenomenologia impessoal e a-ontológica.

No período que vai de 1904 a 1905, Husserl se ocupa das análises dos vividos de intuição e vê neste íterim a ocasião de radicalizar a questão da constituição. Essa radicalização, por sua vez, abre a possibilidade para uma nova orientação da intuição e da descrição, que deixam de ser exclusivamente noéticas e se voltam para a face objetal do conteúdo. É o primeiro esboço de uma fenomenologia que leva em conta o *cogitatum*.

A segunda virada decisiva é de 1906 e consiste em conferir aos resultados da fenomenologia imanentista um novo sentido. De acordo com Lavigne, o sentido inédito então explorado elimina os pressupostos residuais que a fenomenologia imanentista ainda conservava de suas origens psicológicas. Isso é possível através de um redobramento reflexivo da redução fenomenológica guiado pelo ideal cartesiano de uma fundamentação radicalmente originária da possibilidade do conhecimento. O conceito e o critério da imanência são então remodelados, o que permite incluir o objeto transcendente na esfera do dado fenomenológico, ao modo de um polo, para o qual convergem os atos intencionais do polo oposto: o ego. Com essa inovação, está então lançado o projeto de uma constituição subjetiva integral do objeto, e dois deslocamentos metodológicos irreversíveis se confirmam: o conceito de doação se torna o critério exclusivo e supremo da fenomenologia, uma vez liberto de toda cláusula estranha limitativa; e um novo conceito de fenômeno (*Phänomen*) é promovido à função de expressão fenomenológica da correlação intencional.

Mas tudo isso só é possível em virtude de uma segunda virada na qual a redução do período imanentista é radicalizada, convertendo-se na redução fenomenológica transcendental. Segundo Lavigne, o depoimento dos textos demonstra, amplamente, que o processo de “transcendentalização da redução e da teoria do conhecimento” e a passagem para a “análise correlativa da intencionalidade” ter-se-iam produzido ao mesmo tempo, no outono-inverno de 1906-1907, mediante “o abandono da restrição exclusiva ao conteúdo real dos atos”, e que tal processo e tal passagem “desembocaram então na ontologia sistemática do idealismo

transcendental”<sup>129</sup>. Por conseguinte, o período de gestação do idealismo das *Ideen* é entre 1906 e 1908, e não entre 1907 e 1912, como geralmente se pensa.

Vejam agora um resumo desse relato. Em texto mais recente, Lavigne propõe organizar as etapas de mutação da redução fenomenológica acima descritas em três fases sucessivas:

(1) A primeira fase se estende do inverno de 1903 ao verão de 1906. Husserl elabora de início “uma redução simplesmente imanentista, que se limita a excluir o ego empírico e a exercer a análise, exclusivamente, sobre a essência dos vividos noéticos.”<sup>130</sup>

(2) A segunda fase tem lugar no inverno de 1906-07 com a elaboração da fenomenologia pura da consciência absoluta apresentada nas 5 Lições da *Ideia da Fenomenologia*. Essa fase se caracteriza “por uma redução radicalizada que, ao permitir integrar ao fluxo de consciência fenomenológica o *cogitatum* transcendente, confere à intencionalidade um alcance transcendental”; e a redução em sua nova figura, *radicalizada*, leva Husserl “a interpretar a atividade de consciência pura como constituição transcendental, produção originária do ser do ente – mas em um campo subjetivo concebido ainda como impessoal e anônimo; e isso até 1911 (...)”.<sup>131</sup>

(3) A terceira fase começa a partir de 1911-12 e se caracteriza pelo trabalho de preparação das *Ideen*, pelo surgimento da monadologia transcendental e da fenomenologia da intersubjetividade. A redução então operante é “a mesma redução transcendental ao puro fluxo de consciência – mas de uma consciência que se reconhece agora centrada sobre um ego puro originário, ao qual toda vida subjetiva constituinte é doravante referida (...)”.<sup>132</sup>

Por conseguinte, os dois problemas mencionados: a insuficiência gnosiológica e a ambiguidade na distinção entre fenomenologia e psicologia, levariam Husserl a tomar algumas decisões radicais quanto ao destino da fenomenologia: (i) a conduzir para a linha de frente do projeto fenomenológico o problema transcendental; (ii) a elaborar gradativamente o método da redução fenomenológica; (iii) a converter a fenomenologia numa filosofia transcendental, processo que culminará em 1913 na famosa “virada” de *Ideias I*. A posição que somos tentados a sustentar, em vista disso, é que essas três decisões exigem de Husserl a adoção

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 723.

<sup>130</sup> LAVIGNE, Jean-François. Le <premier> en phénoménologie. In: La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l’Institut de Philosophie de l’Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 27-45, pp. 28-29.

<sup>131</sup> Ibid., pp. 28-29.

<sup>132</sup> Ibid., pp. 28-29.

do antigo sintagma “Filosofia primeira” para caracterizar sua fenomenologia transcendental do conhecimento.

Como vimos desde o início deste capítulo, Husserl afirma que a superação radical do psicologismo só ocorre quando a fenomenologia deixa de se considerar uma psicologia racional para se distinguir como uma autêntica filosofia transcendental, cuja função é a de uma filosofia primeira. Em que sentido exato devemos entender essa expressão “superação radical”?

Uma vez que tenhamos negado à psicologia o papel de filosofia primeira, resta-lhe outra função ao lado da fenomenologia: a de uma ciência *mediadora*. Uma inserção que Husserl faz em 1913 nas *LU* é particularmente interessante para nos ajudar a avançar uma tal hipótese. No § 16 da Investigação V, Husserl introduz a importante distinção entre conteúdo real (*reel*) de um ato e seu conteúdo intencional. Por conteúdo real fenomenológico de um ato, Husserl entende “a totalidade conjunta das suas partes, sejam elas concretas ou abstratas; em outras palavras, a totalidade conjunta das vivências parciais de que ele é realmente (*reel*) construído”, e o filósofo prevê que o estudo que se ocupa do desmembramento dessas partes é a “análise psicológica puramente descritiva que se realiza no quadro da atitude própria das ciências empíricas”<sup>133</sup>.

Husserl ajunta em 1913 como nota de rodapé (p. 411 trad. port. 341) que o qualificativo “fenomenológico”, que consta da expressão “conteúdo real (*reel*) ou fenomenológico”, foi entendido na primeira edição do livro como algo referido, exclusivamente, ao acervo real (*reell*) da vivência, e que mesmo na segunda edição, até a investigação V, o texto deixou que ele fosse tomado, de preferência, nesse sentido. Para o Husserl de 1913, isso corresponde a um ponto de partida natural, que começa pela atitude psicológica. No entanto, basta uma ponderação mais aprofundada das matérias tratadas pelo livro para dar cada vez mais visibilidade ao fato de que a descrição da objetividade intencional enquanto tal “representa outra direção para descrições a serem efetuadas de um modo puramente intuitivo e adequado em contraposição às do acervo real (*reell*) dos atos, e que também ela deve ser designada como fenomenológica.” (Idem, *ibidem*).

Toda a atenção deve ser convidada a se concentrar aqui na expressão “ponto de partida natural”. A psicologia pode ser um começo. A interpretação que nos parece ser autorizada é a seguinte: a psicologia descritiva será compreendida como *necessária*, embora não *suficiente*, para a fenomenologia transcendental, ou seja, a psicologia descritiva é

---

<sup>133</sup> Hua XIX.1. Investigação V, § 16, p. 411 (trad. port. 341).

transformada em uma disciplina *mediadora*, e não em uma disciplina *final*. Ela se torna um meio privilegiado de acesso à fenomenologia transcendental, e não um fim em si mesma. É por isso que a função da fenomenologia como filosofia primeira não pode ser concretizada em sua caracterização como uma espécie de psicologia racional. Mas este é um assunto que teremos que adiar para uma fase posterior deste trabalho, pois seria precipitado de nossa parte discutir-lo agora.

Para concluir, façamos uma breve recapitulação: a nossa tese aqui é que a ausência do conceito de Filosofia primeira no escrito inaugural da fenomenologia não significa que ela não esteja ali determinada, ainda que de modo negativo, como não-psicologista (ou não-psicológica, no momento da retificação de sua determinação como psicologia descritiva). Os principais pontos trabalhados por Husserl que põem essa tese no caminho de uma possível confirmação são os seguintes:

1) De saída, Husserl fala da necessidade de reconsiderar as questões de “princípio”. Sabemos que, desde Descartes, o estabelecimento dos princípios do conhecimento é tarefa que pertence à *prima philosophia*.

2) Na sequência, surge a questão da necessidade de evitar a *μετάβασις* (confusão entre domínios).

3) Daqui, estabelece-se a discussão com o psicologismo sobre o estatuto da ciência filosófica fundamental, e refuta-se a pretensão do psicologismo de se oferecer como ciência anterior e primeira.

4) Segue a discussão sobre a dupla acepção do conceito de “primeiro”: o primeiro por natureza (*πρότερος τῆ φύσει*) e o primeiro para nós (*πρότερος πρὸς ἡμᾶς*).

5) Faz-se uma divisão das tarefas separando aquelas que pertencem ao matemático e aquelas que pertencem ao filósofo, sendo que a do matemático é operacional e a do filósofo é fundacional.

6) No fechamento do livro 1, há a anúnciação das investigações do livro 2 como “primeiras” na ordem das matérias.

7) Essas “matérias primeiras” foram interpretadas, ainda de modo incipiente, como psicológico-descritivas, mas não demorou para que Husserl visse que tal caracterização era incorreta e deixava uma “lacuna” que pedia para ser preenchida. A nosso ver, não é uma violência hermenêutica, nem um gesto excessivo da nossa parte ler como única possibilidade de preenchimento dessa lacuna a caracterização das investigações como de uma verdadeira “Filosofia primeira”, e, num sentido ainda mais determinante de “primeiro”, de uma filosofia verdadeiramente “transcendental”.

Se nossa tese da determinação negativa se confirmar com o avanço da presente exposição (e, na falta de evidências em contrário, não temos por que renunciar a ela), a consequência que se pode tirar da mesma é que a ideia da Filosofia primeira em Husserl não é acidental ou retórica e pertence essencialmente ao desdobramento do projeto da fenomenologia.

### 3. A teoria do conhecimento como filosofia primeira

#### Introdução

A primeira caracterização positiva da *prima philosophia* sob a pena de Husserl ocorre no curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento (Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie)* em 1906/07. No capítulo cinco, intitulado « *Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie* » (capítulo que vai do § 31 ao § 35, pp. 157-216), o conceito de filosofia primeira aparece expressamente como uma determinação positiva da teoria do conhecimento.

Essa expressão “filosofia primeira”, aqui evocada para designar a teoria do conhecimento que surge da fenomenologia, não foi uma escolha ocasional da parte de Husserl, nem se trata de uma formulação obtida por mero acidente. Há bons motivos para se supor que Husserl tenha se inspirado em texto de Paul Natorp para decidir sobre o uso do termo. A saber, Natorp faz menção à ideia de *proté philosophia* no seu estudo crítico do tomo I das *LU*, no qual compara a proposta kantiana (de resolver a ontologia tradicional numa analítica do intelecto puro) com a proposta da nova crítica da razão de Husserl, que tende à mesma resolução, e que merece em atenção a isso o nome que ela reclama de uma πρώτη φιλοσοφία.<sup>134</sup> Husserl parece ter acolhido a ideia de Natorp como uma verdadeira sugestão, pois reconhece em seguida que ele havia caracterizado magistralmente a situação da fenomenologia iniciante<sup>135</sup>. Portanto, não é fora de propósito supor que o autor das *LU* tivesse em mente aquela sugestão ao procurar o conceito mais adequado para definir sua teoria crítica do conhecimento.

Até onde sabemos, essa primeira caracterização fenomenológica da teoria do conhecimento como Filosofia primeira não recebeu da parte dos comentadores a mesma atenção recebida pelo curso dos anos 20, nem se tentou ainda uma leitura mais aprofundada das relações que os textos prematuros de Husserl que falam da Filosofia primeira mantêm com os textos tardios. Esses trabalhos “prematuros” incluem não apenas os textos que compõem as preleções

---

<sup>134</sup> Deve-se notar, porém, que Natorp faz uso da expressão *proté philosophia* para argumentar que Husserl pode ainda não ter conseguido realizar a ideia de uma lógica pura, embora devesse fazê-lo.

<sup>135</sup> Citação de Natorp: “Quem quer que estime a possibilidade de fundar uma lógica da verdade objetiva não estará de nenhuma maneira inclinado a admitir ao lado da lógica uma metafísica; ele afirmará ao contrário que a metafísica se resolverá em lógica, ou, como Kant dizia, a velha ‘ontologia’ há de se resolver na ‘analítica do intelecto puro’; sem mencionar o fato que a crítica do conhecimento, na medida em que é a ciência filosófica fundamental, merece de pleno direito, parece-nos, o nome de πρώτη φιλοσοφία.” (Zur Frage der logischen Methode. Mit Bezug auf Edm. Husserls Prolegomena zur reinen Logik, in *Kantstudien*, VI, 1901, p. 270-283. Citação extraída do prefácio de Arion Kelkel para a tradução francesa de Hua VIII., *Op. Cit.*, 1972, pp. vii-xlvi. pp. xvii-xviii). Citação de Husserl: “Em seu importante comentário dos *Prolegômenos*, Natorp caracterizou a situação de uma maneira magistral (...)” HUSSERL, Edmund. *Op. Cit.*, 1975, pp. 360-361.

de *ILTC*: além deles, Husserl menciona a ideia de Filosofia primeira em outras diversas ocasiões. Apresentaremos na sequência um dossiê que reúne, até onde sabemos, todas as ocorrências do termo *Erste Philosophie* nos escritos de Husserl, redigidos entre 1907 e 1913 e entre 1921 e 1930. À medida que avançamos nesta exposição, apresentaremos um dossiê reunindo todas as ocorrências do termo *Erste Philosophie* nos escritos de Husserl (até onde pudermos saber), redigidos entre 1907 e 1913 e entre 1921 e 1930.

O curso de *ILTC*, de 1906-1907, marca uma etapa de transição: ele situa-se no coração de um período capital e decisivo da fenomenologia de Husserl que vê a metamorfose da fenomenologia descritiva numa fenomenologia transcendental, processo em que a psicologia eidético-descritiva metafisicamente neutra das *Investigações* converte-se pouco a pouco na filosofia idealista transcendental das *Ideias I*. Esta *Introdução*, junto às *5 Lições da Ideia da Fenomenologia*, do mesmo ano (1907), ocupam ambas uma posição-chave nessa evolução.

O contexto histórico em que o curso se inscreve, como vimos, é o da elaboração da fenomenologia pura da consciência absoluta tornada possível pela radicalização da redução fenomenológica. Aquilo que Lavigne propõe chamar de “transcendentalização” do método de redução, que conduz à interpretação da atividade da consciência como uma “constituição transcendental” e da própria fenomenologia como uma “filosofia transcendental”. Husserl tem agora uma visão retrospectiva mais acurada de sua obra inaugural: quanto mais ele avança seu projeto na direção do horizonte da filosofia transcendental, mais se lhe torna nítido o sentido da proposta de suas *LU*.

O que esse sentido lhe revela é que as *Investigações* deixam a desejar no que diz respeito à questão gnosiológica e no que diz respeito à ambiguidade da relação entre fenomenologia e psicologia. Com efeito, o livro de estreia da fenomenologia deixou que ela passasse por uma psicologia descritiva, embora o interesse nela decisivo fosse o interesse teórico-cognoscitivo<sup>136</sup>. Nos anos subsequentes, Husserl está preocupado assim em superar a limitação epistemológica das *LU* e faz avançar para a linha de frente do projeto fenomenológico o problema cartesiano-kantiano da possibilidade do conhecimento, então chamado “problema transcendental”. Outro grave problema que exige a atenção do filósofo é o paradoxo da relação entre os *Prolegômenos* e as seis *investigações*, acusada pelos críticos de “relação contraditória”.

---

<sup>136</sup> “As *Investigações Lógicas* fazem passar a fenomenologia por psicologia descritiva (embora fosse nelas determinante o interesse teórico-cognoscitivo). Importa, porém, distinguir esta psicologia descritiva, e, claro, entendida como fenomenologia empírica, da fenomenologia transcendental.” Manuscrito B II 1, folhas 25 a e seguinte, de Setembro de 1907, citado por Walter Biemel na *Introdução do Editor Alemão* escrita para Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.

Para liquidar essa questão, era premente encetar a demarcação definitiva entre fenomenologia e psicologia.

O curso de *ILTC* é em grande parte reservado ao tratamento dos problemas acima. Além de marcar uma etapa na evolução do projeto, o curso tematiza a própria questão da transformação da fenomenologia e busca justificá-la: nesse sentido, Husserl mostra que a teoria do conhecimento não pode permanecer no nível do conhecimento natural, mesmo do conhecimento lógico-matemático, se quiser, de fato, desvencilhar-se da pesada hipoteca do relativismo e do ceticismo.

A *Introdução* está dividida em duas partes sistemáticas essencialmente interligadas: (I) «A ideia da lógica pura como teoria geral da ciência», que corresponde à introdução à lógica; (II) «Noética, teoria do conhecimento e fenomenologia», que corresponde à introdução à teoria do conhecimento. A lógica, concebida num sentido largo como uma doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*), é submetida a uma análise no primeiro tomo, análise que visa fixar os limites da mesma e clarificar suas relações com a psicologia, a matemática e a metafísica. A partir dessa análise, Husserl chega ao conceito de lógica formal ou *Mathesis universalis*. No segundo tomo, Husserl radicaliza a questão lógica ampliando-a progressivamente, de modo a abarcar toda a pesquisa fenomenológica e envolvê-la no projeto fundamental de uma crítica da razão. O filósofo depara-se assim com a exigência de um método que lhe permita passar do conhecimento natural ao conhecimento transcendentemente purificado. O método de redução, o único que possibilita efetuar essa passagem, deve responder, ao mesmo tempo, a uma interrogação metafísica sobre o sentido e a possibilidade de um conhecimento absoluto, capaz de atingir efetivamente um ser transcendente.

O estádio no qual se interrompe a parte I é o da apofântica, ligada de perto à lógica pura, e o estádio que se introduz na parte II é o da noética, como ciência dos vividos da consciência e suas estruturas gerais. A tarefa da noética é descobrir e estabelecer um verdadeiro *a priori* subjetivo.

Para responder à insuficiência das *Investigações* em matéria das condições de possibilidade do conhecimento, Husserl faz sobressair agora a figura epistemológica da fenomenologia, como teoria crítica do conhecimento, e esta é identificada com uma Filosofia primeira. Assim, o quinto capítulo das preleções de 1906-07 porta o título de “Teoria do conhecimento como filosofia primeira.

Para responder à acusação dos críticos de que a passagem dos *Prolegomena* às seis investigações incorre num paradoxo ou contradição, Husserl aproveita a ocasião proporcionada por essas preleções para efetuar uma espécie de reescritura sistemática da

passagem do tomo I para o tomo II das *Investigações*. Assim se repete a mesma estrutura empregada naquele livro: uma primeira parte devotada à lógica e uma segunda parte devotada à fenomenologia e à teoria do conhecimento. Essa estrutura seria ainda retomada na obra mais madura *FTL*. Husserl concentra seus esforços agora na tarefa, *vista então como extremamente necessária*, de distinguir a fenomenologia da psicologia descritiva, mostrando assim que o afazer da fenomenologia não é o de uma psicologia empírica, e sim a tarefa de fundar desde sua base uma radical crítica do conhecimento capaz de esclarecer os nexos entre ser e conhecer, e investigar em consideração geral e universal as correlações entre ato, significado e objeto.

### 3.1 A *mathesis universalis* como concepção ampla da lógica pura

Essa determinação positiva da filosofia primeira como teoria do conhecimento, que a distingue de maneira decisiva do campo da psicologia descritiva, provém do fato de que Husserl se deixou inspirar pelo modelo da *Mathesis universalis* na orientação de seu projeto filosófico em direção ao de uma fenomenologia.<sup>137</sup>

#### 3.1.1 Breve sobrevoos histórico

Uma breve historiografia do conceito de *Mathesis universalis* deve incluir as seguintes informações:

As menções à matemática universal em Aristóteles são no número de duas, ambas encontradas na *Metafísica* (E 1 e K 7). Nessas passagens, o estagirita não trata das matemáticas por si só, mas esforça-se em situar o lugar da Filosofia primeira em relação a elas, caracterizando o tipo de universalidade que pertence a essa filosofia por distinção com a universalidade dos objetos matemáticos. Aqui, Aristóteles se inscreve numa tradição, que remonta a Platão, de discutir “o caráter ‘intermediário’ dos objetos matemáticos e o caráter ‘primeiro’ da filosofia (...)” e, assim, desde o começo, “a ‘matemática universal’ está (...) envolvida em um questionamento que, de fato, diz respeito ao estatuto da ‘filosofia primeira’ e à questão da mediação fornecida pela matemática no conhecimento das coisas.”<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Como escreve Husserl no § 10 do livro III das *Ideias*: « O caminho que me levou à fenomenologia foi essencialmente determinado pela *mathesis universalis* (...). » Hua V. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirión Q. México: Universidad Nacional autónoma de México, 2000, § 10, p. 57 (trad. esp. 69).

<sup>138</sup> RABOUIN, David. *L'idée de <<mathématique universelle>> d'Aristote à Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, pp. 37-38.

Se a teologia, como vimos, é a mais alta das ciências teóricas, pois se ocupa do gênero mais elevado de ser, o que pede aqui ulterior discussão é “se a Filosofia primeira é universal ou se ela trata de um gênero particular e de uma certa natureza única”, e essa distinção – (diz Rabouin, citando Aristóteles) – “encontra-se igualmente nas ciências matemáticas: na geometria e na astronomia, que têm por objeto uma natureza particular, enquanto que aquela que é universal é comum a todas (χοινή Θεωρία τῶν Μαθημάτων).”<sup>139</sup>

Através dos séculos, desde a antiguidade até o renascimento, a expressão “matemática comum” será retida e interpretada de diferentes maneiras. *Mathesis universalis*, por exemplo, é uma expressão relacionada à *Mathesis universalis* que era recorrente no século XVI para designar, numa acepção ampla, a ideia de uma totalidade unificada dentro da qual todas as ciências matemáticas encontrar-se-iam inscritas. A saber, as disciplinas de natureza matemática, delimitadas pelos pitagóricos, e que, mais tarde, passaram a integrar o *quadrivium*: aritmética, geometria, música e astronomia. Sob outro aspecto, as disciplinas matemáticas foram unificadas também na ideia de um gênero comum pela posição mediana que elas ocupavam no interior da divisão tripartida da filosofia em física, matemática, metafísica ou teologia. Devido ao fato de que o objeto matemático é mais simples do que o objeto concreto e mutável da filosofia natural, e, conseqüentemente, pode ser demonstrado com um maior grau de exatidão, pois encontra-se elevado acima do mundo sensível, ele passou a desempenhar uma função propedêutica, isto é, de preparação para o estudo da metafísica ou da teologia.

O primeiro registro escrito que se tem da expressão “*Mathesis universalis*” saiu da pena do matemático flamengo Adriaan Van Roomen, ela consta do capítulo VII de sua *Apologia pro Archimede*<sup>140</sup>, publicada em 1597. Nesse autor, a palavra *Mathesis universalis* é “sinônima de *prima mathesis*” e foi concebida tendo como modelo a Filosofia primeira, por comportar “os axiomas comuns às quantidades discretas e contínuas, notadamente, a teoria geral das proporções de Eudoxo.”<sup>141</sup>

Em Descartes, a expressão é retomada de Van Roomen e trabalhada no sentido de uma ciência geral da ordem e da medida. É o que se lê na *Regra 4* das suas *Regras para a Direção do Engenho*, onde Descartes afirma que o método é necessário à busca da verdade. A equivalência entre evidência e verdade leva ao estabelecimento de uma disciplina definida como *mathesis universalis*. Pareceu a Descartes que “deve haver uma ciência geral que explique

---

<sup>139</sup> Metafísica 1026 a 19-22, 1026 a 22-27, apud RABOUIN, David. Ibid., p. 38.

<sup>140</sup> “*Idea quaedam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin, proponitur*” Adrianus Romanus, *Apologia pro Archimede*, Gênova, 1597, cap. VII, p. 23.

<sup>141</sup> GÉRARD, Vincent. La mathesis universalis est-elle l’ontologie formelle? *Annales de Phénoménologie*, Association Internationale de Phénoménologie, 2002, pp.61-98, p. 62.

tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se” pelo nome de “*Mathesis universalis*, porque contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da *Mathesis*.”<sup>142</sup> As matemáticas, aritmética e geometria, possuem como objeto as quantidades contínuas e discretas, que são tão simples e fáceis de conceber que sequer oferecem resistência à nossa apreensão intelectual delas. Mas esse privilégio não redundava num monopólio, não necessariamente ele se restringe a um domínio especial. Descartes quer dizer que a evidência pode ser encontrada em qualquer domínio do conhecimento, não importa o tipo de objeto a ser considerado: números, figuras, astros, sons (*nec interesse utrum in numeris vel figuris, vel astris, vel sonis*).<sup>143</sup>

Sobre a *Mathesis universalis*, Marion<sup>144</sup> observa que Descartes elimina o *ens in quantum ens* para colocar no seu lugar todas as primeiras coisas em geral suscetíveis de conhecimento por uma mente que filosofa segundo a ordem. A *Mathesis universalis* se declina então segundo a ordem, e não mais segundo o ente enquanto ente. Ela designa uma certa ciência que se engendra na universalidade da consideração de tudo o que é cognoscível, independentemente do que seja e independentemente do domínio ôntico a que pertença<sup>145</sup>.

A *Mathesis* resta indiferente à variação de seus objetos. Faz-se abstração de toda matéria, e o que é retido no ente que se ordena (que se conforma) ao intelecto cognoscente é aquilo que ele oferece de ordem e de medida. Assim, com relação ao primado, fica estabelecido que qualquer termo pode valer como primeiro, desde que apresente o máximo possível de simplicidade e de facilidade. O que significa que, nas questões que o intelecto se propõe solucionar, os problemas devem ser resolvidos partindo-se do mais simples, em ordem, até outros problemas mais difíceis e complexos.

Depois de Descartes, Leibniz, em seu livro *Elementa nova matheseos universalis* (1684-1687), tem o cuidado de não reduzir a *mathesis* à aritmética e, por isso, ele a equipara à metafísica, dando a ambas uma “posição intermédia entre a *scientia generalis* (ciência do

---

<sup>142</sup> “(...) ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addicta quæri potest (...) Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continentur illud omne, propter quod aliæ scientiæ et Mathematicæ appellantur.” *Regulæ ad directionem ingenii* : DESCARTES, René, 1596-1650 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. Tradução consultada: DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta, pp. 11-12.

<sup>143</sup> “At ego tenuitatis meae conscius talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil ulterius optandum superesse videatur; quapropter hanc Mathesim universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui, adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare.” *Ibid.*, p. 12.

<sup>144</sup> MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulæ »*. Paris: Vrin, 1975, p. 181.

<sup>145</sup> É clara aqui a polémica instaurada contra a afirmação de *Ética a Nicômaco* (1094 b1 10-25).

pensamento em geral) e a *mathesis specialis* (composta da álgebra, da aritmética e da geometria)”; Leibniz, porém, distingue a *mathesis* da metafísica pelo caráter de seu objeto: enquanto que a metafísica “é a ‘ciência das coisas inteligíveis’ (*scientia rerum intellectualium*)”, a *mathesis* é a ‘ciência das coisas imagináveis’ (*scientia rerum imaginabilium*)”, o que, numa palavra, significa que “a *mathesis universalis* é a ‘lógica da imaginação’ (*logica imaginationis*).”<sup>146</sup>

Bernard Bolzano, em 1810, dá continuidade a essa ideia no seu livro *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, que Husserl menciona em sua *Lógica* como o “ensaio de uma definição principal das matemáticas que tende já para a ideia de uma doutrina formal a priori do objeto (...)”.<sup>147</sup>

### 3.1.2 Da aritmética universal à *Mathesis universalis*

Segundo tese defendida por Vincent Gérard, Husserl não tomou de empréstimo seu conceito de *Mathesis universalis* da regra IV de Descartes, seja no intuito de dar cumprimento ao significado cartesiano do termo ou seja no intuito de desviá-lo do significado original que ele continha nas *Regulæ*; antes, o filósofo alemão teria dado continuidade a uma tradição “arimetizante” que remonta a Van Schooter, Wallis, Newton e o Leibniz dos escritos de 1695<sup>148</sup>. Vejamos:

O interesse de Husserl pelo tema data do começo da década de 1890, por ocasião de seu primeiro contato com a ideia da *matemática universal* de Leibniz. Ao longo daqueles anos, Husserl dedicava-se ao estudo da matemática<sup>149</sup> e já havia se deparado com o conceito newtoniano de “*arithmetica universalis*”, que, de acordo com Gérard, traz a concepção de uma “teoria das formas possíveis de formações simbólicas dos números.”<sup>150</sup> Husserl escreveu nesta ocasião uma carta a Stumpf considerando que aquela aritmética universal, em seu componente algorítmico, não é propriamente uma ciência, mas uma parte da lógica formal que ele define como uma “arte dos signos” ou uma arte do cálculo simbólico.<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> GÉRARD, Vincent. *Op. Cit.*, 2002, pp. 61-98, pp. 62-63.

<sup>147</sup> Hua XVII. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d’une critique de la raison logique*. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957, § 26d, p. 74 (trad. fr. 116).

<sup>148</sup> Cf. GÉRARD, Vincent. *Mathématique universelle et métaphysique de l’individuation* (Université Paris XII). Disponível em: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

<sup>149</sup> Estudo que passa pela história da matemática de Hermann Hankel e Walter Brix, e pelas obras de Descartes, Florimond de Beaune, Van Schooten, Wallis, Leibniz, Newton e outros matemáticos.

<sup>150</sup> GÉRARD, Vincent., *Op. Cit.*, 2002, pp. 61-98, p. 70.

<sup>151</sup> Cf. Hua XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, éd. I. Strohmeier, La Haye, 1983, p. 248.

Ora, partindo de uma carta que Husserl escreveu a Dietrich Mahnke em 17 de outubro de 1921, Gérard desenvolveu o argumento de que foi a partir dessa ideia da aritmética universal que Husserl chegou à concepção da *Mathesis universalis*, numa época em que ele estava próximo das posições de David Hilbert e em que fazia suas reflexões orbitarem em torno de três problemas: “1) O problema de uma visão lógica da aritmética geral. 2) O problema da ‘ampliação do domínio das numerações’ (formulação de 1890) ou o problema da ‘passagem pelo imaginário’ (formulação de 1901). 3) O problema dos domínios conceituais da aritmética geral.”<sup>152</sup>

Em seu livro *Sobre o Conceito de Número*, Hilbert defendeu a posição de que o método que está em curso na aritmética, chamado por ele de “método genético”, distingue-se do método que é empregado na geometria, que ele designa “método axiomático”. A diferença é que no método genético “a noção geral de número é engendrada por extensões sucessivas da noção simples de número”, ao passo que no método axiomático parte-se da admissão da existência de três elementos que formam três sistemas de objetos: os pontos, as retas e os planos, em seguida, através de axiomas chamados axiomas de pertencimento, faz-se com que os três entrem em relações de ordem, congruência e continuidade, pondo-se então “o problema de mostrar a compatibilidade desses axiomas e sua completude (*vollständigkeit*), que exige que sua aplicação não incida em contradições e permita demonstrar todos os teoremas da geometria.”<sup>153</sup>

Logo, Gérard vai mostrar que, em Husserl, a passagem da *arithmetica universalis* à *mathesis universalis*, no que concerne ao problema da ampliação do domínio dos números, significa o abandono de uma perspectiva genética, referente às “extensões sucessivas da noção formal de número”, para a adoção de uma perspectiva axiomática conforme concebida por Hilbert, ou seja, “o abandono de uma perspectiva genética em que a *arithmetica universalis* é pensada como uma arte do cálculo em favor de uma perspectiva axiomática em que a *mathesis universalis* é pensada como uma ontologia formal.”<sup>154</sup>

Na *Filosofia da Aritmética*, Husserl se debruçou sobre a questão da concepção lógica da aritmética e verificou se a ampliação do domínio numérico, para além da quantidade e da grandeza, permitir-lhe-ia atingir uma melhor compreensão dos números imaginários. Foi assim que Husserl chegou à noção de domínios aritméticos *puramente conceituais*. Nesse

---

<sup>152</sup> GÉRARD, Vincent., *Op. Cit.*, 2002, pp. 61-98, p. 70.

<sup>153</sup> HILBERT, David. « Über den Zahlbegriff », in *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung*, 8, 1900, p. 181. *Apud* GÉRARD, Vincent., *Op. Cit.*, 2002, pp. 80-81.

<sup>154</sup> GÉRARD, Vincent., *Op. Cit.*, 2002, p. 68.

sentido, o filósofo tinha em mente reservar o primeiro capítulo do tomo II daquele livro à tentativa de resolução dos problemas 1 e 2 listados acima (o problema da visão lógica da aritmética e da ampliação do conceito de numeração). No entanto, o segundo tomo da *Filosofia da Aritmética* nunca foi escrito e as coisas não se passaram exatamente do modo como foram planejadas. Gérard sustenta que entre 1890 e 1900 ocorreu uma evolução do pensamento de Husserl, no que diz respeito a essa problemática, que acabou levando suas reflexões a trilharem um caminho diferente.

É aqui que Husserl vai de encontro à filosofia de Leibniz e concentra toda sua atenção na ideia da *Mathesis universalis* leibniziana. De fato, o próprio Husserl nos conta um pouco do caminho que percorreu até essa ideia, quando, no *Esboço de um prefácio às Investigações Lógicas*, ele faz constar que o fruto que lhe renderam as leituras do filósofo de Hanovre foi justamente “a delimitação, por assim dizer ontológica, da pura *mathesis universalis*” cuja ideia ele havia encontrado em seus estudos históricos de Leibniz.<sup>155</sup> Como Rabouin demonstra em artigo de 2006, a figura de Leibniz que se cristaliza na elaboração de Husserl da ideia da matemática universal é a de um precursor que, ao valorizar os raciocínios *in forma* e pensar a unidade das matemáticas e da lógica, concebe já a matemática “como uma disciplina formal no sentido moderno do termo.”<sup>156</sup>

Apoiado no estudo de Gérard, Rabouin resume os momentos da mudança de orientação de Husserl como sendo motivados pela “impossibilidade de conduzir a matemática a um algoritmo fundador”, impossibilidade que, tão logo vista pelo filósofo, levou-o a ter a *arithmetica universalis* na conta “de um método mais do que uma teoria geral, o que põe o problema de sua unidade teórica”<sup>157</sup>. Mais precisamente, diz Rabouin, o que se encontra no coração dessa dificuldade é o “estatuto das teorias geométricas abstratas, e, notadamente, do cálculo da ‘grandeza extensiva’ (...) em sua relação com a álgebra numérica (...)”, e isso dá luz à “ideia de que uma verdadeira matemática universal não deve restringir-se ao domínio exclusivo da quantidade, mas deve igualmente poder compreender a apreensão ‘qualitativa’ (...)”<sup>158</sup>

A partir de então, Husserl não mais compreende a essência do objeto matemático no sentido do número e da quantidade. Ele busca antes caracterizar com maior precisão esse objeto pelo conceito de “multiplicidade” : parte de uma definição formal de multiplicidade que

---

<sup>155</sup> HUSSERL, Edmund. Op. Cit., 1975, p. 377-378.

<sup>156</sup> RABOUIN, David. « Husserl et le projet leibnizien d’une mathesis universalis », Philosophie, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28, p. 28

<sup>157</sup> Ibid., p. 16.

<sup>158</sup> Ibid., p. 16.

não se reduz a numerações, números ordinais, cardinais, grandezas absolutas e dirigidas, etc., mas que, ao contrário, faz abstração da natureza particular dos objetos para determiná-los de maneira geral pela forma de suas relações. Assim, a nova matemática, compreendida como aritmética e teoria formal da multiplicidade, não é mais essencialmente “matemática da quantidade”, mas antes uma teoria de alguma coisa em geral e suas formas derivadas.”<sup>159</sup>

A tese<sup>160</sup> que Gérard dedicou à questão da *Mathesis* procurou demonstrar que sua elaboração, da parte de Husserl, atendeu ao interesse de identificar um conjunto de núcleos chamados reguladores, dos quais o princípio de permanência de Hankel é um exemplo, que servem para controlar a possibilidade de admissão de objetos no interior do campo da analítica formal. A geometria, enquanto *ciência do espaço*, acaba excluída desse campo, e só é conservada de uma perspectiva formal pura independentemente de qualquer intuição espacial.

Mas não fica somente nisso. A visão de Gérard é que a determinação da *Mathesis* em Husserl acontece em três etapas. (I) Na primeira etapa, temos o caminho que leva da aritmética universal à *mathesis universalis* como uma ontologia formal. (II) Na segunda etapa, a *mathesis* recebe um fundamento filosófico na forma de uma teoria dos significados apofânticos puros, e assim se passa da *mathesis* para a filosofia desta *mathesis*. (III) Na terceira etapa, a *mathesis* é rearticulada com uma disciplina que Husserl apresenta sob o título de “metafísica formal”, esta definida como “teoria apriorística e geral da individuação”; a saber, essa rearticulação significa o mesmo que reestabelecer a *mathesis* como ontologia formal, só que em outro sentido da ontologia formal, diferente daquele da etapa I. Na sequência, vamos falar gradativamente dessas três fases, começando, é claro, da primeira até chegar na última.

### 3.1.3 A expansão da lógica pura

O que expande o conceito de lógica pura, sem perder, no entanto, sua “demarcação essencial”, é a integração entre ela e o vasto corpo da matemática pura. Todos os objetos puros, obtidos por formalização lógica e matemática, como “formas” de alguma coisa em geral, são englobados por essa lógica alargada na *mathesis universalis*, que compreende, numa “extensão inteiramente conforme às coisas (*sachgemäss*)”, a totalidade das “doutrinas

---

<sup>159</sup> “A possibilidade manifesta de generalizações ou de transformações da aritmética formal graças à qual, sem modificação essencial de seu caráter teórico nem de seu método algorítmico (*rechnerisch*), ela pode ser levada para além do domínio quantitativo, conduziu necessariamente a essa evidência que o quantitativo não pertence de nenhuma forma à essência mais geral das matemáticas ou do “formal”, nem àquela do método algorítmico (*kalkulatorisch*) que nela encontra seu fundamento.” Hua XVIII. Prefácio à primeira edição dos *Prolegômenos*, p. VIII. O mesmo pode ser lido em Husserliana XXI (*Studien zur Arithmetik und Geometrie* 1886-1901, que traz textos redigidos com a intenção de publicação de *Filosofia da Aritmética* tomo II), *Conjuntos e multiplicidades* (1891-92) e mais tarde nos Apêndices VI-X, X, 551 e VI, 495 de Husserliana XII (*Filosofia da Aritmética*).

<sup>160</sup> GÉRARD, Vincent. *Mathématique universelle et métaphysique de l’individuation* (Université Paris XII). Disponível em: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

puramente ‘analíticas’ das matemáticas (aritmética, teoria dos números, álgebra, etc.) e toda a teoria formal das teorias (*Theorienlehre*), e, correlativamente, a ‘teoria das multiplicidades’ compreendida no sentido mais largo”<sup>161</sup>, euclidiano e não-euclidiano, ou seja, como aponta Husserl, inclui toda a *mathesis universalis* no sentido prescrito a ela por Leibniz. Vamos, nas páginas que seguem, entrar em alguns detalhes disso.

No § 14 de *FTL*, Husserl observa que a “analítica apofântica pura”, tomada por ele num sentido forte e autônomo, “incorpora, quanto ao seu teor essencial, toda a silogística, mas também (...) muitas outras disciplinas”, inclusive aquelas que, a seu ver, pertencem ao que ele chama de “análise” da matemática formal.<sup>162</sup> Lido com atenção, esse parágrafo deixa perceber uma distinção muito sutil entre dois tipos possíveis de foco: (I) numa primeira perspectiva, a análise toma aquela teoria matemática formal apenas como uma rede de significações puras expressas em proposições; (II) numa segunda perspectiva, toma a mesma teoria como uma teoria teleológica cujo interesse tende na direção de objetos. A primeira orientação é assumida pela apofântica; a segunda orientação pertence à ontologia formal.

Ambas, a lógica apofântica e a ontologia formal, estudam categorias de significado. Mas as categorias com que a lógica apofântica lida são nome, conceito, proposição, o conceito de significação ele próprio, etc.; ao passo que as categorias que pertencem à consideração da ontologia formal são o conceito de objeto, objetualidade, propriedade, relação, ordem, coleção, combinação, estado de coisas, todo e parte, número, etc. A estrita correlação que há entre categorias de significado e categorias de objeto nos induz a ver uma similaridade e uma correspondência entre a lógica das proposições e a ontologia formal. A ontologia formal inclui tudo aquilo que pode ser dito de objetos enquanto alguma coisa geral, não importa o que, considerado exclusivamente como objeto.

Um ponto que tocamos acima, ao qual é tempo de retornar agora, é que o domínio da lógica formal possui para Husserl três níveis de consideração em que a universalidade e o grau de abstração de seu objeto sobem progressivamente. Assim, o primeiro capítulo de *FTL* abre com uma noção-chave, a da estratificação (*Schichtung*) da lógica, que corresponde a uma separação da teoria lógica em três camadas teóricas fundamentadas umas nas outras que dão surgimento a três disciplinas lógicas diferentes. No primeiro estrato dessa divisão, encontra-se a morfologia pura dos juízos (*reine Formenlehre der Urteile*), também chamada de gramática lógica pura. No segundo estrato, acha-se a lógica da consequência

---

<sup>161</sup> HUSSERL, E., *Op. Cit.*, 1975, pp. 352-411, pp. 369-370.

<sup>162</sup> Hua XVII. § 14, p. 48 (trad. fr. 78).

(*Konsequenzlogik*) ou lógica da não-contradição (*Logik der Widerspruchslosigkeit*). No último estrato, enfim, a lógica da verdade (*Wahrheitslogik*)<sup>163</sup>.

Qual a diferença entre elas? Na morfologia pura dos juízos só se considera a coerência da linguagem lógica e se estabelece as leis formais *a priori* que respondem pelas combinações possíveis entre significações num juízo. Pergunta-se como as significações (expressões proposicionais) podem ser reunidas para produzir formas mais complexas dotadas de uma unidade de significado. A morfologia dessa produção é analisada independentemente de sua “validade objetiva”. Como toda operação que permite a composição de novas formas se caracteriza por sua iterabilidade (*Iterierbarkeit*), segue-se a possibilidade de engendrar uma infinidade de formas significantes, cujas propriedades podem ser conhecidas *a priori*, a partir de um número restrito de regras.

A morfologia tem como função pôr ao descoberto as leis formais que nos deixam prevenidos para o “sem-sentido” (*Unsinn*) propriamente sintático. Por exemplo, a frase “*um redondo ou*” é composta de três expressões dotadas de significado: o artigo indefinido “um”, o predicado “redondo” e a conjunção alternativa “ou”, mas a reunião dos mesmos naquela frase não apresenta um sentido unitário, uma vez que a frase viola as leis morfológicas que aqui se aplicam. Por outro lado, a expressão “*um círculo quadrado*” não incide num sem-sentido, pois apresenta uma coerência sintática do ponto de vista puramente morfológico. Tal expressão “*um círculo quadrado*” incide antes num contrassenso (*Widersinn*), que é diferente do sem-sentido. O contrassenso não é estabelecido no nível da morfologia pura, e sim no da não-contradição, o segundo estrato da divisão feita por Husserl.

Enquanto que na morfologia a atenção se dirige para a *estrutura* das significações, na lógica da não-contradição o objetivo é assegurar a *compatibilidade* das significações entre si. As leis que, no nível da não-contradição, previnem-nos contra o contrassenso formal pertencem à esfera da analítica pura. O que entra em consideração são as formas válidas possíveis de juízos, que contêm as *condições de verdade e de falsidade possíveis*, mas sem interesse ainda pela verdade efetiva das proposições, isto é, dirige-se apenas à compatibilidade dos termos que compõem um juízo simples ou um argumento complexo. Nesse sentido, a analítica apofântica exclui as contradições formais do tipo “todos os A são B, com exceção de um B que não é A”. Esse nível, porém, inclui ainda a questão da consequência ou da implicação dos juízos entre si, estabelecendo os modos de inferência, tais como o *modus*

---

<sup>163</sup> Para mais detalhes sobre essa divisão, cf. a obra “Da forma ao ser. Sobre a gênese do projeto husserliano da ontologia formal” de Sébastien Richard, já citado, que fala de modo aprofundado da tripla estratificação da lógica em Husserl na seção 4.1 “A concepção husserliana da lógica”.

*ponens* e o *modus tollens*. Pode-se considerar que a passagem da lógica da não-contradição para a da consequência equivale a uma extensão da determinação do juízo enquanto tal<sup>164</sup>.

A separação entre esses dois estratos da analítica apofântica exige uma fundamentação (*Begründung*). Para Husserl, é preciso então regredir da objetividade das formações lógicas para a atividade “subjéctiva” do conhecimento e explicitar os diferentes tipos de “evidência” correspondentes a cada um dos níveis estabelecidos nessa estratificação. É assim que Husserl fala de diferentes modos subjéctivos pelos quais os juízos são dados: o (i) modo vago ou confuso; o (ii) modo distinto; o (iii) modo claro. A passagem do primeiro ao segundo modo ocorre quando sobrevém ao espírito uma ideia vaga, ainda não articulada num juízo, e essa ideia é distinguida e formulada expressamente num ato de julgar – com isso se obtém uma evidência da distinção. Essa evidência, contudo, é independente da questão da adequação a algum objeto possível que, eventualmente, correspondesse a ela. Ou seja, o modo da distinção do juízo é independente da questão da adequação às coisas, não se baseia, portanto, na “verdade”.

A questão da verdade só é alcançada no terceiro modo do juízo, o da clareza. O modo claro corresponde a um terceiro modo de evidência que é o da “plenitude da clareza”. Já se nota, aliás, que os dois modos coincidem ponto a ponto com o terceiro estrato da lógica, dedicado à verdade. Diferente da pura morfologia e da pura não-contradição, que só se ocupam da estrutura e da compatibilidade das formas de significado, a lógica da verdade tem como interesse estabelecer a verdade possível dos juízos, determinada pela sua adequação possível com os estados de coisas correspondentes. O interesse temático muda assim que ocorre a passagem de uma orientação à outra, de uma orientação puramente formal para uma atitude de conhecimento (*Erkenntnisstellung*).

Cabe lembrar que a lógica proposicional, dividida em morfologia, apofântica e teoria das formas possíveis de teoria, opera tanto no nível da pura consideração de proposições (apofântica) quanto no nível da consideração de objetos (ontologia formal), que ocorre através de uma mudança de orientação temática:

No nível apofântico, a morfologia cumpre a função de uma gramática pura que identifica as categorias (sintáticas) básicas, chamadas categorias de significado, e faz isso estabelecendo as leis formais que regulam a composição de elementos categoriais que entram na formação de proposições complexas dotadas de sentido gramatical. No nível da ontologia formal, obtida por uma simples mudança de foco, a morfologia opera junto ao correlato objetivo

---

<sup>164</sup> Cf : RICHARD, Sébastien. *Op. Cit.*, 2014.

das regras de formação da gramática pura realizando a identificação das categorias básicas que entram na “construção” de estados de coisa objetivos, e ela faz isso investigando as leis formais que regulam os diferentes tipos de combinação pelos quais se formam objetividades complexas.

A apofântica, por sua vez, cumpre a função de investigar as leis formais que asseguram a “validade objetiva” de proposições e teorias. Essas leis, por um lado, servem como regras que impedem a inconsistência formal (leis de não-contradição e *tertium non datur*), e servem, por outro lado, de regras positivas que garantem que os conceitos operados no interior de uma teoria mantenham uma significação unitária (leis de identidade). No nível da ontologia formal, obtida pela já mencionada mudança de foco, a apofântica opera junto às categorias objetivas que foram discernidas no nível anterior e decreta as leis que fundamentam as categorias básicas de objeto. Com isso, ela concorre no processo de desenvolvimento das teorias que versam acerca de objetos e de seus estados de coisa.

Por último, a teoria das formas possíveis de teoria, que, no nível da apofântica, tem como tarefa investigar classes essenciais ou formas teóricas *a priori*, assim como as leis de relação que lhes são correspondentes. No nível da ontologia formal, o correlato objetivo da teoria das teorias é a doutrina pura das multiplicidades, que opera sobre as multiplicidades objetivas derivadas dos sistemas axiomáticos obtidos no primeiro nível. O matemático Silva nos ajuda a compreender melhor o que a *Mannigfaltigkeitslehre* inclui no seu âmbito de ocupação: “Do ponto de vista do conhecimento atual, acredito poder incluir aqui não apenas as teorias formais particulares de multiplicidades, as chamadas álgebras abstratas, mas também a álgebra universal e alguns aspectos da metamatemática, como a teoria dos modelos.”<sup>165</sup>

O que importa destacar inicialmente é que o estudo de uma multiplicidade é o estudo de um conceito. Na *Filosofia da Aritmética*, Husserl havia dito que a determinação que sai da definição de uma multiplicidade é “um conceito de multiplicidade, uma espécie de multiplicidade, e representa uma multiplicidade em geral como um objeto desse conceito; ou melhor: um conceito de classes para multiplicidades ou espécies.”<sup>166</sup>

Como vimos no quadro da seção anterior, que traça um esquema geral do domínio da lógica pura, alargada no conceito envolvente de uma *Mathesis universalis*, a doutrina das multiplicidades corresponde ao terceiro estrato em que se divide a ontologia formal.

---

<sup>165</sup> SILVA, Jairo José da. Husserl's Conception of Logic. Campinas: Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE:UNICAMP), Manuscrito, 1999, p. 374.

<sup>166</sup> Hua XII. Philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques. Traduction, notes, remarques et index par Jacques English. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 493.

É no § 69 dos *Prolegômenos* que Husserl apresenta a “teoria das formas possíveis de teoria”, que procede numa orientação subjetiva e que possui como correlato objetivo a chamada “doutrina das multiplicidades”<sup>167</sup> (*Mannigfaltigkeitslehre*). Husserl diz que o acabamento de suas pesquisas, que visava satisfazer à “ideia de uma ciência das condições de possibilidade de uma teoria em geral”, remete ainda à ideia de “uma *ciência complementar* que trata *a priori* das espécies (*formas*) essenciais de teorias e das leis relacionais que as vinculam entre si.”<sup>168</sup> Assim, todas as teorias possíveis devem cair no quadro dessa doutrina geral que procede segundo “uma ordem determinada do método” que permite “construir as formas de teorias possíveis, dominar seus encadeamentos ordenados (*gesetzlichen*), e também, conseqüentemente, as transformar umas nas outras por variação de fatores fundamentais determinantes, etc.”<sup>169</sup>

O correlato objetivo da teoria das teorias é a *Mannigfaltigkeitslehre*, e o assunto que satisfaz esta última, por sua vez, é o que o matemático chama pelo nome de “multiplicidade”, trata-se de um conceito cuja referência é um domínio do conhecimento em geral que enquadra uma variedade de objetos de matéria completamente indeterminada (objetos puros do pensamento), mas que são regidos por conexões e encadeamentos possíveis e que podem, por isso, ser determinados segundo sua forma lógica independentemente de qualquer conteúdo.

Quanto à sua matéria, os objetos permanecem inteiramente indeterminados (...) não são determinados nem diretamente, como singularidades individuais ou específicas, nem indiretamente por suas espécies ou seus gêneros materiais, mas exclusivamente pela *forma* dos enlaces a eles atribuídos (...) só a sua forma é determinada, nomeadamente, pelas formas de leis elementares para eles admitidas como válidas. E estas determinam então, assim como o

---

<sup>167</sup> Cabe lembrar que a tradução desse termo é sempre uma tradução problemática. A palavra alemã *Mannigfaltigkeit* sugere em geral a ideia de “muito” e admite ser vertida para o português como diversidade, variedade, pluralidade ou multiplicidade. Mais frequentemente, opta-se por esta última alternativa, pelo menos é o que se vê nas traduções de Márcio Suzuki e Diogo Ferrer para o português e de Suzanne Bachelard para o francês (*multiplicité*). No inglês, Claire Ortiz Hill e Carlo Ierna recorreram a uma terminologia mais flexível, em que predomina o termo *Manifolds*, mas sem ser adstrita a ele, de modo a capturar outros prováveis sentidos que Husserl atribuiu à palavra *Mannigfaltigkeiten* ao longo de seus escritos. Para o francês, Claire Ortiz Hill emprega *théorie des multiplicités* (cf. HILL, Claire Ortiz. « La *Mannigfaltigkeitslehre* de Husserl ». *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, p. 447-465). O que dificulta o trabalho do tradutor é que “multiplicidade” é um conceito que também aparece em contextos da física, além do que, Husserl o emprega, às vezes, num sentido técnico (para se referir à sua doutrina pura), outras vezes, num sentido não-técnico (para se referir simplesmente a “multitudes de coisas”), e é certo que isso pode confundir um leitor desatento. Mas, falando historicamente, “multiplicidade matemática” é um conceito que aparece pela primeira vez de maneira sistemática na obra de Riemann para dar expressão a uma generalização do conceito de espaço (teoria de multiplicidades *n*-dimensionais euclidianas e não-euclidianas), teoria que possibilita ao matemático, entre outras coisas, investigar e organizar sistematicamente diferentes noções de espaço e diferentes geometrias correspondentes a essas noções.

<sup>168</sup> Hua XVIII. § 69, p. 247 (trad. fr. 272).

<sup>169</sup> *Ibid.*, § 69, p. 247 (trad. fr. 273).

*domínio*, ou antes a *forma do domínio*, ou, para dizê-lo ainda uma vez com maior precisão, a *forma das teorias* a construir.<sup>170</sup>

A indeterminação em nada compromete a possibilidade de teorização. Todas as teorias possíveis, quando abstraídas de seu conteúdo concreto e do campo do saber a que pertencem, aparecem interligadas por um vínculo legal concernente à sua forma e a doutrina de Husserl permite examiná-las e compará-las entre si de modo a fazer ressaltar sua estrutura comum. A “teoria da teoria”, conforme já se acha indicado no próprio nome, é uma formalização de nível superior, que opera sobre “formas múltiplas” já constituídas por uma ciência *a priori*.

O exemplo que Husserl nos oferece é o do sinal +, que na teoria das multiplicidades não designa uma operação de adição numérica, mas representa apenas o sinal de uma conexão geral que só pode ser determinada por propriedades formais específicas, tais como a comutatividade:  $A + B = B + A$  ou a associatividade:  $(A + B) + C = A + (B + C)$ . Não é necessário dizer que as leis de *conexão geral*, as únicas que satisfazem a doutrina pura das formas, precedem quaisquer leis de uma ciência particular e se impõem como as próprias condições de possibilidade do estabelecimento destas últimas.

Com efeito, esta conexão geral é pura e *a priori*, ela tem primado sobre qualquer conexão científica e pode ser examinada *enquanto tal*, nas formas de relação mútua que se verificam entre todos os objetos possíveis. Assim sendo, nenhuma teoria há que não seja a simples especialização ou particularização de algumas formas teóricas no universo total das formas de teoria possíveis, o que diz, em suma, que construir uma teoria em ciência não significa nada mais do que atualizar uma só dessas formas que compõem a infinidade de teorias possíveis concebíveis pelo pensamento e preenchê-la com o conteúdo objetivo correspondente.

De acordo com Silva<sup>171</sup>, a tarefa que Husserl atribui à sua *Mannigfaltigkeitslehre* é similar àquela que o matemático Riemann atribui à sua, no entanto, aquela não se limita apenas a quantidades contínuas, antes, estende-se a todo tipo de coleção e a todas as diferentes noções que entram no conceito comum de uma estrutura matemática. O que significa, então, trabalhar com uma teoria das multiplicidades concebida sob esse modelo? Silva nos esclarece quanto a isso que “investigar uma estrutura matemática, ou seja, desenvolver sua teoria, significa simplesmente derivar de forma sistemática todas as consequências puramente formais das formas axiomáticas que caracterizam essa estrutura.”<sup>172</sup> Sabendo-se que Husserl designa

---

<sup>170</sup> Ibid., § 70, p. 249 (trad. fr. 274-275).

<sup>171</sup> SILVA, Jairo José da. Husserl's Conception of Logic. Campinas: Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE:UNICAMP), Manuscrito, 1999, p. 380.

<sup>172</sup> Ibid., p. 381.

pelo nome de axioma (ou melhor, ele escreve “formas de axiomas”) as definições implicitamente contidas nas relações e operações em que as multiplicidades formais entram entre si.

É claro que extrair, por deduções formais, todas as consequências analíticas que seguem necessariamente dos axiomas não configura ainda uma ciência, na opinião de Husserl. No entanto, à semelhança do que acontece com a ciência, que está atravessada por um interesse de conhecimento e cuja consideração se concentra, em última análise, nos objetos, o estudo formal dos axiomas não deixa de estar “teleologicamente orientado para domínios objetivos, mesmo que sejam domínios mantidos em completa indeterminação quanto à sua natureza e concebidos apenas como multiplicidades formais vazias de conteúdo reguladas pelas teorias formais em estudo.”<sup>173</sup>

Deve constar também desta discussão a forma como Husserl se posicionou diante da questão da doutrina das multiplicidades que está implicada no célebre problema de Helmholtz-Riemann, que, a saber, era o problema de encontrar na multiplicidade de geometrias possíveis aquelas nas quais uma grandeza aumentada várias vezes, contínua ou não contínua, variando segundo diversas dimensões (duas, três ou mais), envolve deslocamentos que deixam invariável uma forma métrica, ou seja, uma forma capaz de receber uma determinação métrica.

Para Husserl, o problema acima está mal colocado, ele é formulado num plano superior de abstração e, justamente por isso, encontra-se dependente da elucidação de matérias filosóficas que são mais fundamentais, como, por exemplo: que características particulares pertencem à “nossa” representação do espaço? Qual o significado do conceito de número? Que relações podem ser estabelecidas entre Aritmética e Geometria sem simplesmente admitir a Geometria Analítica como um ponto de partida inquestionado? Sem esclarecer essas questões logicamente prévias, a teoria das multiplicidades de Helmholtz-Riemann simplesmente está condenada a admitir pressupostos que ela não é capaz de justificar, como os pressupostos que saem do *fato* da intuição do espaço, e cai com isso num círculo epistemológico inevitável.

No que diz respeito à questão do espaço, Husserl reformula o problema e faz uma distinção teórica segundo a qual há um *fato lógico* e um *fato psicológico* envolvidos: o primeiro diz respeito à “origem da representação do espaço” e concentra-se na descrição da intuição espacial, enquanto o fato lógico diz respeito à determinação matemático-formal, por meio de uma teoria das multiplicidades, das formas possíveis de “espaços” com diferentes topologias e curvaturas, na qual o espaço euclidiano aparece apenas como um caso particular

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 382.

de curvatura zero, mas que é, por outro lado, constantemente pressuposto na construção de espaços não euclidianos pelo dispositivo da geometria analítica; a esses dois tipos de fatos, deve-se adicionar um “problema metafísico” que diz respeito à questão da correspondência de nossa representação do espaço com algo real no sentido da transcendência das coisas espaciais.<sup>174</sup>

#### 3.1.4 A *mathesis* e a ontologia formal

A conclusão da parte I de *FTL* estabelece a efetiva relação entre lógica formal e ontologia formal, e o verdadeiro sentido que reside na integração de uma na outra. A lógica formal possui, por isso, uma duplicidade de sentido – apofântico e ontológico – que são correlativos um ao outro. No sentido ontológico, ela submete a um tratamento puramente formal o objeto *qua* objeto, isto é, procede numa indiferença para com todas as determinações *a posteriori* que o objeto é suscetível de receber, não conserva dos objetos senão sua forma e a forma dos encadeamentos em geral pela qual se estruturam as relações objetivas possíveis. Dizendo de maneira metafórica, a ontologia formal separa o corpo submetendo a exame apenas o esqueleto lógico que sustém o corpo de pé.

Viu-se, com efeito, que estudos lógicos podem orientar-se para um ou outro domínio: o domínio da significação ou o do objeto. Em ambos os casos, ela se ocupa de uma “ontologia formal”. Husserl propõe delimitar diferentes regiões de objetos segundo a forma pura *a priori* que pertence aos objetos dessa região. Surge assim a ideia de que uma região, na medida em que circunscreve *a priori* as categorias do ser dos objetos que a povoam, pode ser dita uma esfera ontológica e equivale, portanto, a uma ontologia regional. Para cada esfera regionalmente delimitável do ente individual, há uma ontologia que lhe compete. É onde se vê que aos entes do tipo físico pertence uma ontologia da natureza, aos entes do tipo psicofísico pertence uma ontologia do psicofísico, e assim por diante.

A divisão mais geral que pode ser estabelecida entre as ontologias regionais decide-se pela divisão entre forma e matéria. Com efeito, o objeto pode ser considerado tanto sob o aspecto formal quanto sob o material. Sob o formal, na medida em que todo objeto deixa-se determinar pelo *quid* ou essência da objetividade tomada em si mesma, vazia de conteúdo, que corresponde à típica dos modos-de-alguma-coisa-em-geral: propriedade, relação, estado de coisas, pluralidade, individualidade, sequência, ordem, etc. Sob o material, na medida em que

---

<sup>174</sup> Ver uma interessante menção deste problema em: ALVES, Pedro. Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein. Lisboa: Phainomenon, n. 14, 2007, pp. 115-142, p. 127. Os textos de Husserl sob os quais Alves se apoia são: Hua XII, pp. 293-294 e *Fragen einer Philosophie des Raumes*, Hua XXI, p. 262 e sq. e os planos do *Raumbuch*, pp. 402 et sq.

os objetos naturais deixam-se determinar por características sintéticas materiais que lhes pertencem *a priori*, dentre as quais a espacialidade, a temporalidade, o movimento, a causalidade, dependência e independência, etc<sup>175</sup>. Conforme a divisão forma e matéria, as ontologias são distinguidas por Husserl em *ontologias formais* e *ontologias materiais*.

No entanto, todo conhecimento produzido pelas ontologias, não importa se formais se materiais, é expresso na forma de proposições, de frases predicativas, cuja forma universal é composta pelo sujeito, pelo predicado e pela cópula “é” que efetua a ligação entre os dois termos: *S é P*. A lógica apofântica é a versão da lógica que se ocupa do estudo dos juízos, que assim se estruturam – na forma declarativa – e que podem, por isso, ser determinados como falsos ou verdadeiros. A função que a lógica apofântica cumpre é a discriminação de diferentes formas judicativas e o estudo do juízo como tal, sem interesse pela verdade material, ou seja, pela possível adequação do juízo às coisas. A apofântica é chamada por Husserl de “integralmente universal” (*universelle wissenschaftstheoretische Disziplin*) porque a totalidade das verdades buscadas pelas ciências encontra sua expressão em frases e encadeamentos de frases declarativas, logo, toda teoria científica, sem exceção, pode ser objeto dessa lógica apofântica, que se identifica com a lógica formal (mas no sentido ampliado de uma lógica pura). Mesmo os objetos de ordem superior, como número, figura, quantidade, são obtidos mediante a objetivação de formas de proposições dependentes e assim as disciplinas matemáticas passam a ser também “ramos no tronco” da lógica apofântica.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> „Ebenso können wir in der Sphäre der Naturwissenschaften auf gewisse andere prinzipielle Bedingungen objektiv gültiger, und zwar naturwissenschaftlicher Aussage zurückgehen; nicht bloß auf solche, die in den Prädikationsformen gründen, sondern in den ontologischen Formen. Alles dinglich Reale, alles, was in einer möglichen Natur gegenständlich sein kann, steht unter gewissen Begriffen, die der Gegenständlichkeit *a priori* gewisse Formen vorschreiben. Solche Begriffe sind Substanz, Eigenschaft, Gestalt, Lage, Dauer, Zeitbestimmung, Veränderung, Bewegung, Ruhe, Ursache, Wirkung usw. Diese Begriffe und das, worauf sie sich in allgemeiner Weise beziehen, sind ein Gemeingut aller Realitätswissenschaften, und somit auch die in diesen Begriffen gründen (den) Prinzipien und abgeleiteten Gesetze. Die systematische Erforschung dieser Gesetze in ihren verschiedenen zusammenhängenden Gruppen als Zeitgesetze, Raumgesetze, reine Bewegungsgesetze, Gesetze für voll Dingliches als solches usw. ergibt ontologische Disziplinen, die aller bestimmten Naturwissenschaft vorhergehen. Sie haben wissenschaftstheoretischen Charakter in Beziehung auf alle bestimmten Naturwissenschaften, sofern sie Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit in diesen Wissenschaften in unbedingt allgemeiner Weise aussprechen und als methodische Prinzipien der Begründung in diesen Wissenschaften jeweils zu fungieren mitberufen sind.“ Hua Materialien VII. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005, pp. 93-94.

<sup>176</sup> „Gehen wir etwa davon aus, dass wissenschaftliches Erkennen urteilendes Erkennen ist, dass Wissenschaft auf Wahrheit geht, dass Wahrheit im objektiv gültigen Urteil gesetzt und in einsichtiger Urteilsbegründung begründet wird; achten wir ferner darauf, dass gesetzte Wahrheiten zum Ausdruck kommen in Form von präzisierenden Sätzen, Wahrheitsbegründungen in Form von gewissen Satzzusammenhängen, dann stoßen wir auf eine ganz universelle wissenschaftstheoretische Disziplin, auf die apophantische Logik, die im engsten Sinn formale Logik. Sie spricht nicht von Urteilen und Urteilsbegründungen als Erlebnissen, als flüchtigen Phänomenen des Urteilens, sondern von logischen Sätzen, von den Bedeutungen der Aussagesätze oder, wie wir auch sagen können, von den identisch idealen Urteilsbedeutungen; und die Prinzipien, die sie fixiert, die Gesetzmäßigkeiten, die sie deduziert, drücken die in der reinen Form der logischen Satzbedeutungen liegenden Bedingungen der Möglichkeit triftiger Erkenntnis aus.“ Ibid., p. 93.

O uso do termo “ontologia” se justifica na constatação de que “formas” são unidades ideais de significado, assim como proposições, e que cada significado é um objeto, cada objeto uma coisa, cada coisa, por sua vez, um ente, mas neste caso um ente numa vazia generalidade, da qual estão ausentes quaisquer determinações materiais contingentes (como cor, som, posição num tempo e espaço determinados, etc.) e que somente pode ser determinada segundo categorias *a priori*. A ontologia formal é também chamada por Husserl de analítica apofântica. “Analítica”, na medida em que o objeto dessa ontologia é qualificado de analítico em oposição ao objeto da ontologia material, regido por leis sintéticas. “Apofântica”, na medida em que o objeto dessa ontologia é determinado por juízos, em especial, o juízo assertivo ou predicativo, cuja declaração pode ser dita falsa ou verdadeira; apofântica vem de *apophansis* (asserção).

Cabe observar que a lógica trata de juízos concebidos não como realidade (ou seja, como ato real de julgar, ato no sentido psicológico do termo), mas concebidos como idealidade, ou melhor, como significações ideais, cada juízo é um significado ideal e a lógica pura faz abstração de sua matéria para considerá-lo unicamente do ponto de vista formal. A lógica se interessa, portanto, pela forma pura do juízo, cujo núcleo sintático encontra-se no juízo categórico S é P: sujeito é predicado. Todas as outras formas judicativas são derivações desta forma fundamental.

Mas qual é exatamente a relação do “juízo”, tratado pela apofântica, com o “objeto em geral” de que se ocupa a ontologia formal? Indo na esteira de Bachelard<sup>177</sup>, Richard esforçou-se em responder essa pergunta partindo de uma passagem que consta do § 46 da *FTL*: “é óbvio que esse processo, conforme ao objetivo da ciência, deve-se ao serviço da determinação do próprio domínio, portanto, que a temática dos juízos-proposições não é senão uma temática da mediação.” Essa passagem foi interpretada por Bachelard no sentido de uma oposição entre uma temática de simples mediação, cumprida pela apofântica, e uma temática do fim a que tende essa mediação e que é o tema ontológico, o tema último, que se caracteriza por um “retorno às coisas mesmas” e por uma atitude crítica propícia à realização desse retorno, que só se satisfaz na adequação do juízo ao objeto. É claro que na atitude crítica o tema apofântico é reencontrado, só que este permanece sendo um tema mediador, ou seja, um meio que tem como finalidade o estabelecimento do tema último, o ontológico.

O cientista que assume a atitude crítica pode operar uma virada temática do ontológico para o apofântico, essa migração temática é sempre possível. Mas, de nenhum modo,

---

<sup>177</sup> Ver : BACHELARD, S. La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendantale. Paris : PUF, coll, Épiméthée, 1957.

isso significa que a lógica encontra-se sempre orientada para a ontologia formal. De acordo com o que Husserl expõe no § 48 de *FTL*, a atitude crítica pode ser imediata ou mediata:

*Imediatamente*, a lógica se dirige para os juízos da ciência e, neste caso, ela exerce sua função crítica, como doutrina da ciência, a partir de uma orientação apofântica, que é também uma orientação ontológica, mas cujo tema privilegiado é o juízo enquanto tal.

*Mediatamente*, a lógica se dirige para o *existente ele mesmo*, acha-se então atravessada por um interesse de conhecimento e, neste caso, o juízo aparece em sua função de mediação que remete para o objeto e sobre ele exerce a atitude crítica. Predomina aqui a orientação ontológica.

Se a lógica é efetivamente uma ciência, sua situação não é, no entanto, similar àquela das outras ciências no que diz respeito à sua orientação judicativa. Deve-se notar que, em relação às ciências, nas quais o objeto é o sujeito imediato e o juízo é o sujeito da mediação, a lógica está em uma situação inversa, pois, enquanto doutrina da ciência, ela se volta imediatamente para os juízos e é apenas mediatamente que se volta para os objetos e pode, no máximo, ser classificada como uma ciência de segunda ordem emitindo juízos sobre juízos; portanto, poderíamos fazer eco a Bachelard em sua interpretação segundo a qual, “como ciência da *ciência*, a lógica tem uma orientação ontológica e como *ciência* da ciência, ela tem uma orientação apofântica.”<sup>178</sup>

Mas uma pergunta que não quer calar é: a *Mathesis* é ou não a ontologia formal? Ora, vimos até aqui que a lógica formal, na figura de uma analítica apofântica, é composta de três camadas: a morfologia pura dos juízos, a lógica da não-contradição e a lógica da verdade. A partir de uma compreensão ampliada, essa lógica formal deixou-se integrar, logo em seguida, pela matemática formal, e doravante ela será qualificada de *Mathesis universalis*. O termo, porém, não guarda em Husserl uma significação unívoca. O que se disse sobre os dois últimos estratos da lógica formal resta válido no que concerne à *Mathesis universalis*, isto é, ao nível em que a analítica formal encontra seu pleno acabamento. Husserl, de fato, distingue entre uma *mathesis* pura da não contradição (*reine Mathesis der Widerspruchlosigkeit*) e uma *mathesis* da verdade possível (*Mathesis möglicher Wahrheit*).

Se no seio da doutrina da ciência, plenamente clarificada, a ontologia e a apofântica formais surgem como duas orientações temáticas de uma só e mesma disciplina, nem por isso elas podem aspirar ao mesmo título de *Mathesis*, dado que a função crítica da lógica faz com que sua segunda temática – a ontológica – seja dotada de um estatuto privilegiado, ao

---

<sup>178</sup> BACHELARD, S. La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendante. Paris : PUF, coll. Épiméthée, 1957, p. 132. *Apud* RICHARD, Sébastien. *Op. Cit.*, 2014, p. 319.

passo que “a *matemática pura da não contradição* (...), pelo fato de sua separação com a lógica epistemológica, não merece o nome de ontologia formal. Ela é uma ontologia dos juízos puros *enquanto sentido*, bem entendido, uma ontologia das formas de sentido não contraditórias.”<sup>179</sup>

Contudo, a questão acima sobre a identidade entre ontologia e *Mathesis* não chegou ainda a uma solução satisfatória. Diz Husserl: desde que pomos em linha de conta a correspondência que sempre há entre objeto possível e seu sentido objetivo, chamada então de *justeza possível*, imediatamente nos vemos instalados no interior da lógica propriamente dita, que adquire em sua totalidade uma significação ontológico-formal, mas nem mesmo assim, adverte Husserl, não podemos simplesmente pretender identificar a lógica com a ontologia formal.<sup>180</sup>

O impasse, porém, é só aparentemente difícil. Para que consigamos contornar esse obstáculo, e remover aquela ambiguidade dos termos, basta manter a atenção na diferença que há entre *objetidades categoriais* e *sentidos objetivos* correspondentes. Husserl é bem claro ao assinalar que o sentido profundo da analítica formal, o único sentido que se acha “*adaptado à tarefa de uma doutrina da ciência* (...) *é de ser ciência das formas categoriais possíveis nas quais as objetidades-substratos devem poder existir com verdade.*”<sup>181</sup> Ou seja, o que faz da analítica formal uma ontologia formal é o seu foco nas objetidades categoriais, e não meramente no sentido objetivo.

A duplicidade de acepção com que Husserl toma o juízo – apofântico, como tema da mediação, e ontológico, como tema final – tem, ademais, ainda outras reverberações. Ao duplo sentido de “*juízo*” se segue, paralelamente, um duplo sentido de evidência: referente um ao “estado de coisas que existe verdadeiramente sob o modo do dado ele mesmo” e referente outro à conformidade do juízo-opinião com a categoria dada *enquanto objeto*, chamada por Husserl de “*justeza*”, isto é, um julgar que faz justiça à objetividade categorial dada “*ela própria*”.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Hua XVII. § 54b, p. 128 (trad. fr. 194).

<sup>180</sup> Cf. Ibid., p. 129 (trad. fr. 195).

<sup>181</sup> Ibid., p. 129 (trad. fr. 196).

<sup>182</sup> Cf. Ibid., p. 130 (trad. fr. 197). Sobre o conceito de “categorial”, no sentido em que Husserl o emprega, cf. as lições sobre a teoria da significação: “Tomemos de início um juízo completo, e tomemos um que seja o mais simples possível: ‘isto é  $\alpha$ !’ Realizamos uma certa reflexão se tomamos um novo posicionamento do olhar e se, então, em vez disto que é objeto próprio no juízo, tornamos o ‘isto é  $\alpha$ ’ objetivo. Não é o juízo que tornamos aqui objetivo, mas é o estado-de-coisa (*Sachverhalt*), e isso precisamente enquanto que está aí isto que é enunciado. (...) O objeto categorial global, o estado-de-coisa, que sempre pode ser tirado do juízo, contém, como peça constitutiva, o objeto categorial que pode ser tirado da representação nominal e que constitui seu objeto categorial. Se designamos esses objetos como categoriais, e se falamos do proposicional enquanto que é o categorial que pertence ao pleno juízo, esse proposicional contém então todas sortes de peças constitutivas: o nominal, o identificativo, o relacional, etc., etc.” Hua XXVI. Leçons sur la théorie de la signification. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000, § 23, pp. 81-82.

Aonde Husserl pretende chegar, exatamente, ao conferir à lógica um caráter ontológico-formal, fica claro na sequência:

(...) a lógica formal: ela é lógica ontológico-formal se ela toma conscientemente por tema final as formas possíveis das objetividades categoriais (e não os sentidos objetivos correspondentes). Tem-se disso um caso particular quando a lógica estuda essas entidades categoriais que constituem a forma de uma teoria dedutiva: então a teoria é compreendida não como um sistema de juízos, mas como um sistema de estados de coisas possíveis e ela é compreendida em seu todo como uma unidade, tendo recebido uma forma insigne de uma objetividade categorial.<sup>183</sup>

Ora, verifica-se também uma duplicidade de sentido da lógica formal que é correlativa ao duplo sentido de “evidência” e de “verdade” que Husserl acabou de esclarecer. Numa primeira acepção, ela é a *lógica apofântica*, que se orienta tão-somente para os juízos-opinião, e ela atinge a *Mathesis universalis* – diz Husserl – quando alarga o alcance de seu campo de consideração de modo a compreender, para além do território das formas categoriais dos sentidos apofânticos, também as formas apofânticas que as teorias possuem enquanto dotadas de sentido. Numa segunda acepção, ela é *lógica ontológico-formal*, caso prestigie a orientação para as objetividades categoriais possíveis. O que pode provocar uma ambiguidade aqui é que essa *lógica ontológico-formal* deve também necessariamente, a fim de atender a questões de método, tomar os juízos, na forma de “sentidos apofânticos”, como seu objeto de estudo, só não podemos nos esquecer que ela toma os juízos somente como “meios”, enquanto que seu “desígnio final” continua sendo os objetos.

Se a *lógica apofântica* também atinge a *Mathesis universalis*, conforme foi dito acima, ela não o faz, porém, por inteiro. A *Mathesis formal* completa só é desenvolvida quando se determina tudo aquilo que pode ser enunciado no interior da região vazia “objeto em geral”. É mais prudente voltarmos a nos apoiar aqui no próprio escrito de Husserl: “É puramente *a priori* (...) que temos à disposição as formalizações sintáticas pelas quais” podemos pensar em objetos quaisquer, podemos conceber uma generalidade formal, uma *qualquer-coisa-não-importa-qual*, a partir da qual é possível engendrar “entidades categoriais sempre novas” pensadas como suscetíveis de uma doação preliminar, isto é, como dados sempre possíveis; doravante, vamos “distinguir produções possíveis que forneçam opiniões simplesmente distintas, mas que, enquanto contraditórias, não podem conduzir a objetos possíveis eles próprios, etc.”<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Hua XVII. p. 131 (trad. fr. 198).

<sup>184</sup> Ibid., § 54c p. 132 (trad. fr. 199).

Ou seja: (I) faz parte da essência do pensamento chegar ao *objeto em geral* por formalizações sintáticas; (II) esse objeto, pensado numa generalidade vazia, permite engendrar outras formações categoriais, dele derivadas, mediante deduções formais; (III) das categorias deduzidas desse objeto geral, a *mathesis* formal completa distingue: *a*) aquelas que podem ser pensadas distintamente, sem contradição, e que são passíveis de doação originária, com a presença da coisa ela mesma na intuição evidente (portanto, além de distintas, são também claras); *b*) aquelas que podem ser pensadas distintamente, mas com contradição, e, portanto, não são passíveis de doação originária em nenhuma experiência.

Em suma, podemos dizer que a *Mathesis* só se completa numa ontologia formal quando responde à sua vocação epistemológica, interessada na doação originária das objetividades categoriais. Esse completar deve corresponder à terceira etapa da determinação da *mathesis*, que vimos em Gérard<sup>185</sup>. Quando, exatamente, aparece esse terceiro e *mais profundo* sentido da *mathesis*? Alguns documentos nos ajudam a precisar o ano. Veja-se texto que consta da correspondência de Husserl a Hermann Weyl, uma carta de 10 de abril de 1918:

Vejo em tudo o que o senhor escreve uma tendência semelhante à minha, no projeto que tentei realizar, numa larga e ampla perspectiva, de uma *Mathesis universalis* filosoficamente fundada que, por sua vez, esteja ligada a uma nova metafísica formal (a doutrina *a priori* e geral da individuação) – na qual venho trabalhando há anos e que até hoje me ocupa. (*Briefwechsel* VII 288).

Husserl convida Weyl<sup>186</sup> a pensar a matemática nos termos de sua ligação a uma “nova metafísica formal”, no texto descrito sob o título de uma “teoria *a priori* e geral da

---

<sup>185</sup> Etapa I: da aritmética universal à *mathesis universalis* como uma ontologia formal. Etapa II: *mathesis* fundamentada filosoficamente como teoria dos significados apofânticos puros. Etapa III: *Mathesis* rearticulada com a ontologia formal num novo sentido de metafísica formal ou teoria apriorística e geral da individuação. Cf. GÉRARD, Vincent. *Op. Cit.* Disponível em: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

<sup>186</sup> Hermann Weyl é visto por muitos como o grande matemático do século 20, ao lado de Hilbert. Husserl viveu para ver suas posições na filosofia fenomenológica, ligadas de perto ao projeto lógico-matemático da *mathesis* e sua fundamentação numa *mathesis* filosófica, colherem bons frutos nas ciências. Weyl é o criador da « geometria infinitesimal ». Foi em 1918, três anos após o aparecimento, nos *Annalen der Physik*, do artigo sobre “Eletrodinâmica dos corpos em movimento”, de autoria de Albert Einstein, que apresenta pela primeira vez a teoria da relatividade restrita, que Weyl publicou a obra *Raum-Zeit-Materie* (Espaço-Tempo-Matéria), em que ele tenta a façanha de geometrizar o eletromagnetismo, à semelhança do modo como Einstein havia geometrizado a gravitação universal. Para entender o alcance do projeto de Weyl, é preciso recuar um pouco no tempo. Como sabemos, Kant tinha uma concepção do espaço euclidiano que o entendia como uma estrutura métrica fixa que condiciona, necessariamente, todas as nossas representações do sentido externo, de modo que a nossa percepção do mundo fora de nós encontra sempre os objetos inscritos num espaço cuja estruturação tem uma forma permanente. Einstein, ao formular sua teoria geral da relatividade, opôs a essa concepção kantiana a tese de que o espaço não tem uma estrutura métrica fixa, de que a força gravitacional newtoniana deve ser substituída por outra estrutura métrica, relativa ao espaço-tempo e cuja forma dependa apenas da distribuição espaço temporal de matéria e energia, isto é, dependa da *substância* que preenche o espaço. O instrumento matemático que Einstein usou para elaborar sua teoria foi a geometria de Riemann, que atribui ao espaço uma estrutura métrica variável de ponto a ponto, ao contrário do que acontece na geometria euclidiana, da qual Newton se serviu e que Kant pensou que fosse necessária *a priori*. Tomando tudo isso como ponto de partida, Weyl levou avante posições sobre a teoria do contínuo e trabalhou questões da física relativística a partir de ideias que ele próprio reconhece ter haurido da

individuação”. No mesmo período (ano de 1918), ele escreve a Heidegger falando de um *renouveau* da metafísica racional numa metafísica formal do tempo e da individuação, de acordo com seus princípios (cf. *Briefwechsel* IV 130 e também carta a Grimme *Briefwechsel* III 82).

### 3.2 O problema transcendental

Como vimos, o período do desenvolvimento da fenomenologia posterior ao surgimento das *LU*, que se estende de 1902 até *Ideias I*, de 1913, é um período dominado em particular por preocupações de caráter epistemológico. Husserl penetra então mais profundamente no horizonte de trabalho da teoria fenomenológica do conhecimento que ele havia anunciado no § 2 da introdução às *LU*:

Os (...) motivos para a análise fenomenológica estão (...) essencialmente concatenados com os que despontam das questões fundamentais generalíssimas da Teoria do conhecimento. (...) O fato de que pensar e conhecer, no seu todo, vão para objetos, correspondentemente, para estados-de-coisas, pretensamente os tocam de tal modo que o seu “ser-em-si” se deve manifestar como unidade identificável na multiplicidade dos atos de pensamento (...) o fato subsequente de que a todo e qualquer pensamento é

---

fenomenologia idealista de *Ideias I*. Na Introdução a *Espaço, Tempo, Matéria*, lê-se: “o mundo real (*die wirkliche Welt*), a respeito dos seus elementos constitutivos e de todas as suas determinações, é e apenas pode ser dado como um objeto intencional de atos de consciência.” WEYL, Hermann. *Raum-Zeit-Materie*. Berlin: Verlag J. Springer, 1918, p. 3. Extraído de Pedro Alves, para quem essa Introdução “segue, para lá de qualquer dúvida, a posição fundamental de Husserl a respeito da *Wirklichkeit*, com a sua dependência relativamente aos atos de constituição da consciência absoluta. (ALVES, Pedro., Op. Cit., 2007, p. 124). Pois bem, como mencionado, a inspiração que ele encontrou em Husserl valeu-lhe a invenção de uma nova geometria, denominada por ele “geometria infinitesimal”, que fixa apenas estruturas locais no espaço-tempo e que, por isso, só permite comparar comprimentos na vizinhança de onde se encontra o observador. Com essa geometria, Weyl consegue, matematicamente, estabelecer uma identidade entre certos elementos da estrutura geométrica do espaço-tempo e componentes do potencial eletromagnético, o que é uma verdadeira proeza do ponto de vista matemático. Para comparar comprimentos que estão separados no espaço, a geometria infinitesimal introduz um instrumento matemático chamado “conexão” (mais precisamente, “conexão de Weyl” ou “conexão afim”). Esta é uma estrutura matemática que permite definir a noção de paralelismo e covariância em variedades diferenciáveis, como espaços curvos, e nesse sentido acha-se relacionada ao conceito de métrica riemanniana, que é uma generalização da métrica euclidiana para espaços curvos. Como vimos, a métrica riemanniana fornece uma maneira de medir distâncias e ângulos em uma variedade diferenciável, ela nos faculta comparar vetores que pertencem a espaços tangentes diferentes em uma variedade curva e, assim, desempenha um papel na teoria da gravidade que é fundamental. Em outras palavras, a conexão é uma maneira de definir a noção de paralelismo em um espaço curvo, uma de suas principais características é que ela permite a introdução de uma covariância especial, conhecida como a covariância conforme – usada para preservar a escala dos comprimentos ao fazer transformações de escala em uma variedade diferenciável. A covariância conforme é uma propriedade importante em modelos gravitacionais em que a escala do espaço-tempo pode variar. Em suma, ao nos tornar capazes de comparar comprimentos separados no espaço e introduzir a covariância conforme, a conexão de Weyl cumpre um papel decisivo no estabelecimento da relação entre a geometria e a física em espaços curvos. A relação Weyl-Husserl foi tematizada por Silva em sua tese de doutorado. Cito: SILVA, Jairo José da. *Sobre o predicativismo em Hermann Weyl: alguns aspectos do construtivismo em matemática*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1990. As informações concernentes à física e à história da física do século XX, aqui resumidamente discutidas, foram retiradas desse trabalho e de comentários ao mesmo tecidos pelo próprio autor.

inerente uma forma de pensamento, que está sob leis ideais, e certamente sob leis que circunscrevem a objetividade ou idealidade do conhecimento em geral - estes fatos, digo eu, suscitam sempre de novo estas questões: como se deve entender que o “em si” da objetividade chegue à “representação”, e mesmo a uma “captação” pelo conhecimento, e que, por conseguinte, se torne, no fim, de novo subjetivo; que significa que o objeto seja “em si” e “dado” no conhecimento; como a identidade do geral pode entrar, enquanto conceito ou lei, no fluxo das vivências psíquicas reais e tornar-se, enquanto conhecimento, um patrimônio daquele que pensa; que significa a *adaequatio rei ac intellectus* cognitiva nos diferentes casos, segundo que o captar cognoscente diga respeito a algo individual ou geral, a um fato ou a uma lei etc.?<sup>187</sup>

O horizonte intelectual em que Husserl inscreve suas pesquisas do período 1902-1913 foi em parte aberto pelas epistemologias criticistas do neokantismo, dentre as quais merece atenção especial a epistemologia de Paul Natorp<sup>188</sup>. A obra de Natorp sobre a teoria do conhecimento de Descartes<sup>189</sup>, que ele apresenta como uma pré-história do criticismo, viria exercer influência na concepção de Husserl tanto da teoria do conhecimento quanto da filosofia cartesiana.

Para Natorp, a teoria do conhecimento não é uma simples parte da filosofia de Descartes, não é um método, mas trata-se antes do componente fundamental que permite considerar em seu conjunto a doutrina cartesiana. Natorp não quer dizer que Descartes já possuía uma epistemologia no sentido estrito da filosofia transcendental de Kant (ciência da razão ou da verdade), mas que ele já tinha a ideia de uma tal ciência, e que toda sua filosofia comporta uma remissão a essa ideia, embora outras intenções assumidas por Descartes tenham acabado por obscurecê-la. Natorp, porém, acredita que é possível reconhecer a ideia de uma *Erkenntnistheorie* na filosofia cartesiana e demonstrá-la nos seus aspectos mais decisivos.

---

<sup>187</sup> Hua XIX/1. § 2. Introdução, p. 12-13 (trad. port. 6-7).

<sup>188</sup> De acordo com Alves (2003), Husserl manteve em geral relações distantes e negativas com o neokantismo, apesar de que possuía, na sua biblioteca pessoal, diversas obras de autores neokantianos, tais como Helmholtz, Lange (os *Logische Studien*), Erdmann (*Logik*), Cornelius (*Theorie der Existentialurteile e Psychologie als Erfahrungswissenschaft*), além de Riehl, Cohen, Lask, Windelband, Rickert e Cassirer (*Determinismus und Indeterminismus*). É notório, porém, que Husserl manteve com Natorp um diálogo longo e frutuoso, que encontra-se registrado na correspondência trocada entre os dois. Por esta se deduz que algumas decisões teóricas da fenomenologia, como a questão do “eu puro”, da “fenomenologia genética”, “parecem ter sido tomadas sob influxo direto do diálogo com Paul Natorp.” (ALVES, Pedro. Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 307, nota de rodapé 21). Com efeito, Husserl deve a Natorp a inspiração para mais do que uma ideia diretriz da fenomenologia, é plausível a suposição de que a concepção husserliana de uma “ciência transcendental da consciência”, que seria desenvolvida em paralelo com a psicologia, teve sua fonte de inspiração na psicologia geral elaborada por Natorp em seu livro “*Psicologia Geral segundo o método crítico*”, volume que Husserl possuía em sua biblioteca, e que encontra-se inscrito no código BQ342 dos Arquivos Husserl.

<sup>189</sup> NATORP, Paul. Descartes’ Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg: N. G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1882.

Assim, ele tenta exprimir a relação entre Descartes e a filosofia crítica, e descreve a filosofia de Descartes como uma pré-história do criticismo<sup>190</sup>.

Na sua Filosofia primeira, já em 1906-07, Husserl assume o ideal cartesiano de uma fundação absoluta do conhecimento científico sobre evidências últimas apodíticas<sup>191</sup>. A exigência que esse ideal impõe à fenomenologia é colocar a análise intencional ao serviço de uma crítica do conhecimento, no sentido de uma justificação crítica definitiva, ou seja, última, de sua pretensão à validade objetiva. A fenomenologia transcendental cede então à sua vocação essencial de desembocar numa crítica da razão, numa crítica do alcance e da validade do conhecimento racional. O alcance ontológico dessa crítica, por sua vez, só se revelará na mostração evidente (*Ausweisung*) e intuitiva da validade necessária de seus procedimentos.

Mas qual é então a questão fundamental que comanda a teoria fenomenológica do conhecimento? A questão é formulada nos termos fenomenológicos da *correlação* entre imanência e transcendência; ela pergunta, precisamente, como se relacionam subjetividade e objetividade, e interroga o modo como tal relacionamento é possível. Lavigne a escreve da seguinte maneira: “*Como compreender, no mesmo e único episódio de conhecimento, o encontro e a coincidência da imanência da consciência com a transcendência do ente?*”<sup>192</sup>

Para Husserl, a questão metafísica tradicional que se identifica com a origem da problemática da filosofia transcendental é a questão sobre a possibilidade de *aceder* (termo de

---

<sup>190</sup> Veja-se o programa anunciado por Natorp já no prefácio do livro: „Der Titel der vorliegenden Schrift bedarf einer doppelten Erläuterung. Dieselbe behandelt die Erkenntnistheorie Descartes’: damit ist erstens nicht ein bestimmter Theil seiner Philosophie gemeint, etwa die ‘Methode’; sondern es soll seine ganze Lehre, nur unter dem Einen Gesichtspunkt des Erkenntnisproblems, erwogen werden. Zweitens will der Titel nicht besagen, dass bei Descartes eine Erkenntnistheorie, im strengen Sinne der Transscendentalphilosophie Kants, d. h. einer feststgegründeten Wissenschaft der Vernunft oder der Wahrheit, in der That vorliege, wohl aber, dass er die Idee einer solchen Wissenschaft gefasst, und dass seine ganz Philosophie auf diese Idee eine zwar vielfach durch anderweitige Absichten verdunkelte, in den entscheidenden Punkten aber doch sehr kenntliche und bestimmt nachweisbare Beziehung hat. Beides, die Verwandtschaft Descartes’ mit der kritischen Philosophie in der Grundidee und die Unvollkommenheit in der Durchführung dieser Idee suchte ich damit auszudrücken, dass ich diese Arbeit als eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus bezeichne.“ NATORP, Paul. *Ibid.*, p. III.

<sup>191</sup> São na verdade dois temas fundamentais inspirados diretamente em Descartes: o primeiro “é a exigência de fazer repousar a ciência sob uma fundamentação-justificação absoluta (*absoluter Begründung*) (...) lógica e racionalmente obrigante, universal e necessariamente válida, de modo que ela resista a toda dúvida possível. Fiel a esse imperativo, Husserl exigirá também a apoditicidade para a ciência fenomenológica enquanto ciência fundadora. Ele subscreve igualmente outra tese cartesiana (menos explícita, para dizer a verdade, nas *Meditações* que nas *Regras*), segundo a qual as ciências só recebem seu pleno valor científico na medida em que são integradas à *unidade sistemática completa do saber – universalis sapientia* – isto é, na medida em que se subordinam à crítica epistemológica da filosofia.” LAVIGNE, Jean-François. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2013, p. 20. Diz ainda o autor (*Idem, Ibid.*) que a “mutação metodológica e ontológica que levou Husserl a abandonar a abordagem inicialmente psicológica da intencionalidade, na ‘psicologia descritiva’ das *LU*, para a radicalizar através da descoberta progressiva da redução transcendental e da constituição subjetiva-transcendental de toda objetividade – até desembocar no idealismo transcendental das *Ideen* – seria em parte o efeito de sua re-meditação do percurso metafísico cartesiano.”

<sup>192</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Accéder au transcendental? Réduction et Idéalisme transcendental dans les Idées I de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 162.

Lavigne), a partir da subjetividade, a uma apreensão objetiva do ente *como tal*, isto é, em toda sua *transcendência*. A dificuldade que surge é a incompatibilidade que parece existir entre o caráter essencial e inelutavelmente *subjetivo*, já que imanente à consciência de si, dos atos e experiências que respondem pelo conhecimento, e a pretensão de que esse conhecimento alcance os entes *tais como eles são em si*, sem nada perder da objetividade que, por definição, *transcende* o subjetivo.

O problema assim expresso tem um nome específico para Husserl: trata-se do “problema transcendental”. O filósofo quer tornar inteligível na sua essência o encontro entre o imanente subjetivo e o transcendente objetivo, e dar inteligibilidade à possibilidade mesma desse encontro. Ora, se o “eu” funciona como uma pessoa no mundo e, ao mesmo tempo, experiencia esse mundo *em* sua consciência, é claro que o “*em*” aqui assinalado envolve um dilema, pois como algo experienciado *na* consciência, *na* subjetividade, ganha valor objetivo, isto é, adquire um sentido de objetividade que remete justamente para fora da consciência?

O “para fora” pode nos induzir em engano. Nós sabemos desde sempre que foi a consciência mesmo que fez a distinção entre interno e externo, e que, rigorosamente falando, todas as distinções possíveis entre sujeito e objeto, autêntico e inautêntico, ser e ilusão, necessidade e absurdo, verdade e falsidade, são distinções efetuadas na esfera da própria subjetividade.

Assim se passa com todo *ser* e *dever-ser*: que não se dão senão como objetividade correlata às minhas *cogitationes*, como algo percebido dado na percepção, algo pensado dado no pensamento, algo julgado dado no juízo, e assim por diante. *O que é* e *o que deve ser* adquirem seu sentido e sua validade de ser e dever-ser enquanto correlatos, que só existem *para nós* na condição de intenções cognoscitivas de uma consciência, e graças a elas.

Assim se passa igualmente com as *modalizações*. As oposições entre verdade e falsidade, certeza e erro, acerto e engano, ser e aparência, são diferenciações feitas na própria esfera da consciência e por iniciativa desta. Ora, como conceber qualquer objeto sem o sujeito, sem a operação cognoscitiva que o dispõe diante da consciência como objeto do conhecimento? Não é possível, assim como não é possível fazer a um cego de nascença que imagine as sete cores do arco-íris num céu embaçado pela chuva.

O mesmo pode ser dito dos *princípios*. Apesar de se constituírem como distinções feitas em patamar mais elevado – entre visão intelectual e não-intelectual, necessidades *a priori* e contrassensos, correção e falsidade empíricas, efetividade, contradição, possibilidade, probabilidade – nada muda o fato de que tais distinções correspondem a

caracteres do objeto *enquanto* intencional, dependentes, portanto, da respectiva visada de consciência e em conformidade com ela.

Nada de diferente quanto aos procedimentos e produtos racionais: a justificação, a fundamentação, são processos, são operações efetuadas por inteiro, universalmente, na esfera do pensamento, e a conclusão final nelas obtida continua a ser um caráter no *cogitatum* visado pelo meu *cogito*. Não deixam de ser procedimentos “racionais”, mas tal caráter não resolve em nada o problema que desde então nos inquieta: como poderá ganhar significação objetiva todo esse jogo, que decorre puramente na imanência da vida de consciência?

Para Husserl, é compreensível que sejamos capazes de atingir na percepção, com evidência, o nexos de motivações que compõe a identidade de um objeto que se apresenta, ou seja, a série de suas aparições concordantes no tempo. O que não é compreensível é como pode a evidência (a *clara et distincta perceptio*) desse nexos reivindicar ser algo mais do que uma simples concordância de aparições, que só se desenrola *na, a partir de e para* a consciência.

Se é verdade que toda filosofia nasce de uma perplexidade, de um espanto, aqui se encontra o enigma desencadeador do projeto fenomenológico em sua versão transcendental. Eis como Husserl se refere ao problema em 1923-24: “Aquilo que eu agora única e somente converto em tema teórico, aquilo que desperta o meu *θαυμάζειν* (...) é o modo subjetivo em que tudo o que para mim até agora aí estava (...), valia para mim como ente, para mim estava ‘consciente’<sup>193</sup>. O *thaumázein*, a admiração, o espanto, pelo qual surge a investigação fenomenológica, acontece diante da correlação intencional, em que todo ente, sem exceção, as posições ônticas de coisa, estado-de-coisas, valor, vivente, pessoa, etc., são reduzidas pela *epoché* ao seu aparecer e surgem na condição de um *para mim*.

Este *para mim*, no entanto, guarda na fenomenologia um sentido profundamente diverso do sentido que o conceito alberga na filosofia kantiana, pois já não há mais nenhum corte metafísico entre fenômeno e coisa-em-si. “A fenomenologia não se instala na diferença entre *ser* e *aparecer*; ela instala-se no campo mais originário em que ser e ser-dado, ser e possibilidade da doação formam apenas um.”<sup>194</sup>

O problema transcendental traz consigo um paradoxo, que Husserl assinalou no livro terceiro das *Ideias* e que ele voltaria a mencionar anos mais tarde, na *Krisis*, pelo nome de “paradoxo da subjetividade humana”. Se a subjetividade se vê desde sempre no mundo, e o mundo não existe senão a título de correlato intencional dos seus atos de consciência, não

---

<sup>193</sup> Hua VIII. Anexos, p. 420.

<sup>194</sup> ALVES, Pedro. *Opus Cit.*, 2003, p. 318.

estamos diante de algo “prodigioso”, “miraculoso”<sup>195</sup>, no estranho fato de que o mundo, como “todo”, encontra-se “contido” numa de suas partes, a consciência? Husserl está perplexo de que, entre a consciência, como conexão de vivências, e o mundo, como a totalidade dada em tais vivências, acontece o fato “paradoxal” de que “a parte devora o todo”<sup>196</sup>. Na verdade, esse paradoxo já se achava inscrito naquela certeza antiga, enunciada por Aristóteles, de que *a alma é de certo modo todas as coisas* (ἡ ψυχὴ πάντα πῶς ἐστὶ).

Tal caráter paradoxal, entretanto, só se manifesta a um pensamento que, pela *epoché*, colocou em suspenso as crenças da atitude natural. O conhecimento é a coisa mais óbvia de todas no pensamento natural, mas ele surge inopinadamente como “mistério” tão logo é despertada a reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto, com a qual abrem-se dificuldades abissais. No § 71, que parece concluir os *Prolegomena*, Husserl chamou de “maravilhosa” a afinidade entre a essência da coisa e a essência do pensamento que torna possível que a coisa possa ser pensada, a essência da coisa e a essência da significação que faz com que ela possa ser significada, a essência do conhecimento que faz com que possa ser conhecida, etc<sup>197</sup>.

Na *Ideia da Fenomenologia*, de 1907, Husserl, colocando o problema transcendental em conexão com o tema da “doação”, já havia se referido a tais paradoxos como “puros milagres”:

(...) aqui “acontece” o “constituir-se” da respectiva objectualidade em actos de pensamento formados assim ou assado; e a consciência, na qual se leva a cabo o dar-se, por assim dizer, o puro ver as coisas, não é algo assim como uma simples caixa em que estes dados simplesmente se encontram, mas a *consciência que vê* – prescindindo da atenção – são *actos de pensamento formados de tal ou tal modo*, e as coisas, que não são os actos de pensamento, estão no entanto neles constituídas, vêm neles a dar-se; e, por essência, somente assim constituídas se mostram como aquilo que elas são. Mas não são todas estas coisas puros milagres?<sup>198</sup>

Um pouco adiante nesta mesma lição, Husserl entra na questão do método eidético, de consideração de essências, e a necessidade de prosseguir a descrição da correlação intencional, caracterizada como “assombrosa”, é posta como tarefa indispensável:

O dar-se, quer nele se manifeste algo de simplesmente representado ou algo de verdadeiramente existente, algo de real ou algo de ideal, algo de possível ou algo de impossível, é sempre um *dar-se no fenômeno de conhecimento*, no

---

<sup>195</sup> As expressões utilizadas por Husserl são as seguintes: “prodígio” em Hua V. § 12, p. 71 (84 trad. esp.) e “milagre dos milagres” Hua V. § 12, p. 75 (trad. esp. 88).

<sup>196</sup> Hua V. § 12, p. 71 e sq. (trad. esp. 83 e sqs.).

<sup>197</sup> Cf. Hua XVIII. § 71, p. 254.

<sup>198</sup> Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. A Ideia da Fenomenologia. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000, Lição 5, pp. 71-72 (trad. port. 103-104).

fenômeno de um pensamento no sentido mais lato da palavra; e em toda a parte, na consideração de essências, há que prosseguir esta correlação subitamente tão assombrosa.<sup>199</sup>

Nos anos de 1906-07, o problema transcendental se deixa registrar numa formulação específica que aparece por mais de uma vez nas 5 lições da *Ideia da Fenomenologia* e que é repetida no curso de *ILTC*. A fórmula parte da questão epistemológica “como a subjetividade sai de sua ilha e atinge algo objetivo para além dela?” Em atenção a isso, parecem ser três os elementos que devem ser fenomenologicamente elucidados: a (1) *possibilidade*, o (2) *sentido* e a (3) *essência* do conhecimento objetivo por parte da subjetividade cognoscente.

Com efeito, Husserl abre aquelas lições falando das perplexidades e dificuldades “em que se enreda a reflexão sobre a *possibilidade* de um conhecimento atinente às próprias coisas”, o que se exprime na pergunta: “Como *pode* o conhecimento estar certo de sua consonância com as coisas que existem em si, de as ‘atingir’?”<sup>200</sup>

A questão sobre a essência é acrescentada logo em seguida: “a ideia de teoria do conhecimento surge como a de uma ciência que resolve as dificuldades aqui em discussão e nos fornece uma intelecção última, clara, por conseguinte, auto-concordante, da *essência* do conhecimento e da *possibilidade* da sua efetuação.”<sup>201</sup>

O que está em jogo é a dúvida sobre a possibilidade da transcendência: “como *pode* o conhecimento ir além de si mesmo, como *pode* ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?”<sup>202</sup> Essa dúvida compromete o “sentido” da apreensão do transcendente, sentido que deve ser examinado a fim de que se revele a essência de sua possibilidade: “O que eu quero é *claridade*, quero compreender a *possibilidade* deste apreender, isto é, se examino o seu *sentido*, quero ter diante dos meus olhos a *essência* da *possibilidade* de tal apreender, quero transformá-lo intuitivamente em dado.”<sup>203</sup>

Na segunda parte de *ILCT*, por sua vez, encontra-se idêntica formulação. Husserl distingue entre o filósofo e o cientista natural, e assinala que a tarefa do filósofo é pôr-se a “refletir sobre as fontes subjetivas e as questões últimas sobre o *sentido* e a *possibilidade* de objetos constituídos subjetivamente”<sup>204</sup>. O que ele quer saber é “o que *significa* a relação de

---

<sup>199</sup> Hua II, Lição 5, p. 74 (trad. port. 106).

<sup>200</sup> Hua II, Introdução, p. 3 (trad. port. 21. Nossos grifos).

<sup>201</sup> Ibid., p. 3 (trad. port. 22. Nossos grifos).

<sup>202</sup> Ibid., p. 5 (trad. port. 24. Nossos grifos).

<sup>203</sup> Ibid., p. 6 (trad. port. 25. Os dois últimos grifos são nossos).

<sup>204</sup> „(...) den subjektiven Quellen und den letzten Fragen nach Sinn und Möglichkeit einer subjektiv sich konstituierenden Objektivität nach. Das zu tun, ist die Aufgabe des Philosophen.“ Hua XXIV, § 31c, p. 163. Nossos grifos.

conhecimento com uma objetividade e como essa relação é *possível*<sup>205</sup>. E Husserl insiste no caráter problemático da existência da natureza, “na medida em que o ser em si é uma natureza que é, seja ele conhecido na subjetividade ou não, o problema está no *sentido* e na *possibilidade*”<sup>206</sup>. A teoria do conhecimento é uma ciência dos princípios últimos, ela não opera nenhuma intervenção nos campos da ciência já estabelecidos, mas “diz respeito à sua ‘crítica’, ao esclarecimento do seu *sentido* (...) ela concerne, em princípio, a todas as etapas metódicas e a todos os atos de pensamento que reivindicam legitimidade conforme a *essência* de sua operação”<sup>207</sup>.

A teoria do conhecimento, por conseguinte, define-se pela tomada de posição radical diante dos problemas da possibilidade, da essência e do sentido do conhecimento. Para Husserl, o pensamento filosófico é diferente do pensamento natural que não se preocupa com tais problemas e vive na ingenuidade, sem experimentar qualquer perplexidade em relação a eles. O pensamento filosófico pode ser chamado de antemão uma teoria do conhecimento, pois toma essa perplexidade como ponto de partida, tenta posicionar-se cientificamente diante dos problemas gnosiológicos e convertê-los em enigmas a serem decifrados cientificamente<sup>208</sup>.

### 3.3 A noética e a teoria crítica do conhecimento

Como já indicamos, as conferências de *ILTC* são organizadas de acordo com uma estrutura correlativa de consideração (que compreende na primeira parte um estudo objetivo e na segunda parte um estudo subjetivo). O movimento que elas põe em curso dirige-se da (i) lógica pura à (ii) noética, da noética à (iii) teoria do conhecimento, e desta à (iv) fenomenologia (a segunda parte do curso é intitulada “*Noetik, Erkenntnistheorie und Phänomenologie*”).

---

<sup>205</sup> „Ich will wissen, was die Beziehung der Erkenntnis auf eine Gegenständlichkeit meint und wie eine solche Beziehung auf eine Gegenständlichkeit möglich ist.“ Ibid., § 35d, p. 212. Nossos grifos.

<sup>206</sup> „Die Existenz der Natur ist problematisch, sofern eben das An-sich-Sein einer Natur, die ist, was sie ist, ob sie in der Subjektivität erkannt wird oder nicht, Problem ist nach Sinn und Möglichkeit.“ Ibid., § 34b, p. 198. Nossos grifos.

<sup>207</sup> „Sie ist Wissenschaft von der Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre ‚Kritik‘, ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle Rechtsansprüche erhebenden Denkkakte nach dem Wesen ihrer Leistung.“ Ibid., § 31d, p. 166. Nossos grifos.

<sup>208</sup> Cf. Hua II. Introdução, p. 3.

### 3.3.1 Da *mathesis* à noética

A lógica pura unifica todas as ciências de orientação objetiva, e a cadeia de proposições que ela constrói na unidade de um sistema agora se presta à intervenção das disciplinas de orientação puramente subjetiva. Obviamente, a lógica pura serve de arquétipo para todas as ciências, o que se aplica a ela também se aplica a todas as teorias científicas. Para estabelecer as relações entre as ciências e a filosofia, Husserl não examina diversas ciências em sua especificidade; ele se concentra na lógica, pois esta sistematiza as condições objetivas pelas quais qualquer tipo de ciência pode se desenvolver. Certamente, as teorias científicas dependem da atividade teórica dos cientistas e dos atos específicos de conhecimento, mas os cientistas não sentem necessidade de explicitar esse aspecto subjetivo<sup>209</sup>. A doutrina filosófica que deveria assumir tal explicitação é a noética. Essa complementação comporta o sentido de uma explicitação que parte da fixação das categorias puras de significação e da fixação das categorias objetivas correlatas, feitas pela lógica, e fá-las regredir à sua origem fenomenológica, elucidando o modo e a possibilidade de tais categorias se doarem com evidência aos vividos noéticos.

Esses vividos são *condições noéticas*, Husserl as chama de tomadas de posição intelectivas (*intellektiven Stellungnahmen*) e acena para a necessidade de existir uma nova disciplina que se ocupe da explicitação fenomenológica dessas tomadas de posição, que deve responder pela « *exploração e avaliação das tomadas de posição intelectivas quanto às suas reivindicações legais* »<sup>210</sup>. Concentrar-se-á também essa disciplina em todas as ciências e examinará todos os atos cognitivos que necessitam de uma justificação. Esta é concebida sob o nome noética, disciplina que, tal como a *mathesis*, concentrará sua investigação em todo o conhecimento científico, estendendo-se universalmente a todas as ciências por meio da universalidade da forma que lhes pertence (ver Hua XXIV. § 27, 131-132). Ela examina os atos cognitivos, avaliando suas relações de legitimidade, sejam elas isoladas, combinadas entre si ou fundamentadas umas nas outras (ver *Ibid.*, § 27, 133-134).

A noética, que deve ser parte central do projeto fenomenológico, é a ciência subjetiva da fundação, enquanto a lógica pura é a ciência objetiva da justificação epistemológica, que opera em uma consideração formal universal e, portanto, merece o título de *mathesis universalis*. Husserl compara as duas ciências, inclusive, a partir da terminologia legada pela tradição. Assim como o termo “lógica” é o mais adequado para designar aquela

---

<sup>209</sup> Ver Hua XXIV. § 25c. „Objektive Theorie bedarf der subjektiven Rechtsquellen, erforscht sie aber nicht.“

<sup>210</sup> „Die Noetik als Erforschung und Wertung der intellektiven Stellungnahmen hinsichtlich ihrer Rechtsansprüche.“ Hua XXIV. § 27.

mathesis, na medida em que significa a teoria dos λόγοις, a saber, a teoria dos significados em universalidade formal, assim Husserl deseja se referir à nova disciplina como “teoria das normas do conhecimento ou, melhor ainda, como Noética (...) como ciência que investiga os atos cognoscitivos (ou seja, as posições intelectivas por essência, que reivindicam sua legitimidade).<sup>211</sup>

Husserl falava já nos *Prolegômenos a uma Lógica Pura* de certas condições ou restrições que são indispensáveis à formulação das teorias científicas: condições de possibilidade das teorias científicas em geral que dividem-se em condições objetivas e condições subjetivas, designadas como noéticas. Essas condições podem ser entendidas como restrições ou pressupostos, elas condicionam a produção do saber científico. Por isso mesmo, a tarefa de fundamentação última da ciência não pode se esgotar no lado objetivo da lógica pura, mas exige a explicitação sistemática das condições subjetivas do conhecimento teórico, e disso se ocupará a fenomenologia pura.<sup>212</sup> Além da *mathesis* formal, a noética e a teoria do conhecimento complementam o estudo das condições objetivas do conhecimento através da investigação das condições subjetivas, adotando em sua consideração a maior universalidade possível.

Husserl fala da noética como a doutrina da justificação do conhecimento (*Rechtslehre der Erkenntnis*). Em todo estado de causa, no que diz respeito à correlação no sentido da complementaridade, é apropriado afirmar que a subjetividade desempenha um papel nas ciências<sup>213</sup> e, nesse sentido, a fenomenologia se apresenta inicialmente como um complemento filosófico à lógica pura. Ou seja: a questão das condições do acesso às idealidades lógicas da *mathesis universalis* (como tal acesso é possível?) não pode ser solucionado no interior de uma perspectiva que pertence essencialmente à própria *mathesis*, e tudo, então,

---

<sup>211</sup> Ibid., § 27. pp. 133-134. Noética remete ao étimo grego *Noûs* (νοῦς), que costuma ser traduzido em língua moderna como inteligência, intuição, do que se depreende que o estudo das condições noéticas é feito em regime intuitivo, com o objetivo de apreender imediatamente a forma essencial da subjetividade (suas operações cognoscitivas estruturadas a priori), e submetê-la a uma descrição eidética, baseada na sua essência. Em 1907, Husserl estava em vias de estabelecer o quadro conceitual que ele iria usar na descrição das estruturas da consciência pura, tais como são apresentadas nas *Ideias I: a estrutura noético-noemática*.

<sup>212</sup> *Verbi gratia*: “Pode-se falar de condições de possibilidade evidentes das teorias em geral (...) Trata-se de condições a priori das quais dependem a possibilidade de um conhecimento mediato ou imediato, e, na sequência, a possibilidade de justificação racional de toda teoria. A teoria, enquanto fundação do conhecimento, é ela mesma um conhecimento, e depende, quanto à sua possibilidade, de certas condições que são fundamentadas, de maneira puramente conceitual, no conhecimento e na sua relação com o sujeito cognoscente. (...) Condições de início do ponto de vista subjetivo, que são condições ideais que fincam raiz na forma da subjetividade em geral e na relação desta aqui com o conhecimento. Nós as chamaremos condições noéticas. Do ponto de vista objetivo, a expressão de condições de possibilidade de uma teoria não concerne à teoria enquanto unidade subjetiva de conhecimento, mas enquanto unidade objetiva, constituída pelos encadeamentos de causa e efeito, de verdades e de proposições.” Hua XVIII. § 32, pp. 110-111 (trad. fr. 122-123).

<sup>213</sup> Ver XXIV. § 25. „Die Rolle der Subjektivität in den Wissenschaften“.

reclama para uma mudança fundamental de perspectiva. Essa mudança, para Husserl, é filosófica, ele põe como tarefa da filosofia a investigação das condições noéticas da *mathesis*, o que corresponde a investigar, em sua pureza eidética, as estruturas intencionais subjetivas que respondem pela constituição e doação das idealidades lógicas.

Portanto, a regressão à origem fenomenológica é uma dupla intervenção: ela atua nas ciências de orientação objetiva através da noética, que as aborda de uma perspectiva puramente subjetiva, e busca determinar os princípios da normalidade do conhecimento científico subjetivamente estruturado, baseado em sequências uniformes de atos cognitivos regulares, e os examina através da evidência. A situação específica em que a noética deve intervir, em complemento à lógica pela colocação em evidência dos atos, é a seguinte: nos processos lógicos de combinação, ordenação e dedução válida a partir de premissas dadas, quando “o mero sentido e a evidência vívida de seu tratamento lógico formal não são suficientes, a atenção deve ser constantemente direcionada para os diversos atos subjetivos.”<sup>214</sup> Em seguida vem a teoria crítica do conhecimento, que se concentra igualmente na subjetividade, já corretamente delimitada pela noética, e examina as ligações entre o significado, o objeto e o conhecimento.

### 3.3.2 Da noética à teoria do conhecimento

A teoria do conhecimento é definida como uma filosofia primeira no capítulo 5 da segunda parte. Este quinto capítulo é constituído por cinco parágrafos, cujo conteúdo pode ser apresentado de maneira sucinta como segue:

§ 31. Demarcação das ciências e lugar da Teoria do conhecimento como Filosofia primeira. A Teoria do conhecimento se dirige para a questão da essência, do sentido e da possibilidade do conhecimento objetivo por parte da subjetividade cognoscente.

§ 32. A demarcação aporética entre Teoria do conhecimento e Psicologia. Determinação negativa da Filosofia primeira como não-psicológica.

§ 33. Consideração histórico-metodológica. O verdadeiro método da filosofia tem sua gênese no ceticismo histórico.

§ 34. Consideração metodológica. Como sair do círculo epistemológico em que se enreda toda reflexão sobre o conhecimento? Determinação da retrorreferência como pertencendo essencialmente à Teoria do conhecimento. Determinação do núcleo da meditação cartesiana fundamental como obtenção de uma esfera absoluta de dados indubitáveis.

---

<sup>214</sup> Ibid., § 27, p. 129.

§ 35. Solução dos problemas. Estabelecimento da distinção radical entre Teoria do conhecimento e Psicologia a partir da relação de compromisso e de não compromisso de cada uma delas com posições e pressuposições de transcendência. Determinação do método fenomenológico como *epoché* e como Redução (eliminação de toda crença na transcendência e de toda apercepção empírica) sob a inspiração da evidência da *cogitatio* de Descartes, que se mostra não ser um fato natural.

Falemos de cada um desses parágrafos separadamente:

§ 31. *O estatuto da teoria do conhecimento em face das disciplinas lógicas e das ciências naturais*

O § 31 se divide em quatro partes. Na primeira a teoria do conhecimento é apresentada como a chave de conclusão da teoria da ciência. Na segunda parte Husserl fala da necessidade que mesmo a matemática tem de passar pelo crivo de uma avaliação crítico-gnosiológica. A terceira é consagrada a estabelecer a distinção entre lógica matemática e lógica filosófica, ao passo que a quarta parte ocupa-se da distinção entre ciência natural e filosofia.

Estamos num contexto de fundação das ciências a partir da demarcação do conhecimento realizada pela consideração fenomenológica. É por isso que, no § 31 da *Introdução à Teoria do conhecimento*, Husserl abre o capítulo 5 referindo-se a disciplinas já demarcadas como a Lógica Formal, a Lógica Real e a Lógica Noética, além das quais encontram-se as disciplinas respectivas correspondentes como a Ontologia Formal, a Ontologia Real e a Noética. O filósofo ocupa-se assim em determinar o estatuto da Teoria do conhecimento em face das disciplinas demarcadas como lógicas e das disciplinas demarcadas como ciências naturais.

Mas o que nos ocorre de imediato, falando do conceito de demarcação, é a figura contemporânea do “critério de cientificidade” e a ideia de uma “filosofia da ciência”, que seria a disciplina filosófica especial que assume a tarefa de estabelecer esse critério, explicitando o traço demarcatório que define as ciências como ciências. O problema é que a fenomenologia, mesmo tendo certa ligação com Alexandre Koyré (que foi aluno de Husserl e proponente de uma filosofia da ciência), não é comumente associada a esta tradição chamada de “filosofia da ciência”, na qual figuram nomes como Carnap, Popper, Hempel, Khun, Lakatos, dentre outros. Não obstante, há por outro lado autores que, pensando a adequação da fenomenologia ao debate filosófico contemporâneo, defenderam a pertinência de se fazer a relação acima, provando que

os interesses husserlianos não eram alheios à proposta de uma filosofia da ciência, principalmente, no que diz respeito às disciplinas formais.<sup>215</sup>

Colocaram o acento esses intérpretes que, na primeira versão formulada por Husserl, a fenomenologia está próxima de uma *Wissenschaftlehre*, uma doutrina ou teoria das ciências. No seu livro “*A cientificidade na Fenomenologia de Husserl*”, Sacrini parte de comentadores como Gurwitsch e Hardy e busca mostrar que a questão das ciências ocupa na obra de Husserl dois lugares preeminentes: “a cientificidade se deixa entender tanto como um tema privilegiado das análises fenomenológicas quanto como uma característica dessas análises”<sup>216</sup>.

Pelo lado do tema, Husserl insiste em frisar que a fenomenologia tem como uma de suas tarefas fundamentais propiciar um tipo especial de *fundamentação* do conhecimento científico. Deve-se entender por “especial” que se trata aqui de um tipo de fundamentação que somente a filosofia na atitude fenomenológica pode oferecer, diferente da fundamentação de caráter epistemológico que o método científico é capaz de providenciar por si mesmo<sup>217</sup>. Ocupando-se disso, o projeto da *Wissenschaftlehre* demonstra sua aptidão para organizar a hierarquia das disciplinas científicas segundo o aspecto cognoscitivo-fenomenológico de cada objeto nelas investigado, ele atende ao princípio da doação dos objetos e assim ramifica as ciências a partir de um tronco original, pondo-as em escala ascendente. Com isso, posiciona-se contra a organização meramente empirista/positivista desse quadro e contra a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* cometida pelas filosofias naturalistas em geral e, em particular, pelo psicologismo.

---

<sup>215</sup> Sobre a Filosofia da Ciência em Husserl, cf. os seguintes trabalhos: VARGAS, Carlos. Para uma filosofia husserliana da ciência. São Paulo: Edições Loyola, 2019. AGUIRRE GARCIA, Juan C. Husserl y la filosofía de la ciencia: desafíos y posibilidades. In: AGUIRRE GARCIA, Juan C.; JARAMILLO, Luis G. *Cuadernos De Epistemología 5: Reflexiones En Torno A La Filosofía De La Ciencia Y La Epistemología*. Popayán: Universidad Del Cauca, 2011, 103-129.

<sup>216</sup> SACRINI, Marcus. A cientificidade na Fenomenologia de Husserl. São Paulo: Edições Loyola, 2018, p. 15. Os comentários citados aqui por Sacrini são: GURWITSCH, A. *Phenomenology and theory of science*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974. HARDY, L. *Nature's suit. Husserl's phenomenological philosophy of physical sciences*. Athens: Ohio Univ. Press, 2013.

<sup>217</sup> A fim de distinguir entre fundamentação científica e fundamentação fenomenológica, talvez seja conveniente usar epistemológica (*wissenschaftstheoretische*), no caso da primeira fundamentação, e gnosiológica (*erkenntnistheoretische*), no caso da segunda. Alguns autores têm o cuidado de distinguir entre Teoria do Conhecimento e Epistemologia: a Teoria do Conhecimento toma o conhecimento em geral como objeto, enquanto a Epistemologia coloca no centro de sua atenção o conhecimento de tipo científico. Sobre isso, cf. ARAÚJO, Inês. *Curso de teoria do conhecimento e epistemologia*. Barueri: Minha Editora, 2012. Para esta autora, Husserl apresenta reflexões epistemológicas na sua abordagem, mas tais reflexões encontram-se enquadradas em uma perspectiva mais abrangente da fundamentação do conhecimento em geral. Sebastian Luft, em artigo que trata da fenomenologia como filosofia primeira, diz que a fenomenologia não tem um sentido epistemológico (*wissenschaftstheoretischen Sinn*), mas gnosiológico (*erkenntnistheoretischen Sinn*). Ver LUFT, Sebastian. “Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt«.” *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 53, 2011, pp. 137-152. Reservamos nesta seção, por isso, o termo “gnosiológico” para nos referir à Teoria do Conhecimento específica que surge da fenomenologia.

A Teoria do conhecimento é apresentada como a disciplina que fornece a chave de conclusão da teoria da ciência<sup>218</sup>. O que significa exatamente a expressão “conclusão” (*Abschluß*) fica claro na sequência, depois que Husserl mostra a diferença entre ciência natural e filosofia, entre lógica matemática e lógica filosófica, e ressalta que a matemática precisa de uma avaliação<sup>219</sup> crítico-gnosiológica.

Aqui, o que Husserl fala da avaliação da matemática é uma retomada e uma continuação dos parágrafos 4 e 71 dos *Prolegomena*. Primeiramente, ele ilustra a diferença entre fundamentação fenomenológica e científica ao tratar da avaliação crítico-gnosiológica da matemática. Esta avaliação não tem de prestar contas ao conhecimento matemático considerado enquanto tal, no seu conteúdo objetivo. Ela se volta para o lado subjetivo desse conteúdo. Mas não há como prosseguir sem antes se perguntar, de fato, o que é essa avaliação e por que razão ela é necessária. Husserl recorda que o matemático é um exímio construtor de teorias dedutivas e domina a técnica da demonstração científica como ninguém. Isso faz com que a matemática se desenvolva de modo tão rigoroso que ela se torna um arquétipo, um exemplar para todas as outras ciências. Mas, no que diz respeito aos fundamentos noéticos dessa ciência, os matemáticos pouco têm a dizer, e o que dizem o mais das vezes é ambíguo e obscuro.

Os conceitos matemáticos encontram-se por isso num estado de imperfeição e de insuficiente clareza. O termo “imperfeição” é retomado do § 4 dos *Prolegômenos* intitulado “*A imperfeição teórica das ciências particulares*”. Em outras palavras, a clareza que o matemático tem de seus conceitos e métodos é uma obviedade (*Selbstverständlichkeit*), uma clareza suficiente para alcançar os resultados esperados e satisfazer os interesses técnicos que ele engajou em seus cálculos e operações. Mas, do ponto de vista filosófico, que pergunta pelo fundamento último, e que exige evidência e não uma mera obviedade, essa clareza não satisfaz. A matemática acha-se numa situação semelhante às ciências naturais, ela carece de clareza final (*letzte Klarheit*) porque se afigura uma ciência mais técnica do que filosófica, quer dizer: os matemáticos operam como técnicos ou projetistas que constroem suas máquinas, e “o grau de sua inteligibilidade, estabilidade e determinabilidade depende dos respectivos interesses técnico-matemáticos”<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> O título da seção A do § 31 é: Die Erkenntnistheorie als Abschluß der Wissenschaftstheorie.

<sup>219</sup> Aqui cabe uma observação. Husserl emprega na determinação desse objetivo a palavra *Auswertung*, para avaliação. O termo pode ser traduzido também por interpretação ou análise. Para nós, porém, o melhor correspondente em português é avaliação, que vem dentro desse contexto revestido do sentido específico da análise fenomenológica dos atos de conhecimento, feita em regime intuicionista, de modo a apreender o seu valor (*Wert*) de conhecimento, valor de verdade, de evidência, etc.

<sup>220</sup> „Der Grad ihrer Eindeutigkeit, Festigkeit und Bestimmtheit hängt vom technisch-mathematischen Interesse ab.“ Hua XXIV. § 31b, p. 158.

É claro que o matemático, quando opera em seu elemento teórico, sabe muito bem o que significa o número, a adição, a subtração, etc. Mas, para Husserl, esse saber não é perfeitamente claro, é uma quase-claridade:

Essa quase-claridade é certa o bastante para o estabelecimento de axiomas e teorias, mas não é suficiente para os propósitos de uma avaliação final da matemática em relação às suas operações de conhecimento. Assim que voltamos nosso interesse para o conteúdo e para a origem do conceito de número, e (perguntamos) pelo sentido da objetividade numérica, isto que torna a aritmética inteligível, achamo-nos bem em dificuldades<sup>221</sup>.

Para levar esse “quase” à perfeição da evidência, que consiste no esclarecimento fenomenológico da obviedade natural, compete à Noética, enquanto disciplina fenomenológica, explicitar aquelas operações de conhecimento numa análise pura de essência.

Um parêntese aqui. Tratando da questão: se a fenomenologia deve fundar ou somente elucidar as matemáticas, Bruno Leclercq<sup>222</sup> responde pela segunda opção e enfatiza que os reais contributos da fenomenologia husserliana nesse sentido da elucidação podem ser identificados como de quatro tipos: (I) Abstração e idealização: elucidação do “estatuto abstrato e ideal das entidades e leis matemáticas através de uma reflexão profunda (...) sobre os atos de abstração e idealização que fundamentam sua constituição. (...)”, com o interesse de desvelar o funcionamento, “sentido e alcance da visada intencional das essências e da intuição”, sabendo-se que a abstração referida “na noção matemática de unidade pressupõe um ato de visada categorial específico que não é simplesmente o resultado de mecanismos psíquicos naturais.”<sup>223</sup> (II) Elucidação do estatuto ideal da legalidade lógico-matemática efetuada desde a distinção entre os três níveis de legalidade: natural, normativa e ideal. (III) Elucidação da “intersubjetividade dos objetos matemáticos e da possibilidade de uma consciência reativar o que foi inicialmente constituído pelos atos de outra consciência”, além do desvelamento da “historicidade dos desenvolvimentos matemáticos” em que cada matemático desempenha sua atividade dentro de uma tradição herdada que desenha um “horizonte de sentido já determinado, que simultaneamente limita e permite sua própria criatividade constitutiva.”<sup>224</sup> (IV) Por fim, elucidação do papel dos sistemas formais.

---

<sup>221</sup> „Jene quasi-Klarheit reicht hin für die Installierung der Axiome und Theorien, nicht reicht sie aber hin zu Zwecken einer endgültigen Wertung der Mathematik hinsichtlich ihrer Erkenntnisleistung. Sowie wir unser Interesse auf den Inhalt und Ursprung des Zahlbegriffs richten und nach dem letzten Sinn der Objektivität (fragen), die die Arithmetik durch ihn erkenntnismäßig beherrscht, geraten wir in Schwierigkeiten.“ Ibid., § 31b, p. 159.

<sup>222</sup> LECLERCQ, Bruno. La phénoménologie doit-elle fonder ou seulement élucider les mathématiques? In : Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019.

<sup>223</sup> Ibid., p. 113.

<sup>224</sup> Ibid., p. 114.

Husserl acrescenta que a função do filósofo é menos construir teorias do que questionar qual é a essência da teoria, o que torna possível a teoria em geral. Se os cientistas trabalham como técnicos engenhosos, montadores de sistemas dedutivos, sem precisarem de possuir nessa construção uma visão evidente última da essência do teórico em geral, o filósofo se encarrega de completar a ciência explicitando o elemento que falta para que a fundamentação do conhecimento científico seja evidente e absolutamente firme.

Mas que tipo de introdução Husserl faz da Teoria do conhecimento que permite defini-la como uma Filosofia primeira? Nos termos em que Husserl se exprime, ela parece ser definida como primeira por conta de sua referência (*Beziehung*) a todas as outras ciências e por causa do papel de avaliação definitiva que ela cumpre junto às disciplinas e conhecimentos científicos, que lhe estão subordinados:

A teoria do conhecimento é a disciplina que tem como objetivo auxiliar as ciências a avaliar seu conteúdo final de conhecimento, e auxiliar todo conhecimento científico a chegar a uma fundamentação e a uma conclusão definitiva. No entanto, ela se refere a todas as ciências por intermédio da Ontologia Formal, da Ontologia Real e da Lógica Normativa, ela está primariamente relacionada a essas disciplinas lógicas como suas subalternas. E, através destas últimas, ela está relacionada a todas as outras disciplinas e conhecimentos científicos. Sobretudo, está ela diretamente referida à *Mathesis* formal, e, simultaneamente, aos respectivos ensinamentos da Noética.<sup>225</sup>

A *Erkenntnistheorie* é a ciência crítica do conhecimento que tem a função de esclarecer: a (1) possibilidade, o (2) sentido e a (3) essência do conhecimento objetivo por parte da subjetividade cognoscente. Como se vê, ela mantém uma relação assimétrica com todas as outras ciências, referindo-se a elas unilateralmente, sem que elas tenham de referir-se de volta. Não precisam retrorreferir-se, com efeito, porque as ciências são operatórias e se contentam com a quase-claridade (*quasi-klarheit*) das operações de explicação, dedução e demonstração, e não com a completa claridade do sentido e com as condições últimas de possibilidade exigidas pela consideração gnosiológica.

A avaliação (*Auswertung*) deve comportar aqui o sentido de explicitar. Avaliar deve significar o mesmo que explicitar o valor (*Wert*) de evidência, de verdade, de conhecimento, que reside no interior daquilo que é avaliado. A remissão avaliadora da teoria do

---

<sup>225</sup> „Die Erkenntnistheorie ist diejenige Disziplin, die aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Auswertung ihres endgültigen Erkenntnisgehalts, aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Grundlegung und zu letztem Abschluß verhelfen will. Sie bezieht sich aber auf alle Wissenschaften durch das Medium der formalen Ontologie, der realen Ontologie und der logischen Normenlehre, auf diese logischen Disziplinen als Unterstufen ist sie primär bezogen und durch sie auf alle anderen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Disziplinen. Vor allem ist sie direkt bezogen auf die formale Mathesis und zugleich auf die sie betreffenden Lehren der Noetik.“ Hua XXIV. § 31a, p. 158.

conhecimento seria assim a explicitação dos fundamentos do saber científico. A ação de explicitar, por sua vez, pressupõe a existência de algo implícito, de algo que repousa na obscuridade e que precisa ser elucidado, trazido à sua completude na evidência.

É então que, no § 31, depois de explicitar a diferença entre lógica matemática e lógica filosófica, entre filosofia e ciências da natureza, Husserl mostra como a filosofia se estabelece acima de todas as demais ciências<sup>226</sup>, sob a condição de não tomar nenhum conhecimento como dado, como pressuposto, e através de uma orientação de pensamento completamente antinatural, que lhe é proporcionada pela Redução fenomenológica. É desse modo que Husserl pode identificar *Erkenntnistheorie* e *Erste Philosophie*:

Torna-se claro que a filosofia, ou melhor, a “Filosofia primeira”, no sentido autêntico, está igualmente relacionada a todos os campos do conhecimento e a todas as teorias e ciências naturais a serem neles estabelecidas. Ela é a ciência dos princípios, nomeadamente, a ciência do esclarecimento último, da conclusão última, todos entendidos no sentido da universalidade principial. Ela não intervém em campo algum do conhecimento, mas mesmo assim diz respeito à sua “crítica”, ao esclarecimento do seu sentido, de modo omniabrangente, uma vez que ela concerne, em princípio, a todas as etapas metódicas e a todos os atos de pensamento que reivindicam legitimidade conforme a essência de sua operação.<sup>227</sup>

A função prescrita à Teoria do conhecimento, como primeira, não é a de uma intervenção nos campos científicos, mas a de operar uma crítica que tem sobre eles uma absoluta precedência:

A Filosofia primeira, ou, o que é o mesmo, a crítica da razão teórica, a “teoria do conhecimento”, não prova individualmente os conceitos básicos, princípios e teorias presentes na ciência atual, ela não executa *in concreto*, por assim dizer, o passo a passo do necessário esclarecimento e da determinação final do sentido. Mas, em exaustiva universalidade, ela fornece tudo o que torna essa realização possível. E ela ganha essa universalidade exaustiva com base em uma exposição completa e em um esclarecimento crítico-gnosiológico de todas as “formas de pensamento”, ou seja, de todas as categorias e axiomas formais que se desdobram em teorias matemáticas nas disciplinas naturais matemáticas, e com base, da mesma maneira, no pleno esclarecimento correspondente às formas metafísicas, isto é, às categorias reais subjacentes a toda concepção de natureza e a toda determinação natural. E, finalmente, com base no esclarecimento de todas as categorias noéticas (caso queiramos admitir esta expressão, que é inteligível sem maiores dificuldades).<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> „Über allen natürlichen Wissenschaften baut sich nun die Philosophie.“ Hua XXIV. § 31d, pp. 164-165.

<sup>227</sup> „Es wird klar, daß die Philosophie, oder vielmehr die im echten Sinn „Erste Philosophie“, in gleicher Weise auf alle Erkenntnisgebiete und alle in ihnen zu etablierenden natürlichen Theorien und Wissenschaften bezogen ist. Sie ist Wissenschaft von der Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre „Kritik“, ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle Rechtsansprüche erhebenden Denkkakte nach dem Wesen ihrer Leistung.“ Ibid., § 31d, pp. 165-166.

<sup>228</sup> „Die Erste Philosophie oder, was dasselbe, die Kritik der theoretischen Vernunft, die ‚Erkenntnistheorie‘, prüft nicht einzelweise die in den aktuellen Wissenschaft vorliegenden Grundbegriffe, Grundsätze, Theorien, und übt

Pode-se sustentar então que há uma “lógica primeira” que inscreve no seu domínio todas as formas lógicas possíveis (lógica formal, lógica dos significados, lógica normativa, apofântica, matemática, teoria das multiplicidades, etc.). Ela é determinada como uma *Mathesis universalis* e é dirigida para o lado objetivo das ciências concebido como sistema de todos os sistemas possíveis de encadeamento ordenado de proposições. Do mesmo modo, deve haver uma Filosofia primeira capaz de inscrever no seu domínio todas as formas cognoscitivas possíveis (tanto lógicas quanto noéticas, tanto empíricas quanto transcendentais). Ela deve ser determinada como uma *Mathesis* filosófica universalíssima dirigida para o lado subjetivo do conhecimento (não só do saber científico, mas de todo saber possível) concebido como forma transcendental da subjetividade, única que dá sentido e valor de objetividade ao conhecimento enquanto conhecimento.

§ 32. *O problema da relação entre teoria do conhecimento e psicologia*

O § 32 se divide em três partes. A primeira trata do conhecimento sob o seu aspecto factual, fala-se do “conhecimento como um fato subjetivo” e interroga-se o significado que está contido efetivamente nessa expressão. O que ela quer dizer exatamente? A segunda parte, por sua vez, dedica-se a mostrar a exigência que se põe de uma clareza reflexiva final sobre a relação entre idealidade e objetividade para a subjetividade. Na última parte, Husserl ataca o problema da possibilidade de uma teoria do conhecimento que não seja psicológica.

Trata-se, em suma, do problema da relação entre teoria do conhecimento e psicologia. A demarcação entre as duas disciplinas é uma tarefa que impõe enorme dificuldade, *a mais espinhosa de todas as dificuldades*, mas é com ela que se dá o passo decisivo na direção do estabelecimento da ciência filosófica fundamental. Aqui, Husserl volta à sobredita *determinação negativa* da Filosofia primeira: a tarefa que mais importa cumprir é mostrar que *a Filosofia primeira não é a psicologia* e que deve ser possível uma teoria do conhecimento não psicológica. O pórtico de entrada para a teoria do conhecimento só pode ser transposto depois de solucionado esse problema, pois é por ele que se decide o êxito ou o fracasso das metas colocadas pela crítica gnosiológica.

---

an ihnen sozusagen *in concreto* Schritt für Schritt die notwendige Aufklärung und letzterledigende Sinnesbestimmung. Aber sie gibt in erschöpfender Allgemeinheit alles an die Hand, was diese Leistung jeweils ermöglicht. Und sie gewinnt diese erschöpfende Allgemeinheit auf Grund einer vollständigen Herausstellung und erkenntniskritischen Klärung aller „Denkformen“, also aller formalen Kategorien und formalen Axiome, die sich in den natürlichen mathematischen Disziplinen zu den mathematischen Theorien entfalten, sowie auf Grund der entsprechenden vollständigen Klärung der metaphysischen Formen, d.i. der realen Kategorien, die aller Naturauffassung und Naturbestimmung zugrunde liegen. Und endlich auf Grund der Klärung der sämtlichen noetischen Kategorien, wenn wir diesen Ausdruck akzeptieren wollen, und der ohne weiteres verständlich ist.“ Ibid., § 31d, p. 166.

As seções A e B do parágrafo, que partem da afirmação de que “o conhecimento é um fato subjetivo”, introduzem com isso o grande problema. Como ficam as ciências de orientação puramente objetiva? Nelas há a pretensão de que seu sistema teórico tem “vida própria”, que seu funcionamento, que sua operacionalização técnica, não dependem em absoluto de *quem* seja o “sujeito” que encarna o papel do operador científico. O sistema deve caminhar com as próprias pernas, sem depender de uma individualidade empírica determinada.

Isso quer dizer que, *por princípio*, os sistemas de fundamentação das ciências de orientação objetiva dispensam qualquer relação com *esta ou aquela* subjetividade, elas buscam funcionar na pura universalidade e na pura objetividade sem remissão à individualidade de Fulano ou Beltrano. O elemento subjetivo é para ser suprimido, pois não importa *quem* seja o investigador, o sistema teórico funciona *automaticamente* e tem que funcionar para qualquer um independentemente do cientista que *de fato* o opera. Os atos intelectivos que respondem pelo conhecimento (percepções, lembranças, expectativas, juízos, suposições, dúvidas), na medida em que fluem no tempo, em que possuem um conteúdo *real*, devem ser retirados de cena e ceder o lugar a leis *ideais* supratemporais, que são válidas para qualquer tempo e espaço.

A Noética, pelo contrário, preocupa-se justamente com a subjetividade, sua orientação é outra. Como doutrina judicativa do conhecimento, ela se debruça sobre os princípios da normalidade do saber científico, que assenta em encadeamentos uniformes de atos cognoscitivos regulares, e os examina através da evidência. Em seguida entra a teoria crítica do conhecimento, que se detém igualmente na subjetividade, já corretamente demarcada pela Noética, e examina as conexões entre significado, objeto e conhecimento. Como se vê, a crítica do conhecimento tem a ver, respectivamente, com a Lógica formal, a Ontologia real e a Noética: ela procura fixar em seus termos apropriados a conexão existente entre elas, ou seja, determinar como significado, objeto e conhecimento se relacionam.

Há um obstáculo que barra a via a essas duas pretensões. Na expressão “fato” do conhecimento, o “fato” se destaca por comportar um duplo sentido. O primeiro: (1) não importa quão geral e universal ele seja, todo conhecimento é factual, é produzido *de fato* na subjetividade de alguém. Na ciência, não há como elevar-se a uma universalidade e a uma generalidade sem referência a uma individualidade empírica, não é possível assumir uma orientação puramente objetiva sem referência à subjetividade, mesmo que as relações psíquicas e psicofísicas dos *cientistas como tais* sejam suspensas na regressão aos princípios universais. O segundo: (2) o fato é também uma *fatalidade*, uma *inevitabilidade*, ou seja, é uma situação última, irremovível, irredutível, e como tal impõe um limite inexorável à investigação. Ora, o que pode significar, em última instância, o *em-si* dos objetos e o *valer-por-si* da verdade? Não

é uma situação insuperável, inelutável, inescapável, a de que todo *em-si* supõe um *para-nós* que o ateste como *em-si*? Nessa atestação, não é verdade que o sentido mesmo de *em-si* não deixa de ter origem na própria subjetividade?<sup>229</sup>

Não é isso constatar que toda ciência é humana, demasiadamente humana?<sup>230</sup> Ora, se todo conhecimento é subjetivo por princípio, em virtude de *ser para a subjetividade*, isso não certifica que a última palavra sobre a questão gnosiológica é algo que deva ser concedido por direito à psicologia? Tudo leva a crer que sim: a psicologia é a última das ciências, na medida em que todo conhecimento acaba, em última instância, reconhecido como sendo *subjetivo*; semelhantemente, ela é a primeira das ciências, pois o fato de que todo conhecimento é *subjetivo* condiciona já de saída a determinação futura de qualquer campo do conhecimento.<sup>231</sup>

Entretanto, contra todas as aparências, Husserl responde categoricamente que não, a psicologia não é a primeira nem a última das ciências. Se ambas, a Noética e a teoria do conhecimento, consideram a subjetividade, não o fazem, porém, *factualmente*, mas *idealmente*, seu compromisso é com a descoberta de estruturas subjetivas *a priori*. É no quadro de uma subjetividade universalmente considerada, na sua forma pura, que a reflexão filosófica interroga a relação entre idealidade e objetividade para a consciência. É por isso que a ciência filosófica fundamental não pode ser a psicologia. Os problemas que dizem respeito à subjetividade em geral (relação entre idealidade e objetividade, por um lado, e subjetividade, por outro) não são da alçada da psicologia e não devem ser abandonados à consideração psicológica.

Mas parece que isso não é o suficiente. Ainda resta o problema de saber como se comporta a Noética em relação à psicologia, e como é possível uma teoria do conhecimento

---

<sup>229</sup> O problema do “fato” persiste até o § 35, de conclusão deste capítulo: „(...) wenn auch der betreffende Untersuchende seine phänomenologischen Reduktionen anbringt, so ist doch all das, was er schaut, de facto sein individuelles Erlebnis, und er selbst ist doch de facto ein Mensch. Also das alles ist Psychisches und Psychophysisches.“ Tradução: “(...) mesmo que o investigador em questão execute suas reduções fenomenológicas, tudo o que ele vê é ainda *de facto* sua vivência individual e ele mesmo é ainda *de facto* um homem. Portanto, tudo isso é psíquico e psicofísico. (§ 35d, p. 214). E ainda na p. 215: „De facto!’ Das ist ja das ganze Problem!‘: “*De facto!*’ Este, com efeito, é todo o problema!”.

<sup>230</sup> Não por acaso, Husserl cita Nietzsche *en passant* em sua exposição.

<sup>231</sup> „Manche werden hier sogar schließen: Aus seiner Subjektivität kann niemand heraus, also kann die Forschung sich nur in der Subjektivität vollziehen, sie muß also psychologische Forschung sein. (...) Denn das gilt für jederlei Wissenschaft. Auch wenn der physikalische Naturforscher die Natur beobachtet, mit dem Dingen Experimente vollzieht und daraufhin für die Natur Erkenntnis gewinnt, kommt er über seine Subjektivität nicht hinaus. Also wäre nach diesem Argument jede physikalische Untersuchung *eo ipso* eine psychologische.“ Tradução: “Muitos concluirão aqui na verdade que ninguém é capaz de sair de sua subjetividade, e que a investigação, desse modo, só pode ser realizada subjetivamente; logo, ela deve ser necessariamente uma inquirição psicológica. (...) o mesmo vale para todos os gêneros de ciência. Ainda que o cientista físico observe o mundo natural, submeta as coisas à experimentação e adquira com isso o conhecimento da natureza, ele não pode ultrapassar *eo ipso* a esfera de sua subjetividade”. Ibid., § 32c, p. 175.

não-psicológica. Na seção C do parágrafo, Husserl assume abertamente todos os enigmas da subjetividade do conhecimento exatamente como são, como “enigmas”. A atitude a ser adotada não é a de se apoiar no objetivismo das ciências para se esquivar dos paradoxos e contradições do subjetivismo, e sim radicalizar o próprio subjetivismo. O que resta a fazer é justamente o contrário do que faz a teoria psicologista, que parte dos pressupostos das ciências naturais, comprometendo-se por toda parte com posições transcendentais, cuja possibilidade e sentido é justamente aquilo que está em questão. No subjetivismo radical instaurado pela atitude fenomenológica, exige-se a obtenção de uma clareza reflexiva final sobre a relação entre idealidade e objetividade *para* a subjetividade, sem a eliminação do *para* e na tentativa de chegar a uma elucidação última do sentido de tal correlação.

### § 33. *O ceticismo gnosiológico*

O § 33, por seu turno, introduz uma abordagem histórica: Husserl debruça-se sobre a história da filosofia para mostrar a gênese do ceticismo gnosiológico a partir do ceticismo dogmático, e fala de um desenvolvimento teleológico da teoria do conhecimento, cuja figura inicial teria surgido das perplexidades, das contradições e dos aparentes becos sem saída dentro dos quais a argumentação cética havia enredado o pensamento. A seção se divide em três partes. Na primeira, o ceticismo dogmático é definido como a expressão da falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade da ciência objetiva. Na segunda, a crítica cética é vista como uma tomada de posição crítico-gnosiológica. Na terceira, por fim, Husserl volta a mencionar a distinção entre lógica matemática e lógica filosófica, e entra na questão da diferença entre perfeição lógico-matemática e esclarecimento gnosiológico.

Husserl apresenta diferentes tipos de orientação cética: o ceticismo histórico ou extremo, o ceticismo moderado de Hume, o ceticismo metodológico cartesiano e o ceticismo gnosiológico. O ceticismo pode ser dogmático ou então crítico. O texto chama a atenção para um sentido histórico do ceticismo e para uma certa função teleológica que ele cumpre na história da filosofia. A primeira forma de ceticismo que surge na história é o dogmático, que aparece com os sofistas. Este é descrito como expressão da falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade da ciência objetiva. A crítica cética surge assim como tomada de posição crítico-gnosiológica.

Mas o que foi propriamente expresso na forma das teorias céticas extremas, “o que propriamente estava escondido por trás delas, não era tanto a séria negação do conhecimento em geral ou as sérias dúvidas sobre a validade do conhecimento em geral”, e sim,

diz Husserl, a expressão da “falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento em relação à sua validade objetiva e à sua realização.”<sup>232</sup>

Mas Husserl recorda que há absurdos e contrassensos insuperáveis na argumentação dos sofistas. Em primeiro lugar, uma contradição existencial, pois os sofistas agem racionalmente na vida prática, distinguindo entre verdade e erro, e dão um tiro no próprio pé ao assumir, implicitamente, as mesmas crenças que negam, explicitamente, em sua argumentação. Em segundo lugar, uma contradição lógica, pois o sofista cético esforça-se em “contestar e provar como sendo impossível o que ele próprio pressupõe teoricamente; ou, pelo menos, ele comete o absurdo de negar precisamente as condições essenciais de possibilidade das teorias com as quais ele mesmo forma suas argumentações céticas.”<sup>233</sup>

O segundo modo de ceticismo é o gnosiológico, que se desenvolve teleologicamente a partir do dogmático. Esse ceticismo aparece como pré-requisito metodológico para uma teoria do conhecimento autêntica, que consiste numa filosofia do começo. Husserl esclarece que o momento crítico estava desde o início em embrião no dogmatismo cético, e que só esperava ser trazido à luz pelo desenvolvimento posterior da filosofia:

Nós percebemos a função teleológica desse ceticismo dogmático na história da filosofia como preparação para o ceticismo crítico, ou seja, o ceticismo que constitui o necessário começo da teoria do conhecimento e que determina seu fundamento. Em todo ceticismo dogmático, o momento crítico está implícito (isso é dizer muito), mas trata-se de um momento que não chegou ainda à pureza do esclarecimento. Em contraste com o ceticismo dogmático, o crítico não é uma teoria, mas uma tomada de posição e um método.<sup>234</sup>

E essa mesma reflexão sobre a teleologia das ideias filosóficas é levada por Husserl até a consideração cartesiana fundamental, na modernidade, que encontra no ceticismo gnosiológico o método fundamental da teoria do conhecimento.

---

<sup>232</sup> „Was in Form solcher Theorien eigentlich zum Ausdruck kam, was sich hinter diesen Theorien eigentlich versteckte, war nicht so sehr die ernstliche Negation von Erkenntnis überhaupt oder der ernstliche Zweifel an der Erkenntnisgeltung überhaupt, sondern die Unklarheit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Geltung und Leistung.“ Ibid., § 33a, p. 180.

<sup>233</sup> „(...) daß sie im Inhalt ihrer Theorien das zu bestreiten und als unmöglich zu erweisen suchen, was sie selbst als Theorien voraussetzen; oder mindestens dies: Sie begehen den Widersinn, wesentliche Bedingungen der Möglichkeit gerade solcher Theorien zu bestreiten, als welche sie sich selbst skeptisch argumentierend ausbilden.“ Ibid., § 33a, p. 183.

<sup>234</sup> „Die teleologische Funktion dieser dogmatischen Skepsis in der Geschichte der Philosophie sehen wir aber darin, die kritische Skepsis, d. h. diejenige, die den notwendigen Anfang der Erkenntnistheorie ausmacht und ihren Boden bestimmt, vorzubereiten. In aller dogmatischen Skepsis ist die kritische ein impliziertes (das ist zu viel gesagt), aber sich nicht zur Reinheit abklärendes Moment. Im Gegensatz zur dogmatischen Skepsis ist die kritische keine Theorie, sondern eine Stellungnahme und eine Methode.“ Ibid., § 33a, p. 180.

§ 34. Sobre a possibilidade da teoria do conhecimento após a efetuação da Epoché

No 34, Husserl tem que enfrentar as aparentes contradições que surgem na proposta explícita do método de Redução. Será ainda possível uma teoria do conhecimento após a suspensão, pela *epoché* fenomenológica, de todo o conjunto do conhecimento? Não se cai com isso numa espécie de círculo epistemológico? Para dar uma solução à questão, Husserl mostra que a autorreferencialidade é algo que pertence essencialmente à teoria do conhecimento. Aqui se estabelece um diálogo com a filosofia cartesiana e o mundo do fenômeno é mostrado como uma esfera absoluta de dados indubitáveis.

A contradição mencionada é na verdade uma autocontradição: se a *epoché* exige a suspensão de todos os conhecimentos, a própria ciência gnosiológica, enquanto “conhecimento”, não deve também ser excluída?

Todo o conhecimento deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que procuramos é também conhecimento. Logo, parece que a teoria do conhecimento é necessária para se obter a teoria do conhecimento. O que parece demonstrar que a teoria do conhecimento é em princípio impossível.<sup>235</sup>

Com efeito, ela parece estar condenada a uma regressão ao infinito, uma vez que a teoria do conhecimento exigiria ela própria uma teoria do conhecimento para ser estabelecida, e esta, por sua vez, uma nova teoria do conhecimento, *ad infinitum*.

Para solucionar o problema aparente do círculo epistemológico, Husserl fala sobre a possibilidade da teoria do conhecimento após a *epoché* ter sido concluída. Ela é possível, primeiramente, porque o que se mostra na aparência como uma autocontradição revela-se, no fundo, como algo que pertence à própria natureza da coisa. A teoria do conhecimento possui por essência uma autorreferencialidade: “A retrorreferência necessária da elucidação gnosiológica a si mesma é manifestamente algo que pertence à essência do conhecimento enquanto tal.”<sup>236</sup> Assim, mesmo Deus, cujo conhecimento é absolutamente perfeito, ao colocar em exercício a crítica do conhecimento, teria que efetuar-la em regime retrorreferente.

Em segundo lugar, a teoria do conhecimento é possível porque nem todo conhecimento pode ser colocado em dúvida. O conhecimento, por exemplo, de que *eu me*

---

<sup>235</sup> „Alle Erkenntnis soll problematisch sein. Aber die erkenntnistheoretische Erkenntnis, die wir suchen, ist ja auch Erkenntnis. Es scheint also der Erkenntnistheorie zu bedürfen, um Erkenntnistheorie zu gewinnen. Was zu beweisen scheint, Erkenntnistheorie sei prinzipiell unmöglich.“ Ibid., § 34a, p. 193.

<sup>236</sup> „Die notwendige Rückbeziehung der Erkenntnisaufklärung auf sich selbst ist offenbar etwas zum Wesen der Erkenntnis als solcher Gehöriges.“ Ibid., § 34a, p. 193.

encontro em tal perplexidade diante do círculo gnosiológico não é um conhecimento suscetível de dúvida, pois não faz sentido algum duvidar de que sou *eu* quem duvida. Ao mesmo tempo, o eu não pode colocar em dúvida *que* fenômenos lhe são dados enquanto fenômenos. Husserl recorre, portanto, ao núcleo fundamental da meditação de estilo cartesiano, que oferece o mundo dos fenômenos dados ao eu como um campo de dados indubitáveis. “Reside na natureza dos problemas que eles devem ser realizados puramente na esfera de dados absolutamente indubitáveis, de dados que devem aí ser mostrados e aí vistos como absolutos.”<sup>237</sup>

§ 35. *A diferença radical entre pesquisa gnosiológica e psicológica*

O § 35, de conclusão do capítulo, é a ocasião de tentar de forma definitiva a mais difícil das demarcações entre pesquisa gnosiológica e psicológica. A chave para traçar entre elas uma linha divisória é o seu comprometimento ou não comprometimento com pressupostos tirados do mundo transcendente.

A seção se divide em 5 partes. Na primeira, a psicologia é apresentada como uma ciência natural que está envolvida até o pescoço com o problema da transcendência. Na segunda, Husserl fala da confusão que geralmente se comete entre análise psicológica da origem e esclarecimento gnosiológico, que ele chama de confusão contraditória. Na terceira, mostra-se que a teoria do conhecimento, além de não se identificar com uma análise genética, não corresponde também a nenhum tipo de psicologia descritiva. Na quarta, explicita-se a Redução fenomenológica como exclusão de toda apercepção empírica e de toda crença na transcendência. Na última parte, Husserl evoca uma nova vez a filosofia cartesiana para mostrar que a evidência da *cogitatio* não é a evidência de um fato natural.

Em suma, o que está em jogo é mostrar que a teoria do conhecimento não se identifica com nenhuma das diferentes versões da psicologia: da psicologia genética, causal-genética, causal-explicativa, descritiva, etc. Mas a distinção a ser feita é de tal sutileza que impõe ao olhar mais penetrante um difícilíssimo problema, um desafio, mesmo para o filósofo cultivado nas análises fenomenológicas de detalhe. Trata-se da distinção entre dado psicológico e dado fenomenológico. Não é à toa que Husserl, excepcionalmente, refere-se metaforicamente à confusão entre Teoria do conhecimento e Psicologia como uma verdadeira tentação para o filósofo, que, após despertar da inocência epistêmica e, tendo cedido ao desejo de comer a maçã fatal da árvore dessa confusão, comete o pecado original contra o Espírito Santo da filosofia<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> „In der Natur der Probleme liegt es, daß sie rein in der Sphäre absolut zweifelloser Gegebenheiten sich vollziehen muß, von Gegebenheiten, die aufgewiesen und als absolut erschaut da sein müssen.“ Ibid., § 34b, p. 200.

<sup>238</sup> Cf. Ibid., § 32c, p. 176. Em seguida, o problema é de novo designado metaforicamente como um enigma proferido pela Esfinge da crítica do conhecimento. Mais adiante, ao se referir ao dogmatismo das posições

Uma confusão que costuma ser cometida é entre teoria do conhecimento e teorias especulativas sobre a gênese do pensar cognitivo. Cumpre dizer que o esclarecimento gnosiológico não se confunde com uma análise genética, quer dizer, não se assemelha a uma análise psicológica da origem. Para Husserl, a mistura entre os dois redundava em absurdo. Como exemplo dessa confusão, ele menciona a teoria de Herbert Spencer, que vê nas leis apodíticas e necessárias do pensamento um sedimento de experiências que foram se acumulando ao longo de gerações, e evoluindo até as “recentes” formas do pensamento lógico. Para Husserl, o absurdo contido nessa teoria da hereditariedade é nítido, pois, como quer que tenha sido descoberta, a teoria pressupõe justamente a validade das leis que quer explicar geneticamente, pois precisa, para obter sua legitimidade lógica, recorrer de início à necessidade apodítica ela mesma que crê poder explicar em termos de “evolução”.

Teorias semelhantes do biologismo, do antropologismo, do historicismo, etc., incidem no mesmo erro, que Husserl considera capital, de “querer realizar a teoria do conhecimento através da ciência causal-explicativa e, em geral, através da ciência natural e transcendente.”<sup>239</sup> Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a história evolutiva do intelecto humano e a explicação causal dos encadeamentos nessa evolução são completamente irrelevantes. E o mesmo vale para a especulação metafísica.

O que é então relevante do ponto de vista epistemológico? Para Husserl, o fundamental é “a esfera dos meros fenômenos, dos fenômenos como imanências puras, exatamente como são visualizados na consciência interna com as evidências cartesianas.”<sup>240</sup> Torna-se assim manifesto “que a psicologia causal-explicativa e seus ensinamentos sobre a origem dos atos cognoscitivos não se alçam suficientemente ao nível da investigação gnosiológica.”<sup>241</sup>

Mas o método cartesiano da dúvida, ao remontar aos atos da percepção interna (percepções, representações, juízos), não efetua por acaso análises psicológicas? A propósito disso, Husserl observa que a teoria do conhecimento ao estilo de Descartes exige, como uma

---

psicologistas, empiristas e biólogos, que buscam fechar a problemática gnosiológica fazendo recurso aos mesmos pressupostos naturais que nela estão em questão, Husserl adverte que o “Moloch do dogmatismo devora todos aqueles que já lhe ofereceram sacrifício, nem que fosse uma única vez e mesmo em estado de inconsciência”. Cf. *Ibid.*, § 33b, p. 188.

<sup>239</sup> „Erkenntnistheorie durch kausal-erklärende und überhaupt durch natürliche und transzendierende Wissenschaft leisten zu wollen, das ist die kardinale Verkehrtheit, deren Widersinn man sich völlig klar gemacht haben muß.“ *Ibid.*, § 35b, p. 207.

<sup>240</sup> „Die erkenntnistheoretisch bedeutsame und fundamental psychologische Sphäre ist die Sphäre der bloßen Phänomene, der Phänomene als reine Immanenzen, so wie sie eben im inneren Bewußtsein mit der Cartesianischen Evidenz erschaut werden.“ *Ibid.*, § 35c, p. 209.

<sup>241</sup> „Also es ist evident: Die kausalerklärende Psychologie und ihre Lehren vom Ursprung der Erkenntnisakte reichen in die erkenntnistheoretische Untersuchung nicht im mindesten hinein.“ *Ibid.*, § 35c, p. 208.

*conditio sine qua non*, a colocação fora de circuito de toda posição transcendente através da *epoché*, ao passo que a psicologia, por definição, ocupa-se dos mesmos atos psíquicos, das mesmas percepções, representações, pensamentos, intuições e afins, mas num sentido comprometido por toda parte com pressuposições de transcendência. É o compromisso com o transcendente (a crença efetiva no ser) que faz dela uma ciência natural.

Como Husserl explica melhor na *Ideia da Fenomenologia*, os conceitos mais à mão para decidir sobre a questionabilidade e a inquestionabilidade do conhecimento é o par de conceitos imanência e transcendência: o “conhecimento intuitivo da *cogitatio* é imanente, o conhecimento das ciências objetivas – ciências da natureza e ciências do espírito – mas também, vindo de perto, o das ciências matemáticas, é transcendente.”<sup>242</sup> Assim é que Husserl separa as ciências em ciências imanentes e ciências transcendentais. Isso lhe permite demarcar a fenomenologia como uma ciência imanente em relação à psicologia, vista como transcendente<sup>243</sup>.

É claro que essa distinção, se ponderada mais atentamente, leva a outra distinção não menos importante: a que existe entre a *imanência inclusa* e a imanência no sentido “*do dado em si mesmo que se constitui na evidência*”<sup>244</sup>. O imanente incluso é aquele que se oferece ao olhar fenomenológico numa autodoação completa e adequada, de modo que resiste a toda dúvida e exclui toda possibilidade de erro quanto à sua existência como absolutamente desprovida de sentido. O imanente ingrediente é inquestionável e afasta toda razão de duvidar. O imanente que se constitui na evidência é chamado posteriormente de “transcendência na imanência”.

O transcendente, contrariamente ao imanente incluso, é sempre passível de dúvida. Da perspectiva da ciência imanente, a todo transcendente deve atribuir-se o índice zero, ou seja, sua validade não deve ser pressuposta, mas aceita apenas como fenômeno ou pretensão de validade. Por quê? A resposta de Husserl é simples: “O problema da transcendência torna toda a natureza problemática, esta deve permanecer fora de circuito.”<sup>245</sup> Com relação à teoria do conhecimento, ela “deve praticar a *Epoché* absoluta em relação a toda transcendência

---

<sup>242</sup> Hua II. Introdução, p. 5 (trad. port. 23).

<sup>243</sup> „(...) Psychologie ist Naturwissenschaft. Sie ist als natürliche Wissenschaft erwachsen und ist, wie jede natürliche und objektive Wissenschaft, transzendierende Wissenschaft.“ Tradução: “(...) a psicologia é uma ciência natural. Ela se desenvolveu como uma ciência natural e, como toda ciência natural e objetiva, ela é uma ciência transcendente.” Hua XXIV. §35a, p. 203.

<sup>244</sup> Hua II. Introdução, p. 5 (trad. port. 24).

<sup>245</sup> „Das Problem der Transzendenz (...) macht die ganze Natur problematisch, sie muß dahingestellt bleiben.“ Ibid., §35a, p. 203.

(...).”<sup>246</sup> Tão logo surge, o problema transcendental impõe à teoria gnosiológica o imperativo de colocar todo transcendente entre parênteses e de permanecer em tal suspensão até segunda ordem, ou seja, até que o sentido, a possibilidade e a essência da objetividade do “transcendente” possam ser fenomenologicamente elucidados.

A seção que vem na sequência, por seu turno, é aberta pela afirmação categórica de que a teoria do conhecimento também não é uma psicologia descritiva. O motivo é óbvio: nela o compromisso com o transcendente é desativado e a investigação passa a se mover num campo purificado, desconectado, onde os fenômenos se apresentam como tais e, *enquanto tais*, são acolhidos pela análise fenomenológica. Husserl arremata esta seção falando de uma eliminação (*Ausscheidung*) e de uma fenomenalização (degradação de toda transcendência em puros fenômenos) que ele afirma dever chamar de Redução fenomenológica<sup>247</sup>. O texto seguinte<sup>248</sup> começa a explicitar o sentido do método que responde por esse nome.

O recurso a outros textos da mesma época ajuda a estimar o quanto esta Redução já porta a marca do transcendental, embora o termo não seja empregado na ocasião<sup>249</sup>. Diz Husserl – em manuscritos que estão em estreita conexão com estas preleções – que o interesse da fenomenologia “transcendental” dirige-se para a consciência enquanto consciência e para os fenômenos enquanto fenômenos, entendidos no duplo sentido de 1) “aparência (*Erscheinung*), em que a objectividade aparece; 2) por outro lado, no sentido da objectividade (*Objektivität*) tão só considerada enquanto aparece nas aparências e, claro está, ‘transcendentalmente’, na desconexão de todas as posições empíricas (...)”<sup>250</sup>.

A Redução é efetivamente descrita, passo a passo, a partir das páginas 212 até 214. Na medida em que as transcendências são pouco a pouco eliminadas, nenhuma posição judicativa que se aplique a algo tomado como efetivo pode continuar a valer, essas posições portam o selo de um absoluto “*non liquet*” e só podem funcionar agora como objeto da investigação, e não mais como premissas. Assim, toda percepção e juízo podem atuar como

---

<sup>246</sup> „Von der Erkenntnistheorie aber wissen wir, daß sie hinsichtlich aller Transzendenz absolute Epoché üben muß (...).“ Ibid., §35a, p. 204.

<sup>247</sup> „Anstelle der empirischen Apperzeption oder Objektivation vollzieht er die phänomenologische, in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschlossen ist. In bezug auf diese Ausscheidung und Phänomenierung pflege ich auch von phänomenologischer Reduktion zu sprechen.“ Ibid., § 35c, p. 211.

<sup>248</sup> d) Die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung jeder empirischen Apperzeption und allen Transzendenzglaubens (Ibid., § 35d, p. 211).

<sup>249</sup> Textos anteriores a este já haviam feito uso do conceito de transcendental, cf., por exemplo, as lições sobre *Teoria do conhecimento Geral*, de 1902/03 em que a teoria do conhecimento é designada “filosofia transcendental” (*Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie*). In: Hua XXX. Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1902/03. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

<sup>250</sup> Manuscrito B II 1, folhas 25a e seguinte, de Setembro de 1907, citado por Walter Biemel na *Introdução do Editor Alemão* escrita para Hua II.

“fenômenos” no sentido da fenomenologia sem que o percebido e o julgado sejam posicionados como transcendentais efetivos.

Husserl conclui este parágrafo buscando distinguir a apercepção fenomenológica da apercepção empírico-natural, com a advertência de que a confusão entre elas compromete a possibilidade de uma autêntica investigação gnosiológica. A evidência da *cogitatio* – diz – não é a evidência da *minha cogitatio*, nem a evidência da experiência é *minha* experiência. O pronome possessivo aqui indica uma apercepção natural do *sum*, que deve ser tirada de cena pela *epoché*. A existência da *cogitatio* não foi estabelecida sobre a certeza indubitável deste *sum* no sentido natural, psicológico. Cabem então as justas distinções: “Nunca pode haver confusão entre percepção interna e percepção fenomenológica, nem entre generalização imanente e transcendente, não mais do que entre objetividade psicológica e fenomenológica.”<sup>251</sup>

Depois de tudo o que foi dito, será ainda possível determinar a real relação que existe entre fenomenologia e psicologia? Afinal de contas, a psicologia ocupa-se dos mesmos atos psíquicos dos quais se ocupa a fenomenologia, com a diferença de que o faz numa atitude específica, comprometida com crenças e pressuposições *naturais* que a fenomenologia não está autorizada a assumir, já que sua perspectiva se estabelece como *antinatural*. Se são, porém, os *mesmos* atos psíquicos, não é claro então que ainda se mantém uma importante relação entre elas? Husserl está ciente disso. Tanto, que o filósofo retoma a dupla significação de *próteros* (primeiro) que ele já havia evocado no § 71 dos *Prolegômenos*, já citada aqui, para determinar tal relação como a relação entre um primeiro e um segundo pontos de vista:

O ponto de partida metódico natural, a partir do qual o ponto de vista da apercepção fenomenológica pode ser obtido, é o da psicologia, ou, o que dá no mesmo, é o da apercepção empírico-natural. O *πρότερος πρὸς ἡμᾶς* é a consciência natural. A teoria do conhecimento, que nisto é primeira, deve nos elevar da consciência natural para a consciência filosófica, da empírica para a fenomenológica<sup>252</sup>.

A dificuldade de se fazer a demarcação entre psicologia e fenomenologia é que a diferença entre elas não é mais do que uma simples “mudança de sinal”, uma “nuance”:

Nelas transparece num primeiro momento uma fina sutileza. Aqui reside, no entanto, o ponto verdadeiramente arquimediano da filosofia. Trata-se de uma nuance, mas daquelas que são decisivas para a constituição de uma possível

---

<sup>251</sup> „Niemals dürfen innere Wahrnehmung und phänomenologische Wahrnehmung vermengt werden. Ebenso nicht immanente und transzendente Generalisation, ebensowenig wie psychologische und phänomenologische Gegenständlichkeit.“ Hua XXIV. §35e, p. 216.

<sup>252</sup> „Der naturgemäße methodische Ausgangspunkt, von dem aus der Standpunkt der phänomenologischen Apperzeption zu gewinnen ist, ist die Psychologie oder, was auf dasselbe hinauskommt, die empirischnatürliche Apperzeption. Das *πρότερος πρὸς ἡμᾶς* ist das natürliche Bewußtsein. Vom natürlichen Bewußtsein muß uns die Erkenntnistheorie, und das ist ihr erstes, zum philosophischen Bewußtsein, vom empirischen zum phänomenologischen erheben.“ Ibid., §35d, p. 212.

teoria do conhecimento, da única possível, e, portanto, de uma verdadeira filosofia<sup>253</sup>.

Assim, Husserl considera a psicologia como um ponto de partida metodológico natural a partir do qual o ponto de vista da teoria do conhecimento pode ser obtido, este que é “primeiro” em relação à psicologia, pois oferece o meio de elevar da consciência natural à fenomenológica.

Isso complica formidavelmente as coisas, visto que o estatuto da psicologia na economia do desenvolvimento histórico da fenomenologia conhece mudanças radicais de uma fase para outra (do rejeição do psicologismo à caracterização da fenomenologia como psicologia descritiva ou psicologia racional, depois à rejeição dessa mesma caracterização concomitantemente à promoção da psicologia à posição de ciência mediadora e à posição de ponto de partida natural da fenomenologia transcendental), a ponto de parecer bastante plausível a tese segundo a qual o conceito de “filosofia primeira” aparece em 1906/07 sem outra função que não a de ajudar a fazer a distinção entre a psicologia e a teoria fenomenológica do conhecimento.

O “caso” da relação entre psicologia e fenomenologia começa a se esclarecer apenas a partir de 1924 nas lições sobre a *Filosofia Primeira parte II*, e especialmente a partir de 1925, quando uma série de conferências dedicadas à questão tenta desfazer esses nós e tirar o conceito de psicologia fenomenológica da confusão, conferindo-lhe um sentido unívoco.<sup>254</sup>

Nesse contexto, Husserl reconhecerá que entre as duas disciplinas (psicologia e fenomenologia) existe um estranho “paralelismo”<sup>255</sup>. Parece que é a partir da constatação desse paralelismo que Husserl chega à ideia de uma “psicologia puramente fenomenológica”, que tem a função de reformar a psicologia empírica e servir como etapa preliminar para a elucidação da essência da fenomenologia transcendental.

---

<sup>253</sup> „Sie gleichen im ersten Moment überfeinen Subtilitäten. Aber hier liegt der wahrhaft archimedische Punkt der Philosophie. Es handelt sich um eine Nuance, aber um eine solche, welche entscheidend ist für die Konstitution einer möglichen und der einzig möglichen Erkenntnistheorie und damit einer wahren Philosophie.“ Ibid., § 35d, p. 211.

<sup>254</sup> Ver : Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.

<sup>255</sup> Cf. o § 3 dos textos póstumos sobre a Redução, cujo título é justamente “O paralelismo entre a fenomenologia transcendental e a psicologia pura”. Husserl aí escreve: “A fenomenologia transcendental marcha então exatamente em paralelo com a <psicologia> pura, só que em uma outra atitude. Mesmo depois que eu estabeleci a fenomenologia transcendental e eu {mesmo} como sujeito transcendental, posso <manter-me no solo da experiência natural>, salvo que isso, então, tem um caráter relativo, já que eu sei bem, sem ter perdido a perspectiva uma vez adquirida, que a subjetividade transcendental é aquela {que é} absoluta e aquilo que há de último, ao qual todo ente é remetido.” Hua XXXIV. De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935). Textes issus du « Cahier Gibson » de l'automne 1929. Paris: Editions Jérôme Millon, 2007, § 3, p. 128 (trad. fr. 121).

Não obstante, a separação entre as duas disciplinas deve ser particularmente enfatizada: “A fenomenologia transcendental e a fenomenologia psicológica devem, enquanto que diferentes em seu sentido fundamental (*in ihrem Grundsinn*), ser mantidas separadas (*auseinandergehalten*) da maneira mais categórica.”<sup>256</sup>. Quer dizer: o paralelismo é semelhante ao de duas retas que jamais se cruzam.

Essa separação, no entanto, não equivale a uma recíproca exclusão. Na verdade, a fenomenologia transcendental e a fenomenologia psicológica incidem juntas naquilo que diz respeito ao seu objeto, isto é, elas tratam da mesma “coisa”. Segundo Lavigne<sup>257</sup>, o que as distingue é a “diferença de significação ontológica e de alcance gnosiológico que corresponde a cada uma das reduções correspondentes.”

Isso é corroborado pelo que Husserl afirma num artigo de 1927: que uma psicologia, mesmo pura no sentido fenomenológico, e mesmo tematicamente isolada pela redução, não pode constituir o fundamento da filosofia transcendental, uma vez que se trata de uma ciência positiva e tem como pressuposto o mundo como solo pré-dado. Segue-se assim que a psicologia fenomenológica é problemática, tal como o conjunto das ciências positivas, e surge a necessidade de “*uma redução fenomenológica ampliada e plenamente universal*”, única que se põe à altura do problema, na medida em que exerce *universalmente a epoché*, convertendo “o conjunto do mundo da experiência e todos os conhecimentos e ciências que nele repousam (...) em fenômenos (*Phänomene*) transcendentais.”<sup>258</sup>.

A dupla diferença entre as duas reduções é o que mais importa reter: por um lado, uma diferença ontológica, pois a redução transcendental coloca em suspenso todos os pressupostos que são acolhidos sem mais pela redução psicológica; por outro, uma diferença quanto ao seu alcance gnosiológico: só a redução transcendental opera uma suspensão universal sem limites alguns. Isso se reflete no sentido e na função da “*subjetividade*” respectivamente aberta por elas: uma subjetividade puramente psíquica, num caso, e uma subjetividade transcendental, noutro.

As duas subjetividades são radicalmente separadas do ponto de vista de seu sentido fundamental. Mas, por outro lado, elas são idênticas em seu conteúdo, e o que as distingue é, por assim dizer, apenas uma diferença de sinal que opera uma modificação no

---

<sup>256</sup> Primeira versão do artigo, II. 1; Hua IX, p. 247.

<sup>257</sup> LAVIGNE, Jean-François. Accéder au transcendental? Réduction et idéalisme transcendental dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 156.

<sup>258</sup> Hua IX. Première version de l'article pour l'Encyclopédie Britannica, p. 248.

sentido delas.<sup>259</sup> As duas disciplinas se distinguem do ponto de vista do sentido (posição ontológica, alcance reutivo, sentido e função da subjetividade analisada), “mas elas coincidem estritamente em seu objeto, na identidade singular desse objeto.”<sup>260</sup>

### 3.4 O complemento filosófico da *mathesis*

Em seu começo, a fenomenologia se oferece como um complemento filosófico à lógica pura.<sup>261</sup> Ou seja: a questão das condições do acesso às idealidades lógicas da *mathesis universalis* (como tal acesso é possível?) não pode ser solucionado no interior de uma perspectiva que pertence essencialmente à própria *mathesis*, e tudo, então, reclama para uma mudança fundamental de perspectiva. Essa mudança, para Husserl, é filosófica, ele põe como tarefa da filosofia a investigação das condições noéticas da *mathesis*, o que corresponde a investigar, em sua pureza eidética, as estruturas intencionais subjetivas que respondem pela constituição e doação das idealidades lógicas.

Essa complementação comporta o sentido de uma explicitação que parte da fixação das categorias puras de significação e da fixação das categorias objetivas correlatas, feitas pela lógica, e fá-las regredir à sua origem fenomenológica, elucidando o modo e a possibilidade de tais categorias se doarem com evidência aos vividos noéticos. Estudando a ideia da fundamentação fenomenológica das ciências, diz Sacrini que é digno de nota que Husserl, “em vez de percorrer várias ciências em sua especificidade (...) se foca na lógica pura (uma vez que ela sistematiza as condições objetivas por meio das quais qualquer tipo de ciência pode se desenvolver) para marcar as relações com a filosofia.”<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> “A exclusão tem ao mesmo tempo o caráter de uma mudança de sinal que altera seu valor (umwertende); por meio dela, o conhecimento transmutado de valor se ordena retornando à esfera fenomenológica.” Hua III. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Paul Ricœur. France : Éditions Gallimard, 1950, § 76, p. 142 (trad. fr. 243). Diz Lavigne (*Op. Cit.*, 2009, p. 157) que a expressão metafórica “diferença de sinal” é emprestada da linguagem matemática: “trata-se da inversão de ‘signo’, do + ao – ou do – ao +, que se encontra no tratamento das expressões algébricas (polinômios, etc.).”

<sup>260</sup> LAVIGNE, Jean-François., *Op. Cit.*, 2009, pp. 157-158.

<sup>261</sup> “a teoria do conhecimento mais geral, por assim dizer formal, apresentou-se-nos como o complemento filosófico da matemática pura, entendida no sentido mais lato possível, que reúne todos os conhecimentos categóricos apriorísticos sob a forma de teorias sistemáticas” Hua XIX.1. Introdução, pp. 22-23.

<sup>262</sup> SACRINI, Marcus., *Op. Cit.*, 2018, pp. 50-51. Sobre o ponto acima, o autor também observa na página 104: “No parágrafo 17 de *Ideias I*, Husserl assevera que as principais distinções feitas ali foram obtidas no solo da lógica pura, sem se limitar a nenhuma região ontológica particular, mas explicitando o esquema geral das condições objetivas base. Essa menção ao solo da lógica pura é importante, pois esclarece que até o § 17 nada ainda de específico foi estabelecido da fenomenologia. Aparentemente, o movimento argumentativo é similar àquele de *Prolegômenos*, segundo o qual se expôs primeiro as condições objetivas do conhecimento (tema que deveria ser tratado pela lógica pura sem nada pressupor da fenomenologia) para, em seguida, anunciar a fenomenologia como o complemento filosófico da estrutura teórico-formal investigada pela lógica pura.”

Como pede uma complementação, a *mathesis* é de início ingênua, e deve ser submetida a uma crítica fenomenológica, ou melhor, deve beber das fontes da fenomenologia, para que tenha seu sentido plenamente elucidado e se converta numa “lógica propriamente filosófica”:

Ora, a *mathesis universalis*, em sua forma, por assim dizer, ingênua e técnica, tal como foi fundada e que pode ser exercida ainda na orientação natural objetiva (*objektiv*), não tem inicialmente nada de comum com a teoria do conhecimento e com a fenomenologia, do mesmo modo como a aritmética habitual (seu domínio parcial) não tem. Mas, se ela se encarrega também do problema da “elucidação” fenomenológica, no sentido dos *Prolegômenos* e do tomo 2, ela ensina então, na sequência, a resolver, a partir das fontes da fenomenologia, os grandes enigmas que aqui, como de uma maneira geral, nascem da correlação entre o ser e a consciência. Ela ensina por aí, ao mesmo tempo, a conceber o sentido último dos conceitos e das proposições, o que somente a fenomenologia pode fazer: de lógica ingênua ela passa assim ao estado de lógica pura, filosófica, propriamente falando, e é nesse sentido que, nas relações filosóficas, entra em questão a lógica pura precisamente enquanto disciplina filosófica<sup>263</sup>.

Uma reflexão que pode ser meditada sobre a relação entre a filosofia primeira e a *mathesis* é que, em um artigo de 1921 intitulado “A insuficiência das ciências positivas e a filosofia primeira”, Husserl chamou a filosofia primeira de uma *mathesis universalissima*: “Acima de todas as ciências se eleva a *mathesis universalissima* (...) como uma matemática das operações cognoscitivas (...).”<sup>264</sup> A filosofia primeira aparece aqui sob a forma de uma *mathesis*, expressa na forma de um superlativo, o que indica não apenas a ideia de um complemento, mas implica igualmente uma elevação de nível.

Cabe lembrar que *Logische Untersuchungen, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* e *Formale und Transzendente Logik* possuem partes complementares cuja estrutura obedece à seguinte ordem: uma primeira parte ideal-objetiva dedicada à lógica e uma segunda parte consagrada a análises noéticas da consciência cujo objetivo é o desvelamento fenomenológico dos atos subjetivos nos quais as entidades ideais da lógica são constituídas. É o caso de se assinalar – como aliás, fizeram Fink e Landgrebe – que a unidade interior entre a parte lógica e a parte noética seria conquistada na maneira correlativa de consideração: enquanto a primeira parte estabelece a objetividade das entidades lógicas, a segunda parte faz recurso às fontes subjetivas das quais emergem tais entidades como formações lógicas.

---

<sup>263</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, p. 371.

<sup>264</sup> „Über allen Wissenschaften steht eine *Mathesis universalissima* ... als eine Mathematik von Erkenntnisleistungen.” HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: *Hua VIII.*, p. 249.

Mas quando Husserl fala da noética, dizendo que ela se ocupa das fontes subjetivas de direito (*subjektiven Rechtsquellen*) e que se desenvolve como uma exploração e uma avaliação da tomada de posição intelectual em relação às suas pretensões de direito<sup>265</sup>, ele tem em mente a distinção entre questões *de jure* e questões *de facto*. Por definição, a noética exige a eliminação de todo estudo factual, todas as questões *de facto*<sup>266</sup>, nas quais reside, segundo Husserl, todo o problema. Assim, o que tenho antes da teoria do conhecimento, no estado de inocência epistemológica, é diferente do que tenho após o estabelecimento da teoria do conhecimento: “Eu não tenho nenhum *de facto* na teoria do conhecimento. Nela, não há nenhum dado transcendente, apenas o puro fenômeno da doação.”<sup>267</sup>

Com efeito, Husserl, na preocupação de distinguir a fenomenologia da psicologia, quis estabelecer um *a priori* noético não psicológico, e isso o levou a desenvolver a sua teoria do conhecimento ignorando qualquer “fato” psicológico. A subjetividade é então concebida como uma subjetividade anônima, como o pensamento “de ninguém”, pensamento determinado como um *a priori* puramente estrutural. Para Husserl, a psicologia genética é que considera a vida subjetiva na sua individualidade e facticidade, e o campo em que uma fenomenologia deve enraizar-se nada deve conter de individual e fáctico. A nosso ver, foi ao conceber a teoria do conhecimento como um complemento filosófico da *mathesis* formal que Husserl acabou por fazer dela uma teoria igualmente formal, que absorve o formalismo da *mathesis* e que, por conseguinte, deixa fora de seu campo de consideração toda subjetividade factual. É assim que entre as duas se estabelece uma aliança ou um alinhamento formal-estrutural.

Isso pode ser verificado pela leitura do § 35 da *Introdução* de 1907, em que Husserl chama à teoria do conhecimento uma “ciência formal do ser” (*formale Seinswissenschaft*) porque abstrai, na investigação do ser das ciências especiais, de todo o ser que se manifesta factualmente para estudar “o ser em geral em conformidade com a sua significação essencial.”<sup>268</sup> Se a palavra final sobre o significado do conhecimento é deixada à diligência da *Erkenntnistheorie*, é certo que ela é também um pré-requisito para a metafísica,

---

<sup>265</sup> Voir Hua XXIV. § 27. „Die Noetik als Ersforschung und Wertung der intellektiven Stellungnahmen hinsichtlich ihrer Rechtsansprüche.“

<sup>266</sup> Voir Hua XXIV. § 25a. „Der Rekurs auf die subjektiven Rechtsquellen unter Ausschaltung faktisch-bestimmter Individualität“.

<sup>267</sup> „Nicht aber habe ich ein *de facto* in der Erkenntnistheorie. In ihr gibt es keine transzendente Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen der Gegebenheit.“ Ibid., § 35e, p. 215.

<sup>268</sup> „Ist Metaphysik die Wissenschaft von dem real Seienden im wahren und letzten Sinn, so ist die Erkenntnistheorie die Vorbedingung der Metaphysik. Die Erkenntnistheorie ist formale Seinswissenschaft, sofern sie vom Sein, wie es sich faktisch in der Seinsforschung der bestimmten Wissenschaften darstellt, absieht und das Sein überhaupt seinem wesentlichen Sinn gemäß erforscht.“ Hua XXIV. Apêndice XIII, p. 380.

concebida como a ciência dos entes reais em sentido verdadeiro e último. Segundo o que Husserl avança nesta nota, a crítica do conhecimento restrita à pura lógica poderia chamar-se *metafísica formal* (ontologia), que fornece a base para a edificação da metafísica no sentido autêntico que se ocupa do “factual no sentido categórico”, daquilo “que pertence ao ser real, não somente em geral e como tal, mas *de facto* nos termos dos resultados das ciências especiais do ser.”<sup>269</sup>

Em seguida, Husserl menciona a ideia de uma fenomenologia ética e estética que relaciona-se a uma fenomenologia dos valores, à qual corresponde uma metafísica formal e uma metafísica material dos valores. Quanto à distinção entre fenomenologia e psicologia descritiva, Husserl volta a enfatizar que a diferença entre elas não é mais do que a de uma nuance de sentido, mas uma nuance que é de fundamental importância.<sup>270</sup>

Na introdução ao volume II das *Investigações*, consta que a “Teoria do Conhecimento generalíssima, formal, por assim dizer”, introduzida desde as exposições dos *Prolegômenos*, “enquanto *complemento filosófico da Mathesis pura* (...) encadeia todo e qualquer conhecimento categorial apriorístico sob a forma de teorias sistemáticas.”<sup>271</sup> Novamente, vamos chamar a atenção para o adjetivo “formal” no que está escrito na sequência: “Com esta teoria das teorias (ou seja, a *Mathesis*), a Teoria do Conhecimento *formal* que a elucida está antes de toda e qualquer teoria empírica (...).”<sup>272</sup> A teoria do conhecimento é não somente a mais geral como é também “formal”. Pela expressão “antes de toda” entenda-se “primeira”. Vimos que Husserl a caracteriza em 1906/07 como Filosofia primeira. É do paralelismo formal que a Filosofia primeira estabelece com a lógica pura, na sua função de complementação, que sai a conexão dela com a Filosofia Segunda, o conjunto das filosofias metafísicas do fato.

A descrição nas ciências empíricas e naturais se dirige à existência individual particular de coisas e processos e se oferece como base para proposições e estabelecimento de leis naturais. Na fenomenologia, parece à primeira vista que o que temos à mão para descrever é algo semelhante, em termos de fenômenos mentais (coisas e processos) individuais. Mas acontece que na fenomenologia os fenômenos são modificados pela evidência cartesiana não

---

<sup>269</sup> „Wir könnten die an die reine Logik angelehnte Erkenntniskritik geradezu als formale Metaphysik (Ontologie) bezeichnen, während die Metaphysik im eigentlichen Sinn auf Grund dieser formalen Metaphysik feststellt, was nun faktisch in kategorischem Sinn ist, was dem realen Sein nicht nur überhaupt und als solchem, sondern de facto nach Ergebnissen der bestimmten Seinswissenschaften zukommt. Damit wäre als Drittes der Begriff der Metaphysik bestimmt.“ Ibid., p. 380.

<sup>270</sup> „Es handelt sich hierbei um eine Nuance, aber eine Nuance von fundamentaler Wichtigkeit.“ Ibid., p. 381.

<sup>271</sup> Hua XVIII.2 Introdução. § 7, p. 27 (trad. port. 19).

<sup>272</sup> Ibid., § 7, p. 27 (trad. port. 19).

sendo mais um *isto-aí* individual temporal, eles são ideações. A ideação, no entanto, não é uma generalização ou universalização de casos particulares. A generalização instaura uma relação de dependência entre o geral e o processo que o generaliza, enquanto que a idealidade supõe uma dupla independência: tanto do mundo quanto da consciência que a apreende. Husserl fala aqui da essência no sentido da *haeceitas*, é uma essência individual.

Lembremos, portanto, que, em sua terceira etapa de desenvolvimento, a *mathesis* é rearticulada com uma disciplina que Husserl apresenta sob o título de “metafísica formal”, e que nos coloca em plena fenomenologia da individuação: “Cada indivíduo tem sua essência, sua essência individual que é a diferença última, o *concretum* absoluto (...)”, e para Husserl aquilo “que individualiza não é uma diferença, não uma qualidade, não um momento-conteúdo do ‘objeto’. É a *haeceitas* que coincide com o caráter da percepção (...). E esse caráter não é algo isolável, antes, conteúdo e caráter são inseparáveis.”<sup>273</sup>

Mesmo com a virada transcendental, e já com a afirmação de 1906/07 de que a fenomenologia não se esgota numa teoria do conhecimento, pois se ocupa também, para além da razão teórica, com a razão prática e com a razão axiológico-avaliativa, a Filosofia primeira não deixa de ser pensada sob o modelo da *Mathesis*. Veja-se no § 75 que finaliza o primeiro capítulo de *Ideias I* que Husserl fala da possibilidade de uma “*Mathesis dos vividos*” (*Mathesis der Erlebnisse*) que procede para além da fenomenologia descritiva.

De acordo com Alves, o método de trabalho adotado por Husserl desde 1900 faz brotar um conceito de “constituição” que é mantido em vigor até 1907, época em que predomina no projeto fenomenológico a figura da *Erkenntnistheorie*. Constituição, ao longo de todos esses anos, é pensada prioritariamente como “a correlação entre o objeto, articulado deste ou daquele modo em sua doação, e o ato *in specie* correspondente”, significando que: o objeto que simplesmente encontramos sob a forma de uma *Vorgegebenheit*, na atitude natural, é exibido pela fenomenologia, em regime de redução, como um produto intencional engendrado pelas prestações subjetivas da consciência constituinte.<sup>274</sup> A fenomenologia se determina assim como um movimento de regressão da objetualidade “dada” aos correspondentes atos intencionais nos quais radica, originariamente, sua doação, e é por isso que ela é “uma ciência da fundação radical e da total ausência de pressupostos, pois tudo o que está dado de antemão se resolve,

---

<sup>273</sup> „Jedes Individuum hat sein Wesen, sein individuelles Wesen, das ist die niederste Differenzierung, das absolute Konkretum (...). Das Individualisierende ist keine Differenz, keine „Qualität“, kein Inhaltsmoment des „Gegenstands“. Es ist die *haeceitas*, aber diese, scheint es, fällt mit dem Charakter der Wahrnehmung (...) Und dieser Charakter ist nicht ein Trennbares, sondern Inhalt und Charakter sind untrennbar eins.“ Hua XXIV. Apêndice XIII, pp. 386-387.

<sup>274</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 367.

para ela, em tema para uma exploração regressivo-constitutiva que o aclare na sua estrutura de sentido e na sua ‘gênese’ ideal.”<sup>275</sup>

Citamos aqui Alves porque ele nos adverte de uma insuficiência nesse primeiro conceito de “constituição” que faz eco ao que estamos a discutir sobre o alinhamento formal entre *Mathesis* e Filosofia primeira: o subjetivo pensado então como “primeiro”, e que complementa o projeto matésico, é ainda um subjetivo formal. Assim, a conexão entre o objeto, articulado deste ou daquele modo em sua doação, e o ato *in specie* correspondente, que atua na constituição de seu horizonte de sentido e de sua gênese ideal, é ainda a conexão de um puro *a priori estrutural* completamente abstraído da facticidade de uma vida transcendental constituinte. É uma conexão simplesmente “formal” porque Husserl estava, acima de tudo, preocupado em distinguir a teoria do conhecimento da psicologia, e “referir as legalidades puras à particularidade de um sujeito, entender este pensamento como pensamento de alguém é fazer do *a priori* eidético um *a posteriori*”, correndo o risco de perder “sua validade incondicionada” e de “abandonar o terreno da essencialidade pura”, inscrevendo “a fenomenologia na facticidade empírica e na condicionalidade mundana.”<sup>276</sup>

Veja-se o que Husserl diz em *Coisa e Espaço*:

Mas o pensamento do qual ela fala (*sc. a análise fenomenológica*) não é o pensamento de ninguém. Não abstraímos apenas do eu, como se o eu estivesse aí presente e simplesmente não estivesse sendo apontado, mas excluimos a colocação transcendental do Eu e nos mantemos junto ao Absoluto, junto à consciência no sentido puro.<sup>277</sup>

É claro, entretanto, e Alves está plenamente cômico disso, que o conceito de constituição que é operativo em 1907 (na *Introdução* e nas *5 Lições*) é já suficiente para uma caracterização liminar da fenomenologia como “ciência dos começos”, nem é preciso dizer que o conceito de constituição que brota inteiramente das *Investigações* refere-se já a uma “dimensão originária de doação”; o problema é que esta dimensão paira ainda “no ar”, “aparece como um *a priori* estrutural e intersubjetivo, sem que, porém, a sua radicação na subjetividade da vida transcendental-constituinte esteja aí cabalmente pensada.”<sup>278</sup>

E ela não o foi ainda – pensada em toda a sua plenitude de significado – porque “a doação do mundo como horizonte de conjunto é simplesmente pressuposta, não é ali

---

<sup>275</sup> Ibid., p. 367.

<sup>276</sup> Ibid., p. 367.

<sup>277</sup> „Das Denken aber, von dem sie spricht, ist niemandes Denken. Wir abstrahieren nicht bloß vom Ich, als ob das Ich doch darin stehe und nur nicht darauf hingewiesen würde, sondern wir schalten die transzendente Setzung des Ich aus und halten uns an das Absolute, an das Bewußtsein im reinen Sinn.“ Hua XVI. Ding und Raum. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, § 13, p. 41.

<sup>278</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 367.

expressamente investigada”, porque, “onde irrompe o problema da constituição de cada objetualidade sobre o fundo da pré-doação do mundo, irrompe também o problema da intencionalidade não-ativa, da vida anônima e funcionante em que cada ato objetivante se vem inscrever”, e é justamente esse problema que a fenomenologia constitutiva de 1907, para a qual a objetivação natural é um pressuposto constantemente mantido, “não pode ainda dar conta de um modo cabal.”<sup>279</sup>

Na verdade, a fenomenologia, até aquele momento, ainda não via a necessidade de compreender de outra maneira a “vida subjetiva fáctica”, na medida em que o horizonte do mundo permanecia, para ela, como um simples dado, não como um problema a tematizar. Husserl, ao introduzir a questão da constituição como a de um *a priori* meramente estrutural, deixa de fora a concreção da vida subjetiva, entendida (e esconjurada) como mera empiricidade psicológica, e deixa, com isso, a própria fenomenologia, “ainda incapaz de se guindar ao problema de fundo da constituição do horizonte global mundo”, restar aquém do seu problema capital, que é o da “dimensão originária de doação”, que não pode ainda “ser cabalmente pensada no fundamento da sua possibilidade.”<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Ibid., p. 368.

<sup>280</sup> Ibid., pp. 369-370.

## 4. A fenomenologia do conhecimento como filosofia primeira

Neste capítulo, examinaremos as novas ocorrências do termo “filosofia primeira” sob a pena de Husserl nos anos que se seguem a 1907 até 1912. Husserl deixa de chamar a teoria do conhecimento por esse título e começa a atribuir o caráter de “primeira” a outras disciplinas filosóficas. Em 1909, é finalmente a fenomenologia do conhecimento que é assim caracterizada.

### 4.1 A lógica filosófica e a axiologia filosófica

Em 1908, na introdução às lições sobre a “teoria da significação”, Husserl refere-se à doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*) e evoca em seguida a ideia da disciplina “primeira” dentre todas:

Eu tinha como projeto, no anúncio do semestre precedente, ocupar-me da ideia geral de uma doutrina da ciência, e de delimitar as disciplinas que se colocam sob este título, que é preciso compreender de uma forma mais larga, e que se dirigem à teoria da ciência, de caracterizar os domínios e, como corolário, os grupos de problemas que lhe são particulares. Dentre aquelas disciplinas, a lógica analítica formal é a que devia ser definida como a primeira, como lógica suprema e última em um certo sentido, propriamente filosófica, e a fenomenologia do conhecimento que lhe é essencialmente conexas<sup>281</sup>.

Não é a única circunstância em que Husserl menciona a ideia de uma lógica filosófica e confere a ela o título de primeira. Nas preleções sobre *Antiga e Nova Lógica*, de 1908/09<sup>282</sup>, Husserl delimita, justamente, a ideia de uma nova lógica, de caráter filosófico (*Umgrenzung der philosophischen Logik*), que, segundo ele, foi pela primeira vez constituída em nosso tempo, e que, em contraste com a lógica antiga, é uma ciência filosófica, de modo que uma “introdução a essa lógica filosófica significa ao mesmo tempo uma introdução à filosofia ela própria.”<sup>283</sup> O traço que distingue essa nova lógica é que, de acordo com sua natureza, ela é pressuposto e fundamento (*Voraussetzung und Fundament*) de todas as outras

---

<sup>281</sup> „Ich hatte bei der Ankündigung im vorigen Semester die Absicht, der allgemeinen Idee eine Wissenschaftslehre nachzugehen und die unter diesen weitest zu fassenden Titel fallenden wissenschaftstheoretischen Disziplinen abzugrenzen, die ihnen eigentümlichen Gebiete bzw. Problemgruppen zu charakterisieren. Als die erste dieser Disziplinen sollte bestimmt werden die formale analytische Logik als die in gewissem Sinn höchste und letzte eigentlich philosophische Logik und die mit ihr wesentlich zusammenhängende Phänomenologie der Erkenntnis.“ Hua XXVI., p. 3.

<sup>282</sup> Hua Materialien Band VI. Alte und Neue Logik. Vorlesungen 1908/09. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

<sup>283</sup> „Einführung in diese philosophische Logik bedeutet zugleich Einführung in die Philosophie selbst.“ Ibid., p. 3.

disciplinas, e pertence-lhe num sentido genuíno (*im echten Sinn*), por isso, a qualidade de “primeira” na série das disciplinas filosóficas.

Para usar uma expressão aristotélica, que, evidentemente, significa algo diferente para o estagirita: ela é “Filosofia primeira”, a saber, a Filosofia primeira no sentido mais rigoroso e autêntico. (...) Mas então, nesse grupo de Filosofias Primeiras, a lógica teria o primeiro lugar; por sua própria natureza ela seria a primeira na série de Primeiras Filosofias. Incidentalmente, essa designação de Filosofia primeira destina-se a exprimir nada mais do que a ordem natural, a posição que fundamenta. (...) A filosofia recebe seu fundamento mais profundo da lógica filosófica e, até onde isso alcança, ela é a Filosofia primeira. Esta culmina, porém, na metafísica, e nessa medida poder-se-ia chamá-la de mais alta ou última filosofia.<sup>284</sup>

A continuação do parágrafo é preenchida com a questão da diferença entre ciência no sentido natural e ciência no sentido filosófico. Essa diferença passa pela distinção entre duas atitudes opostas. Husserl fala de atitude natural e atitude filosófica, que não são atitudes intercambiáveis entre si, quer dizer, uma não tolera ser traduzida nos termos da outra. Tornar-se um filósofo consiste então numa mudança que não é uma simples mudança de grau, numa simples subida de nível, é uma verdadeira transformação de essência, que exige uma conversão completa. Husserl admite, evidentemente, que as ciências naturais progredem de conhecimento a conhecimento num movimento que estende-se por um horizonte sem fim. Mas, paradoxalmente, ele afirma em seguida que esse “horizonte infinito não abrange toda a infinidade de conhecimento”<sup>285</sup>. O intelecto natural só opera na superfície, ele não sonda em toda profundidade aquilo que tem a pretensão de investigar. Falta ao intelecto natural, próprio das ciências naturais, o acesso a uma “terceira dimensão” (*dritte Dimension*) cognoscitiva que só a orientação filosófica de pensamento (*philosophische Denkhaltung*) é capaz de proporcionar. Evidentemente, terceira dimensão não é aqui empregada num sentido místico.<sup>286</sup>

A passagem do natural ao filosófico deve ser metodologicamente mediada por uma reflexão cada vez mais sensível à constatação de que o progresso do conhecimento natural não comporta em si mesmo a chave de seu esclarecimento último e acha-se na obrigação de recorrer a uma instância mais alta de legitimação cognoscitiva. Isso porque suas posições de ser, por mais aprofundadas que sejam, são ingênuas e, do ponto de vista gnosiológico, deixam

---

<sup>284</sup> „Um einen aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, der freilich dem Stagiriten anderes bedeutet: sie ist „Erste Philosophie“, und zwar die Erste Philosophie im strengsten und eigentlichsten Sinn. (...) Aber dann käme in dieser Gruppe Erster Philosophien doch wieder der philosophischen Logik die erste Stelle zu, sie wäre ihrer Natur nach die Erste in dieser Reihe Erster Philosophien. Im Übrigen soll mit dieser Bezeichnung als Erste Philosophie eben nichts weiter als die natürliche Ordnung, die grundlegende Stellung bezeichnet sein. (...) In der philosophischen Logik hat die Philosophie ihr tiefstes Fundament, und sofern ist sie Erste Philosophie. In der Metaphysik aber kulminiert sie, und sofern könnte man diese die höchste oder letzte Philosophie nennen.“ Ibid., pp. 3-4.

<sup>285</sup> „Und doch umspannt dieser unendliche Horizont nicht alle Erkenntnisunendlichkeiten.“ Ibid., p. 5.

<sup>286</sup> A mesma expressão “*dritte Dimension*” aparece no § 33 da *Krisis*, p. 126.

repousar na obscuridade os problemas mais filosoficamente decisivos. Estes, quando submetidos a uma tentativa de resolução, multiplicam-se incontrolavelmente e levam o investigador a “andar em círculos” no meio de sempre novos embaraços. Daí o conhecimento natural exige ser completado por uma consideração filosófica capaz de abrir os portais a uma nova dimensão. Assim que a dimensão propriamente filosófica é conquistada, “torna-se então imediatamente claro que somente essa plena e completa tridimensionalidade pode satisfazer nossos mais altos e últimos interesses cognoscitivos (...)”<sup>287</sup>.

Ainda em 1908/09, Husserl estabelece uma analogia entre a lógica filosófica e a axiologia filosófica no sentido que pode ser atribuído a ambas de uma Filosofia primeira:

Se, à semelhança da posição que a lógica filosófica assume, enquanto Filosofia primeira, existe efetivamente uma axiologia filosófica que tenha uma posição análoga, então ela se refere a valores empíricos e a contextos de valor à semelhança da maneira com que a lógica filosófica se refere a objetos empíricos e a contextos de objetos; e como essa relação é mediada, do ponto de vista lógico, por disciplinas lógicas de um nível inferior, ainda anterior à filosofia propriamente dita, assim também acontece do ponto de vista ético (o que é de se esperar) mediado por disciplinas éticas pré-filosóficas.<sup>288</sup>

Do mesmo modo, Husserl reuniu posteriormente as folhas do curso ministrado no verão de 1909, hoje designado *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, sob o título inicial de “Fenomenologia como Filosofia primeira”. A preocupação de Husserl naquela ocasião era demarcar o radicalismo do método de Redução de outras propostas contemporâneas de fenomenologia, como a de Alexander Pfänder, que fez aparecer em 1900 um trabalho intitulado *Fenomenologia da Vontade (Phänomenologie des Wollens)*, de abordagem descritiva puramente psicológica<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> „Sowie die Dimension des Philosophischen gewonnen ist, wird es dann auch sofort klar, dass erst diese volle und ganze Dreidimensionalität unseren höchsten und letzten Erkenntnisinteressen genügt, ja nicht bloß das, dass nur sie auch den höchsten und letzten Gemütsinteressen genügen kann (...)“.  
Hua Mat. VI. p. 5.

<sup>288</sup> „Gibt es wirklich eine philosophische Axiologie, die eine analoge Stellung als Erste Philosophie hat wie die philosophische Logik, dann weist sie auf empirische Werte und Wertzusammenhänge in ähnlicher Weise zurück wie die philosophische Logik auf empirische Objekte und Objektzusammenhänge, und wie diese Beziehung in logischer Hinsicht vermittelt ist durch logische Disziplinen niederer, noch vor der eigentlichen Philosophie liegender Stufe, so in ethischer Hinsicht (das ist zu erwarten) durch vorphilosophische ethische Disziplinen.“  
Logik und Ethik. <Die mangelhafte Ausbildung der vorphilosophischen Ethik. Die Methode der Analogie>. In: Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertelehre. Beilage VIII, 1988, p. 345. Texto retirado provavelmente da primeira parte da palestra “Problemas básicos de ética” do semestre de inverno 1908/09.

<sup>289</sup> Ingarden nos reporta o fato de que Husserl teria dito até mesmo a respeito de A. Pfänder e de outros autores do Círculo de Munique que eles não tinham ideia alguma da filosofia e que não eram senão meio-filósofos, já que não haviam se convertido à nova fenomenologia transcendental preferindo manter suas investigações no nível da psicologia descritiva. Cf: INGARDEN, Roman. *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Osloer Vorlesungen 1967, G. Haefliger (Hrsg.), Gesammelte Werke, Bd. 4, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 204.

Este volume *Introdução à Fenomenologia do Conhecimento*, publicado como material VII da husserliana<sup>290</sup>, reúne o conjunto de textos das conferências que Husserl ministrou em 1909 na Universidade de Gotinga. Husserl havia dois anos antes, por ocasião das preleções de 1906/07, tomado uma consciência mais aguda dos problemas relacionados ao “juízo analítico” e, correspondentemente, ao “significado”, dos quais não havia alcançado ainda uma unidade interna suficientemente clara, e por isso os anos que se seguiram foram mais intensamente reservados por ele ao estudo dessa problemática.

O resultado de tais reflexões sobre o significado (*Bedeutung*) é apresentado pelo filósofo em 1908 nas já mencionadas *Lições sobre a Teoria da Significação*. Em 1909, Husserl vê então que é tempo de dedicar-se às questões fundamentais de sua fenomenologia, concebida como ciência filosófica, e repensar a relação que existe entre “fenomenologia geral” e “filosofia fenomenológica”. O que se segue assim, nesta nova *Introdução*, é uma antecipação do volume decisivo das *Ideias I*, intitulada justamente “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*”.

A *Introdução à Fenomenologia do Conhecimento* é dividida em duas partes. A primeira se ocupa de uma introdução geral à ideia de fenomenologia e ao método fenomenológico. Husserl faz, de início, uma série de distinções: apresenta o contraste que há entre o pensamento natural e o filosófico, fala dos “fenômenos” no sentido da fenomenologia, da pré-determinação do conhecimento natural e sua diferença em relação ao nível e ao pensamento filosóficos. Ao longo das seções ulteriores, Husserl entra a examinar a ideia da matemática, da lógica e da ética puras, para só então debruçar-se sob os problemas do conhecimento propriamente ditos. Sua exposição passa pela consideração cartesiana da dúvida, pelo contraste entre análise real e intencional de fenômenos, para concluir falando da necessidade do estabelecimento de uma ciência da consciência pura, o que quer dizer, mais precisamente: o estabelecimento da fenomenologia como ciência da consciência pura. A fenomenologia é por fim identificada com uma Filosofia primeira:

Como eu dizia na conclusão da última preleção, a fenomenologia, enquanto doutrina da essência dos fenômenos puramente dados, tem seu direito próprio como qualquer outra ciência. Por outro lado, porém, ela tem sua posição particularmente destacada em face de todas as outras, na medida em que ela é a Filosofia primeira no sentido mais rigoroso, aquela a partir da qual todas as outras ciências devem receber a clarificação última do sentido de suas realizações. Enquanto ela não for formada, faltar-nos-á em todas as outras ciências um conhecimento último e absoluto, e, desde que seja a filosofia a representar e realizar o ideal do conhecimento absoluto, todas as ciências, com

---

<sup>290</sup> Hua Materialien. Band VII. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.

o concurso da fenomenologia, tornar-se-ão filosofias, componentes e fundamentos de uma doutrina absoluta e omniabrangente do ser<sup>291</sup>.

O tipo de relação que Husserl concebe entre fenomenologia e ciências é o de um “concurso”. A fenomenologia concorre com as ciências na elaboração de uma doutrina absoluta da totalidade do ser. Para o filósofo alemão, não se trata de uma simples ligação extrínseca entre duas ciências, antes, o que aqui se assinala é uma conversão da *mathesis* objetiva numa fenomenologia do conhecimento. Trata-se, na verdade, de uma conversão filosófica que pode acontecer de maneira análoga em qualquer ciência, na física, na biologia, na psicologia, etc., contanto que seja introduzida nessa ciência a sua respectiva problemática epistemológica, a sua respectiva teoria do conhecimento. Assim, por exemplo, a teoria física da natureza, quando se deixa penetrar pela epistemologia crítica correspondente ao seu domínio, passa do estado de “simples ciência da natureza” ao estado de “filosofia da natureza”. O que se ganha nessa conversão é a superação da ingenuidade de uma simples ciência positiva e o rigor de uma ciência física propriamente filosófica, capaz de enriquecer e aprofundar filosoficamente os problemas da correlação entre o ser físico e a subjetividade cognoscente, arrancando do anonimato a consciência que responde pela sua constituição de sentido. O método dessa física será então diferente: ela não vai partir de conceitos vagos ou obscuros assumidos acriticamente, não se contentará em exercer ingenuamente uma técnica metódica nem deixar-se-á cegar de fascínio pelos resultados técnicos nela produzidos, pelo contrário, essa física se compreenderá de maneira radical e estabelecer-se-á como uma ciência que se justifica a si mesma até o termo último da constituição do sentido e do ser.

No *Esboço de um prefácio às Investigações Lógicas*, de 1913, Husserl fala novamente de uma conversão filosófica das ciências que supera a separação entre ciência e filosofia.

O nível da ciência positiva pode ser um fato historicamente necessário, mas esse nível deve ser superado em uma reforma universal da ciência, que ultrapasse toda separação entre a ciência positiva e uma filosofia que deve opor-se a ela, ou que transforme em bloco todas as ciências em ciências

---

<sup>291</sup> „Die Phänomenologie als Wesenslehre der rein gegebenen Phänomene hat, sagte ich am Schluss der letzten Vorlesung, ihre gegebene Berechtigung wie jede andere Wissenschaft. Andererseits hat sie aber ihre besonders ausgezeichnete Stellung allen anderen gegenüber, sofern sie die im strengsten Sinne Erste Philosophie ist, diejenige, aus der alle anderen Wissenschaften die letzte Aufklärung des Sinnes ihre Leistungen zu empfangen haben. Solange sie nicht ausgebildet ist, entbehren wir in allen Wissenschaften letzter, absoluter Erkenntnis, und sofern Philosophie es ist, welche das Ideal absoluter Erkenntnis zu vertreten und zu realisieren hat, werden alle Wissenschaften zu Philosophien, zu Bestandstücken und Fundamenten einer allumfassenden absoluten Seinslehre erst durch die Mithilfe der Phänomenologie.“ Ibid., p. 92.

filosóficas e que confira à fenomenologia pura a dignidade de uma ciência fundamental universal, de uma Filosofia primeira.<sup>292</sup>

## 4.2 A fenomenologia do conhecimento e os diferentes estratos teleológicos

Mas como exatamente a fenomenologia contribui para as ciências ao ajudá-las a passar por uma conversão filosófica? Como ela lhes presta esse “auxílio”? A maneira como essa conversão funciona, como descrito acima, é bastante clara no texto de *Materialen VII*. Mas antes de chegarmos a isso, é importante analisar uma hipótese: a saber, o programa filosófico da fenomenologia parece consistir em uma grande unidade teleológica que contém em si mesma diferentes camadas (estratos), cada uma com sua própria ordenação teleológica.<sup>293</sup>

A relação entre esses estratos é complexa, mas Husserl frequentemente usa a imagem do paralelismo entre diferentes linhas de desenvolvimento. Vimos um exemplo disso no capítulo anterior ao tratar da *mathesis* como doutrina lógico-objetiva do conhecimento e seu correspondente gnosiológico-subjetivo encontrado na noética, esta última sendo uma disciplina complementar à primeira e se desenvolvendo em paralelo com ela (ou seja, não interferindo de forma alguma no conteúdo objetivo das teorias da *mathesis*, mas sim elucidando sua constituição pelos vividos noéticos do pensamento que operam esse conteúdo lógico).

Husserl começa por falar das diferentes disciplinas lógicas (lógica apofântica, lógica formal) que até então estão completamente à margem da fenomenologia, ou seja, o discurso delas não faz nenhuma referência à fenomenologia. Em seguida, ele examina as diferentes disciplinas ontológicas (ontologia formal e material) que lidam com as formas a priori (analíticas e sintéticas) da objetividade, e cuja tarefa é enunciar “as condições de possibilidade da validade objetiva” nas ciências naturais particulares, “de maneira

---

<sup>292</sup> „(...) positive Wissenschaft (...) mag ein notwendiges historisches Faktum sein, aber diese Stufe muss überwunden werden in einer universalen Wissenschaftsreform, die alle Scheidung zwischen positiver Wissenschaft und einer ihr gegenüberzusetzen Philosophie aufhebt oder alle Wissenschaften in eins in philosophische wandelt und der reinen Phänomenologie die Würde einer universalen Fundamentalwissenschaft, einer Ersten Philosophie erteilt.“ HUSSERL, Edmund., *Op. Cit.*, 1970, p. 132 (trad. fr. 383).

<sup>293</sup> „Schließlich bietet doch, wie mir scheint, die Teleologie, in welche alle Phänomene des Bewusstseins, nicht in ihrer Faktizität, sondern unter dem Gesichtspunkt, den das Wort Vernunft bezeichnet, (gehören), den einzig natürlichen Leitfaden der phänomenologischen Untersuchungen. (...) Dabei ist freilich zu beachten, dass Vernunft nicht bloß theoretische, sondern auch wertende, auch ästhetische und praktische Vernunft (...).“ Hua *Materialen* Band VII, p. 99. Traduction: Ce qui offre le seul fil conducteur pour les recherches phénoménologiques est la téléologie immanente qui traverse tous les phénomènes de conscience, non pas dans leur facticité, mais dans leur rationalité, mot qui signifie non seulement la raison théorique, mais aussi la raison pratique, esthétique et évaluative.

incondicionalmente universal”, e são vocacionadas « a funcionar sempre como princípios metódicos da fundamentação nessas ciências”<sup>294</sup>.

Mas Husserl sublinha mais uma vez que não atingimos nem mesmo aqui à fenomenologia, pois, se é verdade as disciplinas ontológicas têm precedência sobre as ciências naturais particulares, é num sentido relativo de primeiro, enquanto que a Filosofia Primeira tem precedência sobre as ciências num sentido absoluto. Por isso é que, acima de tudo, não pode passar por alto o fato de que, com as diferentes disciplinas lógicas aqui mencionadas, não adentramos ainda na esfera da disciplina que intervém no nível ultimamente fundamentador: “Mesmo com essas disciplinas ontológicas, não estamos na fenomenologia, pouco estamos, do mesmo modo, enquanto permanecermos na lógica formal e na aritmética pura, que estão em estreita conexão, e na doutrina das multiplicidades.”<sup>295</sup>

Aqui, o ponto que merece ser destacado é que, nos domínios ontológicos e no estudo dos significados e das formas judicativas enquanto tais, encontramos-nos numa orientação objetiva, estamos objetivamente orientados.<sup>296</sup> Porém, uma outra orientação é possível caso nos ocupemos não de objetos como tais, e sim dos “fenômenos”, dos modos de manifestação dos objetos a uma consciência, dos modos de aparição pelos quais os objetos são “dados” a uma consciência. A orientação aqui deixa de ser objetiva e torna-se de ordem subjetiva. Husserl considera que o interesse pelos fenômenos, pelas relações de essência entre eles, é o interesse próprio da teoria do conhecimento. As investigações gnosiológicas que se seguem residem então numa nova linha<sup>297</sup>, conquistada mediante aquela radical mudança de orientação em que o olhar científico recua do objetivo para o subjetivo.

O lógico-objetivo configura um setor do conhecimento que deve ser deixado, sobretudo, para os matemáticos, que são os técnicos da teoria dedutiva; o gnosiopsicológico compete aos psicólogos, que consideram o conhecimento do ponto de vista de “funções

---

<sup>294</sup> „Sie haben wissenschaftstheoretischen Charakter in Beziehung auf alle bestimmten Naturwissenschaften, sofern sie Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit in diesen Wissenschaften in unbedingt allgemeiner Weise aussprechen und als methodische Prinzipien der Begründung in diesen Wissenschaften jeweils zu fungieren mitberufen sind.“ Ibid., p. 94.

<sup>295</sup> „Auch mit diesen ontologischen Disziplinen stehen wir nicht in der Phänomenologie, ebenso wenig als mit der formalen Logik und der mit ihr in innigstem Zusammenhang stehenden reinen Arithmetik und Mannigfaltigkeitslehre.“ Ibid., p. 94.

<sup>296</sup> „(...) ob wir es zu tun haben mit Gegenständen überhaupt in arithmetischer und formal mathematischer Allgemeinheit: wir sind dabei objektiv tendiert, wir beschäftigen uns eben mit Gegenständen als solchen und nicht mit den Phänomenen, in denen Gegenstände zur Gemeinheit und erkenntnismäßigen Gegebenheit kommen.“ Idem, Ibidem.

<sup>297</sup> „Forschungen, gerichtet auf die Wesen und Wesensverhältnisse zwischen den mannigfaltigen Phänomenen, in denen Gegenständlichkeiten überhaupt oder Gegenständlichkeiten der oder jener bestimmten Kategorie erkenntnismäßig bewusst sind, oder auf Wesenszusammenhänge zwischen Erkenntnisphänomen und Erkanntem, zwischen Urteilsphänomen, Urteilsbedeutung und erkannten Sachverhalt u.dgl.; Forschungen dieser Art, sage ich, liegen offenbar in einer neuen Linie.“ Idem, Ibidem.

psíquicas ou cognitivas da mente”; o puramente gnosiológico, por seu turno, cai sob a jurisdição da teoria “transcendental” do conhecimento, que é da alçada da fenomenologia. Na visão de Husserl, essas três camadas do conhecimento devem ficar bem separadas, pois cada uma delas impõe ao investigador científico problemas cognoscitivos que são de um traço distinto em comparação com as outras. Husserl vê com olhos críticos a filosofia tradicional, que deixa as coisas aqui restarem confusas<sup>298</sup>. Basicamente, essa crítica é a mesma que o filósofo já havia endereçado ao psicologismo, que comete idêntica confusão ao pretender ocupar-se das questões relativas à fundamentação da lógica, e com isso reduz as leis lógicas, que são ideais, a conteúdos psicológicos, ou seja, conteúdos reais, pertencentes às vivências psicológicas reais do sujeito. Em suma, o psicologismo não faz a devida distinção entre idealidade e realidade.

As disciplinas que Husserl menciona na sequência – a lógica formal, a doutrina das multiplicidades, a matemática pura, a ontologia pura da natureza – são aquelas subsumidas por ele ao conceito envolvente de uma *mathesis universalis*. A *mathesis*, que engloba todas as disciplinas teórico-objetivas, pertence ao âmbito da filosofia, mas não configura ainda uma filosofia propriamente dita. No entanto, ela abre as portas para a filosofia, na medida em que cumpre a função de mediadora filosófica, fornecendo, a partir de seus conceitos e princípios, os problemas que servirão à fenomenologia geral e à filosofia fenomenológica de fios condutores para a execução de sua tarefa própria, que é o esclarecimento último do sentido de tais princípios e conceitos a partir da subjetividade doadora de sentido.<sup>299</sup> Nesta altura, Husserl se vale de novo da metáfora da linha (*Linie* – como já assinalamos ao leitor), que representa não apenas o movimento linear pelo qual a investigação científica progride, passando por diferentes estratos lógicos, mas mostra também como a crítica gnosiológica realizada pela fenomenologia segue paralelamente à ciência objetiva, como uma nova linha.

Ora, pois, que diferença existe entre a consideração objetiva da lógica pura e a consideração *essencialmente subjetiva* da teoria do conhecimento? As disciplinas compreendidas no quadro da *mathesis universalis* limitam-se a circunscrever teoricamente as categorias de ser que pertencem à razão objetiva colocando-as em evidência diante de nós. Mas a evidenciação objetiva das mesmas não oferece ainda os problemas de uma crítica da razão,

---

<sup>298</sup> „Es ist eine Sache von außerordentlicher Wichtigkeit, die Problemschichten hier zu sondern. In der traditionellen Philosophie geht hier alles durcheinander; die objektiv-logischen Problemgruppen werden nicht geschieden von den erkenntnispsychologischen und erkenntnistheoretischen.“ Idem, *Ibidem*.

<sup>299</sup> „(...) alle objektiven wissenschaftstheoretischen Disziplinen in der Linie der Philosophie liegen, dass sie zwischen den nichtwissenschaftstheoretischen Disziplinen und der Philosophie eine Vermittlung bilden. Aber sie selbst sind noch nicht Philosophie und behandeln noch nicht die in dem eigentlichsten Sinn philosophischen Probleme. Sie vermitteln, sofern ihre Grundbegriffe und ihre Prinzipien, wie man nachweisen kann, die Leitprobleme für eine allgemeine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie abgeben“ *Ibid.*, p. 95.

pois deixa repousar na obscuridade o significado e a essência da objetividade que é simplesmente pressuposta em tais categorias. Em outras palavras: em que medida os conceitos e princípios, que são pensados, atingem um ser efetivo fora da imanência do pensamento? Eis-nos de volta ao “problema transcendental”. Depois de ter colocado em paralelo o conjunto das ontologias formais e o conjunto das ontologias materiais e destacado como todas as disciplinas lógico-formais estão, em última análise, correlacionadas com o conhecimento possível da realidade, Husserl observa que, não obstante, o problema referente à possibilidade do alcance objetivo do conhecimento subsiste.

Na realidade, o problema transcendental atravessa todas as disciplinas de orientação objetiva: a matemática, a ciência física da natureza, etc. Subsiste sempre a dificuldade de saber como é possível estabelecer-se qualquer relação entre subjetividade, idealidade e objetividade. Trata-se do problema da correlação entre ser e conhecimento, entre a imanência do conhecimento e a transcendência do ente, que deixa-se formular no interior do idealismo constitutivo transcendental como o problema de saber como o conhecimento objetivo é possível tendo-se em conta que toda objetividade é para a consciência (*für das Bewusstsein*) e não é nada mais do que uma objetividade através da consciência (*durch das Bewusstsein*), o que significa que o objeto é visado por um ato intencional da consciência que, da ponta do cabelo aos pés, é um ato instaurador de seu sentido ôntico.

Husserl volta a falar de confusões às quais nem mesmo Kant esteve imune. Ele critica o método transcendental kantiano por conta de seu “formalismo”: a autêntica investigação gnosiológica não pode tomar a lógica formal como modelo para a consideração transcendental da subjetividade, o que Kant acaba fazendo ao elaborar sua famosa “tábua das categorias”. O passo que é crucial na teoria do conhecimento é a colocação adequada da verdadeira questão gnosiológica: esta questão não deve ser colocada no nível de uma teoria da ciência empírica que fala das condições de possibilidade de uma natureza em geral, nem de uma teoria semântica cujo assunto é a conexão entre significado, conhecimento e objeto. O enigma do conhecimento não pode ser decifrado se, antes, não for atingida a camada verdadeiramente crítica, se não for realizado um estudo de essência em regime puramente fenomenológico, isto é, no solo da subjetividade pura.

Na visão de Husserl, a metafísica também não é capaz de dar satisfação ao problema epistemológico autêntico, na medida em que filosofa especulativamente, “desde cima”, sem pôr a questão nos termos fenomenologicamente adequados, sem dar visibilidade ao conhecimento ele mesmo a partir de sua auto-dação absoluta. Para isso, é preciso abordar o

conhecimento de uma perspectiva puramente imanente e descrevê-lo conforme sua essência, a essência dos modos pelos quais ele se manifesta a uma consciência.

Como, então, cada um dos modos pode ser submetido a uma consideração de essência? Em resumo, é preciso praticar a redução transcendental, que é ao mesmo tempo uma redução eidética: abster-se de quaisquer suposições prévias, de quaisquer pressupostos e prejuízos, e analisar os fenômenos transcendentalmente purificados tais como eles se oferecem ao olhar. Esse oferecimento dos objetos à consciência é levado pela Redução fenomenológica à absoluta autodoação, o que significa que as leis eidéticas que regem a correlação intencional são intuitivamente desveladas e mostradas com absoluta evidência, de modo que não subsiste nada de obscuro ou ambíguo.

Enfim, ao redigir o parágrafo conclusivo do texto, Husserl delimita as questões fenomenológicas sobre a essência, as quais são decididas pelo critério da doação. É pela ótica da autodoação evidente que o valor objetivo do conhecimento é conduzido à sua clareza e inteligibilidade últimas.

## 5. A fenomenologia transcendental como filosofia primeira

Nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, de 1913, tudo isso começa a ficar mais claro. O título faz alusão a duas ideias diretrizes que devem guiar o projeto fenomenológico: a (I) ideia da fenomenologia pura, que é a ciência dos vividos intencionais da consciência, e que é chamada a proceder como ciência absolutamente rigorosa, regida pelo método da Redução; e a (II) ideia da filosofia fenomenológica, enraizada na fenomenologia pura e que é a filosofia autêntica, destinada a fazer da fenomenologia uma filosofia propriamente dita, e não um simples método filosófico ou uma simples propedêutica às filosofias do futuro.

Tudo indica que a ideia da Filosofia primeira responde exatamente ao segundo ideal, isto é, àquele da filosofia fenomenológica. Husserl, na introdução do livro, ao traçar o plano para a trilogia das *Ideen*, evoca nos seguintes termos a concepção de Filosofia primeira:

Um terceiro e conclusivo livro será dedicado à ideia da filosofia. Ele deverá despertar a evidência de que a filosofia autêntica, cuja ideia consiste em realizar a ideia do conhecimento absoluto, está enraizada na fenomenologia pura, e em um sentido tão sério que o fundamento e a execução sistematicamente rigorosos desta *primeira de todas as filosofias* são a condição prévia indispensável para toda metafísica e qualquer outra filosofia – “que poderá se apresentar como ciência”<sup>300</sup>.

A concepção de “*primeira de todas as filosofias*”, aqui mencionada, está implícita no ideal de uma filosofia autêntica que teria como alvo a realização do saber absoluto. Como se sabe, este terceiro e conclusivo livro não saiu conforme planejado<sup>301</sup>, mas nem por isso a meta fora abandonada. É com boa dose de razão que se pode sustentar que o curso sobre Filosofia primeira, ministrado em 1923/24, é o terceiro livro de *Ideias* que fora antes concebido para tratar da “ideia da Filosofia”. Com efeito, no § 62 do primeiro volume da célebre trilogia encontra-se um esboço daquilo que viria a ser, dez anos mais tarde, a “história crítica das ideias”, cuja exposição estava para ser feita – supunha-se – no terceiro volume (*Ideen III*), mas que só viria a aparecer, de fato, em 1923, na primeira parte do curso que recebe o mesmo nome: *Erste Philosophie: kritische Ideengeschichte*. Em 1913, Husserl limitou-se a adiantar os momentos centrais dessa história crítica:

(...) a fenomenologia é, por assim dizer, o anseio secreto de toda a filosofia moderna. Os esforços para chegar a ela ocorrem já na admiravelmente penetrante consideração fundamental de Descartes e depois novamente no psicologismo da escola lockiana, com Hume já quase adentrando seus

<sup>300</sup> Hua III. Introdução, p. 5 (Grifo nosso).

<sup>301</sup> *Ideias III* foi dedicado por fim ao tema “A Fenomenologia e os fundamentos das ciências”.

domínios, embora com a vista ofuscada. O primeiro a enxergá-la mesmo foi Kant (...) por exemplo, a dedução transcendental da primeira edição da Crítica da Razão Pura já se move propriamente em solo fenomenológico (...). Com isso, estamos adiantando futuras exposições (do terceiro livro deste trabalho).<sup>302</sup>

No § 63, que se segue, Husserl fala ainda da legitimidade com que a fenomenologia pode reivindicar o venerável título de Filosofia primeira:

Acrescente-se que – e isso é muito mais importante, porque se refere a princípios – a fenomenologia tem por essência de reivindicar o direito de ser filosofia “primeira” e de oferecer os meios para toda crítica da razão que se possa almejar, e que, por isso, ela requer a mais completa ausência de pressupostos e absoluta evidência reflexiva sobre si mesma. Sua essência própria é a realização da mais perfeita clareza sobre sua própria essência e, com isso, também sobre os princípios de seu método.<sup>303</sup>

Eis na sequência um breviário de tudo o que levantamos acima. As disciplinas que são chamadas por Husserl de Filosofia primeira de 1906 a 1913 são as seguintes:

1906/07: teoria crítica do conhecimento.

1908: lógica analítica formal e fenomenologia do conhecimento.

1908/09: lógica filosófica.

1909: fenomenologia do conhecimento.

1911: lógica como autoconhecimento puramente teórico do intelecto.

1913: fenomenologia transcendental pura no *Esboço de um Prefácio* e filosofia fenomenológica transcendental enraizada na fenomenologia pura em *Ideias I*.

Husserl revisita o tema da filosofia primeira desde o início dos anos 20; é até possível reunir em um pequeno arquivo uma série de ocorrências do termo em conferências dadas pelo filósofo de 1921 a 1923, que trazem importantes antecipações do célebre curso de 1923/24. É num artigo intitulado “*A insuficiência das ciências positivas e ‘a’ Filosofia primeira*” que data, provavelmente, de 1921, que se encontra o primeiro registro dessa ideia. Neste, Husserl refere-se à Filosofia primeira como:

(...) ciência do método em geral, do conhecimento em geral e de possíveis metas do conhecimento, por exemplo, conhecimentos possíveis a partir dos quais todas as ciências a priori, as quais eliminaram contingências de todo tipo (também os a priori materiais e contingentes), resultam como desdobradas ramificações. Acima de todas as ciências se eleva a mathesis universalíssima (...) como uma matemática das operações cognoscitivas (...) Esta lógica mais

---

<sup>302</sup> Hua III. § 62, p. 141.

<sup>303</sup> Ibid., § 63, p. 144.

alta que brilhou com inteligibilidade absoluta (...) move-se em distintas formas de pura subjetividade e exige o estudo da plena subjetividade pura.<sup>304</sup>

No *Programa de Estudos das Conferências de Londres*, redigido em 1922, Husserl anuncia como temas a “meta geral da filosofia fenomenológica”, a “via cartesiana para o *ego cogito*” e “o método da redução fenomenológica”, cuja evidência promete realizar uma radical modificação da experiência natural e da atitude natural de conhecimento, através da qual abrir-se-á um reino infinito de dados intuitivos concretos: o “*ego cogito*”. Ele adverte que a “subjetividade transcendental fenomenológica”, atingida como dado imediato da experiência de si fenomenológica, não se confunde com a “alma”, que é o dado da experiência de si psicológica.

O estudo dessa subjetividade – de início uma egologia pura que explora possibilidades ideais de acordo com formas essenciais típicas e leis essenciais e é executada no quadro de intuições fenomenológicas concretas – conduz ao estudo da intersubjetividade, a multiplicidade aberta dos sujeitos transcendentais, de que se encarrega a sociologia transcendental fenomenológica (sociologia feita da conversão da egologia pura numa intermonadologia transcendental). Esse sistema inclui igualmente o desenvolvimento de uma lógica especial abrangente, que, designada a acompanhar os atos correlatos de conhecimento, o sentido e a objetividade epistêmica, resolve-se na “totalidade sistematicamente ordenada de todos os possíveis das ciências *a priori*.”

Assim se realiza na fenomenologia transcendental a ideia necessária de uma “Filosofia primeira”. Ela torna possíveis ciências de fatos enquanto “filosofias” (“Filosofias Segundas”), isto é, enquanto ciências absolutamente justificadas de cabo a rabo em seu desenvolvimento metódico a partir de princípios absolutamente claros, tomados de empréstimo das fontes intuitivas (Einsichtsquellen) últimas. A fenomenologia, idealmente falando, é a própria ciência absolutamente clara dessas fontes, ela oferece ao mesmo tempo o sistema teórico dos princípios absolutamente clarificados de todas as ciências possíveis, os princípios de construção para as formas *a priori* de todas as ciências da realidade, de todos os mundos possíveis e, com isso, essas formas em si mesmas.<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> „Wissenschaft von der Methode überhaupt, von der Erkenntnis überhaupt und möglichen Erkenntniszielen überhaupt, d. i. möglichen Erkenntnissen überhaupt, in der sich alle apriorischen Wissenschaften, welche das Kontingente jeder Art (auch das materiale und kontingente Apriori) ausgeschaltet haben, als entfaltete Verzweigungen ergeben. Über allen Wissenschaften steht eine *Mathesis universalissima* (...) als eine Mathematik von Erkenntnisleistungen ... Diese höchste von absoluter Verständlichkeit durchleuchtete Logik (...) bewegt sich in ausgezeichneten Gestaltungen der reinen Subjektivität und fordert das Studium der vollen reinen Subjektivität.” HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII., p. 249.

<sup>305</sup> „Danach verwirklicht sich in der transzendentalen Phänomenologie die notwendige Idee einer „Ersten Philosophie“. Sie macht Tatsachenwissenschaften als „Philosophien“ („Zweite Philosophien“) möglich, nämlich als Wissenschaften, welche in ihrer methodischen Durchführung durch und durch „absolut“ gerechtfertigt sind aus absolut klaren, aus den letzten Einsichtsquellen geschöpften Prinzipien. Die Phänomenologie, ideal gesprochen, ist die selbst absolut klare Wissenschaft von diesen Quellen, sie bietet zugleich das theoretische System der absolut

O conteúdo efetivamente apresentado nessas *Conferências de Londres* não desmentiu o programa. Na introdução a elas, Husserl trata do método e da meta da filosofia fenomenológicas e diz que não é sem motivo que a fenomenologia deve levantar as mais altas reivindicações de rigor científico, cumpre mostrar que ela “abrange todo o sistema de fontes de conhecimento do qual a totalidade das ciências genuínas devem extrair seus conceitos e proposições fundamentais e toda a força de sua justificação final”<sup>306</sup>. Com isso a fenomenologia está convidada a ser a “Filosofia primeira”, no sentido autêntico e mais antigo da palavra, e a responder ao apelo de outorgar “a todas as outras ciências o fundamento último, e a relação aos princípios últimos, e redesenhá-los todos como órgãos vivos de uma única ciência absolutamente universal.”<sup>307</sup>

O *organon* a ser estabelecido entre ciências e filosofia tem a função de nos libertar da tendência da vida científica de nossa época a tornar o conhecimento unilateralmente especializado, e a fragmentá-lo assim em disciplinas separadas e estanques sem comunicação entre si e, por isso, quase incoerentes. Husserl aproveita o ensejo para recordar que o radicalismo gnosiológico da fenomenologia, contra tais inclinações, que levam ao ceticismo, por um lado, e ao “misticismo”, por outro, pode ajudar a ciência a conquistar a clareza e a justificação racionais até o último fim concebível. Quanto a essa tarefa, só pode servir de auxílio a ciência que bebeu das fontes originárias da fenomenologia e que conquistou para si a clareza e a compreensão últimas de seu próprio sentido<sup>308</sup>.

---

geklärten Prinzipien aller möglichen Wissenschaften, die Konstruktionsprinzipien für die apriorischen Gestalten aller Realitätswissenschaften, aller möglichen Welten und damit diese Gestalten selbst.“ Beilage II. Syllabus der Londoner Vorträge. In: Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 364-365.

<sup>306</sup> „(...) die Phänomenologie das gesamte System der Erkenntnisquellen in sich fasst, aus denen alle echten Wissenschaften ihre prinzipiellen Begriffe und Sätze und alle Kraft ihrer letzten Rechtfertigung ziehen müssen.“ Hua XXXV., pp. 311.

<sup>307</sup> „Eben damit gewinnt sie den Beruf der im wahren Sinn so zu nennenden „Ersten Philosophie“, den Beruf, allen anderen Wissenschaften aus letzten Begründung und Beziehung auf letzte Prinzipien zu verleihen und sie alle neu zu gestalten als lebendige Organe einer einzigen, absolut universalen Wissenschaft, der Philosophie im ältesten Wortsinn.“ Ibid., p. 311.

<sup>308</sup> „Im wissenschaftlichen Leben unserer Epoche fällt danach der Phänomenologie die Aufgabe zu, uns von dem vielbeklagten Fluch der Zersplitterung der Erkenntnis in fast zusammenhanglose Fachwissenschaften und von den Einseitigkeiten des Spezialistentums zu befreien. Andererseits fällt ihr auch die Funktion zu, der hieraus erwachsenen wissenschaftsfeindlichen Reaktion zu begegnen, die sich der gegenwärtigen Generation zu bemächtigen droht und sie trüben Mystizismen nur zu sehr geneigt machen muss. Die Phänomenologie vertritt solchen Strömungen gegenüber das ursprüngliche, unverbrüchliche und in Sachen der Erkenntnis ausschließliche Recht der strengen Wissenschaft. Sie vertritt es aber, indem sie alle Wissenschaft aus ihren Urquellen erklärt und absolut rechtfertigt. Sie erweist, dass nur der äußerste Radikalismus der Erkenntnisgesinnung, als Intention auf Klarheit und einsichtige Rechtfertigung bis aufs denkbar Letzte, gegen alle Skeptizismen und Mystizismen helfen kann, und sie zeigt, dass die natürlich gewordenen und natürlich bewährten Wissenschaften in dieser Hinsicht versagen mussten, weil dieser Radikalismus ihnen als natürlichen Wissenschaften notwendig fehlt. Helfen kann

No verso da carta que Pfänder escreveu a Husserl a 7 de abril de 1922, há uma nota estenográfica redigida a lápis pelo filósofo na qual se faz menção à relação entre Filosofia primeira e Segunda:

A fenomenologia transcendental, desenvolvida no interior do sistema de todas as ciências a priori, é o sistema cognoscitivo de uma possível ciência das facticidades absolutamente justificável do ponto de vista metodológico. Através dela, como Filosofia primeira, torna-se possível a filosofia da experiência como Filosofia Segunda. (...) Em seguida, é também claro que, enquanto a Filosofia primeira, a apriorística, contém o problema de uma metafísica possível, isto é, traz em si o ser absoluto possível, a Filosofia Segunda, que nela se funda, é chamada a determinar cientificamente o significado absoluto da realidade factual.<sup>309</sup>

Na *Introdução à Filosofia*, de 1922/23, Husserl, ao entrar na discussão sobre a via cartesiana e sobre o método de Redução, fala da preparação de uma reconstrução fenomenológica da via seguida por Descartes nas *Meditationes*<sup>310</sup>. A reflexão a ser feita é histórica, nela se considera o problema do “começo”, Sócrates, Platão e a antiga ideia de filosofia<sup>311</sup>. Como exatamente é realizada essa reconstrução (*Rekonstruktion*) da via das *Meditações*? Husserl assinala que aquilo que foi conquistado, ao longo de toda a introdução já feita à filosofia, é apenas um primeiro despertar para a tarefa filosófica, e o que se quer é tomar honestamente (*ernst*) aquilo que deve ser levado a sério. Estamos diante de um imperativo: caso queiramos filosofar independentemente, a seriedade é um requisito absolutamente necessário. O que se exige é a decisão (*Entschluss*) de ativar a atitude da absoluta autorresponsabilidade (*Selbstverantwortlichkeit*).

O que se segue é uma nova evocação da ideia da Filosofia primeira:

A ideia de uma filosofia radical, como uma ciência erguida sob o solo da subjetividade absoluta, aquela que foi pré-formada em nosso prólogo, é a ideia da filosofia fenomenológica. Essa subjetividade ela própria, que se tornou o tema da última reflexão, e que exclui toda e qualquer ingenuidade, é a subjetividade fenomenológica ou transcendental. O método necessário para realizar essa reflexão última, para trazer a subjetividade transcendental à pura autoadoção intuitiva, é o método fenomenológico, que é, por conseguinte, o

---

nur letztverstehende Wissenschaft, und das ist Wissenschaft, gespeist aus den Urquellen der Phänomenologie.“ Ibid., p. 312.

<sup>309</sup> „Die transzendente Phänomenologie, entwickelt zum System aller apriorischen Wissenschaften, ist das Erkenntnisssystem möglicher methodisch absolut zu rechtfertigender Wissenschaft von Faktizitäten; durch sie als Erste Philosophie wird also Erfahrungsphilosophie als Zweite Philosophie möglich. (...) Danach ist es auch klar, dass, während die Erste Philosophie, die apriorische, die Probleme möglicher Metaphysik, dass heißt möglichen absoluten Seins in sich birgt, die auf ihr gegründete Zweite Philosophie den absoluten Sinn der faktischen Wirklichkeit wissenschaftlich zu bestimmen berufen ist.“ Hua Dokumente. Briefwechsel. Band II. Die Münchener Phänomenologen. p. 287.

<sup>310</sup> Eis o título do terceiro capítulo da *Introdução*: „Vorbereitung einer phänomenologischen Rekonstruktion des Wegs der Cartesianischen *Meditationes*“.

<sup>311</sup> O terceiro capítulo traz como texto inicial o § 8: „Historische Besinnung auf den Anfang. Sokrates, Platon und die antike Idee der Philosophie“.

método originário de todos os métodos filosóficos. A primeira ciência a crescer aqui, neste solo absoluto, é a fenomenologia, que é assim a Filosofia primeira em um sentido determinado e claro.<sup>312</sup>

A carta a Ingarden datada de 31 de outubro de 1923 mostra que as antecipações acima não haviam sido proferidas em vão por Husserl, mas compunham um programa mais vasto que o filósofo sempre teve a intenção de levar à mais cabal realização: “Não mandei imprimir as conferências de Londres. Eu as ampliei para fazer delas um curso de 4 horas para esse semestre de inverno (...), um curso que dará nascimento a um “esboço de um sistema da filosofia no sentido da fenomenologia, e sob a forma de *Meditationes de prima philosophia*, que, enquanto “começo”, devem abrir de maneira essencial à verdadeira filosofia<sup>313</sup>.”

A saber, o curso ministrado no semestre de inverno de 1923 na Universidade de Friburgo em Brisgóvia – concebido para reproduzir o gesto das *Meditationes* de Descartes em uma construção renovada das mesmas – foi o famoso “Filosofia Primeira”, com o subtítulo “*História Crítica das Ideias*” e que inclui uma segunda parte, ministrada em 1924, intitulada “*Teoria da Redução Fenomenológica*”. Voltaremos a este curso mais tarde. Por enquanto, resumamos ainda uma vez as disciplinas que Husserl chama de filosofia primeira de 1921 a 1923:

1921: ciência do método em geral, do conhecimento em geral e de possíveis metas do conhecimento, *mathesis universalissima*.

1922: fenomenologia como ciência absolutamente clara das fontes intuitivas últimas do conhecimento, *organon* entre ciências e filosofia.

1922: fenomenologia transcendental apriorística como condição de possibilidade da metafísica como ciência das facticidades.

1923: reconstrução fenomenológica da via seguida por Descartes nas *Meditationes*.

Quais foram as mudanças ocorridas entre 1913 e 1923?

---

<sup>312</sup> „Die in unserem Vorspiel vorgeformte Idee einer radikalen Philosophie als einer Wissenschaft auf dem Boden der absoluten Subjektivität ist die der phänomenologischen Philosophie; diese Subjektivität selbst, die in jener letzten, alle Naivität ausschließenden Reflexion thematisch wird, ist die phänomenologische oder transzendente Subjektivität. Die notwendige Methode, diese letzte Reflexion zu vollziehen, die transzendente Subjektivität zu rein schauender Selbstgegebenheit zu bringen, ist die phänomenologische Methode und danach die Urmethode aller philosophischen Methoden. Die erste auf diesem absoluten Boden erwachsende Wissenschaft und somit in einem bestimmten und klaren Sinn die Erste Philosophie ist die Phänomenologie.“ Hua XXXV., p. 51.

<sup>313</sup> „Die Londoner Vorträge habe ich nicht gedruckt. Ich erweiterte sie zu einer 4 stündigen Wintervorlesung u. im nächsten Winter vertiefe ich sie noch mehr u. bereite sie mit meinem Arbeitsassistenten zum Drucke vor. (Es wird das: ein principieller Entwurf zu einem System der Philosophie im Sinne der Phänomenologie u. in Form von meditationes de prima philosophia, die als ‚Anfang‘ die wahre Philosophie (wesensmäßig) eröffnen müssen.)“ Hua Dokumente. Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule. p. 218.

Sebastian Luft<sup>314</sup> menciona que a forma com que Husserl revisitou o tópico da Filosofia primeira nos anos 20 é diferente da forma com que ele abordou a questão naqueles anos iniciais (1907-1909), em que a fenomenologia ainda caminhava a passos lentos em seu processo de transcendentalização. A abordagem muda, mas isso não significa que as primeiras posições de Husserl sejam alteradas, elas simplesmente esvanecem ou resvalam para a tela de fundo (para o *background*), deixando espaço para um novo tipo de consideração do tema.

A Filosofia primeira dos anos 20 é diferente porque, “em vez de se concentrar em fornecer, através da fenomenologia, um fundamento para outras disciplinas”, chamadas “filosofias segundas”, ela se torna uma “fenomenologia transcendental” na forma de “uma disciplina autônoma e fechada” que possui “sua própria tarefa, método, domínio de assunto e, portanto, conseqüentemente, a necessidade de se autofundamentar.”<sup>315</sup> Surge aqui um sentido de fenomenologia que Luft chama de “a segunda Filosofia primeira de Husserl”, disciplina caracterizada por um “autoencapsulamento transcendental” de direito próprio.

Luft diz que a fenomenologia como filosofia primeira é entendida por Husserl num sentido mais amplo e num sentido mais estrito.<sup>316</sup> No sentido amplo, ela é a *Mathesis universalis* que já nos *Prolegômenos* identificava-se com a lógica, num contexto de fundação em que as filosofias se dividem em primeira e segundas. Essa *Mathesis* tem como tarefa fornecer os conceitos básicos para as ontologias regionais e para as ciências correlatas a elas – o que a associa a um problema essencialmente ontológico. No sentido estrito, a Filosofia primeira abraça o problema da *Letztbegründung*, que parece exigir a virada transcendental para esclarecer as condições de possibilidade da experiência e da cognição – o que a conecta a um problema essencialmente epistemológico. É uma questão em aberto se há ou não uma tensão entre esses dois projetos. Luft abraça a posição de que o projeto maduro se adiciona ao precoce e o complementa.

Mas o que é que tem Husserl ele próprio a dizer sobre a transformação do seu projeto da fase não-transcendental para a fase transcendental? Na conferência comemorativa ao bicentenário de Kant, publicado como apêndice do volume I e intitulado “Kant e a ideia da filosofia transcendental”, Husserl fala dos estádios de evolução da fenomenologia. No primeiro estádio, ela é dita um método de descrição puramente intuitivo distinguido pelo radicalismo com o qual busca satisfazer o princípio de apreender todo “fenômeno” exatamente nos limites

---

<sup>314</sup> LUFT, Sebastian. Phenomenology as first philosophy: a prehistory. *Diálogos*, 93 (2012), pp. 167-188.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>316</sup> Voir : LUFT, Sebastian. „Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt«.“ *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 53, 2011, pp. 137-152.

dentro dos quais ele se dá, e fixar sistematicamente conceitos suscetíveis de descrever cada dado enquanto tal no “como” de seu ser-dado, apreendê-lo mediante conceitos rigorosamente “descritivos”, no sentido de conceitos formulados na “pura intuição” desses dados eles próprios. E fazer isso deixando excluídas, por princípio, todas as intenções e toda problemática que transcenda os domínios do puro dado<sup>317</sup>.

O segundo estágio é o das *Ideias I*, que oferece uma maneira original de fundar uma fenomenologia “enquanto ciência independente (...) mais precisamente, enquanto filosofia transcendental eidética e universal (...).”<sup>318</sup> Para Husserl – não se inibindo diante da própria ousadia de tal afirmação – o sentido mais profundo da conversão cartesiana da filosofia moderna é demonstrado assim que se reconhece a “necessidade de uma ciência eidética autônoma da consciência pura”, dirigida às correlações e estruturas fundadas na essência da subjetividade, a “todos os momentos realmente imanentes possíveis” e aos “noemas e objetividades” que nela “se encontram inclusos de forma intencional-ideal.”<sup>319</sup>

O projeto dessa ciência, aliás, já está em operação, e nele se acha pré-figurada

(...) a determinação dessa fenomenologia eidético-descritiva como Filosofia primeira em si (...) como a parte inaugural e fundamental de uma filosofia universal, isto é, de uma ciência universal fundada sobre fontes absolutamente últimas. A fenomenologia descritiva que se desenvolve ultrapassando a pura descrição e que preserva a atitude eidética conduz ao sistema de todas as ciências *a priori*. E quando se passa do *a priori* transcendental ao fato transcendental, é-se conduzido ao sistema de todas as ciências empíricas em sua fundação transcendental.<sup>320</sup>

Neste trecho, Husserl nos dá uma pista do que se tornará a característica principal de sua “segunda filosofia primeira”: a mudança de estatuto do “fato” na fenomenologia, mudança que ocorre assim que a fenomenologia passa do estudo do *a priori* transcendental ao *fato* transcendental. Mas, para entender essa mudança, é preciso primeiro examinar o desenvolvimento da fenomenologia da razão, a disciplina que trata da questão da evidência.

---

<sup>317</sup> Hua VII. Avant-propos, p. 231 (trad. fr. 288). Texto parafraseado. Esse princípio faz eco ao princípio de todos os princípios anunciado no § 24 de *Ideias I*.

<sup>318</sup> Ibid., p. 233 (trad. fr. 292).

<sup>319</sup> Ibid., p. 234 (trad. fr. 292).

<sup>320</sup> Ibid., p. 234 (trad. fr. 293).

## 6. A fenomenologia da razão e a questão da evidência

### Introdução

O projeto da fenomenologia ganha uma nova amplitude com a conquista de uma perspectiva genética, segundo a qual a identidade dos vividos da consciência não é esclarecida a contento apenas a partir de um *a priori* estrutural tomado de forma atemporal, ou seja, estático, que não considera a história de sua emergência. A fenomenologia estática deixa-se assim complementar pela fenomenologia genética, que só se satisfaz plenamente levando em conta a subjetividade em sua vida fática e a partir de sua história, de sua “gênese”.

A diferença entre análise estática e genética foi assim descrita em *FTL*: a estática “é conduzida pela unidade do objeto intencionado”, ela tende em direção à clareza, partindo do modo não-claro de doação e seguindo sua remissão enquanto modificação intencional, enquanto que “a análise intencional genética é direcionada para o conjunto concreto completo no qual se situam toda consciência e todo objeto intencional enquanto tal.”<sup>321</sup>

Comentando essa passagem, diz Brudzińska que o método genético encontra-se consolidado no solo transcendental e que ele se caracteriza por um “novo conceito de experiência transcendental” e por uma “nova compreensão da subjetividade transcendental”, à medida que revela as implicações intencionais, reconstrói “o enriquecimento progressivo do sentido no processo de individuação”, arranca da obscuridade “os momentos latentes de sentido”, interessa-se pelas “sedimentações de sentido no processo de experiência”, com o que considera “as transições entre atividade e passividade no curso da consciência” e presta conta dos atos de apreensão na interpretação das motivações.<sup>322</sup>

Quando Husserl revisita o tema da Filosofia primeira nos anos 20, a conquista dessa nova abordagem fenomenológica – genética – obriga-o a perguntar por dois conceitos de “primeiro”, os quais correspondem a dois conceitos de origem: origem estático-intuitiva e origem genética, e, conseqüentemente, “do ponto de vista dessa gênese, a teoria dos juízos primeira em si é a teoria dos juízos evidentes e isto que é primeiro em si em uma teoria dos juízos (e, portanto, em uma teoria do juízo em geral) é a remissão genética das evidências predicativas à evidência não-predicativa.”<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Hua XVII. Apêndice 2, § 2b, pp. 277-278 (trad. fr. 410).

<sup>322</sup> BRUDZINSKA, Jagna. L’expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83, p. 75.

<sup>323</sup> Hua XVII. § 86, p. 217 (trad. fr. 283).

## 6.1 A teoria dos horizontes

A “remissão genética das evidências predicativas à evidência não predicativa” – citada acima – dá-se por meio dos horizontes de implicação intencional que caracterizam toda consciência de alguma coisa. O problema da origem do mundo (da gênese) tem como um de seus momentos essenciais a pergunta pela unidade de todos os fenômenos, e a fórmula descritiva que melhor exprime essa “unidade” do mundo, na fenomenologia, encontra-se no título “horizonte” que Husserl emprega para designar a totalidade das implicações intencionais.

A consideração fenomenológica vê na ideia de horizonte não um simples componente *a mais* da abertura visual, como outros, e sim uma estrutura fundamental que organiza a correlação entre consciência e objeto. O horizonte faz parte da estrutura da experiência, ele fornece uma pré-cognição típica de toda singularidade aí dada. O eu é o ponto-zero de orientação em torno do qual o horizonte deixa-se captar na forma de polos e de direções possíveis do olhar e configura tanto o limite do alcance visual quanto a sua possibilidade. O horizonte, na percepção, é o espaço de jogo entre a presença e a ausência das coisas percebidas. O objeto visto, ao mesmo tempo, está presente em parte e ausente em parte; nele, a presença e a ausência são parciais, são unilaterais, acham-se numa constante dinâmica e numa mútua implicação intencional. Chamamos de presença a face do objeto que se mostra diretamente, a parte dele que é fixada pelo olhar atual, e que aparece em perfil, em relevo. Toda vez que o olhar se fixa num objeto, ele o capta por um lado apenas, enquanto os outros lados saem de cena. A ausência designa justamente essas faces não vistas do objeto: elas jazem como que nas sombras, ficam por detrás daquilo que é percebido atualmente.

A análise que Husserl faz dos horizontes fenomenológicos articula alguns conceitos fundamentais que funcionam como descritores:

(I) O primeiro deles é a estrutura forma-fundo. A face do objeto que se oferece ao olhar é a forma que se destaca de um plano-de-fundo, ela é o que se faz presente sob um fundo de ausências. Cabe observar que presença e ausência são momentos solidários da percepção, e nunca se separam. A forma, como presença, é o esboço do objeto que entra em cena enquanto o fundo é o que se eclipsa; a forma é a face que é captada pela visão atual enquanto as faces de fundo resvalam para trás, sendo apenas entrevistas, pressupostas. Tudo isso, porém, é um jogo que se passa no tempo, pois a visão está dirigida sobre o objeto dinamicamente, assumindo diferentes pontos de vista que se seguem articuladamente uns dos

outros. Assim, o objeto se mostra como um núcleo multifacetado no interior do qual as múltiplas facetas revezam-se continuamente, indo do fundo à forma e da forma ao fundo, à medida que as perspectivas mudam.

(II) Os pontos de vista podem ser multiplicados indefinidamente sem que nenhum deles esgote as possibilidades de apreensão, dando a coisa por completo. O conceito de inesgotabilidade entra como um componente essencial desse estado-de-coisas. A visão percorre a superfície que reveste o objeto indo de um bocado ao outro sem que nenhuma parte onde o olhar está atualmente pousado exiba o objeto integralmente, mas apenas pelo lado mais próximo. A fisionomia do objeto muda, conforme mudam as direções do olhar. É por isso que uma mesa circular, vista perpendicularmente, aparece sob o aspecto de uma elipse, e só se mostra perfeitamente redonda vista pelo lado de cima. É por isso também que um cubo se apresenta primeiramente aos olhos sob o aspecto de uma pirâmide, já que podemos apreender apenas três faces de uma só vez, e o cubo só é conhecido como cubo depois que sabemos que ele tem seis faces. E isso persiste indefinidamente, pois as perspectivas que apresentam o cubo podem multiplicar-se sempre mais e mais.

(III) A estrutura forma-fundo admite uma descrição também através do par de conceitos atual-potencial<sup>324</sup>. A forma que se destaca do fundo é a face que se atualiza, enquanto o fundo é o inatual. Mas este inatual pode a qualquer momento atualizar-se, a depender desta ou daquela nova orientação do olhar. Assim o inatual é uma potência, a ausência é uma potencialidade que irá cedo ou tarde presentificar-se, na continuidade da visão. Toda figura atual possui em torno de si um halo de inatualidades e cada um dos elementos desse espectro é capaz de destacar-se do meio dos outros e deixar-se abordar diretamente pelo olhar, cuja atenção é convidada a dirigir-se para ele.

(IV) A consciência se transcende em direção aos horizontes próximos e distantes do passado e do futuro. Diante dela, o aparecimento de um objeto é um processo que se dá numa dupla horizontalidade: num horizonte de periferia em que junto aos conteúdos dados aparecem aqueles “co-dados” (coexistência) e num horizonte temporal em que os mesmos conteúdos estão distendidos do passado ao presente e do presente ao futuro (sucessão e duração). O horizonte temporal, por sua vez, é uma retenção posta em movimento por uma intencionalidade transversal, em que é visada “a vivência particular do objeto temporal que acabou de ser dado

---

<sup>324</sup> Cf. Hua I. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, Segunda Meditação, § 19.

como impressão original”, e por uma intencionalidade longitudinal, em que é visado “o fluxo de consciência em si, que reúne em uma unidade fluente todas as durações particulares (...)”<sup>325</sup>

Na verdade, toda intuição que se preenche transborda e deixa ver mais do que os olhos captam. É o que as análises das *LU* tratavam pelo nome de “excedente” (*Überschuss*) do significado em relação à doação. O excedente abre a porta para aquela dupla horizontalidade intencional, a lateral e a transversal. Com efeito, além da atualidade atômica do *cogito*, onde está instalado o eu puro, há a “vida marginal da intencionalidade” que “excede os atos da consciência pontual e abrange” os “horizontes laterais”, referentes aos dados perspectivos, e os horizontes transversais, referentes à temporalidade interna; assim, como resultado, a consciência intencional pode perscrutar sua vida periférica, ela “não está mais confinada à atualidade do *cogito*, mas transcende a mira estreita do campo do olhar do ego para se relacionar com diversos objetos co-dados no horizonte imperceptível”, podendo “circular livremente do atual ao inatural, mas sempre sem poder se desvencilhar totalmente dessa ponta intencional que é o *cogito*.”<sup>326</sup>

(V) O jogo de revezamento contínuo entre forma-fundo, atual-potencial, pode ser descrito igualmente como um jogo de sombra e luz (sombreamento ou adumbramento – *Abschattung*). A direção do olhar admite a comparação com a de um holofote que projeta sua luz sobre a face atualmente percebida. Na medida em que ela focaliza uma silhueta do objeto, iluminando-a, as partes de fundo repousam na obscuridade, traçando entre o centro e o plano-de-fundo visual uma série de encenações entre claro e escuro.

(VI) O horizonte de captação visual do objeto está integrado num horizonte mais vasto que é o da captação intersensorial total, pois o mesmo objeto visualizado pode ser também tocado, apalpado, ouvido, saboreado como fenômeno do olfato ou do paladar. Se a unidade do objeto se dá sob o modo de uma síntese da multiplicidade sensível, deve-se dizer que tal unidade sintética pressupõe já uma unidade do próprio horizonte intersensorial em que ela se inscreve, e que o horizonte é uma estrutura prévia à da síntese e constitui, como tal, a condição de sua possibilidade.

(VII) A forma fundamental dessa síntese - diz Husserl - é a identificação<sup>327</sup>. Falamos que é a estrutura da consciência mesma que efetua a ligação sintética entre as aparições lacunares do objeto que fluem no tempo, que identifica-o como uma forma concordante, como

---

<sup>325</sup> BÉGOUT, Bruce. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: Vrin, 2000, p. 26.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 23. Citação ligeiramente modificada.

<sup>327</sup> Cf. *Hua I. Segunda Meditação*, § 17 e § 18.

uma unidade ideal-idêntica no meio da multiplicidade de aspectos, de modos de apresentação, com que ele é dado. A síntese é chamada síntese de identificação, é ela que resolve a tensão entre a infinidade das aparências e a identidade ideal da coisa que aparece como única, ela é que produz a unidade que reúne e abrange a multiplicidade.

(VIII) O horizonte se divide em horizonte interno e horizonte externo. O interno se refere ao *mesmo* objeto que tem como horizonte uma multiplicidade de aparições por perfil; o externo se refere aos *outros* objetos que compõem o cenário de fundo e que aparecem ao mesmo tempo perfilando-se nos bastidores da aparição que ocupa a linha de frente. Abertas ao infinito, as determinações do mesmo objeto podem progredir indefinidamente no horizonte interno, uma vez percebidas na continuidade temporal. Cada apreensão lacunar do objeto, ao se preencher num ponto atual do tempo, deixa por detrás possibilidades vazias potenciais que podem atualizar-se, sem nunca chegarem a se completar por inteiro. O horizonte *externo*, por sua vez, “aberto e infinito, é composto *de objetos (Objekt) co-dados*, logo, trata-se de um horizonte em segundo grau, referido àquele do primeiro grau, e que o implica.”<sup>328</sup>

(IX) Do mesmo modo como o horizonte é um horizonte de retenção dos pontos de vista já dados, como um cometa que arrasta consigo sua cauda, ele é também um horizonte de antecipação dos pontos de vista futuros. Embora sejam diferentes em relação ao objeto de experiência atual, os objetos *co-dados* são sempre semelhantes a ele segundo esta ou aquela típica, pois são todos *co-pertencentes* ao único horizonte espaço-temporal que os abrange, possuindo propriedades, relações e características comuns. É então que Husserl fala que a experiência de cada elemento que integra esse horizonte pode ser antecipada por analogia. Trata-se de uma “indução” originária que pertence por essência a toda experiência, que não deve ser confundida com um raciocínio lógico, pois ela é pré-reflexiva e precede toda atividade do juízo. A “indução” originária (...) consiste num modo de “intencionalidade” que visa por antecipação para além do núcleo dado<sup>329</sup>. No horizonte interno, o lado atual patente antecipa os lados inatuais latentes, de modo que a consciência sempre prevê determinações no curso concordante das aparições. A “concordância” do objeto consigo mesmo traz a significação de que as orientações futuras são sistematicamente prefiguradas na orientação presente. Os lados do objeto dispõem-se ao olhar como se cumprissem uma agenda figurativa previamente traçada, eles dimensionam e distribuem suas partes no espaço de modo concordante-coerente, como se

---

<sup>328</sup> Cf. HUSSERL, E. *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, § 8, pp. 27-28-29.

<sup>329</sup> *Ibid.*, Introdução, § 8, p. 28 (trad. fr. 37).

contracenassem juntos o mesmo ato, previamente ensaiado. O objeto é de determinada típica e, uma vez preenchido, confirma-se na sua tipicidade.

Com efeito, todo objeto, não importa de que classe seja, “não é nada que seja isolável e separável, ele é sempre já um objeto situado em um horizonte de familiaridade e de pré-conhecimentos típicos”<sup>330</sup>, assim, o resultado da captação originária desse objeto é transformado pela consciência em *habitus* que se sedimentam na sua vida, em habitualidades que serão despertadas e re-despertadas toda vez que a consciência deparar-se com o “mesmo” objeto ou com outros do “mesmo tipo”. A instituição de habitualidades prescreve um mapa tipológico que permite a transposição aperceptiva dos traços de um objeto a outro objeto que pertença à mesma “família” e que possua uma estrutura de aparecimento análoga. Cada um deles pode ser antecipado conforme o horizonte, em harmonia com a região, a espécie, o gênero, etc., a que pertence.

(X) As antecipações são visadas no vazio, mas o vazio está sempre teleologicamente orientado em função de um preenchimento possível. Daí que o horizonte é uma estrutura que admite uma descrição governada pelo conceito de preenchimento (*Erfüllung*).

(XI) Quando se trata de percepção de coisa, então é inerente à sua essência ser percepção perfilante, e mesmo Deus, o sujeito do conhecimento absolutamente perfeito, perceberia a coisa pelos perfis dela dispostos em horizonte. Seria um contrassenso e um erro de princípio, que violaria a diferença eidética entre transcendente e imanente, pensar que Deus possuiria a percepção integral de uma suposta *coisa-em-si* não perfilada na sua auto-doação<sup>331</sup>.

(XII) As coisas que se situam na vizinhança da nossa percepção compõem um horizonte próximo, imediato. Este, porém, não existe isoladamente, como se nada houvesse para além das imediações e o mundo se limitasse àquilo que está na proximidade, ao alcance de nosso olhar. Não é nada disso: há *horizontes distantes*, remotos, que se ligam aos horizontes de perto por uma síntese de *motivação*. Quer dizer que, no plano de fundo global da estrutura do mundo, certos *motivos* fazem remissão a fenômenos, coisas e eventos longínquos no espaço e no tempo, motivos que alimentam nossa crença de que o quadro da experiência possível poderia ser expandido indefinidamente, até os confins do universo, se nos fossem dados tempo, espaço e liberdade suficientes para tanto. É no § 45 de *Ideias I* que Husserl deixa mais clara essa ligação horizontal próximo-distante.

---

<sup>330</sup> Ibid., § 25 p. 136 (trad. fr. 143).

<sup>331</sup> Sobre isso, cf. Hua III. § 43.

(XIII) Horizonte de mundo e horizonte regional. A possibilidade ideal da completude de um objeto é sua disposição nos horizontes de doação possíveis. Temos uma “clara visão eidética geral” de que cada região, noematicamente determinada, mas que entrega uma doação inadequada, incompleta, da coisa, comporta, não obstante, “*uma regra para a possibilidade ideal de sua completude*”, de que ela “*prescreve regras para o andamento de intuições possíveis*” e isso equivale a possibilidades ideais de um prosseguimento ilimitado de intuições coerentes entre si.<sup>332</sup>

Cabe notar que há um conceito operatório que atravessa todos os momentos do horizonte listados acima e que pode ser extraído deles como um descritor indispensável que permite a sua articulação num único quadro descritivo. Trata-se do conceito de preenchimento (*Erfüllung*). Na relação entre forma e fundo, e entre atual e potencial, subsiste sempre um preencher, uma transição do vazio ao cheio. A saber, a forma é a intenção que se preenche, enquanto que o fundo é composto de intenções vazias potencialmente dispostas a um preenchimento possível. A inesgotabilidade da percepção, por vez, pressupõe um perpétuo preenchimento que nunca se exaure. No jogo de sombra e luminosidade, por seu turno, deve-se chamar de luz a clareza de uma intuição preenchida, e de obscuridade uma intenção não-preenchida. Não é preciso dizer que o mesmo vale para os demais momentos do horizonte: o intersensorial, o interno, o externo, a síntese de identificação, a antecipação, etc.

O que o conceito de preenchimento tem de especial? De onde vem sua aplicação universal na descrição dos horizontes? Na verdade, a estrutura da *Erfüllung* já havia sido o alvo principal de várias considerações fenomenológicas: ela começa a ser estudada na obra husserliana na análise do fenômeno da linguagem, passa pela consideração dos atos intencionais e culmina na caracterização fenomenológica da evidência, todas feitas na obra inaugural das *LU*.

## 6.2 Explicação e clarificação

A ideia de horizonte é frequentemente tomada em sentido metafórico ou como figura de linguagem a partir do seu sentido originariamente espacial-visual. Assim é que ela se deixa associar com a noção de conjuntura. *Mutatis mutandis*, pode-se falar legitimamente então de horizonte histórico, de horizonte cultural, horizonte intersubjetivo, etc. É o que acontece na

---

<sup>332</sup> Hua III. § 149, p. 330.

fenomenologia. Com a conquista da perspectiva genética, pode-se dizer que ela se projeta a novos horizontes de pesquisa. Experimentemos voltar agora à nossa questão da “Filosofia primeira”, tal como foi novamente abordada por Husserl no começo dos anos 20, e perguntemos de que modo, exatamente, o conceito é reexplorado naquelas lições de 1923/24.

Acabamos de ver que uma das formas pelas quais o estudo do horizonte se desdobra é em: *horizonte interno* e *horizonte externo* (ver o tópico VIII da seção passada). Na análise intencional de um objeto, tanto um quanto outro de seus horizontes de aparição podem ser penetrados. No § 33 de *Experiência e Juízo*, “A consciência de horizonte e a contemplação relacional”, Husserl diz da penetração do horizonte interno (ou seja, que opera no interior do objeto) que se trata de uma contemplação explicitadora (*explizierende Betrachten*). Por sua vez, a penetração do horizonte externo (que remete, para além do objeto dado, aos objetos co-presentes ou co-dados) é dita por Husserl uma contemplação relacional (*beziehenden Betrachtens*).

(...) opusemos já à contemplação ex-plicitadora, que penetra no objeto, a contemplação relacional que vai além do objeto (...). Desde o início, ela foi caracterizada como uma penetração do olhar contemplativo no horizonte externo do objeto: por este termo, tinha-se em vista sobretudo seu entorno objetivo co-presente, dado em uma intuição tão originária quanto ele mesmo; este entorno é sempre do-dado em plano-de-fundo como uma pluralidade de substratos simultaneamente co-afetantes. Essa pluralidade é uma unidade plural afetante, constituída segundo as leis que regem o campo da passividade.<sup>333</sup>

O objeto a ser “contemplado” nas lições sobre *Filosofia Primeira* é a própria filosofia que responde por esse nome, ela é o objeto. O primeiro conceito que Husserl havia formulado de *Erste Philosophie*, de 1906 a 1913, achava-se, como vimos, inscrito num contexto predominantemente epistemológico, e agora já estamos em condições de enxergar melhor que o seu horizonte era naquela época um horizonte “interno”, que a “contemplação” a que ele fora submetido não tivera como objetivo senão explicitar suas notas intrínsecas e determinar a sua posição com relação à estrutura hierárquica das ciências filosóficas. Não podia ser diferente, já que o método fenomenológico ainda era “estático”: a filosofia primeira de Husserl não tinha ainda sua história, sua “gênese”. Uma vez estabelecida a hierarquia, o que importava àquela explicitação era traçar um programa para o futuro, não retomar o passado.

Um dos resultados que a transição da fenomenologia estática para a genética traz para o projeto de Husserl é uma nova caracterização da filosofia primeira, que será daqui para frente avaliada segundo seus horizontes externos, suas relações gerais com a história da

---

<sup>333</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1970, § 33, p. 171 (trad. fr. 177-178).

filosofia. Nessa contemplação relacional, a subjetividade já não é mais um puro *a priori* estrutural, sua situação, sua facticidade, já não são mais ignoradas: a história está inscrita no campo da passividade, todo pensador que se dá conta de si mesmo como filósofo já se vê na “história”, já se vê o receptor passivo de um passado que lhe foi transmitido na forma de um legado, de uma tradição.

Husserl abre as lições do curso *Filosofia Primeira* do inverno de 1923<sup>334</sup> referindo-se à “Filosofia primeira” de Aristóteles, chamada posteriormente de “metafísica”. Todavia, Husserl não pretende retomar a expressão aristotélica no seu sentido original, ele quer valer-se apenas do significado mais diretamente contido na expressão aristotélica tomando-a em sua acepção estritamente literal e retirando da mesma todas as significações “metafisicamente vagas” nela depositadas pela tradição histórica. Como frisamos, a remoção de todo esse depósito do passado deixa a nu o termo “filosofia primeira” e nele podemos enxergar então três significados que são considerados por Husserl os mais originários: um significado formal; um final (teleológico); e o sentido de uma disciplina científica do começo.

Husserl tira proveito do fato de que aquela expressão caiu em desuso, em descrédito, e hoje não evoca para nós senão os significados de “filosofia” e “primeira” tomados ao pé da letra. Não se pode deixar de reparar aqui que esse gesto de retomada *ipsis litteris* do sintagma “filosofia primeira” assemelha-se a um tipo de suspensão ou *epoché* fenomenológica. Por assim dizer, o sentido estritamente literal do termo suspende “os numerosos sedimentos variados depositados pela tradição histórica”, coloca entre parênteses as lembranças dos diversos sistemas especulativos do passado confusamente misturados “no conceito vago de metafísica”<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Trata-se de dois cursos ministrados na Universidade de Friburgo na Brisgóvia e projetados para repetir o gesto das *Meditationes* de Descartes numa renovada construção das mesmas. O manuscrito original dos dois cursos foi escrito por Husserl em taquigrafia, como era seu costume. A leitura da parte I - *História Crítica das Ideias* -, que compõe o volume VII da Husserliana - aconteceu primeiramente em 2 de Novembro de 1923, e a última leitura data de 18 de dezembro de 1923. A primeira transcrição datilografada ficou a encargo de Ludwig Landgrebe, assistente de Husserl na época, e foi feita durante o inverno de 1923-1924 a pedido do próprio filósofo. Uma segunda transcrição, que consta na lista dos Arquivos Husserl sob o código MT3/F341a, traz numerosas correções e anotações feitas pelo autor, provavelmente, antes do ano de 1928. O texto, que foi publicado por Rudolf Boehm de acordo com o manuscrito original, leva em consideração todas as correções e anotações tardias. A parte II - subintitulada *Teoria da Redução fenomenológica* - compõe o volume VIII da Husserliana. Uma introdução ao texto, escrita por Rudolf Boehm, contém várias informações sobre o processo de composição do trabalho, que se encontra em: *Erste Philosophie* (1923/24), *Erster Teil: kritische Ideengeschichte* (Husserliana, vol. VII), ed. Rudolf Boehm (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956), pp. xi-xxxiv. Para informações adicionais, é possível consultar também o “Prefácio do tradutor” escrito por Arion L. Kelkel, que se encontra em: Husserl, *Philosophie Première* (1923/24) segunda parte: *Théorie de la réduction phénoménologique*, trans. Arion L. Kelkel (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), pp. vii-xlvi.

<sup>335</sup> Hua VII. Lição 1, p. 3 (trad. fr. 3).

São três os significados que, na visão de Husserl, a expressão “Filosofia primeira”, tomada literalmente, deixa de início subentendidos:

(I) O primeiro, de certo modo, é um significado formal:

Aparentemente, uma filosofia que, entre as filosofias em geral, constituem em sua totalidade e integralidade a filosofia única, é precisamente a primeira entre todas. Como as ciências não adotam uma ordem segundo combinações livremente e arbitrariamente escolhidas, mas, ao contrário, portam nelas mesmas a ordem, logo, os princípios de ordem, chamar-se-á “filosofia primeira” aquela que “em si”, isto é, em virtude de razões intrínsecas essenciais, é a primeira. Pode-se querer dizer por isso que ela é a primeira em valor e dignidade: que ela contém por assim dizer o santuário do templo da filosofia, enquanto que as outras, as “filosofias segundas”, não representariam senão as preliminares necessárias, por assim dizer, os vestíbulos desse santuário.<sup>336</sup>

(II) O segundo é um significado final (teleológico). Essa outra significação se impõe mesmo mais diretamente. As ciências obedecem a uma teleologia, elas se guiam por um ideal que as engaja num progresso infinito:

As ciências são obras produzidas por um trabalho e uma atividade teleológicas; a unidade de um fim institui no desdobramento racional de atividades racionais correspondentes à unidade da ordem. (...) Todas as produções singulares se colocam sobre a égide de ideias teleológicas de uma ordem superior e, em última instância, sob a égide da ideia teleológica suprema da ciência ela mesma.<sup>337</sup>

Eis uma constatação, diz Husserl, que deverá valer igualmente para a filosofia, aqui concebida como uma ciência. Mas todo fim teleológico encontra-se essencialmente unido a um começo. (III) Daí o terceiro significado da Filosofia primeira é o de uma disciplina científica do começo:

Por via de consequência, é preciso que haja nela um começo teórico para todas suas produções de verdades e para todas suas verdades produzidas. O nome de “Filosofia primeira” conviria desde então a uma disciplina científica do começo; ela deixaria entender que a ideia teleológica suprema da filosofia reclama para o começo, ou para um domínio fechado dos começos, uma disciplina própria não dependente senão dela mesma, dotada de uma problemática própria do começo, quanto à preparação do espírito, quanto à formulação exata dos problemas e, enfim, quanto à sua solução científica. Por uma necessidade intrínseca e irremediável, essa disciplina precederia todas as outras disciplinas filosóficas e deveria assumir a fundação metódica e teórica. A porta de entrada, o começo da *Filosofia primeira* ele próprio seria desde então o começo de toda filosofia em geral.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> Ibid., p. 4 (trad. fr. 4).

<sup>337</sup> Ibid., p. 4 (trad. fr. 4-5).

<sup>338</sup> Ibid., p. 5 (trad. fr. 5-6).

Husserl confessa aqui nada menos do que sua tarefa histórica que é elevar a fenomenologia à dignidade de uma “Filosofia primeira”. O primeiro esboço formal do objetivo de suas lições é uma tentativa séria de satisfazer a ideia de uma tal filosofia. Assim, o sujeito que filosofa, o iniciador da filosofia, é quem realiza a Filosofia primeira, desde seu começo, numa evidência perfeita e absolutamente irrefutável:

(...) uma vez realizada essa tarefa, poder-se-á haver também filósofos que começam em um sentido diferente da palavra, debutantes no sentido comum, isto é, aprendizes que reproduzem em seu próprio pensamento evidente as verdades preconcebidas por outros e assim recriam neles mesmos um começo da Filosofia primeira.<sup>339</sup>

O estudante é assim orientado “sobre os caminhos da necessidade em que ele poderá tornar-se, no sentido verdadeiro da palavra, o co-iniciador da Filosofia primeira ela própria e, portanto, filósofo que começa em geral.”<sup>340</sup>

Na primeira parte do curso, devotada à justificação histórica da necessidade da fenomenologia, Husserl considera a história do pensamento ocidental sob o ponto de vista geral da “ideia de filosofia” que guiou os filósofos do passado, ideia que nasceu das reações de Sócrates e Platão ao ensino dos sofistas, que desembocou, enquanto ideia teleológica, na filosofia cartesiana da modernidade e, a partir daí, veio determinar teleologicamente todo o desenvolvimento ulterior da ciência. Segundo essa ideia diretriz socrático-platônica, diz Husserl, a filosofia deve constituir um conhecimento absolutamente fundado, e sua base vem de uma tripla remissão a si mesma (*Selbst*): (I) uma suprema e última tomada de consciência de si (*Selbstbesinnung*), (II) um supremo e último esforço de autocompreensão (*Selbstverständigung*), (III) uma suprema e última autorresponsabilização (*Selbstverantwortung*)<sup>341</sup>.

Conforme foi adiantado nas *Ideias*, é através dessa tripla remissão que a fenomenologia, enquanto filosofia, alcança a “absoluta evidência reflexiva sobre si mesma” e converte-se em Filosofia primeira. Para isso, ela exige “a mais completa ausência de pressupostos”, ou seja, ela exige a *epoché* e o método de Redução fenomenológica. No presente registro, a segunda parte do curso, de 1924 (*Erste Philosophie: Theorie der phänomenologischen Reduktion*), é dedicada justamente à justificação teórica do método fenomenológico e à determinação das vias redutivas abertas por esse método. Fazendo uma recapitulação da primeira parte, essa segunda aponta a “necessidade de uma ciência

---

<sup>339</sup> Ibid., p. 5 (trad. fr. 6).

<sup>340</sup> Ibid., p. 5 (trad. fr. 6).

<sup>341</sup> Cf. Hua VII. Lição 1, pp. 3-11 e Lição 2, pp. 11-16.

arqueológica (*Urquellenwissenschaft*: ao pé da letra, “ciência das fontes originárias”), de uma filosofia primeira, de uma ciência da subjetividade transcendental.”<sup>342</sup>

Ora, uma coisa ainda não está clara: o que Husserl tinha em mente ao resgatar da tradição o conceito de “Filosofia primeira” despido de suas sedimentações metafísicas e lido somente em seu sentido literal? O resgate da tradição é feito para logo em seguida renunciar-se a qualquer uso da tradição. Ora, uma coisa não exclui a outra? Não esbarramos aqui num paradoxo?

Ao nosso ver, essa passagem deve ser encarada como a aplicação pura e simples de dois métodos (método de *distinção* e método de *clarificação*) que são apresentados na parte IV do volume III de *Ideias*: “A fenomenologia e os fundamentos das ciências”. Essa quarta parte culmina no § 20, que é o texto de fechamento de *Ideias III*: neste, Husserl diz que, no caso dos conceitos complexos, deve ficar estabelecida uma diferença importante que se mostra indispensável: a diferença entre o processo de *Verdeutlichung* (distinção ou explicitação) e o processo de *Klärung* (clarificação), e ele também mostra como ocorre a passagem de um processo ao outro.

Husserl toma a “explicitação do conceito, do pensado pela palavra enquanto tal”, no sentido de um “procedimento que se executa dentro da mera esfera discursiva”; aqui se trata de um primeiro passo que precede a clarificação, no qual não há ainda nenhuma intuição que coincida com a palavra, ou tão-somente “uma intuição indireta e completamente inadequada”, e que se limita a considerar o “que está implícito na menção (...)”<sup>343</sup>. Ou seja, a *Verdeutlichung* é um processo de explicitação *analítica* que desdobra as nuances de significado contidas no conceito sem apoio de nenhuma intuição originariamente doadora que preencha as significações com o conteúdo concreto correspondente a elas.

Na explicitação analítica, antes de dar qualquer passo até a clarificação, as menções que se acham implícitas no conceito podem ser consideradas sem nenhuma intuição correspondente ou apenas a partir de uma intuição indireta, inadequada. Para ilustrar isso, Husserl usou diversas vezes como exemplo a expressão “decaedro regular”. “Decaedro regular” – que significa um poliedro regular limitado por dez superfícies planas congruentes – é um conceito que parece, à primeira vista, descrever pura e simplesmente a forma possível de um corpo geométrico. Entretanto, um conhecimento a mais de geometria pura é suficiente para saber que “decaedro regular” é uma expressão tão absurda quanto um “quadrado redondo”. A diferença entre as duas expressões reside no fato de que a contradição no caso do “quadrado

---

<sup>342</sup> Hua VIII. Introdução, p. 4 (trad. fr. 4).

<sup>343</sup> Hua V. § 20, p. 101 (trad. esp. 115).

redondo” é imediatamente evidente e pode ser rejeitada com base na *lógica da não-contradição*, enquanto que, para reconhecer “um decaedro regular” como contraditório, a simples explicitação do conceito não é suficiente, será preciso avançar para uma clareza conceitual, obtida no nível da *lógica da verdade*. Ou seja, para que o decaedro regular seja reconhecido como absurdo, é preciso julgar sob a luz da claridade das coisas, no nível das *sínteses intuitivas doadoras*, e não da mera distinção analítica.

Assim, diferente da explicitação meramente discursiva, a clarificação é uma explicitação do “pensado” ancorada na intuição, ela avança para a clareza das coisas mesmas e, assim, consiste num ultrapassamento do discurso na medida em que faz o significado verbal remeter ao seu correlato intuitivo:

Ao clarificar ultrapassamos a esfera dos meros significados verbais e do discorrer em significados, fazemos coincidir os significados com o conteúdo noemático da intuição, o objeto noemático dos primeiros com o do segundo; a coincidência deve ser tão perfeita que a todo conceito parcial obtido mediante explicitação corresponda um momento explicitado do noema intuitivo.<sup>344</sup>

Como diz Husserl, a palavra “pensa” algo e isso quer dizer que seu significado exige uma essência que se ajuste a ela e dê cumprimento ao que ela promete em termos de preenchimento na evidência. E, “no entanto, isso também pode querer dizer que a palavra, em obediência à tendência inerente ao seu teor literal, exige um significado e se funde com ele enquanto palavra.”<sup>345</sup>

Quando a palavra é equívoca, ela carrega diferentes significações que podem ser ora desconexas, ora afins, ora amplas, estreitas, mais ou menos gerais, etc. Para evitar os erros e equívocos induzidas pelos diferentes sentidos verbais, “a clarificação também tem a tarefa de dar às palavras antigas um significado novamente constituído”, essa constituição aplica sobre as diferentes “tendências verbais que são inerentes à palavra” uma seleção que cancela “algumas tendências” em função de uma única, que é “clarificada ao fio da intuição, sobressaindo como a única tendência válida e que é gravada na memória.”<sup>346</sup>

Que relações mantêm entre si a explicitação e a clarificação? Husserl nos diz na sequência: “A explicitação da palavra (a análise verbal do sentido) tem uma função propedêutica em relação à explicitação intuitiva, que é a que importa realizar.” A função propedêutica, de preparação para o esclarecimento intuitivo, tem de particular o fato de traçar uma meta, a meta de alcançar em sínteses de intuição o preenchimento das significações já

---

<sup>344</sup> Ibid., § 20, p. 101 (trad. esp. 116).

<sup>345</sup> Ibid., § 20, p. 102 (trad. esp. 116).

<sup>346</sup> Ibid., § 20, p. 102 trad. esp. 117).

analiticamente explicitadas e assim *reconstituir* a palavra segundo a sua essência. Essência que prescreve uma teleologia, uma entelúquia a essa re-constituição:

De acordo com o que foi dito, a meta da clarificação pode ser assim formulada: criar de novo, de certo modo, o conceito captado, extraí-lo da fonte primigênia da validade conceitual – da intuição – e emprestar-lhe, no interior da intuição, os conceitos parciais pertencentes à sua essência original. Uma vez encontrado, portanto, o noema intuitivo correspondente, a intuição que “se ajusta” ao conceito apreendido, ao qual ele há de ser verificado e novamente fundamentado, é preciso fixar no noema intuitivo (mediante a delimitação de seu conteúdo conceitual, ou seja, através da análise do noema total) o que, de modo exato e irremovível, há de ser a essência pertencente ao conceito: cria-se a “expressão” para a essência vista e sublinha-se a tendência relevante da palavra. Analisa-se a essência assim destacada, atribui-se aos momentos analíticos, como expressão, os significados correspondentes até chegar aos significados primitivos ou até onde for de interesse ir.<sup>347</sup>

A intuição é o recurso e ao mesmo tempo a instância na qual se opera a clarificação. De fato, deve-se falar da clarificação como um processo que passa por dois momentos:

A clarificação envolve, portanto, um duplo processo: a clarificação do conceito através do recurso à intuição completa e, em segundo lugar, um processo de clarificação que é executado na própria esfera da intuição: o objeto pensado (com efeito, a intuição também “pensa”, também ela tem um noema, membro eventual de multiplicidades noemáticas nas quais o objeto noemático se põe de manifesto de forma cada vez mais perfeita) deve ser submetido a um processo de clarificação progressiva, deve diferenciar-se cada vez mais e chegar, no processo de clarificação, ao ponto da perfeita doação de si mesmo.<sup>348</sup>

Husserl leva *Ideias III* a seu desfecho mencionando a tarefa universal e o ideal vastíssimo, embora infinitamente distante, de uma fenomenologia integral sistemática que contempla em si o universo completo das ideias, todas as espécies eidéticas possíveis; isso é posto no horizonte como “ideal infinito de um sistema de todas as ontologias e todas as disciplinas eidéticas” que guardam com a fenomenologia uma aliança estreita, fenomenologia que, como disciplina também eidética, acha-se inclusa no mesmo sistema omnicompreensivo, com a ressalva de que “toda intelecção clarificadora de caráter ontológico, executada no marco da clareza axiomática, que não seja por si própria fenomenológica, pode converter-se em fenomenológica mediante uma simples virada do olhar”, de modo semelhante, algumas intelecções fenomenológicas são de tal índole que admitem converter-se em ontológicas através de uma virada oposta.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> Ibid., § 20 pp. 102-103 (trad. esp. 117).

<sup>348</sup> Ibid., § 20 p. 103 (trad. esp. 117).

<sup>349</sup> Ibid., § 20 pp. 104-105 (trad. esp. 119).

Não é demais dizer ainda que essa simples virada do olhar, no seio da fenomenologia, permite encontrar todos os axiomas eidéticos que pertencem às ontologias, não há intelecção ontológica que não sobrevenha do seu solo. Mas nem por isso a fenomenologia depende das demais ontologias ou seja uma simples continuação das mesmas, ela nada deve aos axiomas ontológicos, nada toma de empréstimo das ciências naturais. Pelo contrário: é a fenomenologia que responde pela clarificação profunda das “essencialidades, hierarquizadas em estratos sistematicamente constitutivos”, que prepara o terreno para a “fundamentação das ontologias”<sup>350</sup>

Assim, as diferentes tendências verbais da expressão filosofia primeira devem passar por uma peneiragem, por uma triagem crítica que selecione o sentido mais autêntico com exclusão dos outros, e é este sentido mais autêntico que deve ser clarificado ao fio da intuição e instaurar a teleologia própria da fenomenologia. O sentido que foi filtrado nessa seleção, com o cancelamento dos outros possíveis, coloca uma meta a ser perseguida: a meta de *reconstituir* a expressão segundo a sua essência, reconstituição que só é possível pelo preenchimento na “evidência”. Veremos melhor abaixo o que evidência significa, exatamente, no contexto de uma fenomenologia da evidência.

### 6.3 A fenomenologia da evidência

A questão sobre a essência da evidência é daquelas que ocupam lugar preeminente na filosofia em geral e na teoria do conhecimento em específico. Mas é na fenomenologia, diz Heffernan<sup>351</sup>, que ela se reveste de um particular interesse.

Até certo ponto, predomina na filosofia em geral o ponto de vista lógico segundo o qual a evidência é a marca da verdade necessária. O lógico “reduz a evidência à evidência racional apodítica”, ao juízo “absolutamente indubitável”<sup>352</sup>. Do seu ponto de vista, consiste a evidência no caráter de necessidade e de apoditicidade das leis lógicas, ela funciona assim como critério de reconhecimento dessas leis. Na teoria do conhecimento em específico predomina a perspectiva psicologista segundo a qual a palavra “evidência” designa “um caráter psíquico

---

<sup>350</sup> Ibid., § 20 p. 105 (trad. esp. 119).

<sup>351</sup> HEFFERNAN, George. A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 83–181, 1999.

<sup>352</sup> Hua XVII. § 60, p. 144 (trad. fr. 219).

particular e bem conhecido conforme a experiência íntima de cada um, um sentimento de natureza própria que garante a verdade do juízo ao qual ele se relaciona”<sup>353</sup>.

Com relação ao primeiro ponto de vista, Husserl chama a atenção para certa insuficiência no “interesse pelo jogo lógico”. O lógico encontra nas formações da linguagem o ponto de partida do seu trabalho, ele as examina, distingue, relaciona, e assim por diante. Ele considera que tais formações prestam um testemunho de que o conhecimento já fez sua obra, sabendo, por um lado, que seu modo de operar é reflexivo, logo, obtido por derivação; e sabendo distinguir, por outro lado, o que se apresenta como conhecimento efetivo e o que se apresenta como mera pretensão de conhecimento, suscetível de impugnação futura.

O problema que surge é que tais regras, ao conduzirem necessariamente a uma lógica da verdade, só são capazes de fornecer as condições meramente negativas da possibilidade de juízos verdadeiros, isto é, as condições de validade e de não-contradição dos argumentos. Assim, na mesma medida em que o ato de juízo que transgride as condições não alcança a verdade, o ato de juízo que as obedece nem por isso é capaz de atingi-la<sup>354</sup>. O ato de alcançar só acontece se são satisfeitas condições suplementares que provêm da subjetividade e dizem respeito à efetuação da evidência. A proposta de Husserl, pelas razões supramencionadas, é que o estudo das formas e das leis, pela lógica, deve ser seguido do estudo das condições subjetivas de efetuação da evidência, pela fenomenologia.

Com relação ao segundo ponto de vista, próprio do empirismo psicologista, Husserl é ainda mais radical, e rejeita, com certa veemência, a hipótese de que a evidência seja algum tipo de sentimento. Para ele, não se trata em absoluto de algum tipo de sentimento acessório, que, acidentalmente, ou conforme alguma suposta lei da natureza, juntar-se-ia a determinados juízos, assim como os conteúdos sensoriais se vinculam a determinados conteúdos afetivos. Husserl faz questão de reiterar, alto e bom som, que a evidência não possui um caráter psíquico<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).

<sup>354</sup> “Assim eles só encerram as condições por assim dizer puramente negativas da possibilidade da verdade: um ato de juízo que as violasse não poderia ter por resultado a verdade, nem, do ponto de vista subjetivo, a evidência, ele não poderia ser um juízo evidente” HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1970, Introdução, § 3, p. 8 (trad. fr. 18).

<sup>355</sup> Heffernan (*Op. Cit.*, 1999, pp. 158-159) realizou um estudo aprofundado da controvérsia que Husserl manteve com os psicologistas sobre o estatuto da evidência. O autor apresenta um sumário com os proponentes da concepção de que a evidência é um sentimento de necessidade ou de necessitação. Seu estudo mostra que a concepção é antecipada na modernidade por David Hume, para quem o sentimento é um fator que permite distinguir a crença em confiável e não-confiável. A origem remota da posição psicologista, a partir de Hume, encontra-se em Schleiermacher, para quem o sentimento de evidência é primária e ultimamente o critério de decisão sobre a veracidade do conhecimento. A posição, porém, ganha impulso de Ziegler, que propõe que “todo pensamento que reivindica ter validade necessária deve repousar em um sentimento de evidência ou um sentimento de coerção”. Em grande parte, na verdade, os psicologistas alemães seguem a proposta de Mill, que concebe a lógica como uma psicologia da evidência. “De acordo com Sigwart, a evidência é um sentimento subjetivo e

No final das contas, a lógica tradicional e a psicologia incidem no mesmo erro em se tratando da concepção geral da evidência: a lógica, ao operar a identificação entre evidência e apoditicidade, e ao conceber a evidência como critério incondicional, absoluto, resta paralisada diante desse critério, ao passo que a psicologia busca registrar empiricamente episódios pontuais de evidência que permitam ao psicólogo evitar o erro e alcançar a verdade. Ambas perdem de vista determinações fenomenológicas fundamentais da evidência.

Mas quais são, exatamente, as objeções levantadas contra a ideia de um suposto sentimento de evidência que emprestasse aos juízos uma coloração emotiva? Por que a severidade na oposição a ela? Husserl, praticamente, repele a teoria sentimental da evidência como “um *index veri* místico”, “sentimentos inventados teoricamente”, ou seja, ficções psicológicas que “são possíveis somente enquanto ainda não se aprendeu a analisar os tipos de consciência em visão pura e na forma de essências, em vez de fazer, de cima para baixo, teorias a respeito deles.”<sup>356</sup>

Uma pergunta que está no começo da caracterização fenomenológica da evidência é: como colocar esta em relações de essência com o ver habitual? De saída, Husserl estabelece nos *Prolegômenos* uma diferença entre “evidência real” e “evidência ideal”. Como sabido, o contexto dessa divisão é a controvérsia com o psicologismo, que tende a reduzir o ideal ao real ao psicologizar as leis lógicas e defender que o fundamento da lógica situa-se na psicologia. Para Husserl, a solução dessa controvérsia deve ser buscada no conhecimento exato da diferença entre real e ideal. A tarefa fundamental da teoria do conhecimento é elucidar todas as diferenças que se desdobram dessa diferença inicial: leis, verdades, ciências, generalidades, singularidades, etc. Um modo de destacar aquela diferença é mostrar que há uma infinidade de conversões possíveis entre proposições reais e ideais. Quer dizer: a verdade é uma unidade ideal que admite ser convertida numa “multiplicidade infinita e ilimitada de enunciados exatos de mesma forma e de mesma matéria”<sup>357</sup>.

---

inerente de necessidade”. Höfler e Meinong, por sua vez, têm a evidência na conta de um “fenômeno psíquico que envolve a intuição”. Para Rickert, a evidência é “no começo um sentimento de prazer que indica a verdade”. Wundt, ao contrário, defende que evidência “é outra palavra para a intuitividade” e que o estudo de suas leis é da alçada da psicologia. Elsenhans irá concebê-la como “um sentimento intelectual que envolve a satisfação de um interesse”. Eisler a define como obviedade ou intuitividade”. Schmidkunz, por seu turno, a caracteriza como aquilo que dispensa fundamentação, pois é algo que se auto-justifica. Isenkrahe recorre a uma definição etimológica argumentando que devemos nos afastar dos atributos substantivos da evidência para encetar, ao contrário, “uma apreciação completa de suas dimensões verbais”. Geysler, por último, define a “evidência” nos termos de uma presença”. Além dos representantes do psicologismo, o estudo de Heffernan traz a posição assumida por Brentano, que afirma que a evidência “é uma característica especial dos atos intuitivos ou uma distinta peculiaridade de certos juízos” e que nega haver graus ou níveis de evidência; e traz em seguida a posição crítica assumida por Heidegger em relação à noção de evidência do próprio Husserl.

<sup>356</sup> Hua III. § 21, p. 39 (trad. port. 65).

<sup>357</sup> Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).

Por exemplo, os princípios combinados da contradição e do terceiro excluído são equivalentes à proposição: “a evidência pode intervir para um, mas somente para um dos membros de uma dupla de juízos contraditórios”. A é verdadeiro, por sua vez, pode ser vertido para “é possível para qualquer um julgar com evidência que A existe”. Do mesmo modo, o resultado do Teorema de Pitágoras: em um triângulo retângulo, a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa, pode ser convertido numa proposição equivalente: “é possível para qualquer pessoa demonstrar com evidência que a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa”.

Para Husserl, a evidência intelectual da conexão entre proposições equivalentes fornece “os meios de refutar a tentativa de reduzir a lógica pura a uma psicologia da evidência”<sup>358</sup>. Isso porque as leis ideais da lógica, para serem verdadeiras, não dependem em absoluto de seus equivalentes reais empíricos. Da mesma forma que a soma entre dois números não depende da ordem em que eles são somados ( $a + b = b + a$ ), também é independente de *quem* realiza a soma, *quando* a soma é feita, ou *onde* ela é feita. Salta aos olhos que as relações e leis ideais da matemática formam um domínio próprio de investigação que em nada depende das operações reais de contar, numerar e calcular. A sua evidência é, portanto, ideal; logo, irreduzível aos sentimentos reais daquele que julga ou que opera matematicamente.

A distinção entre real e ideal é corroborada ainda pelos casos em que a evidência se realiza idealmente, mas não de modo real. Há números decimais com trilhões de caracteres decimais, diz Husserl, e verdades que com eles se relacionam. “Mas ninguém é capaz de representar realmente tais números nem efetuar as respectivas adições e multiplicações (...). A evidência, nesse caso, é psicologicamente impossível, contudo, idealmente falando, ela é sem sombra de dúvida um vivido possível”<sup>359</sup>.

Porém, mesmo que fique claramente assinalada e estabelecida essa diferença, seria preciso ainda ter a clara compreensão do que é o ideal em si em relação ao real, e de que modo eles estão referidos um ao outro. Reconhece Husserl que a divisão entre “teoria da evidência real” e “teoria da evidência ideal” não é suficiente, porque ela pressupõe conceitos corretos de “evidência” e “verdade”, que precisam ser determinados. Mas como levar esta determinação a bom termo?

Em seus escritos, Husserl se exprimiu por diversas vezes sobre a evidência em termos de teoria, problema, condições, ideal, sentido lato, sentido estrito, fenomenologia da evidência, diferenças, legalidade, hierarquia, graus de evidência, gradação dos problemas sobre

---

<sup>358</sup> Ibid. § 50, p. 184 (trad. fr. 203).

<sup>359</sup> Ibid. § 50, p. 185 (trad. fr. 204-205).

a evidência, etc. A evidência constitui ao mesmo tempo um princípio, um método e uma meta a ser perseguida<sup>360</sup>. Como se vê, ela candidata-se à posição de um dos conceitos de mais amplo alcance em toda fenomenologia. Mas podemos introduzir na sequência uma concisa compilação daquilo que diz Husserl sobre ela nalgumas de suas obras:

No parágrafo 51 dos *Prolegômenos a uma Lógica Pura*, a evidência é considerada nada mais do que a “vivência” da verdade (*Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das “Erlebnis” der Wahrheit.*)

Nas *LU*, Husserl privilegia na determinação da evidência a noção de preenchimento (*Erfüllung*); na *Sexta Investigação* em particular, são apresentadas quatro definições ligadas a uma leitura fenomenológica da concepção tradicional da verdade como *adæquatio*.

No parágrafo 30 de *ILTC*, o problema da evidência (*Problem der Evidenz*) é identificado com o problema da doação (*Problem der Gegebenheit*), e Husserl diz que, “manifestamente, a evidência não é nada mais do que um título para o caráter da doação” (*Offenbar, ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit*).

Na lição 5 da *Ideia da Fenomenologia*, por sua vez, a evidência é descrita como a “autodoação no sentido absoluto” (*Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*) e Husserl afirma que a “evidência e o dar-se de algo são conceitos coextensivos: até onde chega a evidência efetiva chega também o dar-se algo” (*soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*).

No parágrafo 137 de *Ideias*, tem-se a evidência na conta de uma posição racionalmente motivada, de uma “tese racional caracterizada por uma referência motivacional ao caráter originário da doação” (*eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthesis*).

Nas lições sobre *Filosofia primeira Parte II*, no capítulo II chamado “A ideia da evidência apodítica e a problemática do começo”, Husserl diz, sobre a relação entre evidência e o problema do começo, que, na qualidade de filósofo que começa, ele não pode contentar-se com nada menos do que “o acesso absoluto àquilo que nós visamos no conhecimento”, sem subsistir a menor incerteza. A evidência é novamente caracterizada como a posse da coisa mesma na autodoação originária, e “o ‘conhecido com evidência’ (*Eingesehene*) não é nada mais que a ‘coisa mesma’ (*Es selbst*) em relação ao que é visado, que, por isso, é ao mesmo tempo o visado e o objeto possuído em pessoa (*Selbstgehabtes*), o apreendido em pessoa”<sup>361</sup>.

No parágrafo 59 de *FTL*, chamado “Caracterização geral da evidência enquanto

---

<sup>360</sup> Cf., a propósito, o texto “Evidenz als Prinzip, Methode und Ziel der Phänomenologie” de Gerd Brand.

<sup>361</sup> Hua VIII. Lição 31, p. 35.

doação das coisas mesmas”, Husserl formula o conceito de evidência como “a efetuação intencional da doação das coisas mesmas” (*die intentionale Leistung der Selbstgebung*).

No parágrafo 5 das *CM*, Husserl toma a evidência no sentido mais abrangente do termo (*allerweitesten Sinne*) como a “experiência de um ente e de seu modo entitativo, mais precisamente, de uma coisa ela mesma atingida pelo olhar do espírito.” (*Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*).

No parágrafo 4 de *Experiência e Juízo*, diz Husserl que o “discurso sobre evidência, doação evidente, nada mais significa do que a doação dos objetos em sua ipseidade” (*Die Rede von Evidenz, evidenter Gegebenheit, besagt hier also nichts anderes als Selbstgegebenheit*).

No texto *A questão acerca da origem da Geometria como problema intencional histórico*, publicado como anexo III da *Krisis*, Husserl afirma que a evidência “não diz absolutamente mais nada do que o apreender de um ente na consciência do seu si próprio aí originário” (*Evidenz besagt gar nichts anderes als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da*).

Pode-se reter dentro do quadro acima, como faz Heffernan<sup>362</sup>, as duas posições centrais de Husserl na tentativa de responder a questão: o que é a evidência? A posição tomada pelo Husserl precoce das *LU*, para quem “a evidência é o *Erlebnis* da verdade”; e a posição assumida pelo Husserl maduro em *FTL* e nas *CM*, para quem “a evidência é a efetuação intencional da doação da coisa mesma”. Há profundas alterações de concepção da primeira tentativa de definição para a segunda, mas isso não significa que a posição do primeiro Husserl seja excluída pela do segundo.<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1999, p. 83.

<sup>363</sup> Como entender a descrição fenomenológica da evidência em termos de princípio? Isso implica avaliar em que medida a concepção fenomenológica da evidência se aproxima da concepção da tradição da filosofia clássica. Algo interessante a ser destacado na escrita da maior parte dessas formulações é que Husserl recorre à expressão “*nichts anderes als*” para predicar a evidência, o sujeito dos enunciados em questão. A expressão, que diz “nada mais do que”, parece realçar no fenômeno da evidência o caráter de absoluta simplicidade e independência, ou seja, um fenômeno que dispensa prova, não precisa da admissão de nenhuma outra verdade, além da sua própria, para manifestar-se diante dos olhos como verdadeiro. Em suma, tratar-se-ia de um princípio. Um princípio, por definição, não exige demonstração. Assim, uma definição lógica de evidência já implicaria, essencialmente, uma “petição de princípio”, na medida em que o *definiendum* estaria, de antemão, pressuposto no *definiens*. Como entender, então, a descrição fenomenológica da evidência em termos de princípio? Nesse sentido, a atual influência da língua inglesa sobre o idioma português pode levar a um “estrageo fenomenológico” do conceito de evidência, pois em inglês a palavra “*evidence*” comporta no geral o sentido de “indício” ou “elemento de prova”. A soma de um conjunto de “*evidences*” resultaria ao final numa “*proof*”. Nas línguas latinas em geral, a palavra “evidência” contém um significado mais próximo do sentido que Aristóteles dava ao termo, quando, nos *Analíticos Posteriores*, ele dizia que os primeiros princípios da demonstração lógica são autoevidentes e não precisam ser demonstrados, pois são conhecidos por um ato intuitivo imediato; logo, o conhecimento deles é um conhecimento por presença e o desconhecimento deles é uma ignorância por ausência. Santo Tomás de Aquino, por sua vez, concebe a evidência como uma propriedade da verdade e há dois tipos básicos de evidência: (I) o evidente primeiro, que é *per se nota*

## 6.4 A evidência como princípio

Numa posição heterodoxa em relação àquela de Husserl, Fink observa que a evidência, na fenomenologia husserliana, é um daqueles conceitos sobre os quais *algo já foi decidido de antemão* e que, portanto, depende do *spekulativ* da fenomenologia. Isso quer dizer que houve, de saída, uma decisão prévia sobre o estatuto da evidência, que pertenceria ao domínio fenomenológico das coisas já-decididas. Mas o que, exatamente, se decidiu? Em primeiro lugar, que a evidência não diz nada mais do que um começo absoluto, ela é um ponto de partida, um “*principium*”, em conformidade com o princípio de todos os princípios da fenomenologia (*das Prinzip aller Prinzipien*):

(...) *toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. Vemos com clareza que toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários.*<sup>364</sup>

Aqui entramos no cerne do intuicionismo husserliano, como destaca Paul Ricœur na nota de rodapé inserida sob a tradução desta passagem. Ricœur (ibid, ibidem) afirma que a interpretação deste texto não deve deixar de lado a definição de intuição na sexta investigação lógica como o preenchimento de um significado vazio (veremos isso adiante). Mas é evidente que tais determinações trazem todas as dificuldades ligadas a uma filosofia da constituição.

Sem dúvida, uma dessas dificuldades foi destacada por Fink. Mas qual deve ser, segundo Fink, o significado exato do conceito de “especulação”? Quando ele inscreve a evidência no domínio das coisas já decididas, como contornar o fato de que essa decisão tem um caráter arbitrário? E como fica a ligação da evidência com o ato de ver? Em Husserl, tratar-se-ia efetivamente de uma decisão, ou, antes, de uma simples fidelidade àquilo que se mostra na visão? Uma questão a ser ponderada, por exemplo, a partir desta passagem deveras intrigante que precede o princípio de todos os princípios, por assim dizer, preparando o terreno para sua implementação:

É a “visão” (Sehen) *imediate*, não apenas a visão sensível, empírica, mas a *visão em geral, enquanto consciência doadora originária sob todas as suas formas*, que é a fonte última de legitimidade para toda afirmação racional. (...) Se vemos um objeto em plena clareza, se efetuamos a explicação e a apreensão

---

ou *quod se*, algo que é em si e por si, e não meramente *quoad nos*, para nós, e que se manifesta à nossa inteligência de modo imediato; e (II) o evidente segundo, obtido por demonstração num raciocínio através do termo médio.

<sup>364</sup> Hua III. § 24, pp. 43-44 (trad. port. 69).

conceitual fundados puramente na visão e no âmbito do que se apreende vendo efetivamente, então vemos (numa maneira de ‘ver’) como é a índole do objeto, e o enunciado que o exprime fielmente ganha sua legitimidade. Ao perguntar pelo porquê desta, seria contrassenso não conferir valor algum ao ‘eu o vejo’ – como mais uma vez vemos com clareza.<sup>365</sup>

Nas *CM* a evidência é nomeada o “primeiro princípio metódico”, que, uma vez assumido, destina-se a reger todos os passos ulteriores da investigação científica: “eu não poderei evidentemente emitir nem aceitar como válido *nenhum juízo, se eu não o tiver formulado na evidência*, isto é, em ‘experiências’ nas quais as ‘coisas’ e os ‘fatos’ em questão se fazem presentes ‘eles mesmos’ diante de mim”<sup>366</sup>.

Além de primeiro princípio, a evidência é, em segundo lugar, um recurso que permite decidir toda questão de direito ou de razão na fenomenologia. Ou seja, “toda justificação procede da evidência”<sup>367</sup>. Vale sublinhar na passagem acima a menção ao limite, que significa termo. “É pelo fato de que a evidência *fundamenta em última instância* que a Análise Intencional faz dela o *termo* da mostraçã, além do qual já não há o que mostrar.”<sup>368</sup> Trata-se, com efeito, da zona fronteira que tolhe os passos da exploração fenomenológica do dado e inibe os saltos especulativos não autorizados pela intuição desse dado. Ao mesmo tempo o alfa e o ômega, ela é a ponte lançada entre o ponto de partida e o término da mostraçã, pois, por um lado, autoriza o pontapé inicial do procedimento mostrativo e faz com que ele se dê em solo firme, por outro lado, funciona como termo último destinado à fundamentação.

Essa relação entre começo e fim é aprofundada por Husserl na segunda parte de *Filosofia Primeira*, dedicada à teoria da redução fenomenológica, e na qual são feitas meditações preliminares sobre o começo apodítico da filosofia. A ideia da evidência apodítica é inseparável da problemática do começo. Husserl diz que, na situação de filósofo que começa,

<sup>365</sup> Ibid., § 19, p. 36 (trad. fr. 66-67).

<sup>366</sup> Hua I. Hua I. Meditação I, § 5, p. 54 (trad. port. 51).

<sup>367</sup> Ibid. Meditação III, § 26, p. 95 (trad. port. 97).

<sup>368</sup> CASTILHO, Fausto. Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da *Lebenswelt*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 30. Comentando em estudo de 1974 a questão da via redutiva que Husserl faz partir da *Lebenswelt*, Fausto Castilho dedicou uma seção de sua tese de livre-docência ao tema da evidência, tese que compõem o livro que acabamos de citar. Neste constam interessantes observações sobre a questão da evidência como “princípio”. Comentando a questão da *Lebenswelt* em Husserl, Castilho foi um dos primeiros tradutores do filósofo alemão para língua latina a perceber no léxico husserliano a diferença fundamental que há entre os conceitos de *Evidenz* e *Selbstverständlichkeit*, que ele traduz como “evidência” e “obviedade”, e a tematizar essa questão da obviedade do solo do mundo da vida como solo de validades prévias (*Geltungen-im-voraus*) inquestionadas. Ele escreve: “*Lebenswelt* que assume sempre em Kant, bem como em toda a Filosofia ‘dogmática’, neste sentido estritamente husserliano, o ‘efeito’ de uma *validade notória*, isto é, de uma *obviedade (Selbstverständlichkeit)*.” (Ibid., p. 113). “Desde que nos disponhamos a reconsiderar globalmente a ciência, a partir daquilo que ela pressupõe – e começamos a fazê-lo –, encontramos esse ‘mundo comum a todos’, que é ‘o solo-de-validade constante (*der ständige Geltungsboden*) de todas as práticas. É ele que as provê de obviedades, constantemente (...)” (Ibid., p. 129). A *Selbstverständlichkeit*, diferente da evidência, é o que é *entendido por si mesmo*, o que é óbvio, estando em falta, porém, de uma evidência fenomenológica que fundamente essa obviedade.

é-lhe absolutamente necessária uma ciência que pode ser genuinamente nomeada uma arqueologia (uma ciência da ἀρχή, do começo, do princípio), que incumbir-se-á de “explorar sistematicamente o solo originário último que contém em si todas as origens do ser e da verdade”<sup>369</sup>. Como vemos, esse solo é ao mesmo tempo originário e último, visto que a ciência arqueológica destina-se também a ensinar “como, a partir dessa fonte originária de todas as intenções e validades, toda espécie de conhecimento pode ser elevada à forma racional suprema e última, aquela da fundação e da justificação absolutas”<sup>370</sup>.

Mas Husserl deve introduzir uma distinção entre as evidências, mostrar que há uma evidência que encobre em vez de expor à luz (a evidência ingênua da atitude natural), e apontar a evidência específica que é chamada a cumprir o papel de *arkhé*. A arqueologia, com efeito, não pode apoiar-se nos ombros de uma obviedade natural para a qual o mundo é uma positividade dada em si, o que pode firmá-la sob bases seguras é apenas a evidência superior da clareza originária (*Urprungsklarheit*), que encontra-se mascarada pela ingenuidade daquela.<sup>371</sup>

Assim, Husserl extrai de uma decisão prévia o princípio que resolve o problema do começo (antes dele não há nada a mostrar) e, ao mesmo tempo, o problema da fundamentação última (depois dele já não há também mais nada). A fundamentação resulta do começo evidente transcendental e sua conclusão é regida pelo mesmo critério, de só admitir como legítimo o que tem retaguarda na intuição originária e de se manter rigorosamente dentro dos limites traçados pela doação das “coisas mesmas”.

Assim, deixar a verdade a cargo de um “sentimento” não seria muito diferente de arriscar a sorte numa loteria. Se este princípio de todos os princípios tivesse um caráter emotivo, só um verdadeiro milagre, diz Husserl<sup>372</sup>, poderia assegurar a objetividade da verdade. Husserl, como vimos, coloca-se no ponto de vista diametralmente oposto ao do empirismo psicologista, e recusa haver qualquer analogia entre evidência e sentimento. Essa determinação, porém, é negativa. Determinada positivamente, a evidência é um *Erlebnis*, quer dizer, “a vivência da verdade”<sup>373</sup>. Devemos, porém, lembrar a distinção já feita entre ideal e real para não sucumbir à tentação de interpretar esse *Erlebnis* no sentido psicológico, mas, antes, positivamente, no sentido em que “se ouve que um ser ideal em geral pode ser um vivido no

---

<sup>369</sup> Hua VIII. Lição 31, p. 29 (trad. fr. 39).

<sup>370</sup> Ibid. Lição 31, p. 29 (trad. fr. 40).

<sup>371</sup> Cf. Ibid. Lição 31, p. 30 (trad. fr. 40).

<sup>372</sup> Hua XVII. § 59, p. 140 (trad. fr. 213-214). “(...) se, num tipo de substituição sensualista, fizer-se recurso aos assim chamados sentimentos de evidência (...) então o fato de que a verdade permaneça sempre designada como objetivo da evidência torna-se ele próprio um milagre (...)”.

<sup>373</sup> Hua XVIII, § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

ato real. *Em outras palavras: a verdade é uma ideia da qual um caso particular, no juízo evidente, é um vivido atual.*”<sup>374</sup>

Estão assim determinados dois caracteres fundamentais da evidência: a idealidade e a atualidade. Atual e imediato são coextensivos um ao outro, até onde chega o valor evidencial de um chega o valor evidencial do outro<sup>375</sup>. O atual encontra-se atualizado diante dos olhos sem intermediação de terceiros. Caso não fosse imediato, ele achar-se-ia em potência em relação ao mediador. O conhecido atual é aquele que deixa-se enxergar a olho nu, sem “lentes” intermediárias. O inatual, pelo contrário, só é enxergado pela mediação de um terceiro item. Com relação ao caráter de idealidade, por sua vez, deve-se assinalar que é ele que responde pela objetividade do conhecimento, ou seja, “é a idealidade da verdade que constitui sua objetividade.”<sup>376</sup> A verdade pode ser pronunciada num juízo atual, mas conserva sua idealidade independentemente do transcurso temporal do ato de julgar:

Não é um fato contingente que uma proposição pensada *hic et nunc* concorde com o estado de coisas dado. Ao contrário, essa relação concerne à significação idêntica da proposição e ao estado de coisas idêntico. A “validade” ou “objetividade” não cai junto com o enunciado enquanto vivido temporal, mas com o enunciado *in specie* (...)<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> Ibid. § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

<sup>375</sup> Mas cabe aqui uma reflexão sobre a relação entre atualidade e imediatidade. Na demonstração, o funcionamento do mecanismo lógico de prova depende de evidências primeiras atuais e imediatas e evidências segundas mediatas, no sentido tradicional de evidência. Consideremos, por exemplo, o seguinte raciocínio no modo Bárbara: A é B e B é C, logo, A é C. As evidências surgem em diferentes níveis de atualidade e imediatidade. A evidência absolutamente primeira é a evidência dos princípios (contradição e identidade). A evidência relativamente primeira é a evidência das proposições assumidas como premissas, A é B e B é C. A evidência segunda é aquela obtida pelo resultado da demonstração: A é C, que segue como consequência necessária das premissas. Contudo, a conclusão comporta outro tipo de evidência que salta diante dos olhos, que é a evidência do nexos de identidade lógico entre as duas primeiras proposições e o nexos de identidade entre os três termos A, B e C. Na evidência dos princípios, a atualidade e a imediatidade coincidem absolutamente sob todos os aspectos. Toda vez que o princípio de contradição é pensado, a sua verdade é atual e imediata. Na evidência das premissas, a atualidade e a imediatidade coincidem sob o aspecto lógico, mas não sob o aspecto cronológico, pois quando a primeira premissa é atual, a segunda é inatual, e quando a segunda premissa é atual, a primeira deixa de sê-lo, resvalando para a inatualidade. Na evidência da conclusão, ocorre o contrário, a atualidade e a imediatidade coincidem cronologicamente, mas não logicamente, porque, do ponto de vista cronológico, o conhecimento de A é C é captado diretamente e num instante atual do tempo, mas, do ponto de vista lógico, não é um conhecimento imediato, porque foi obtido pela mediação de B. Com relação à evidência do nexos, pode-se dizer que ela é absolutamente atual e imediata. Quando uma proposição afirmativa universal diz que todo homem é mortal ela já está também dizendo implicitamente que cada um dos indivíduos humanos é mortal, que Sócrates é mortal, etc. “Todo” equivale a “cada um” e esse nexos só pode ser percebido numa evidência atual e imediata. O nexos não pode ser demonstrado, porque se exigisse demonstração todo raciocínio que fizesse recurso a ele dependeria, para ser válido, de um raciocínio anterior que demonstrasse a validade do nexos, e o raciocínio que demonstrasse a validade do nexos faria recurso também a um segundo nexos, que pediria também demonstração, e assim *ad infinitum*. Por conseguinte, são três as condições de funcionamento do mecanismo lógico de prova: (I) a evidência; a (II) possibilidade da prova através do nexos; (III) a evidência do próprio nexos.

<sup>376</sup> Hua XVIII, § 51, pp. 190 (trad. fr. 210).

<sup>377</sup> Ibid. § 51, pp. 190-191 (trad. fr. 210-211).

Em *FTL*, Husserl volta a separar o dado *hic et nunc* do dado *in specie*: por um lado, a consciência tem a experiência do enunciar, que transcorre no tempo; por outro, o enunciado é uma unidade de significação ideal-idêntica não sujeita à passagem do tempo:

(...) juízos, deduções, etc., formados em atos repetidos semelhantes ou análogos, são juízos, conclusões, etc., que não são simplesmente semelhantes ou análogos, mas que são idênticos, que são numericamente os mesmos juízos, conclusões, etc. Eles “fazem sua aparição” de modo reiterado na esfera da consciência (...) na temporalidade objetiva (...) como processos psíquicos reais de homens reais (...) mas os pensamentos no pensar (...) não são absolutamente objetos reais, objetos espaciais, eles são formações irrealis cuja essência característica exclui a extensão espacial, a propriedade original de estar num lugar e de se mover (...)<sup>378</sup>.

Na reflexão sobre a experiência evidente, estamos sempre a um passo de tomar a evidência no sentido psicológico porque os objetos ideais dados com evidência admitem ser postos em analogia com os objetos individuais<sup>379</sup>. Isso porque os objetos ideais são identificados pela consciência que tem deles uma experiência atual do mesmo modo como são identificados pela experiência os indivíduos concretos que aparecem no tempo. “Quanto à efetuação, essa capacidade de identificação é então realmente alguma coisa de semelhante a uma ‘experiência’, só que com uma reserva: um objeto deste tipo não é *absolutamente individualizado pela temporalidade que pertence a ele originalmente*”<sup>380</sup>. A estrutura noética própria da experiência evidente da verdade lógica tem de particular o fato de que nela há a tomada de consciência de uma idealidade idêntica que não é afetada pela duração no tempo e que permite subsumir diferentes eventos singulares como instâncias de sua universalidade.

## 6.5 O simbolismo da lógica

Nas *LU*, a reflexão sobre a evidência surge num registro crítico dominado pela preocupação com a “figura imperfeita do conceito”<sup>381</sup>. Husserl chama a atenção para a imperfeição conceitual das ideias lógicas. O que isso significa? Ora, não se deve esquecer que a explicitação da lógica pura é um dos temas que figuram de início no horizonte da investigação fenomenológica, e este tema conduz Husserl a uma teoria do conhecimento. Esta, por sua vez,

---

<sup>378</sup> Hua XVII § 57b, p. 138 (trad. fr. 210-211).

<sup>379</sup> “(...) a evidência dos objetos irrealis (...) em sua efetuação, é completamente análoga àquela dos objetos individuais”. Ibid. § 58, p. 139 (trad. fr. 211).

<sup>380</sup> Ibid. § 58, p. 139 (trad. fr. 212).

<sup>381</sup> Vide uma descrição disso em: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 45.

tem um duplo interesse: fornecer uma explicação “filosófica” da lógica e “evidenciar” a essência da relação entre subjetividade, idealidade e objetividade. A pedra de tropeço que se põe no caminho do primeiro interesse, de explicitação da lógica, é o fato de que seus conceitos apresentam uma imperfeição: as ideias lógicas são dadas num modo “puramente simbólico”.

O emprego que se faz aqui da noção de “símbolo” remonta a um esquema geral que Husserl reproduz de Brentano, e reconhece dever a ele. Esse esquema permite distinguir entre representações próprias e impróprias. A representação própria é uma intuição autêntica que apresenta efetivamente a coisa mesma diante de nós. A representação imprópria é um signo que funciona como substituto do objeto designado. O conceito, por sua vez, é um tipo especial de signo, que pode constituir uma representação própria. Os signos propriamente conceituais são aqueles que trazem uma informação sobre a coisa a que fazem referência pela mediação de certas notas distintivas dela. O esquema brentariano, portanto, permite identificar como símbolo e conceito coincidem entre si, mas permite também diferenciá-los, apontando uma assimetria na relação entre ambos: todo conceito é uma representação simbólica, mas nem toda representação simbólica é um conceito. Em suma, o símbolo não é um conceito quando carece de base intuitiva. O símbolo conceitual, por sua vez, “é um nome geral cuja significação é formada por marcas distintivas, por propriedades do objeto designado.”<sup>382</sup>

O começo da discussão husserliana sobre o símbolo remonta à *Filosofia da Aritmética*, onde Husserl ilustra o problema com um exemplo tirado da matemática. Ele menciona uma dificuldade lógica que surge no cálculo: digo que 2 mais 3 é igual a 5; mas os conceitos 2 e 3 na soma permanecem sendo sempre 2 e 3, sem se transformar em 5. Percebe-se em tal dificuldade que nas operações da matemática os números não se dão como *abstracta*. “O aritmético não opera absolutamente com os conceitos de número enquanto tais, mas com os objetos representados em geral desses conceitos; os signos que ele liga ao calcular têm o caráter de signos gerais formados sobre a base dos conceitos de número”<sup>383</sup>. Assim, Husserl chama a representação por signos de “simbólica” e “imprópria”, pois nela o conteúdo não é dado diretamente como isto que ele é, mas apenas indiretamente por signos que o caracterizam de maneira unívoca.

Essa constatação que foi feita no caso da aritmética pode ser transposta, *mutatis mutandis*, para a lógica: ela opera com signos representados em geral, logo, com referências indiretas ao conteúdo. Suas figuras de conceito revelam-se, portanto, imperfeitas. Os signos são ditos “imperfeitos” na medida em que são entendidos como índices de alguma coisa, como

---

<sup>382</sup> Ibid., p. 50.

<sup>383</sup> Hua XII. Op. Cit., pp. 201-202.

sinais estabelecidos por convenção, mas que mantêm uma relação puramente exterior e arbitrária com a coisa por eles designada. Dizer, portanto, que eles são conceitualmente deficitários equivale a dizer que eles operam no “vácuo”, funcionam como substitutos do objeto designado, ao cumprir a função de designação exterior, mas sem nada informar dos traços distintivos pertencentes ao designado enquanto tal, sem poder caracterizá-lo.

Assim, se o interesse pelo jogo demonstrativo lógico leva com necessidade a um interesse pela verdade, a uma lógica da verdade, nesta última surgirá um “ponto cego” que a lógica abandonada a si mesma será incapaz de preencher e que exigirá “uma complementação filosófica”. Com efeito, diz Husserl, a edificação da lógica pura não pode ser deixada a encargo apenas das disciplinas matemáticas, “como um sistema de proposições que vai crescendo no quadro de uma validade ingenuamente objetiva”, porque a lógica assim, estabelecida sob o simbolismo matemático, ressentir-se-á da falta de uma “clareza filosófica” sobre tais proposições e de uma “visão intelectual sobre os modos de conhecimento que entram em jogo com a consumação e as aplicações idealmente possíveis destas proposições, bem como sobre as doações de sentido e validades objetivas que (...) por essência se constituem”<sup>384</sup>.

O lógico, no entanto, tende a conviver pacificamente com tais obscuridades, sem se incomodar com o ponto cego e com a falta de evidência congênita ao simbolismo puro. Isso acontece porque os signos não deixam nada a desejar quando o interesse em causa é simplesmente técnico: a operação “2 mais 3 é igual a 5” move-se no plano simbólico, mas nem por isso deixa de funcionar e produzir seus resultados (de uma evidência, aliás, apodítica). Mas se, por um lado, a aritmética e a lógica funcionam excelentemente do ponto de vista operatório, por outro, elas nos armam uma cilada do ponto de vista epistemológico, pois a eficiência de seus procedimentos técnicos tende a fascinar a visão e acaba por cegá-la, por colocá-la numa espécie de “piloto automático” e enrijecê-la assim numa atitude simplesmente mecânica.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Hua XIX.1. Introdução, § 1, pp. 5-6 (trad. port. 1).

<sup>385</sup>“In den exakten Deduktionsgebieten spielen sie eine außerordentliche Rolle und ermöglichen Leistung, die auf dem gewöhnlichen, mit den ursprünglichen Begriffen operierenden Wege gar nicht erreichbar wären. Ihr Wesen besteht darin, daß dem eigentlichen Denken und Begründen, das mit den Begriffen selbst operiert, ein mechanisches, mit den bloßen Zeichen und ihren festen Operationsregeln beschäftigtes Verfahren untergeschoben wird. Nachdem z. B. Der Mathematiker seine Aufgabe in Formeln gesetzt hat, verfährt er rein mechanisch nach den angelernten Rechnungsregeln, er macht auf der Tafel oft die kompliziertesten Umformungen, macht Eliminationen, vollzieht Integrationen und Differentiationen usw. Und bei all dem operiert er nur mit dem Symbolen so wie mit Spielmarken und mit den Regeln der Symbole, die gewissermaßen die Spielregeln darstellen. Aber wie Wunderbares die rechnerischen Methoden auch leisten, sie gewinnen Sinn und Rechtfertigung nur aus dem Wesen der den Symbolen und Rechnungsregeln entsprechenden Begriffe und Begriffsbeziehungen und damit wieder aus dem begründenden Denken.” Tradução: “Nas áreas exatas de dedução, os métodos de cálculo desempenham um papel extraordinário e possibilitam realizações que não seriam de forma alguma alcançáveis operando da maneira comum com os conceitos originais. Sua essência consiste no fato de que o pensamento e o raciocínio efetivos, que opera com os próprios conceitos, estão subordinados a um procedimento mecânico que trata dos meros signos e de suas regras fixas de funcionamento. Depois que os matemáticos, por exemplo, fixam

Para Husserl, isso leva a uma alienação, que é a mesma alienação técnica que acomete as ciências positivas em geral. “As obscuridades da lógica pertencem ao quadro de uma alienação cuja tematização percorre a obra de Husserl como um todo: a alienação técnica da ciência”, o que significa, em suma, que a *práxis* científica “se desenvolve sem a intelecção da *ratio* da efetuação realizada.”<sup>386</sup> Ao operar no plano dos “signos”, o mais afastado da intuição, a lógica torna-se uma pura mecânica, um puro cálculo, que reduz-se a deduzir signos a partir de signos.

## 6.6 Análise fenomenológica da linguagem

Como providenciar, então, a intelecção da *ratio* lógico-científica? Onde devem ser buscadas a clareza filosófica e a visão intelectual dos modos de conhecimento acima mencionados?

Husserl deixa claro desde o começo: a partir do estado de coisas descrito, sente-se a necessidade de investigações fenomenológicas que respondam pela preparação e pela clarificação crítico-gnosiológica da lógica pura. Na primeira investigação lógica, a decisão é começar por uma análise do discurso tal como este se realiza na língua. Com efeito, as primeiras distinções essenciais são fixadas no plano da linguagem, a saber, nos componentes verbais e nas expressões.

O componente básico da linguagem é a “palavra”, que pode ser grafada no papel ou proferida foneticamente. Nos dois casos, deve-se distinguir a aparição meramente física da palavra, na escrita ou na fala, dos atos que desempenham no interior da mesma uma função significante. Um som de palavra não é um simples ruído, não é um mero *flatus vocis*. Do mesmo modo, a escrita não é simples tinta deitada no papel. Som e escrita, pelo contrário, são dotados de significação. Há intenções, ou atos, que desempenham no interior do proferir, do escrever, a função de doação de sentido, por meio da qual o complexo de sons ou caracteres da palavra

---

sua tarefa em fórmulas, eles procedem de forma puramente mecânica de acordo com as regras de cálculo aprendidas, muitas vezes eles fazem as transformações mais complicadas no quadro-negro, fazem eliminações, realizam integrações e diferenciações, etc. E, em tudo isso, eles operam apenas com símbolos, assim como com fichas e regras para símbolos que, por assim dizer, representam as regras do jogo. Mas não importa quão maravilhosos sejam os métodos de cálculo, eles só ganham significado e justificativa a partir da essência dos conceitos e relações conceituais correspondentes aos símbolos e regras de cálculo e, assim, mais uma vez, do pensamento fundamentador.” Hua XXIV. § 8, p. 26.

<sup>386</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Op. Cit., 1989, p. 47-48. „(...) theoretischer Technik (...) praktischen Erfahrung (...) auf Einsicht in die ratio der vollzogenen Leistung“. Hua XVII. Introdução, p. 7.

adquire um significado e este pode ser transposto, na comunicação, de um interlocutor a outro, com mútuo entendimento do “assunto” colocado em discussão.

Husserl nota no fenômeno do comunicar que a palavra é condição necessária e suficiente para a entabulação do diálogo, mas a atenção que se dirige para ela, enquanto palavra, é marginal. A coisa “sobre a qual” falamos, designada pela palavra, atrai o pensamento e monopoliza a atenção discursiva, em detrimento do “através de que” a coisa é dita. Assim, não é na palavra que prestamos atenção quando falamos ou ouvimos, ela desempenha na conversa um papel coadjuvante, saindo de cena para ceder o lugar àquilo que ela expressa. Por isso o discurso metalinguístico, que coloca a palavra ela mesma em foco, situa-se num plano diferente da linguagem. No discurso comunicativo corrente, pelo contrário, a palavra está no máximo semi-presente, como diz Husserl, ela “está, decerto, intuitivamente presente, ela ainda aparece, mas não é para ela que olhamos”<sup>387</sup>. Como signo verbal, sua função limita-se a designar a coisa, a cumprir as vezes de uma sinalização. Metaforicamente, dir-se-ia que a palavra é uma janela que, uma vez descerrada, abre a visão para o “designado”, descortina o cenário e fá-lo despontar indiretamente no horizonte abrangido pelo diálogo. Por isso, “assunto” significa literalmente “o que foi levantado”. Mesmo na ausência do objeto da conversação, a palavra como que faz o objeto ausente pairar diante de nós.

Isso não acontece sem consequências importantes. Lembra Husserl que a palavra, na sua manifestação física, “sofre uma modificação fenomenal essencial quando o seu objeto toma o valor de uma expressão”<sup>388</sup>. Ex-pressão, que quer dizer literalmente um “pressionar de dentro para fora” (em alemão *Aus-druck*), em oposição à im-pressão, que significa literalmente um “pressionar de fora para dentro” (*Ein-druck*), contém já no próprio nome aquela modificação essencial: o valor funcional de transmissão de significado. O significado, que é de início pensado por uma consciência, uma vez exprimido na interlocução, “salta para fora na direção” de outra consciência.

Do ponto de vista da descrição fenomenológica pura, a expressão, animada de sentido, assim como a palavra, é também um fenômeno concreto – manifesto no discurso solitário ou no diálogo – que se desmembra no fenômeno físico do falar e nos atos que emprestam a ele a significação. Atos que Husserl caracteriza como “atos doadores de sentido” ou “intenções doadoras de sentido” (atos e intenções são usados aqui como sinônimos). Mas a linguagem se ordena não somente em torno desses atos conferidores de significado: o significado, que é simbólico, portanto, vazio, exige ser preenchido por novos atos, capazes de

---

<sup>387</sup> Hua XIX.1. Investigação I, § 10, p. 46 (trad. port. 34).

<sup>388</sup> Ibid. Investigação I, § 10, p. 47 (trad. port. 34).

tornar o “designado” efetivamente presente. Os atos que desempenham essa função de preenchimento do vazio são nomeados então por Husserl de “atos preenchedores de sentido”.

As intenções preenchedoras respondem pela “plenitude intuitiva”, é nelas que se “constitui a referência a uma objetividade expressa”<sup>389</sup>. Se, por força das intenções signitivas<sup>390</sup>, a “expressão é algo mais do que um simples som de palavra”, isto é, ela “*visa* a qualquer coisa”, por força das intenções de preenchimento, ela não só visa, “mas refere-se ao objetivo”<sup>391</sup>. O elemento objetivo aparece graças às intuições acompanhantes, ou é presentificado, por exemplo, através da lembrança ou de imagens da fantasia.

Duas espécies de ato animam assim a expressão. Por um lado, ela é vivificada por atos que, enquanto doadores de sentido, emprestam a significação correspondente. O preenchimento de significação, por sua vez, incumbe-se de pôr o objeto diante dos olhos, ele é atendido pelos atos preenchedores que introduzem um “recheio intuitivo” junto à intenção signitativa, recheio (*Fülle*) que a confirma, reforça ou ilustra, atualizando a referência objetiva.

É claro que a expressão *pura e simples*, uma vez animada de sentido, dispensa a intuição acompanhante para funcionar como portadora de significado; como vimos, ela constitui uma intenção que sinaliza para a coisa, semelhante ao gesto de apontar o dedo na direção de algo, uma intenção que, ao designar o objeto com um nome, remete instantaneamente a ele, serve como índice vazio do objeto, mesmo na falta dele. Mas quando essa intenção de significação, que paira de início no vácuo, se preenche na intuição, “realiza-se, então, a referência objetiva, o nomear, torna-se uma referência atualmente consciente entre nome e nomeado”<sup>392</sup>. Cruzam-se, então, na mesma latitude, o dedo que aponta e a coisa por ele apontada.

A situação fenomenológica do começo pode ser descrita, basicamente, nos termos acima. No entanto, as coisas são bem mais complexas do que parecem ser à primeira vista. Se as expressões remetessem de modo unívoco aos respectivos significados, a situação deixar-se-ia inteligir sem maiores dificuldades. Há, porém, um sem-número de equivocidades que se interpõem entre expressão, significado expresso e objetividade. Como Husserl adverte, noções como “sentido”, “conteúdo”, “estado de coisas”, estão acometidas de equívocos tão poderosos que poderiam dar ampla margem a más interpretações. Constata-se, além disso, certa flutuação das significações das palavras que torna problemática a conexão delas com seu

---

<sup>389</sup> Ibid. Investigação I, § 9, p. 44 (trad. port. 32).

<sup>390</sup> *Signitiven*: Husserl usa este último termo como sinônimo abreviado de significativo (*significativen*), aquilo que é dotado de significado (*Bedeutung*) ou significação (*Signifikation*).

<sup>391</sup> Hua XIX.1. Investigação I, § 9, p. 44 (trad. port. 32).

<sup>392</sup> Ibid. Investigação I, § 9, p. 44 (trad. port. 32).

correspondente intuitivo. Husserl deixa-nos já de sobreaviso quanto a tais equívocas. Uma delas é: o que se deve entender por “conteúdo” da expressão? O significado? O objeto? Para o filósofo, é necessário distinguir entre conteúdo subjetivo e objetivo, a saber, entre “(I) o conteúdo enquanto sentido intentante ou enquanto sentido, significação pura e simples; (II) o conteúdo enquanto sentido preenchedor; (III) o conteúdo enquanto objeto.”<sup>393</sup>

Mas tais distinções são ainda insuficientes, e Husserl menciona um parágrafo adiante as demais equívocas entre (I) sentido intentante e sentido preenchedor; entre (II) sentido e significação, que são empregados aqui como sinônimos, mas que outros autores, como Frege<sup>394</sup>, fizeram questão de distinguir; entre (III) atos manifestados, sentido ideal e objetividade expressa; entre (IV) a plurivocidade dos nomes universais e a polivalência dos nomes equívocos, nomes coletivos e nomes universais; (V) entre significação e intuição preenchedora; (VI) entre a unidade ideal intelectualmente captada e o ato real de julgar. Outras ambigüidades semelhantes podem constar nessa lista, e outras confusões que uma análise fenomenológica não pode dar-se ao luxo de omitir, pois elucidá-las é uma obrigação incontornável da fenomenologia.

O espaço aqui, porém, não é suficiente para entrar nos detalhes do problema, nem no esforço gigantesco de solução do mesmo, que ocupam vários capítulos das *Investigações*. Limitamo-nos a dizer: um dos modos centrais de solucionar as ambigüidades é insistir no caráter de idealidade pertencente à expressão e à significação, que são vistas como unidades ideais. A idealidade da expressão e da significação mostra-se imediatamente quando a consideração subjetiva cede lugar à objetiva. Quando perguntamos, por exemplo, pela significação de uma expressão qualquer, como, por exemplo, “resto quadrático”, não visamos, “sob o título de expressão, a esta formação sonora exteriorizada *hic et nunc*, o som fugidio que jamais retorna de um modo idêntico. Visamos à expressão *in specie*. A expressão resto quadrático é idênticamente a mesma, seja quem for que a possa expressar”<sup>395</sup>.

Com o ato de julgar e aquilo que é julgado acontece o mesmo. Se o juízo enquanto proferição vocal reduz-se a uma formação sonora com tempo e lugar determinados, tendo caráter subjetivo, por outro lado,

(...) aquilo que é asserido na asserção não é absolutamente nada de subjetivo. O meu ato de julgar é uma vivência fugidia, que aparece e desaparece. O que a asserção asser, este conteúdo: *que as três alturas de um triângulo se cruzam num ponto*, não é, porém, algo que apareça e desapareça. Todas as vezes que eu, ou seja quem for, exteriorize esta mesma asserção com igual sentido,

---

<sup>393</sup> Ibid. Investigação I, § 14, p. 57 (trad. port. 43).

<sup>394</sup> A distinção de Frege encontra-se no famoso artigo *Über Sinn und Bedeutung* (Sobre o sentido e a referência).

<sup>395</sup> Hua XIX.1. Investigação I, § 11, pp. 48-49 (trad. port. 36).

haverá, em cada uma dessas vezes, um novo julgar. Os atos de julgar são diferentes de caso para caso. *O que* eles julgam, porém, *o que* a asserção quer dizer, isso é por toda parte o mesmo. É algo idêntico, no sentido estrito da palavra, uma e a mesma verdade geométrica<sup>396</sup>.

Uma forte ambiguidade também se encontra do lado daquilo que é expresso por uma expressão. Pois o que é expresso acha-se pendente da manifestação em geral, do ato que empresta o sentido e do ato que o preenche. A asserção, por exemplo, dá expressão tanto ao juízo quanto a percepções e outros atos que respondem pelo preenchimento do sentido. A expressão, ademais, afirma qualquer coisa, mas também diz algo acerca de qualquer coisa.

Husserl observa que é necessário distinguir entre significado (conteúdo) e objeto a partir do momento “em que nos convencemos, pela comparação de exemplos, de que várias expressões podem ter a mesma significação, mas diferentes objetos”<sup>397</sup>, como, por exemplo: (I) Bucéfalo é um cavalo; (II) este sendeiro é um cavalo<sup>398</sup>. Ambas as expressões significam “cavalo”, mas de uma para outra produz-se uma ligeira alteração na representação doadora de sentido. Por outro lado, as expressões podem ter significações diferentes, mas o mesmo objeto, como é o caso, por exemplo, de Napoleão, se lançarmos mão das expressões (I) “O Vencedor de Iena” e (II) “O Vencido de Waterloo”. Ambas possuem o mesmo objeto “Napoleão”, mas a primeira delas evoca no seu teor de sentido a ideia de vitorioso, ao passo que a segunda evoca no seu teor de sentido a ideia de derrotado<sup>399</sup>. “A significação expressa é, em cada um desses pares, manifestamente diferente, se bem que, de um lado e do outro, seja visado o mesmo objeto”<sup>400</sup>.

Pode-se ainda incluir junto a esses exemplos o caso das expressões que Husserl menciona como “tautológicas”, que apresentam igual significação e nomeação e que correspondem umas às outras em diferentes línguas: *London*, Londres; dois, *deux*, *duo*, etc.

---

<sup>396</sup> Ibid. Investigação I, § 11, p. 50 (trad. port. 37).

<sup>397</sup> Ibid. Investigação I, § 12, p. 52 (trad. port. 39).

<sup>398</sup> O exemplo do cavalo é também usado por Frege: “Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo irão provavelmente associar ao nome ‘Bucéfalo’ representações bem diferentes” (FREGE, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, 1892, S. 25-50. Sobre o sentido e a referência. Tradução de Sérgio R. N. Miranda. FUNDAMENTO – Rev. de Pesquisa em Filosofia, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011, p. 24).

<sup>399</sup> A análise de Frege é semelhante à de Husserl, mas a terminologia entre eles sofre mudanças consideráveis. Frege emprega o termo “pensamento” (*Gedanke*) onde Husserl emprega “significação” (*Bedeutung*). E ele emprega o termo *Bedeutung* no sentido de “referência”, de “objeto”, onde Husserl escreve “objeto” (*Gegenstand*). Veja-se o conhecido exemplo da estrela vésper e da estrela da tarde: “Admitamos uma vez que a frase tenha uma referência (*Bedeutung*)! Se nela substituirmos uma palavra por outra que tenha a mesma referência, mas um sentido diferente, isso não pode ter qualquer influência sobre a referência da frase. Mas notamos agora que o pensamento (*Gedanke*) modifica-se em uma situação dessas; por exemplo, o pensamento da frase ‘a estrela a manhã é um corpo iluminado pelo sol’ é diferente daquele da frase ‘a estrela da tarde é um corpo iluminado pelo sol’ (Ibid. p. 27).

<sup>400</sup> Hua XIX.1. Investigação I, § 12, p. 53 (trad. port. 39).

Assim, pode ocorrer que os sons pronunciados sejam os mais diferentes, enquanto a relação cognitiva é a mesma, como no caso de uma “mesma” palavra proferida em diferentes línguas; o objeto é conhecido essencialmente como o mesmo, não obstante pronunciemos subsidiariamente diferentes sons.

Para prosseguirmos para a próxima seção, cabe recordar que o conceito de “significação” das *Investigações* tem apenas uma orientação subjetiva, as *Investigações* operam com a significação que nasce do lado do ato intencional e que permanece junto aos vividos que pertencem ao dispositivo do conhecimento. Husserl vai ampliar sua “teoria da significação” em lições de 1908, aprofundando todos aqueles pontos já discutidos em 1901 (aqui reproduzidos de modo sucinto). Nas lições de 1908 consagradas ao mesmo tema, o filósofo vai introduzir de inédito dois conceitos de significação: a significação fenológica ou fânsica, do lado do ato intencional, e a significação fenomenológica ou ôntica, apresentada como correlato objetivo da primeira.<sup>401</sup>

## 6.7 Caracterização fenomenológica dos atos de consciência

O resultado mais importante que Husserl parece extrair de toda a análise da linguagem é justamente a caracterização dos atos de consciência. Como vimos, há atos que respondem pela pura doação de sentido e atos intuitivamente concordantes que respondem pelo preenchimento de significação. As *LU* são em grande parte reservadas à tarefa de caracterizar fenomenologicamente os atos de consciência conforme estruturas gerais essenciais que pertencem a esses atos.

A noção de ato é utilizada como sinônimo de intenção. Qual o exato teor dessa sinonímia? A noção de “ato” tem a particularidade de ressaltar o caráter atuante da vivência. O ato é atualizante, ele cumpre a função de tornar algo atualmente presente – na intuição; ou de tornar algo “quase” presente – na presentificação da lembrança ou da fantasia. A noção de “intenção”, por sua vez, ressalta o caráter correlacional da vivência, designado nas *Investigações* pelo nome de “intencionalidade”. Todo ato tem o caráter correlacional da intenção, quer dizer, ele tende na direção de algo. O tender é um dirigir-se para, seja na percepção do que é atualmente, seja na presentificação de algo não mais presente (*re-tendere*),

---

<sup>401</sup> Cf. Hua XXVI. Husserl emprega os seguintes termos: fânsiológico (*phansiologisch*), por exemplo, o “tempo fânsiológico do julgar” (p. 145); fânsico (*phansisch*), que caracteriza “todos os conceitos que têm sua origem do lado do ato, do vivido em geral” (p. 38), “direção fânsica e direção ôntica no caso da significação” (p. 153); fenológico (*phänologisch*), que diz respeito ao fânsico no sentido que acabamos de assinalar. Em oposição ao fenológico, Husserl coloca o fenomenológico (*phänomenologisch*), que caracteriza, “como ontológico, tudo o que concerne o lado das objetividades constituídas” (p. 38).

seja na antecipação de algo que será presente (*pro-tendere*). *Re-tendere* e *pro-tendere*, oriundos de *intentio*, darão nascimento aos conceitos de retenção e protensão que desempenharão um papel fundamental na análise husserliana do tempo.

(I) Sob certo aspecto, os atos podem ser determinados conforme seu “caráter”. O conceito introduzido por Husserl de “caráter de ato” permite diferenciar a consciência de algo universal da consciência de algo singular. O caráter torna um ato de consciência essencialmente diferente de outro, e, por consequência, torna igualmente diferentes em seu sentido os conteúdos consciencizados. “Os objetos universais tornam-se conscientes para nós em atos essencialmente diferentes daqueles em que nos tornamos conscientes dos objetos individuais”<sup>402</sup>. Com essa determinação do ato pelo caráter, Husserl põe-se incansavelmente a desencobrir as sutilezas quase imperceptíveis do conhecimento de objetos universais, decidido a mostrar as evidentes contradições em que cai o nominalismo de Locke, de Hume, de Cornelius, etc., ao contestar a existência do conhecimento universal como “ficção”, ou submetê-lo a uma psicologia associativa das semelhanças baseada numa suposta função generalizante do “nome” concebido como “economia do pensamento”.

Mas vamos passar por alto as considerações críticas de Husserl, a respeito das concepções nominalistas, para nos deter diretamente nas suas formulações positivas da noção de “caráter de ato”. Diz ele que, no intervalo de tempo em que aparece, por exemplo, “o objeto vermelho e o momento de vermelho nele realçado, visamos, antes, ao mesmo vermelho idêntico e visamo-lo num modo de consciência de tipo novo, por meio do qual se nos torna objetiva, precisamente, a espécie, em vez do individual”<sup>403</sup>.

Numa consideração comparativa, é-nos ensinado que o ato no qual visamos a algo de específico difere essencialmente do ato em que visamos a algo de individual (um indivíduo concreto ou uma parte ou traço individual desse indivíduo). Husserl reconhece que há um certo aspecto fenomenal comum aos dois, pois trata-se da mesma apreensão e o que aparece é a mesma realidade concreta, mas esse “mesmo” serve de suporte tanto para o ato que visa essa realidade na sua individualidade aqui e agora quanto para o ato que a visa na sua generalidade.<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> Hua XIX.1, Investigação 2, § 1, p. 113 (trad. port. 91).

<sup>403</sup> Ibid., Investigação 2, Introdução, p. 111 (trad. port. 89).

<sup>404</sup> “Certamente que há em ambos uma certa comunidade fenomenal. Em ambos aparece, de fato, o mesmo elemento concreto e, na medida em que aparece, são dados em ambos os mesmos conteúdos sensíveis nos mesmos modos de apreensão; quer dizer, o mesmo montante de conteúdos de sensação ou de fantasia atualmente dados subjaz à mesma “apreensão” ou “interpretação”, nas quais se constitui para nós o aparecimento do *objeto* com *qualidades* apresentadas através daquele conteúdo. Mas o mesmo aparecimento suporta, em ambos, atos diferentes. Da primeira vez, o aparecimento é o fundamento representativo de um ato de visar *individual*, quer dizer, de um ato tal no qual nós, num simples voltar-se para, visamos ao próprio aparecente, esta coisa ou esta nota,

(II) Sob um segundo aspecto, os atos podem ser determinados como objetivantes e como propriamente objetivantes. Husserl entra nos detalhes do caráter objetivante dos atos no segundo livro das *Ideias*, dedicado a “Investigações Fenomenológicas sobre a Constituição”. A partir da pergunta: “como as vivências são executadas em função do conhecimento?”, Husserl põe-se a considerar a transformação geral de atitude que desencadeia o comportamento teórico. O sujeito – ele diz – vive em seus atos, de representar, perceber, recordar, pensar, de uma maneira fenomenologicamente assinalada, mas cada um desses atos comporta, por essência, a possibilidade de converter-se num ato teórico mediante uma mudança de atitude, ou seja, a partir de uma modificação intencional da vivência.

Husserl observa que a atitude prática e a atitude axiológica ou valorativa (referente aos valores éticos e estéticos) correm paralelamente à atitude teórica. E ele recorre a uma imagem para ilustrar a modificação de uma atitude para outra: uma coisa é um ter na consciência a visão do céu azul, outra coisa é a execução teórica deste ato. Na atitude prática, vivemos a visão do céu azul sob o interesse, por exemplo, de prever uma possível tempestade ou de nos orientar pela posição do sol. Na atitude axiológica, vivemos num agradável arroubo diante de um céu resplandecente.

Essas duas atitudes não pertencem à atitude teórica ou cognitiva, mas à emocional. No entanto, é sempre possível mudar uma atitude emocional de prazer para uma atitude teórica, como faz o astrônomo, por exemplo, quando olha para o céu não para contemplá-lo, mas para estudá-lo, movido por um interesse puramente científico. Para Husserl, trata-se de uma modificação essencial, mais precisamente, de uma modificação fenomenológica essencial do agrado, o do ver e o do julgar, segundo a qual passamos de uma atitude à outra. Esta peculiar mudança de atitude pertence como possibilidade a todos os atos (...) <sup>405</sup>.

Todas as vivências intencionais, sob o título geral de consciência, comportam referência a objetividades dadas – em atos práticos, teóricos ou valorativos, cujos correlatos são objetividades práticas, teóricas ou valorativas. Mas os atos teóricos são considerados por Husserl “os atos própria ou explicitamente objetivantes”, sabendo também que de todo ato não objetivante “podem extrair-se objetividades mediante uma virada, mediante uma mudança de

---

este pedaço na coisa. Da segunda vez, ele é o fundamento de representação de um ato de apreender e de visar *especializante*; quer dizer, enquanto aparece a coisa, ou melhor, a nota na coisa, não visamos a esta nota objetiva, a este aqui e agora, mas visamos sim ao seu *conteúdo*, à sua ideia; não visamos a este momento de vermelho na casa, mas sim *ao* vermelho.” Ibid., Investigação 2, § 1, pp. 113-114 (trad. port. 91).

<sup>405</sup> Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción Antonio Ziri6n Q. M6xico: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 2005, § 4, p. 8.

atitude” o que faz com que todo ato seja “ao mesmo tempo e implicitamente, conforme sua essência, essencialmente objetivante”, seja porque está “edificado em um nível superior sobre atos objetivantes”, seja “a respeito do novo ato que o mesmo comporta.”<sup>406</sup>

(III) Sob um terceiro aspecto, os atos podem ser caracterizados conforme sua qualidade e sua matéria. Husserl distingue qualidade e matéria “como dois momentos, ou como dois constituintes internos de todos os atos”<sup>407</sup>. Sob o título de qualidade encontra-se a determinidade interna de um ato que o diferencia de outro ato, por exemplo, o juízo da esperança, a esperança do desejo, o desejo da lembrança, etc. Determinado pela qualidade “judicativa”, o ato de julgar distingue-se de outros atos como desejar, esperar, lembrar, etc. Essa determinidade interna, porém, na mesma medida em que discrimina o juízo dos outros atos, torna qualitativamente comuns todos os juízos entre si. O que, então, diferencia um juízo de outro juízo é justamente a matéria, ou seja, aquilo que é julgado no ato de julgar. Por exemplo, o juízo sobre X é qualitativamente igual ao juízo sobre Y, só que materialmente diferente dele porque X é diferente de Y. Em suma, os juízos são homogêneos entre si pela qualidade judicativa e são heterogêneos entre si pelo objeto julgado que entra no ato como matéria.

No entanto, a matéria constitui ao mesmo tempo um fator unificante que subjaz a uma multiplicidade de atos e os reúne numa idêntica referência. Se ela, por um lado, torna materialmente heterogêneos os atos que são qualitativamente homogêneos entre si, por outro lado, ela pode constituir um momento comum de vários atos qualitativamente diferentes. Por exemplo, o mesmo momento material “vermelho” pode ser julgado, desejado, esperado, lembrado, etc. A matéria surge então como o uno no múltiplo, a unidade na multiplicidade. A matéria, como base idêntica para uma variedade de atos, é chamada então por Husserl de representação subjacente.<sup>408</sup>

Nós vemos assim que de um lado acha-se a multiplicidade dos atos, qualitativamente desdobrados, e de outro lado acha-se a unidade da matéria subjacente a esses atos. A consciência se consuma na multiplicidade dos atos (de julgar, desejar, lembrar, esperar, etc.) em um “representar” que torna o objeto presente, e faz dele um uno e um idêntico no meio da variedade. Esta variedade, porém, não significa uma fragmentação dos atos como se eles

---

<sup>406</sup> Ibid. § 7, pp.15-16.

<sup>407</sup> Hua XIX.1, Investigação V, § 22, p. 441 (trad. port. 367).

<sup>408</sup> “(...) a identidade da matéria ao longo da variação da qualidade assenta na identidade “essencial” da representação subjacente. Dito de outra maneira: aí onde os atos têm o mesmo “conteúdo” e não se diferenciam, segundo a sua essência intencional, senão porque é um juízo, o outro, um desejo, o terceiro, uma dúvida, etc., não precisamente esse conteúdo, aí possuem eles essencialmente a mesma representação como base. Se a representação subjaz a um juízo, então ela é (no sentido atual de matéria) conteúdo de um juízo. Se ela subjaz a um desejo, então é conteúdo de um desejo, etc.” Ibid. Investigação V, § 23, p. 445 (trad. port. 370).

corressem em série, justapostos uns aos outros. O “representar” do objeto nos atos, pelo contrário, é também uma espécie de unidade, uma fusão. Para esclarecer isso, Husserl recorre aqui à bem conhecida proposição de Brentano: segundo a qual um representar encontra-se sempre entretido com um ou vários caracteres de atos, de modo que o mesmo objeto é simultaneamente o alvo de juízo, desejo, espera, etc. numa fusão.<sup>409</sup>

(IV) Por último, é preciso ressaltar que, no quadro descritivo da experiência atuante, o conceito de “intuição” (*Anschauung*) é promovido à função de diferenciar *essencialmente* os atos entre si. Ao entrar em cena, ele introduz a diferença fundamental que existe entre as intenções: o ato intuitivo é aquele que atinge efetivamente o objeto; o ato significativo é aquele que apenas o visa. Lévinas, que aprofundou a teoria da intuição no Husserl das *Investigações*, assinala que entre os dois não reside uma simples diferença de graus de clareza, trata-se, antes, de uma diferença essencial.

Husserl descreve isso ao destacar novamente que cada intenção intuitiva carrega um significado adequado a ela, de acordo com a matéria, e uma intuição correspondente a ela<sup>410</sup>. Por conseguinte, a intenção significativa opera no vazio, num puro visar objetivante, ao passo que a intuição atualiza a pura e simples visada pondo a consciência numa relação direta com o objeto. Numa relação face a face, por assim dizer. A presença do objeto está ao alcance da consciência, o objeto se acha, por assim dizer, ao pé do ato intuitivo, que o atinge.

O ato significativo, ao contrário, mira o objeto sem tê-lo presente diante de si. Mas a conversação corrente, no fim das contas, é composta na esmagadora maioria dos casos de atos meramente signitativos, ela é em geral um processo de transmissão de significados vazios, pois nós não precisamos ter perante os olhos a presença de todos os objetos dos quais falamos e cujo sentido comunicamos, mediante palavras e expressões, a nosso interlocutor. Quando “não temos imagem ou percepção alguma, nós nos limitamos ao simples ato de visar o objeto, na

---

<sup>409</sup> “(...) em cada ato, o objeto intencional é um objeto *representado* num *ato de representar* e que, quando não se trata desde o início de um mero representar simples, um representar está sempre tão peculiar e intimamente entretido com um ou vários outros atos – ou melhor, caracteres de ato – que, assim, o objeto representado se apresenta ao mesmo tempo como ajuizado, desejado, esperado e coisas semelhantes. Esta variedade da relação intencional não se realiza, por conseguinte, numa justaposição ou sucessão enlaçada de atos, pela qual o objeto estaria de novo intencionalmente presente com cada ato, mas antes num ato estritamente unitário, no qual um objeto aparece uma única vez, mas, neste estar presente único, é o ponto de chegada de uma intenção complexa.” Ibid. *Investigação V*, § 23, p. 443 (trad. port. 368).

<sup>410</sup> “A cada intenção intuitiva pertence – falando no sentido da possibilidade ideal – uma intenção signitativa que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria. (...) Na transição de uma intenção signitativa para a intuição correspondente, não temos somente a vivência de um mero acréscimo gradativo, como no caso da transição de uma imagem empalidecida ou de um mero esboço para uma pintura cheia de vida. Em vez disso, falta à representação signitativa, tomada por si só, todo e qualquer recheio, que só lhe é proporcionado pela representação intuitiva, que nela o incorpora, por meio da identificação.” Hua XX.1. *Investigação VI*, § 21, p. 60

medida em que compreendemos o que é dito e compreendemos isto que nós próprios dizemos.”<sup>411</sup>

Os atos signitivos carecem de preenchimento, ao passo que os intuitivos respondem pela doação plena do fenômeno. São exemplos de atos intuitivos a percepção e a afiguração. O *plenum* que os dois atos comportam, por sua vez, apresenta diferenças graduais para mais ou para menos. Mas entre os dois reside a diferença essencial de que a afiguração não dá o próprio objeto, ela oferece apenas a sua imagem, ao passo que a percepção dá o objeto ele próprio, em diferentes graus de perfeição e sombreamento. “O caráter intencional da percepção consiste no apresentar (*das Gegenwärtigen, Präsentieren*) em oposição ao mero presentificar (*Vergegenwärtigen*) da afiguração”<sup>412</sup>.

Segundo Husserl, a mirada no vazio da significação, embora animada de sentido, ainda não constitui um “conhecer”, que só se perfaz no preenchimento, ato que põe o objeto mesmo ao alcance da intuição que o visa. É porque o “conhecer” se deixa definir legitimamente como “um caráter de ato mediador entre a aparição das palavras pronunciadas, ou da palavra inteira vivificada pelo sentido, e a intuição da coisa”<sup>413</sup>. O nomear opera em função da identidade de sentido, o nome é dotado do caráter homogêneo da significação. A mera circunstância de os dois, nome e sentido, aparecerem juntos, não autoriza conceber entre eles uma relação interna, nem mesmo uma relação extrínseca, como uma simples justaposição. Diz Husserl que o que constatamos “não é uma mera soma e sim a mais íntima unidade (...)”<sup>414</sup>. A unidade intencional de uma fusão, que emerge de tal maneira “que os momentos implícitos dessa unidade – a aparição física da palavra vivificada pelo momento da significação, o momento da cognição e a intuição do denominado – não se destacam com nitidez uns dos outros”<sup>415</sup>.

Com efeito, Husserl destaca o fato de que há uma unidade fenomenológica dos atos<sup>416</sup>, uma unidade intimamente fundida, que possui um caráter peculiar. Na vivência completa (representação da palavra, ato doador de sentido, etc.), a intenção de significação encontra o preenchimento no ato correlativo. Ela tende a esse encontro, por assim dizer, para absorver-se na consumação de seu sentido. A tendência é determinada pelo fato de que os atos de significar e de preencher são mutuamente pertinentes.

---

<sup>411</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 102.

<sup>412</sup> Hua XX.1. *Investigação VI*, § 37, p. 90.

<sup>413</sup> *Ibid.* *Investigação VI*, § 7, p. 25.

<sup>414</sup> *Ibid.* *Investigação VI*, § 7, p. 26.

<sup>415</sup> *Ibid.* *Investigação VI*, § 7, p. 27.

<sup>416</sup> Conf. Hua XIX.1, *Investigação II*, § 10, p. 45 e Hua XX.1, § 7, p. 25.

Mas uma questão que se impõe é a seguinte: sob que concepção deve ser compreendida a generalidade que a palavra apresenta? É certo que o universal abrange uma multiplicidade idealmente delimitada de intuições individuais possíveis, como a palavra geral vermelho e as múltiplas tonalidades de vermelho que podem ser intuídas visualmente. É por meio de uma síntese identificante que chegamos a reconhecer o momento “vermelho” que aparece como o mesmo em tais intuições. Mas a generalidade da palavra não deve ser reduzida aos conceitos genéricos que se opõem aos conceitos individuais. O “conhecer” – diz Husserl – “não deve ser concebido diretamente como um classificar atual que se perfaz pela inclusão, numa classe, de um objeto representado intuitivamente ou mesmo conceitualmente”<sup>417</sup>.

A generalidade, em suma, não se esgota na classificação. Husserl mostra<sup>418</sup> que há outro tipo de generalidade pertencente ao “nome próprio”, e que este possui um caráter completamente diverso da generalidade presente no nome de classe. Aos objetos que são designados por um nome próprio pertence também uma síntese de intuições possíveis, nas quais a mesma pessoa, ou a mesma cidade, aparecem “e todas estas aparições têm uma unidade não meramente intuitiva, mas também cognitiva”. Assim conhecemos João como João, Berlim como Berlim, etc. Este conhecer é um ato que permanece idêntico ao longo da proferição das palavras que designam na forma de nomes próprios.

Estendemo-nos bastante, decerto, na caracterização dos atos intencionais. Mas convém lembrar que isso era indispensável para a correta compreensão da evidência como vivência da verdade. Pelo que foi dito, conclui-se que a essência específica da intencionalidade em geral pode ser compreendida como uma “ação constituinte”<sup>419</sup> e que os atos, enquanto constituintes, são doadores de sentido, que as intenções outorgam sentido objetivo às coisas intencionadas e são, por isso, objetivantes, na atitude prática e valorativa, e propriamente objetivantes, na atitude teórica.

## 6.8 A evidência e a *adæquatio*

Viu-se nas seções anteriores que a vivência da unidade de uma consciência de preenchimento se perfaz quando a expressão que desempenha de início uma função meramente simbólica é recoberta pela intuição mais ou menos correspondente que se associa a ela. Assim,

---

<sup>417</sup> Hua XX.1. Investigação VI, § 7, p. 28.

<sup>418</sup> Ibid.. Investigação VI, § 7, pp. 28-29.

<sup>419</sup> Ibid. Investigação VI, § 85, p. 183.

do ponto de vista descritivo, “o ato do puro significar, tal como uma intenção que mira uma meta, se preenche no ato de visualização”<sup>420</sup>. Na intuição a mesma objetividade, de começo não mais do que uma objetividade pensada, desponta diante dos olhos, presencialmente, e recebe nesta aparição presencial as mesmas determinações com que fora concebida no pensamento. Mas agora as determinações podem ser enxergadas a olho nu, confirmadas ou parcialmente retificadas. Destarte, “a essência intencional do ato da intuição se adapta (mais ou menos perfeitamente) à essência significacional do ato que exprime”<sup>421</sup>.

Entre o ato significativo e o ato intuitivo vigora uma estrutura fenomenológica que determina essencialmente a passagem de um ato para outro. Husserl mostra que essa passagem, ou transição, pode ser descrita estaticamente ou dinamicamente. Na relação estática, a transição temporal de um ato ao outro não é levada em conta, a relação é vista em bloco, como resultado acabado. Temos então “uma consciência de unidade, eventualmente sem ter sido precedida por uma fase visivelmente delimitada de intenção não preenchida”<sup>422</sup>. Na relação dinâmica, pelo contrário, não se trata de um imóvel estar preenchido, mas de uma transição que se consuma no tempo, “os membros da relação e o ato de conhecer que os relaciona estão afastados temporalmente, mas desdobram-se numa figura temporal”<sup>423</sup>. Nesse transcurso o mero pensar insatisfeito recebe seu preenchimento mais ou menos adequado.

Nos parágrafos acima, a expressão “mais ou menos” foi propositadamente grifada para destacar as gradações do preencher dinamizado no tempo. Com efeito, os atos admitem diferenças para mais ou para menos no percurso do intencional até o recobrir preenchedor. No limite da diferença para mais encontra-se a confirmação plena. No limite da diferença para menos encontra-se a decepção plena. Na confirmação plena, todas as intuições preenchedoras são unânimes em apresentar o objeto tal como ele foi visado ao nível do pensamento. Na decepção plena, todas as intuições preenchedoras convergem na direção de um objeto completamente diferente daquele visado pela significação. Mas a plenitude de um lado e a nulidade de outro não são as únicas possibilidades. Entre os dois extremos descansam certas gradações de confirmação e de decepção. Falaremos delas adiante.

Husserl passa pelas noções de confirmação e decepção para chegar aos conceitos seguintes de “identificação” e “diferenciação” que são fundamentais na caracterização fenomenológica da evidência. A identificação ocorre pela concordância entre intenção e

---

<sup>420</sup> Ibid. Investigação VI, § 8, p. 32 (trad. port. 29).

<sup>421</sup> Ibid. Investigação VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30 grifo nosso).

<sup>422</sup> Ibid. Investigação VI, § 8, p. 34 (trad. port. 31).

<sup>423</sup> Ibid. Investigação VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30).

intuição; a diferenciação ocorre pela possibilidade correlata da discordância, do conflito, que surge quando a “intuição não ‘concorda’ com a intenção de significação, mas ‘conflita’ com ela”<sup>424</sup>. Mas merece atenção o fato de que os atos de identificar pela concordância e de diferenciar pelo conflito inscrevem-se igualmente na relação dinâmica, e ambos transcorrem no tempo em forma de síntese. É certo que o “conflito ‘separa’, mas a vivência do conflito põe em relação e em unidade, é uma forma de síntese. Na medida em que a síntese anterior foi da espécie de uma identificação, a de agora é da espécie de uma diferenciação (...)”<sup>425</sup>.

Ou seja: a decepção dá o objeto como “outro” e sabota a confirmação, mas ela não é uma simples exclusão ou privação do preenchimento, a decepção é “uma forma de síntese tão específica quanto o próprio preenchimento”<sup>426</sup>. Assim, a diferenciação assume o mesmo caráter de passagem sintética da identificação, porque a decepção “pressupõe como que um certo terreno de concordância”, como quando eu penso A é vermelho e logo em seguida ele se mostra verde: “nesse mostrar-se (...) no ajustamento à intuição, a intenção do vermelho conflita com a intuição do verde (...) Mas é inegável que tal coisa só é possível quando tem por fundamento uma identificação do A (...) é só assim que a intenção pode aproximar-se dessa intuição.”<sup>427</sup> A rasura não redundava em prejuízo para a clareza intuitiva, diz Castilho (Op. cit., 2015, p. 46), ela não impede que haja clarificação, mesmo no caso do anulamento, “ocorre apenas que, aqui, se chega a um contrassenso ‘claro’”.

Para Husserl, a identificação e a diferenciação são fundamentos fenomenológicos comuns da predicação e da determinação. Na identificação, o substrato e o predicado são ligados pela cópula “é” que determina positivamente o estado de coisas em questão: S é P. Ela responde à pergunta “o que é” e define-se *eo ipso* pelo sentido positivo do conhecimento, que rege-se pelo princípio de identidade. Na diferenciação, o substrato e o predicado são separados pela expressão “não é” que determina negativamente o estado de coisas de que trata: S não é P. Ela responde à pergunta “o que não é” e define-se *eo ipso* pelo sentido negativo do conhecimento, que rege-se pelo princípio de contradição. Na identificação, as infinitas possibilidades são reduzidas a uma única, o S é justamente P e nenhuma outra coisa no universo. Na diferenciação, pelo contrário, a negação do S como P abre o horizonte para infinitas possibilidades, o substrato não é “isto” exatamente e pode ser qualquer outra coisa no mundo. Pelo fato de reduzir as possibilidades a uma só, a identificação possui uma prioridade

---

<sup>424</sup> Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

<sup>425</sup> Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

<sup>426</sup> Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 35).

<sup>427</sup> Ibid. Investigação VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

lógica em relação à diferenciação. Como vamos ver, Husserl mantém esse primado da identidade na caracterização fenomenológica da evidência.

Todavia, deve ser explicado que existem graus de identificação e diferenciação, estas podem ser totais (na confirmação e decepção plenas) ou apenas parciais. A identificação parcial ocorre quando o preenchimento corrobora apenas em parte a significação de início visada, e a rasura pode obrigar a uma revisão: a coisa preenchida é apenas parcialmente o que eu julguei que fosse. A diferenciação parcial ocorre quando parte da coisa concorda com a significação visada, e outra parte apresenta disparidades que a contradizem, mas a parte constatada é suficiente para manter intacta a identidade entre intuição e significação. Quando a comprovação na síntese tende a ser maior do que a decepção, a crença na coisa preenchida é motivada e, portanto, robustecida; quando o conflito tende a ser maior, a crença é desmotivada e, portanto, enfraquecida.

A identificação possui uma prioridade em relação à diferenciação porque mesmo as diferenças são “identificadas” como “diferenças” e são distinguidas como tais das intuições confirmadoras. Logo, a estrutura predicativa da diferenciação regida pela identidade é A não é B e sim C, na qual a diferença é estabelecida a partir da tripla identificação de A como A, B como B (ou B como indeterminado), e de C como C.

O primado da identidade na definição da evidência é mantido pelo Husserl tardio. Voltamos a vê-lo, por exemplo, em *FTL*, no parágrafo 16, em que Husserl trata da evidência da clareza e da evidência da distinção no que diz respeito aos modos de realização do juízo. Com relação à obtenção da evidência judicativa, Husserl fala de uma passagem sintética do juízo confuso para o distinto, do obscuro para o claro, que equivale a uma relação dinâmica de preenchimento regida pela identificação<sup>428</sup>.

Husserl estabelece então um contraste entre distinção e clareza. Quando os juízos eles mesmos são dados em pessoa, no ato de julgar, eles são denominados juízos distintos, e sua evidência é “proveniente da efetuação do juízo real e propriamente dito”<sup>429</sup>. Quando a pessoa que julga, porém, tem diante de si “isto a que ela quer chegar por intermédio do juízo, ou seja, isto que ela quer conhecer”, o juízo é emitido com clareza, uma vez que “julgar com

---

<sup>428</sup> “Se à atividade de opinião que julga de maneira ‘vaga’, ‘confusa’, no caso de uma ideia que sobrevém ao espírito, se junta um tal processo do julgar explícito, então nós dizemos, baseando-nos na síntese de identificação preenchidora que entra então em cena, que a opinião confusa torna-se distinta, que só agora nós julgamos propriamente falando e que o juízo é dado propriamente falando e dado ele mesmo, enquanto que até aí ele não era senão pré-figurado pela opinião.” Hua XVII. § 16a, p. 50 (trad. fr. 80).

<sup>429</sup> Ibid. § 16a, p. 53 (trad. fr. 85).

clareza é possuir na efetuação dos passos do juízo a clareza das coisas e no juízo tomado como um todo a clareza dos estados de coisa”<sup>430</sup>.

Dito isso, podemos voltar a atenção agora para o capítulo específico da sexta investigação lógica que trata da questão da evidência. Em primeiro lugar, convém lembrar que a evidência, definida como “vivência” da verdade, deve ser descrita em conexão com a noção de *adaequatio* (adequação), e que a adequação é um ideal, uma meta, que equivale ao ideal da verdade como “correspondência entre o intelecto e a coisa”.

Na ciência natural hipotético-dedutiva, a ideia da correspondência se traduz em atividades de comparação das hipóteses com os fatos com o objetivo de corroborar as teorias como próximas da realidade ou provavelmente verdadeiras, ou, no caso contrário, refutá-las como definitivamente falsas (critério da falseabilidade). O probabilismo do primeiro caso não impede que o processo da investigação científica seja orientado pelo ideal da constatação definitiva do valor de verdade das proposições, e, portanto, da comprovação última. A suposição teórica a nível do pensamento está, desde o início, comprometida com um duplo ideal: a verificação dos estados de coisas supostos e a consequente exatidão da coincidência entre o modelo dedutivo e os fenômenos que deste se deduz – aqui, no primeiro nível empírico que é o da experiência (*Erfahrung*), da pura observação –, em seguida, pretende-se que as hipóteses explicativas por causalidade sejam reproduzidas artificialmente em laboratório e resistam ao escrutínio dos testes que possam impugná-las – aqui, no segundo nível empírico que é o do experimento (*Experiment*), com recurso à técnica e com interesse nos resultados técnicos dela provenientes. A atividade científica parte no encaixe desse duplo ideal como uma meta.

Na fenomenologia, a noção tradicional da verdade (*Wahrheit*) como *adaequatio* sofre algumas modificações fundamentais de acordo com os resultados obtidos no estudo das sínteses de recobrimento. O ideal em leitura fenomenológica é o do completo preenchimento das intenções de significado, no qual a união sintética das intuições alcança a evidência em estado de perfeição. Diz Husserl: “Assim, o exame das possíveis relações de preenchimento aponta para uma meta definitiva dos acréscimos de preenchimento, na qual a intenção pura e global se preenche, não de um modo intermediário e parcial, mas de um modo último e definitivo.”<sup>431</sup>

Na adequação ideal, as intuições doadoras se harmonizam completamente com as intenções significantes sem restar nenhuma lacuna a ser preenchida. O preenchimento é realizado na íntegra, sem confirmações parciais ou decepções. É claro que, em se tratando da

---

<sup>430</sup> Ibid. § 16a, p. 53 (trad. fr. 85).

<sup>431</sup> Hua XX.1. § 37, p. 91.

“verdade”, o modelo de preenchimento que Husserl tem em vista é o da percepção, que tem o caráter intencional do apresentar e não o presentificar puro e simples de uma lembrança ou afiguração. Somos gratos à percepção pela doação da coisa em sua ipseidade<sup>432</sup>.

Porém, como sabemos, o objeto da percepção é apreendido em graus diferentes de perfeição e sombreamento (*Abschattung*), pois o apresentar comporta uma gradação: o objeto só se exhibe por um de seus lados de cada vez, só pela face atual, enquanto os perfis inatuais não-aparecentes jazem nas sombras. Mesmo assim, as gradações do sombreamento se estendem até um limite ideal: o “limite ideal até onde pode aumentar o recheio do sombreamento, no caso da percepção, é o próprio no sentido absoluto (assim como, na afiguração, é a imagem absolutamente semelhante), para cada lado e para cada elemento apresentado do objeto”<sup>433</sup>. Os sombreamentos são uniformes na sua apresentação da coisa por lados, sem sobrar nenhum dado intuitivo que não esteja em conformidade com a intenção a nível do pensamento. Isso recebe o nome de *adæquatio*: o consenso de todas as intuições na exibição sintética da coisa por *Abschattungen*.

E, quando uma intenção de representação é definitivamente preenchida por meio dessa percepção idealmente perfeita, produz-se uma genuína *adæquatio rei et intellectus*: O objetual está ‘efetivamente’ ‘presente’ ou ‘dado’ exatamente como aquilo-come-o-que (*genau als das, als welches*) é intencionado; nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento permanece implícita. (...) E assim fica também *eo ipso* designado o ideal de todo preenchimento, inclusive o do significativo; o *intellectus* é aqui a intenção a nível do pensamento, a intenção da significação. E a *adæquatio* é realizada quando a objetividade significada é dada, no sentido estrito, na intuição, e dada exatamente como aquilo-come-o-que é pensada e nomeada. Não há intenção a nível do pensamento que não seja preenchida, e definitivamente preenchida, quando no próprio componente preenchedor da intuição não estão mais implicadas intenções insatisfeitas<sup>434</sup>.

O primeiro “como” (*als*) da expressão acima *genau als das, als welches* refere-se à coincidência perfeita entre o visado e o dado, enquanto o segundo “como” refere-se à

---

<sup>432</sup> A palavra alemã para percepção, “*Wahrnehmung*”, pode ser etimologicamente decomposta no verbo *nehmen* (tomar, captar) e no adjetivo *wahr* (verdadeiro), com o interessante resultado “captação do verdadeiro”. Husserl explora esse potencial analítico-etimológico do termo em Hua XXIV. § 38, p. 231. “(...) evident ist es zum Wesen der Wahrnehmung gehörig, daß sie etwas wahrnimmt, einen Gegenstand, und ich kann nun fragen, als was nimmt sie den Gegenstand für wahr.” (Tradução problemática: (...) evidentemente, pertence à essência da percepção que ela capta alguma coisa como verdadeira, um objeto, e posso perguntar agora de que modo ela toma o objeto por verdadeiro). Cabe mencionar, porém, que esse sentido etimológico já havia sido explorado por Brentano em sua *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, cf. BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine. Paris : Vrin, 2008, p. 104.

<sup>433</sup> Hua XX.I. Investigação VI, § 37, p. 116 (trad. port. pp. 90-91).

<sup>434</sup> *Ibid.*, Investigação VI, § 37, p. 116 (trad. port. 91).

estrutura do modo intencional, o modo pelo qual (como-o-que) o visado deixa-se acomodar na perfeição da coincidência com o dado. Do conceito de adequação, fenomenologicamente determinado, Husserl passa à consideração da evidência: é o ideal da adequação que nos dá a evidência. Esta, porém, pode ser compreendida no sentido lato ou no sentido estrito:

Falamos em evidência, no sentido lato, sempre que uma intenção posicionante (sobretudo, uma afirmação) é confirmada por uma percepção correspondente e perfeitamente adequada, mesmo que se trate de uma síntese adequada de percepções singulares conexas. É legítimo falar então em graus de evidência (...) O sentido estrito da evidência, na crítica do conhecimento, refere-se exclusivamente a essa meta última e insuperável, ao ato dessa síntese de preenchimento, a mais perfeita de todas, que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto.<sup>435</sup>

A consideração fenomenológica da “ideia” da evidência como princípio, no sentido lato, alça-se então à altura do “ideal” da evidência como meta a ser atingida, no sentido estrito. Por ser um ideal, a realização ocorre por aproximações que se estendem ao infinito, o ideal é uma ideia regulativa. Sua exequibilidade mede-se pela escala de aproximatividade sempre possível. O que a regra é o modelo de conformação absoluta entre começo e fim: não há nada no objeto que já não esteja pré-figurado na intenção, não há nada na intenção que não “caia como uma luva” para expressar o objeto e vesti-lo com os significados que lhe convêm. A fisionomia do objeto deixa-se atestar tal como fora traçada, em retrato, pela intenção signitativa, sem distorções.

Na extremidade da meta, a evidência mostra-se “o ato daquela síntese de recobrimento” que alcança o grau limite de perfeição, é um ato de identificação objetivante cujo “correlato objetivo é chamado de ser no sentido da verdade ou também de verdade (...)”<sup>436</sup>. A correlação entre evidência e verdade é retomada posteriormente em *FTL*: “‘Verdade’ é a expressão objetiva, ‘evidência racional’, razão, é a expressão subjetiva e relativa”<sup>437</sup>.

Pelas considerações acima, põe-se de manifesto que o princípio da identificação (a identidade) possui um primado na caracterização husserliana da evidência. A partir desse primado, Husserl pode então concluir com os quatro significados de evidência:

Primeiro significado: a evidência é a vivência da concordância e o “perfazer-se atual da identificação adequada”, enquanto que a verdade é o correlato desse ato identificante,

---

<sup>435</sup> Ibid., Investigação VI, § 37, p. 117 (trad. port. 93).

<sup>436</sup> Ibid., Investigação VI, § 37, p. 117 (trad. port. 93).

<sup>437</sup> Hua XVII. § 11b, p. 38 (trad. fr. 60-61).

“é um estado de coisas, e, enquanto correlato de uma identificação por recobrimento, uma identidade: a plena concordância entre o visado e o dado como tal.”<sup>438</sup>

Segundo significado: a verdade é a relação ideal que vigora na unidade do ato de recobrimento da evidência, ou seja, “a ideia da adequação absoluta como tal”. A evidência, por sua vez, é a unidade “entre as essências cognitivas dos atos que se recobrem (...) é a ideia que pertence à forma do ato (...)”<sup>439</sup>.

Terceiro significado: a verdade é “o objeto dado à maneira do que é visado: ele é o próprio recheio”<sup>440</sup>, enquanto que a evidência é a vivência correspondente da verificação desse dado.

Quarto significado: a verdade é “a correção da intenção” em vários níveis: a “correção do juízo”; a correção como “adequação ao objeto verdadeiro”; “a correção da essência cognitiva da intenção *in specie*”<sup>441</sup>. Esse conjunto de significados que o conceito de verdade comporta resulta da evidência compreendida como relação entre a intenção vazia e o estado de coisas efetivamente presente na doação.

Assim, se a verdade decorre do aperfeiçoamento último da *Erfüllung*, a falsidade será proveniente da contradição, que comporta sua evidência própria. Mais tarde, nas *CM*, Husserl fala dessa contraparte negativa da evidência: “A contradição entre nossa ‘intenção’ e a coisa que nos mostra essa ‘experiência’ produz a negativa da evidência ou a evidência negativa, cujo conteúdo é a falsidade evidente”<sup>442</sup>.

## 6.9 A evidência como efetuação intencional

A concepção madura de Husserl sobre a evidência define esta aqui em termos de “efetuação intencional da doação das coisas elas mesmas”. O que se deixa destacar nesta última formulação, particularmente, é o caráter atuante da intencionalidade, ou seja, as operações constitutivas da consciência que se exercem sobre os objetos. Desse caráter atuante depreende-se, por sua vez, (I) a correlação entre constituição e doação, isto é, as operações constituintes

---

<sup>438</sup> Hua XX.1. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>439</sup> Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>440</sup> Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>441</sup> Ibid. Investigação VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>442</sup> Hua I. Meditação I, § 5, p. 52 (trad. fr. 10).

da consciência têm sempre um correlato dado, um “objeto”; (II) o objeto está marcado, na doação evidente, com o selo do “original”, ele é dado *originaliter*<sup>443</sup>.

Deve-se ter em vista, porém, que o caráter atuante da evidência pressupõe uma passividade de fundo, e que esta passividade comporta sua evidência própria. Husserl falou em *Experiência e Juízo* de uma “regressão da evidência predicativa à evidência ante-predicativa, ou objetiva, como regressão à evidência da experiência do mundo da vida”<sup>444</sup>. Com a elaboração do conceito de “mundo da vida”, Husserl se mune do dispositivo conceitual fenomenológico apropriado para tratar das evidências anteriores à predicação que radicam num solo de pré-doação passiva. Na superfície deste solo originário, os objetos estão previamente dispostos e deixam-se abordar pelo julgar atual como substratos possíveis de predicação e temas possíveis de atividade de conhecimento.

A palavra “experiência”, no referido contexto, deve ser tomada num sentido mais concreto, familiar e quotidiano; faz-se com ela uma alusão mais particular à conduta da atividade prática e axiológica do que à atividade cognoscitiva. As atividades práticas e axiológicas, por seu turno, pressupõem uma crença passiva no ser. A crença passiva corresponde à “consciência da pré-doação dos substratos do juízo”<sup>445</sup> e cada experiência singular desses substratos ocorre no horizonte do mundo. Nos termos husserlianos, dizemos que esse horizonte do mundo é o “domínio da passividade dóxica”, da crença passiva no ser. É claro que, no estudo da doxa passiva, a “percepção” deve figurar como item fundamental da descrição, mais particularmente: a percepção externa. A propósito disso, Husserl distingue entre experiência simples, ou sensível, e experiência fundada. Mas não vamos entrar nos detalhes dessa divisão.

O capítulo primeiro de *Experiência e Juízo* é consagrado à tematização da experiência ante-predicativa e à descrição das estruturas gerais da receptividade. Husserl entende que o conceito de receptividade é indispensável. Fenomenologicamente falando, ele corresponde à orientação do Eu em direção às coisas e ao movimento pelo qual o Eu “acolhe em si isto que lhe é pré-dado através dos estímulos que o afetam”<sup>446</sup>. Assim se mostra como as sínteses predicativas se edificam sobre as experiências ante-predicativas da recepção, e em que consiste a essência de tais operações. Mas como o tema da “evidência” é o que mais particularmente nos interessa, devemos nos limitar aqui à tarefa de esclarecer a oposição entre

---

<sup>443</sup> Hua XVII. § 59, p. 142 (trad. fr. 216). “consciência original: é ‘tal coisa ela mesma’ que eu apreendo, originaliter, em contraste com a apreensão por imagem ou com toda pré-opinião, intuitiva ou vazia”.

<sup>444</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1970, Introdução, § 12, p. 51 (trad. fr. 60). Cabe observar que *Experiência e Juízo* é uma das obras pioneiras de Husserl que introduz o conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida).

<sup>445</sup> *Ibid.* § 12, p. 52 (trad. fr. 61).

<sup>446</sup> *Ibid.* § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

evidência passiva e evidência ativa, tal como esta última é pressuposta na definição “efetuação intencional da doação das coisas mesmas”.

Em que medida os dois casos de evidência se opõem? Husserl, na verdade, afasta a ideia de oposição. Entre passividade e atividade reside, antes, uma diferença de grau, e não de natureza:

Esse conceito fenomenologicamente indispensável de receptividade não está, de nenhum modo, em posição de exclusão com o conceito de atividade do Eu, sob o qual será preciso compreender todos os atos saídos de modo específico do Eu como polo; será preciso, ao contrário, considerar a receptividade como o grau inferior da atividade. O Eu consente com isto que lhe advém, e o acolhe no seu seio<sup>447</sup>.

Feitas as devidas considerações, no que diz respeito à relação entre ativo e passivo, e pelas quais constatamos que a evidência é uma atividade exercida sob um solo de passividade originária, que tem sua clareza própria, podemos nos deter então no segundo conceito que aparece na caracterização geral da evidência como “efetuação intencional”, a saber, no conceito de “intencionalidade”. Que significados “intencional” comporta neste caso, e que um olhar corretamente treinado na amostragem fenomenológica deve fazer sobressair?

Conforme está implícito nas considerações já feitas, a evidência é uma forma de intencionalidade que desempenha papel preeminente na vida da consciência, e sua determinação, decerto, deve incluir o conceito de intencionalidade reservando a ele uma posição privilegiada. Isso se vê pelo que Husserl afirma, num determinado momento: “a evidência é a forma geral por excelência da ‘intencionalidade’, para, logo em seguida, reiterar: “(...) *A intencionalidade em geral (...) e a evidência, a intencionalidade da doação das coisas mesmas, são conceitos que, por essência, são aparentados (...) a evidência é um modo de intencionalidade universal, relacionado à vida inteira da consciência*”<sup>448</sup>.

Os traços gerais da intencionalidade são a “modificação (*Abwandlung*)”, a “remissão (*Verweisung*)” e sua “propriedade recíproca”, a “prescrição reflexiva”, a “passagem sintética”, a estrutura do “possibilitamento” e do “horizonte”, o “fluxo temporal”<sup>449</sup>. Por ora, ser-nos-á de mais estrito interesse explicitar a modificação e a remissão. Será o caso de adiantar que elas são estruturas pertinentes à vida intencional que organizam a consciência enquanto “consciência de”.

---

<sup>447</sup> Ibid., § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

<sup>448</sup> Hua XVII. § 59 e § 60, pp. 141-143 (trad. fr. 214-217).

<sup>449</sup> Classificação encontrada em CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, 2015, p. 46 sq.

Na primeira estrutura, temos em vista modos de consciência modificados que derivam de um modo original. Insiste Husserl em dizer que o modo original do “estar em presença do objeto” dá nascimento a uma série de modificações intencionais, que são derivadas do ato doador original. É o caso da percepção que entra na origem de uma série de modificações modais da *intentio* como a “lembrança” da coisa percebida, a sua “afiguração”, a sua “intelecção”, etc. A consciência de um só e mesmo objeto sofre variações de modalidade, e não de forma contingente, porque cada modalidade de consciência possui, em cada caso, um Eidos bem determinado.

Na primeira estrutura, temos em vista modos de consciência modificados que derivam de um modo original. Husserl insiste em dizer que o modo original de estar “em presença do objeto” dá origem a uma série de modificações intencionais, que derivam do ato original de doação. É o caso da percepção, que engendra uma série de modificações modais da intenção, como a “memória” da coisa percebida, sua “figuração”, sua “intelecção”, etc.

Este Eidos, ou seja, a essência de um modo intencional específico, é o que estabelece o tipo de experiência que coloca a consciência e o objeto consciente em relação. O exemplo mais à mão que surge para ilustrar essa determinação eidética é o da experiência espacial, pois a intencionalidade fornece sem exceção ou uma “experiência do próximo” (*Erfahrungsnähe*) ou uma “experiência do distante” (*Erfahrungsferne*); há intencionalidades no plural, e estas são ordenadas de acordo com uma “escala de distância” em relação às coisas das quais todas elas estão conscientes de algo. Diante de cada uma das modalidades da intencionalidade, é sempre possível dizer que ela se dispõe idealmente em uma certa escala, de acordo com seu caráter original (*Ursprünglichkeit*) ou sua “derivatividade” (*Abkünftigkeit*).

Em que pese, todavia, o grau de modificação pelo qual passa o objeto, no juízo, no desejo, na imagem, no sentimento, e afins, em que o objeto fica mais ou menos perto ou longe, isso não altera em nada o fato de haver sempre na intencionalidade uma estrutura de remissão que se reporta ao original. Esse segundo traço geral da intencionalidade põe sempre a consciência derivada no encaixe da consciência original, o que equivale a dizer que a modalidade de ato modificada segue os rastros da modalidade que lhe deu origem, a qual pode por sua vez ser a modificação de outra modalidade, e assim por diante. No entanto, a remissão não anda em círculos e sempre termina numa modalidade última, que não reenvia a outra e que fecha a estrutura de remissão.

Pode-se chamar a esta modalidade última o “imodificado”, o “irremetente”. Trata-se justamente do original, presente na percepção, que impõe à consciência esse limite remissivo, pois no ser consciente perceptivo a intencionalidade se vê *imodificada*, não há mais

para onde remeter, ela não se reporta “a um outro qualquer, e sim à coisa ‘ela própria’”. Com efeito, diante do modo-de-doação intencional modificado, sempre se pode perguntar a que outro modo-de-doação ele remete, ao passo que o *imodificado* se apresenta então como o *irremetente*, que interrompe a migração remissiva diante do ponto final inscrito pela coisa ela própria “dada” na doação.

Mas a propriedade da remissão ao original não se estrutura sem que haja recíproca. A consciência tanto pode sintetizar os derivados e remetê-los ao original, obedecendo a uma “típica determinada”, quanto pode pôr-se na passagem da recordação de uma ideia para a percepção da idealidade (*visão eidética*), sob a prescrição de uma típica diferente.

Não é um simples episódio acidental o fato de Husserl recorrer com frequência à analogia da oposição entre polos – o polo do Eu e o polo do objeto – para descrever a correlação intencional e se valer da imagem da esfera para ilustrar essa polarização. Se a analogia não segue sem inconvenientes, como a excessiva formalização geométrica da coisa, por outro lado, ela cumpre à risca a função de fornecer os símiles apropriados para descrever a estrutura remissiva das modalidades originais e derivadas de consciência. No centro da esfera está instalado o Eu, e, deste centro, as intenções saem como raios na direção do objeto, as intenções irradiam, por assim dizer, do centro da esfera na direção da circunferência.

Assim, levando em conta os diferentes níveis de polarização entre o Eu e o objeto, vemos que a estrutura referencial da modalidade originária da consciência é aquela que alcança a circunferência. Nos polos derivados, a consciência não alcança o original, ou seja, não atinge a situação-limite da doação, que é a da coisa em si mesma. Em contrapartida, no polo não modificado ou irreferencial, a consciência alcança o original, como é o caso da percepção, que tem a particularidade de coincidir com o limite, com a extremidade do círculo, além da qual não há mais possibilidade de doação do objeto.

Podemos pontuar agora, em relação à evidência, que, quanto mais a reta se afasta do centro da esfera e se avizinha da periferia, mais aumenta a originalidade do dado e, por conseguinte, mais a consciência do objeto ganha em evidência originária. Na percepção, que representa a relação intencional por excelência, o objeto é dado no “original”, por isso dizemos que se trata de uma relação “di-reta”, quer dizer, a reta atravessa a área que vai diretamente do centro à borda e toca o ponto-limite do círculo. Na evidência, o objeto mesmo cruza no caminho do raio intencional e fica a descoberto diante dele, o objeto encontra-se “exposto” ao olhar que o a-borda, por assim dizer.

Utilizamos essa ilustração tirada da geometria para tentar uma descrição aproximada da estrutura da referência (*Verweisung*), mas sabemos que ela não faz plena justiça

ao estado de coisas descrito por Husserl, pois leva a pensar que a evidência da percepção é o ponto derradeiro do segmento de reta, e que ele é o último a ser atingido pelo raio intencional. Mas o que acontece é justamente o contrário. Para o filósofo, a percepção é o modo primitivo da doação das coisas mesmas. Por ser primitivo, o objeto percebido deve ser visto como o ponto de partida da reta, e não como o ponto de chegada. Na doação evidente originária, a reta parte da extremidade para o núcleo, e não o inverso.

No entanto, convém introduzir aqui duas ressalvas:

(I) Primeiramente, a modalização do original nos derivados não implica numa precarização do conhecimento, e não é correto supor que Husserl orientava o conceito de conhecimento para a percepção e, em geral, para a percepção sensorial, cometendo assim uma violência contra o saber lógico. As *LU* conferem primazia não à intuição como faculdade cognitiva, mas à intuitividade que pertence a todo conhecimento em contraste com o conhecimento que ocorre em um nível puramente simbólico e é, portanto, vazio. Assim, Husserl não toma o caráter de intuitividade da percepção, a simples apreensão ou posse das coisas mesmas na autodoação, como referência para o conceito de conhecimento, proclamando isso como o caráter fundamental do conhecimento em geral e tendo como efeito colateral a violação do valor de conhecimento da lógica.

É precisamente o contrário. Levando em conta que a prioridade na fenomenologia é dada à intuitividade do conhecimento em geral, é preciso dizer que Husserl, em vez de partir de uma preferência por uma faculdade cognoscitiva em detrimento de outras, restabelece a dignidade epistêmica de todo modo cognoscitivo. Fink destacou um elemento nesse sentido quando declarou que a “simples e pura autodoação que se apresenta de uma só vez é apenas um caso particular característico da percepção sensorial”, e que outros casos particulares, como “o conhecimento categorial e eidético, para os quais a autodoação só é possível ao término de uma construção por múltiplas fundações de ordem superior”, apresentam também “em toda parte e de todas as maneiras sua evidência, autodoação da coisa em si evidente (estados de coisas, valores e estados de valores, etc.)”, e que o conjunto constitui o conhecimento no sentido pleno do termo como evidência<sup>450</sup>.

(II) Segundo, não é como se a consciência se visse hipnotizada pela visão clara desta ou daquela singularidade objetiva e, induzida a um sonambulismo epistêmico pela evidência, permanesse cega para o horizonte de mundo que circunscreve toda atividade

---

<sup>450</sup> FINK, Eugen. La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine. Traduit de l’allemand par Didier Franck. In: De la Phénoménologie, by Martinus Nijhoff, La Haye, 1952, Paris, 1966, pp. 95-175, p. 105.

cognoscitiva. A *Erlebnis* ou vivência é sempre em cada caso uma consciência de alguma coisa, conforme o termo intencionalidade exprime, mas se aquela palavra for tomada em toda a extensão que seu significado comporta, dever-se-á assinalar que a vivência não pode ser reduzida a uma consciência de isto ou de aquilo. A fenomenologia não abandona jamais a pretensão de ser uma filosofia e, como tal, busca alcançar pela apresentação, apesar de cada experiência atômica disto ou daquilo, a totalidade da experiência, o horizonte total dos tecidos intencionais que costuram a tela de fundo da aparição das coisas, ou, em termos mais concisos, a experiência como experiência-do-mundo (*Welterfahrung*).

## 6.10 Hierarquização fenomenológica das evidências: adequação e apoditicidade

A partir da evidência considerada primeira em si, Husserl fala de uma hierarquização das evidências. Os pares “vazio” e “cheio”, “presente” e “ausente”, figuram na descrição fenomenológica como uma espécie de estrutura heurística que lhe permite extrair algumas distinções fundamentais da evidência, tais como evidência absoluta *versus* relativa, adequada *versus* inadequada, apodítica e duvidosa, autêntica e inautêntica, evidência final *versus* evidência provisória, autêntica, enganosa, imediata e mediada, evidência a-presuposicional *versus* evidência contingente, etc.<sup>451</sup>

Para o filósofo, a hierarquia das evidências corresponde a uma hierarquia dos juízos e de seu sentido. Portanto, como o juízo mais efetivamente original é o que se volta para a determinação dos indivíduos, “*as verdades e as evidências primeiras em si* devem ser as verdades e as evidências individuais”<sup>452</sup>, que são dadas na experiência.

Algo que importa muito assinalar é que, com a concepção de hierarquia, Husserl tem em vista a descrição de diferentes níveis de evidência, e que essa concepção de “níveis” encontra um forte rival na doutrina de Brentano sobre a evidência, que sustenta a posição contrária de que não há níveis de evidência: ou um conhecimento é evidente ou não é. Mas em um ponto importante, Brentano antecipa Husserl ao ser o primeiro a argumentar de maneira sistemática contra a noção do psicologismo lógico, segundo a qual a evidência é um sentimento ou uma motivação psicológica. Brentano concebe a evidência mais como um fenômeno estritamente lógico, ou seja, como uma característica dos atos ou uma propriedade dos juízos. No entanto, para ele, a presença da evidência no juízo é um “tudo ou nada”: se um juízo se

---

<sup>451</sup> Sobre esse ponto, ver Heffernan. *Op. Cit.* 1997, p. 132.

<sup>452</sup> Hua XVII. § 84, p. 182 (trad. fr. 278).

caracteriza por sua exatidão, ele não é mais ou menos correto, ele é simples e puramente correto e não apresenta diferentes graus de evidência na certeza que ele autoriza àqueles que o julgam assim. A única coisa que se deve admitir é que sempre há o risco de se enganar em certa medida sobre algo, é por isso que dizemos que isso é mais ou menos plausível, etc.<sup>453</sup>

O espaço aqui não é suficiente para detalhar a controvérsia entre Brentano e Husserl no que diz respeito aos graus de evidência. Logo, vamos passá-la por alto para nos referir mais particularmente à diferença de grau mais importante que Husserl estabelece entre as evidências. Nomeadamente, a diferença entre *evidência adequada* e *apodítica*, *adequação* e *apoditicidade*.

Os dois caracteres da evidência que são a adequação e a apoditicidade são progressivamente colocados em relação por Husserl. Nas *LU*, paralelamente à determinação da evidência ligada à ideia de adequação, surge outro conceito de evidência: a evidência apodítica. São duas as ocasiões em que Husserl introduz o conceito, que corresponde a duas perspectivas complementares: (i) na crítica ao psicologismo, o apodítico é identificado com a evidência própria da visão (*Einsicht*) da generalidade eidética em oposição à evidência assertórica que caracteriza a apreensão de uma coisa individual; (ii) depois, no âmbito da teoria do todo e das partes, o apodítico é evocado para designar a consciência da impossibilidade objetiva; objetiva no sentido de que não é uma incapacidade do sujeito de não conseguir representar diferentemente o dado, mas uma necessidade ideal objetiva, pertencente ao dado, de *não-poder-ser-de-outro-modo*. O paralelismo corresponde a duas orientações das *Investigações*: a orientação fenomenológica, referente à problemática das intenções e sua realização intuitiva, e a orientação ontológica, alusiva à problemática da legalidade dos objetos ou estados de coisas.

Com a virada transcendental de Husserl, nas *Cinco Lições* de 1907 e nas *Ideias I*, esse dispositivo conceitual não será modificado em nada de fundamentalmente relevante. A verdadeira articulação entre os dois tipos de evidência só acontece a partir dos anos 20.

No § 6 das *CM*, que trata das diferenciações da evidência e menciona a exigência filosófica de uma evidência apodítica e primeira em si mesma, Husserl define de forma mais explícita os graus: (i) as evidências pré-científicas são ditas imperfeitas, sendo a imperfeição uma insuficiência decorrente da unilateralidade com que são dadas, sempre com uma margem ineliminável de relativa obscuridade e indistinção; (ii) a evidência adequada consiste na

---

<sup>453</sup> BRENTANO, Franz. *Die Lehre vom richtigen Urteil* (1874–1895). Bern: ed. Franziska Mayer Hillebrand, 1956, pp. 111-112. “Grade der Evidenz, wie dies zuweilen angenommen wird, kann es nicht geben, denn wenn ein Urteil in sich als richtig charakterisiert ist, kann es dies nicht mehr oder weniger sein. Bloß das ist richtig, daß es Gefahren der Täuschung gibt, und daß diese im einen Fall größer sind als im anderen. So erklären sich die Redeweisen: einleuchtender, im höchsten Grade einleuchtend u. dgl.”.

melhoria constante dessas doações unilaterais através da progressão sintética das experiências concordantes, nas quais as intenções significativas recebem seu preenchimento por meio de uma intuição correspondente; (iii) a evidência apodítica, por sua vez, consiste em uma indubitabilidade absoluta de uma ordem particular, que exclui como destituída de sentido qualquer possibilidade de dúvida, ou seja, oferece uma certeza impossível de conceber como inexistente, portanto, uma inconcebibilidade absoluta de sua inexistência.

Husserl estabelece que adequação e apoditicidade não precisam, *a fortiori*, de andar par a par e podem ser consideradas independentemente uma da outra.<sup>454</sup> Mas Husserl convoca então a noção de apoditicidade para provar e justificar o ideal da adequação. Como salienta Gil, porque “a apoditicidade se manifesta, se dá a ver, ela também tornará visível a adequação – o inverso, porém, não é verdadeiro, a apoditicidade não aparece imediatamente na adequação.”<sup>455</sup> De acordo com Farges<sup>456</sup>, a equivalência entre adequação e apoditicidade envolve uma circularidade expressa tanto no “fato de que (...) a apoditicidade, o não-poder-ser-negado, se mostra como um caráter da adequação (...)” quanto no fato de que a adequação é o pressuposto da apoditicidade, e é esse pressuposto que a apoditicidade trata de justificar, tendo como produto uma evidência justificada. Para conferir à adequação o seu fundamento, a apoditicidade é convertida numa “crítica apodítica”. “A ideia de Husserl parece, portanto, ser a de que a apoditicidade conduz de certo modo à autoadequação” é ela que faz com que “uma forma ingênua de doação pessoal” chegue “à sua plena justificação, sendo que somente “a partir dessa circularidade” é “que pode-se falar indiferentemente de uma ou de outra.”<sup>457</sup>

## 6.11 Da análise das evidências à fenomenologia da razão

A “fenomenologia da razão” intervém o mais frequentemente no fim das grandes obras husserlianas, como acontece, por exemplo, nas *Ideias I* e na *FTL*. Isso não significa, porém, que se trate de uma disciplina local recortada do projeto global da fenomenologia, pelo contrário, essa disciplina tem como função tematizar a totalidade das configurações do campo da consciência e possui, por isso, máxima extensão, a tal ponto, que seu campo parece coincidir com o da fenomenologia em geral. Assim, ela não se limita à razão lógica ou científica, visto

---

<sup>454</sup> „Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand in Hand gehen müssen.“ Hua I. § 9, p. 62.

<sup>455</sup> GIL, Fernando. *Op. Cit.*, 1993, p. 12.

<sup>456</sup> FARGES, Julien. L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. (hal-01809197), pp. 6-7.

<sup>457</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

que, em Husserl, o conceito de razão é ampliado, de modo a designar a razão prática e valorativa e todas as formas de evidência ou de validação, aí incluídas as que pertencem ao domínio pré-científico e pré-linguístico da percepção.

Em artigo de 2012<sup>458</sup>, Pradelle, ao submeter o conceito de razão a uma rigorosa análise, destaca que o mesmo refere-se a uma estrutura teleológica inerente a toda intencionalidade, ou, em outras palavras, designa uma estrutura de validação relativa à essência de todos os seres em geral. Nessa acepção, a fenomenologia da razão, ao desenvolver-se de maneira sistemática, parte da problemática da constituição transcendental dos objetos. Pradelle observa ainda que há menos uma razão única do que uma pluralidade de racionalidades regionais. Face a essa pluralidade, a unidade da razão não lhe advém da subjetividade, mas do caráter sistemático da ordem das essências pertencente aos objetos intramundanos. Cabe compreender que o *eidos* do objeto implica de antemão a estrutura do conhecimento. Trata-se de um verdadeiro gesto anti-copernicano de Husserl, já que o projeto de conhecimento adequado não parte da iniciativa do sujeito cognoscente, pelo contrário, depende integralmente das estruturas constatadas nos objetos<sup>459</sup>. A doutrina de Husserl, conclui Pradelle, erradica da noção de razão qualquer pressuposto sobre a essência da subjetividade e faz com que ela não designe mais uma faculdade<sup>460</sup>, mas uma pluralidade de modos de racionalidade absolutamente prescritos pelas diferentes categorias de objetos.

---

<sup>458</sup> PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012. Nesta seção, utilizamos este artigo como referência, resumindo os seus pontos principais.

<sup>459</sup> O gesto de Husserl é aqui descrito como uma inversão da virada kantiana da filosofia. Para lembrar, A crítica de Kant opera em três níveis: trata da faculdade da sensibilidade, na “Estética Transcendental”; da faculdade do intelecto, na “Lógica Transcendental”; da faculdade da razão, na “Dialética Transcendental”. Afirma Kant que a intuição não pode esperar obter nada *a priori* dos objetos se ela se deixar guiar por eles; pelo contrário, é a intuição mesma que deve submeter os objetos à natureza de sua faculdade de conhecer. É a estrutura que reside no próprio sujeito o que torna possível a experiência. Assim, a viragem copernicana da filosofia transcendental exige que sejam buscadas no próprio sujeito as condições de possibilidade do conhecimento, mediante as faculdades aplicadas na sua constituição. Os objetos assim submetidos não são, porém, as coisas em si, e sim os fenômenos.

<sup>460</sup> É Kant que fala de faculdades. Os objetos assim submetidos não são, porém, as coisas em si, e sim os fenômenos. As duas faculdades que respondem pelo conhecimento dos fenômenos são a sensibilidade e o intelecto. A sensibilidade limita-se a receber aquilo que se apresenta, ela é uma faculdade passiva ou receptiva, mas possui uma forma *a priori* (tempo e espaço) pela qual os objetos são apresentados, ao passo que o intelecto possui um sistema de categorias *a priori* (tábua dos juízos) pela qual os objetos são pensados. Tempo, espaço e categorias *a priori* residem em nós, como formas da intuição, antes mesmo do aparecimento de qualquer objeto e independente deste. O intelecto, enquanto faculdade ativa do conhecimento, liga sinteticamente os objetos da sensibilidade, convertendo-os em conceitos. O intelecto unifica, sob conceitos, o diverso dado na experiência. Ele unifica a matéria, correspondente à sensação, que é sempre *a posteriori*, nela aplicando a forma que reside *a priori* no intelecto. Isso permite que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações. As representações são assim ordenadas e unificadas de acordo com os conceitos já distribuídos aprioristicamente nas estruturas da subjetividade. Se o intelecto, pois, pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade que se volta para as regras do intelecto e unifica-as mediante princípios. A razão, portanto, nunca se dirige diretamente aos objetos da experiência, mas tão-só ao intelecto, a fim de conferir ao diverso dos conhecimentos produzidos por essa faculdade uma máxima unidade *a priori*, por meio de conceitos. A essa unidade, que é totalmente diferente da unidade do intelecto, podemos reservar o nome de unidade da razão.

A descrição dos vividos, em suas intenções, se efetua segundo dois princípios essenciais: primeiro, que toda intencionalidade possui uma estrutura teleológica, visa um significado e tende para a intuição que preenche o significado visado; segundo, que, de acordo com um princípio estrutural, o significado visado, ou sentido noemático, pertence sempre a uma região do ser, e toda região possui uma essência regional que prescreve à consciência uma estrutura própria de evidência ou de constituição. É em conformidade com esse princípio que dizemos que a evidência da doação originária, na percepção, é diferente da evidência de uma simples lembrança ou imagem. É assim também que Husserl diz expressamente que o objeto, segundo o seu tipo, serve de “guia transcendental” à investigação fenomenológica.

Isso prevê uma síntese constitutiva universal em que a totalidade dos objetos surge como resultante de sínteses que agem coerentemente segundo uma ordem típica e determinada que abraça, conseqüentemente, todos os entes reais e possíveis, na medida em que se dão ao eu transcendental como objetos e conforme as múltiplas modalidades de consciência, reais ou possíveis, pelas quais o eu é capaz de dirigir-se a eles, de visá-los. Trata-se da constituição transcendental por sínteses de consciência. No § 23 das *Meditações*, Husserl pretende precisar o conceito de tal constituição transcendental através da introdução das noções de “razão” e de “irrazão”. A estas noções correspondem, respectivamente, as noções correlatas de “ser” e de “não ser”. Há uma multiplicidade de modos de consciência, chamados “noeses”, e esses modos estão sinteticamente ligados na referência à unidade noemática de um significado, que equivale a um objeto constituído.

Assim – Husserl insiste – “a razão não é uma faculdade com o caráter de um fato accidental”, antes, a sua noção se deixa determinar como “uma forma de estrutura universal e essencial da subjetividade transcendental em geral.”<sup>461</sup>. Estamos diante da tese ontológica

---

Esta, enfim, tem um uso lógico, na medida em que busca, por meio do raciocínio, reduzir a diversidade dos conhecimentos do intelecto ao número mínimo de princípios, alcançando assim a unidade suprema capaz de abrangê-los a todos. O interesse da razão possui um caráter excessivamente especulativo. Kant fala de aparência transcendental, em relação à dialética em que a razão entra consigo mesma, porque ela influi sobre princípios cujo uso nunca se aplica à experiência, mas que nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a miragem de uma ampliação da extensão do intelecto. Os princípios que transpõem a fronteira de toda experiência possível recebem o nome de princípios transcendentais, para serem diferenciados dos princípios imanentes, cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência. Os conceitos do intelecto têm uso apenas empírico, sendo ele a faculdade das regras, ao passo que os princípios da razão têm uso transcendental, sendo ela a faculdade dos princípios. O conhecimento da razão, na busca de encontrar, para o conhecimento condicionado do intelecto, o incondicionado capaz de lhe completar a unidade, não permite assim que seu conceito fique confinado nos limites da experiência. O uso da razão, por conseguinte, já não se aplica a nenhuma intuição concreta. Com efeito, no interesse de conhecer, ela abandona tudo ao intelecto, que se refere imediatamente aos objetos da intuição, por meio de sua síntese na imaginação. Assim, a razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do intelecto e procura levar, até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética condicionada que é pensada nas categorias.

<sup>461</sup> Hua I. Meditação III, § 23, p. 92 (trad. fr. 48).

fundamental do idealismo constitutivo, segundo a qual toda objetividade é para a consciência (*für das Bewusstsein*) e não é nada mais do que uma objetividade através da consciência (*durch das Bewusstsein*), o que significa que o objeto é visado por um ato intencional da consciência que, de cabo a rabo, é um ato instaurador de seu sentido ôntico. Além disso, vale acrescentar que, dentre as intenções que visam o sentido, uma pode se consumir como intuição doadora do próprio objeto, caso em que o sentido é suscetível de se validar na evidência como um objeto verdadeiramente existente.

Portanto, o conceito de razão concebido como estrutura teleologicamente orientada para a intuição ou evidência do objeto, ou seja, para sua autodoação, opõe-se ao conceito de irrazão, que significa uma doação indireta, ou seja, uma simples re-presentação ou visada puramente simbólica do objeto, sem a sua presença efetiva na intuição originária.

Longe de ser uma faculdade subjetiva, a razão é doravante pensada objetivamente, a partir da problemática da constituição transcendental dos objetos. De acordo com Pradelle, a razão não se identifica mais com um poder inerente ao sujeito transcendental ao modo de um invariante antropológico<sup>462</sup> (contingente) porque é concebida por Husserl, ao contrário, como uma estrutura de validação que se relaciona à essência dos entes que são suscetíveis de se mostrar à consciência. Ou seja, a razão pertence à estrutura noemática do mundo, e não aos vividos noéticos. Husserl substitui a doutrina subjetivista da razão por uma doutrina eidética das formas da racionalidade que, embora seja orientada para as configurações da vida subjetiva, toma como fio condutor os tipos possíveis de objeto e interroga o modo como cada tipo, pertencente a uma região objetal específica, surge diante da consciência, se mantém e se confirma enquanto unidade na multiplicidade de suas aparições. A disciplina constitutiva particular que responde pela execução da tarefa de elucidação de tais possibilidades é a doutrina eidética da legalidade articulada dos vividos de consciência.

Uma recapitulação do que foi dito acima deve assinalar, sobretudo, que a doutrina fenomenológica da razão opera com um conceito rigorosamente não-subjetivista, que a razão designa um conjunto de estruturas noético-noemáticas ditadas não pela essência do

---

<sup>462</sup> Contrariamente ao que se passa em Kant, para quem, no seio do sujeito transcendental, a razão designa uma faculdade que brota da natureza humana e é desta que deriva a *metaphysica naturalis* como um fato fundamentalmente antropológico. As estruturas racionais são primariamente subjetivas e a partir delas se desenha a necessidade “humana” de uma relação com os objetos suprassensíveis. A disciplina elaborada por Kant vai assumir como tarefa principal elucidar a possibilidade, o alcance e os limites da metafísica enquanto disposição natural do sujeito. Tudo isso tem como consequência que a dedução das Ideias transcendentais da razão não pode ser uma dedução objetiva, mas somente subjetiva, uma vez que as estruturas racionais que pertencem ao sujeito não passam de um fato antropológico que não é possível determinar em termos, eles próprios, racionais. Por isso, as “questões supremas e últimas”: “O que eu posso saber? O que eu devo fazer? O que eu posso esperar?” reduzem-se todas à questão “O que é o homem?”

sujeito, mas prescritas *a priori* pela essência dos objetos que se apresentam à consciência. O título “razão”, é claro, faz alusão a certas configurações da consciência, mas o conceito é funcionalmente a-subjetivo, na medida em que as leis que regem os encadeamentos da consciência doadora dos objetos não encontram seu fundamento na natureza do sujeito, mas são decididas *a priori* pelo objeto, conforme a região categorial a que ele pertence. Disso decorre que a razão deixa de ser uma única faculdade para multiplicar-se numa pluralidade de tipos constitutivos ou de estruturas típicas de atestação de objetos.

A estrutura de uma coisa espacial, por exemplo, prescreve *a priori* o seu modo de aparição a uma consciência, segundo a qual ela só pode ser percebida *unilateralmente*, exibindo um de seus lados de cada vez, e *progressivamente*, numa sucessão temporal em que suas múltiplas faces, distribuídas no espaço, entram numa síntese contínua sem nunca se completar por inteiro. É a essência da *res extensa* o fator que determina esse modo de aparição, e não a essência da subjetividade. É por isso que até mesmo para Deus, concebido como um intelecto infinito e onisciente, a coisa espacial também apareceria por perfis sucessivos, e não integralmente. O mesmo pode ser dito da coisa temporal, que não pode se dar à consciência senão como uma unidade sintética através de uma sucessão de dados presentes ligados ao passado pelas retenções e cujo futuro é antecipado pelas protensões. Essa verdade estrutural que pertence à essência dos objetos temporais contém uma racionalidade própria, uma tipologia racional, a qual se impõe à subjetividade independentemente de ser ela uma subjetividade finita ou infinita.

O que se segue disso é a distinção entre modos de evidência possíveis feita por Husserl nos últimos parágrafos de *Ideias I* e de *FTL* e que consiste na culminação da disciplina fenomenológica da razão. Cada tipo de objeto inscreve-se numa região específica do ente e comporta uma racionalidade própria conforme as especificidades eidéticas de tal região. A fenomenologia da razão tem como tarefa entregar-se a uma análise intencional da pluralidade de racionalidades regionais e seu objetivo é desvelar as conexões de essência pelas quais articulam-se racionalmente os vividos de consciência e seus correlatos, e como essa própria articulação obedece a uma típica regular determinada pela natureza dos objetos.

A distinção entre evidência inadequada e evidência adequada segue da distinção entre o modo de aparição dos objetos transcendentos, que por serem externos só podem dar-se numa inadequação de princípio, e o modo de aparição dos vividos imanentes, que por serem internos sempre se dão adequadamente numa reflexão pura. O conhecimento transcendente envolve um horizonte de indeterminação que o condena a ser sempre um conhecimento por aproximação, enquanto que a imanência caracteriza-se pela absoluta adequação do vivido a si

mesmo. Quando o cogito vive em suas intenções, comporta igualmente a possibilidade de voltar o olhar reflexivo para sua *cogitatio* ela mesma de maneira a convertê-la em objeto. Trata-se da mudança da percepção transcendente para a imanente. O cogito, assim, assume a forma de uma nova *cogitatio* que se dirige sobre a primeira de modo a tê-la como alvo direto da apreensão. Aí se trata de uma percepção do cogito sobre si mesmo que possui uma evidência adequada, porque a percepção e o percebido formam por essência uma unidade sem mediação, a unidade de uma única *cogitatio* concreta. A percepção transcendente, porém, só pode ser inadequada, porque o objeto dito “externo” está excluído por essência do vivido, ele pertence à natureza real (*reale*) e não se encontra no encadeamento do vivido. O vivido, assim, só pode alcançá-lo instalando-se em pontos de vista parciais que deixam sempre uma multiplicidade de lados do objeto a repousar nas sombras enquanto dirigem o olhar para o lado atual.

Enquanto que a doação dos objetos materiais sensíveis, inscritos no tempo e no espaço, encontra-se encarnada em um núcleo de *data* hiléticos que lhe dão corpo (e por isso o acesso a eles é sempre original), a doação de outrem não é original senão por princípio, visto que, no campo da percepção, só o corpo da outra pessoa está inscrito em original, ao passo que os vividos dela não são aí acessíveis numa experiência direta, sendo apenas inferidos por analogia.

Há que ter em conta também o modo como a racionalidade formal se distingue das racionalidades materiais. A formal refere-se às essências formais do “alguma coisa em geral” que são obtidas por uma *abstração formalizante*, ao passo que a material refere-se às essências materiais obtidas por *generalização* a partir dos indivíduos intramundanos. Mas entre as racionalidades formal e material há uma unidade que é a unidade da razão. Esta unidade não é mais de ordem subjetiva. No que diz respeito à racionalidade material, a unidade “deve-se ao caráter sistemático da ordem das essências de objetos mundanos, que provêm ao mesmo tempo do fato que todas as regiões materiais são englobadas no *eidós* do mundo (ou sentido do mundo, *Weltsinn*) como *omnitudo realitas*, e do fato que eles encontram-se religadas entre elas pela relação de fundação”<sup>463</sup>. No que concerne à racionalidade formal, a unidade não se deve a que elas, enquanto categorias puras e formas do objeto em geral, não sejam mais do que “espectros exangues flutuando em algum céu inteligível”, pelo contrário, as essências formais caracterizam-se por uma dupla ancoragem na esfera mundana:

(...) uma teleológica – uma vez que elas são aplicáveis aos objetos intramundanos que elas visam determinar – e uma genealógica – na medida em que elas são fundadas sob as categorias de objetos mundanos e visto que elas saem das operações judicativas mais simples que se dirigem aos objetos

---

<sup>463</sup> PRADELLE, Dominique. *Op. Cit.*, 2012, pp. 254-255.

perceptivos. É então a essência noemática do mundo como *omnitudo realitas* – e não a essência do sujeito – que forma o fio condutor transcendental omnienglobante a partir do qual é possível falar da unidade da razão: há por isso uma radical dessubjetivação do conceito de razão<sup>464</sup>.

A conclusão que se pode sempre extrair disso é a de que há, com efeito, uma pluralidade de modos de evidência. Esta obedece a uma unidade estrutural determinada *a priori* pela arquitetônica das essências de objetos. As disciplinas eidéticas correlativas devem se conformar a essa arquitetônica se quiserem, de fato, elucidar o processo de sua constituição e se estabelecerem como fenomenologias da razão.

## 6.12 A fenomenologia da evidência face à *clara et distincta perceptio* cartesiana

Já sabemos que Husserl reexpôs em várias retomadas o argumento de Descartes das três primeiras meditações. Dentro da exposição husserliana, Descartes emerge como aquele que submete a uma crítica metodológica “todas as possibilidades de dúvida (...), tudo o que na vida da experiência e do pensamento aparece como certo, e ele busca adquirir – se possível – através da exclusão de tudo o que poderia apresentar uma possibilidade de dúvida, um conjunto de dados absolutamente evidentes”, resultando no fato de que o sujeito que medita – Descartes ele próprio – retém, “sob a condição de realidade absoluta e indubitável”, apenas a si mesmo “como um ego puro de suas *cogitationes*, o qual existe indubitavelmente e não pode ser suprimido mesmo que o mundo inteiro não existisse”; em seguida, Descartes busca os princípios imanentes ao ego, que lhe são inatos, e através deles, abre caminhos de caráter apodítico que lhe permitirão fazer inferências, numa cadeia metodológica de razões pelas quais ele poderá reencontrar, em sua pura interioridade, uma exterioridade objetiva, deduzindo primeiro a existência e a verdade de Deus, e então, através delas, “a natureza objetiva, o dualismo das substâncias finitas, em uma palavra, o terreno objetivo da metafísica e das ciências positivas, assim como as próprias ciências.”<sup>465</sup>

No entanto, não se deve ignorar que Husserl não retoma o argumento central de Descartes senão para acusar o filósofo francês de cair em um círculo epistemológico:

Até que ponto o eu puro cartesiano “não é puramente uma posse imanente de aparências subjetivas e de julgamentos produzidos subjetivamente sobre evidências subjetivas?” O fato de a evidência ser apresentada pelo filósofo francês como uma “intuição da

---

<sup>464</sup> Ibid., pp. 254-255.

<sup>465</sup> Hua I. Introduction, § 1, p. 3.

razão que confere aos juízos científicos a preeminência sobre os juízos vagos e cegos da vida cotidiana” nunca exclui a possibilidade de que ela seja finalmente apenas um evento subjetivo cuja sede se encontra exclusivamente na consciência. Nesse caso, “o que nos autoriza a atribuir a esse caráter subjetivo o valor de critério de uma verdade válida em si mesma, de uma verdade que, além da experiência subjetiva, pode pretender a uma validade?” Descartes tenta contornar essas dificuldades recorrendo à evidência, à *clara et distincta perceptio*, cuja legitimidade e alcance trans-subjetivo devem, no entanto, ser demonstradas previamente. No entanto, esta demonstração cai em um círculo vicioso que não tardou a ser notado e frequentemente deplorado: “ele deduz da finitude do ego humano puro a existência necessária de Deus – que Deus não poderia nos enganar com o critério da evidência” – certeza que lhe permite concluir “a validade objetiva das matemáticas e da ciência matemática da natureza, e portanto a verdade da natureza tal como conhecida pela ciência.”<sup>466</sup>

Um estudo aprofundado da evidência foi efetuado por Heffernan, para quem a relação entre Husserl e Descartes pode ser considerada de dois pontos de vista. Em primeiro lugar, de um ponto de vista geral, no qual cabe perguntar sobre a adesão maior ou menor da fenomenologia ao cartesianismo como um todo, assim como a rejeição maior ou menor do cartesianismo a partir de uma crítica sistemática do seu conteúdo. Em segundo lugar, do ponto de vista particular da evidência, no qual cabe investigar o que Husserl tem a dizer sobre a noção de evidência de Descartes e em que medida (de adesão e rejeição) a posição de Husserl sobre a essência da evidência recebe influência da posição de Descartes.<sup>467</sup>

Assim como o filósofo francês, Husserl está preocupado em fornecer uma resposta para a questão: “*O que eu posso conhecer?*”. Heffernan observa que muito do que Husserl tem a dizer em atenção a essa pergunta vem de sua rejeição das posições de Descartes, e uma coisa que está ainda para ser estimada é como a crítica que Husserl dirige à “noção de evidência de Descartes é a parte essencial em torno da qual o conjunto da crítica da filosofia de

---

<sup>466</sup> Hua VII, Leçon 10, p. 65.

<sup>467</sup> Heffernan classifica em três grupos os textos que envolvem a crítica de Husserl da posição de Descartes sobre a evidência: I. Os textos de menor importância, em que se fala de evidência, mas sem referência a Descartes: *A Filosofia da Aritmética* (1891); *Estudos sobre Aritmética e Geometria* (1886-1901); *Fantasia, Consciência Pictórica* (1898-1925); *Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade* (1905-1935); *Coisa e Espaço* (1907); *Análise das Sínteses Passivas* (1918-1926). II. Os textos de maior importância, que são os três trabalhos principais de Husserl em que prevalece a teoria do conhecimento: o precoce “*Investigações Lógicas*” (1900/01-1913/21), o médio “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica*” (1913) e o tardio “*Lógica Formal e Lógica Transcendental*” (1929). III. Um terceiro grupo de textos, que não tem o mesmo peso dos textos do grupo II, mas que estabelece uma ligação entre estes últimos: a “*Ideia da Fenomenologia*” (1907), que liga as *Investigações* e as *Ideias*; “*Filosofia primeira*” (1923/24), que conecta *Ideias I* à *Lógica Formal e Transcendental*. Cf. HEFFERNAN, George. *An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl’s Critique of Descartes’ Conception of Evidence*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 89–140, 1997, p. 90.

Descartes é organizado”.<sup>468</sup> Ou seja, o ponto de vista geral da relação Husserl-Descartes deve depender de certa forma do ponto de vista particular sobre a evidência. Fazendo-se, porém, a ressalva de que não se deve “reduzir a crítica de Husserl da teoria do conhecimento cartesiana à sua crítica da concepção de Descartes sobre a evidência.”<sup>469</sup>

Heffernan é da opinião que Husserl sofre de uma espécie de “ciclofobia”, um neologismo que se refere à rejeição do argumento de Descartes sob a alegação de que este tomba numa circularidade<sup>470</sup>. Onde está exatamente esse raciocínio circular? Ora, é sabido que o critério da clareza e da distinção, se, por um lado, me assegura que tudo o que eu percebo clara e distintamente é verdadeiro, por outro lado, não me dá garantia alguma de que o conhecimento verdadeiro corresponda a alguma coisa fora de minha mente. Onde ir buscar essa garantia? É aqui que Descartes se vê obrigado a procurar outro princípio que remeta para além do “eu penso”, e onde ele cai numa espécie de círculo epistemológico. Ou seja, ele faz uso do critério da evidência para provar a existência de Deus e faz uso da ideia de Deus para validar o critério da evidência.

Husserl assinala que a dedução que vai da existência e veracidade de Deus até a existência e veracidade da natureza, das substâncias, etc., cai num “círculo epistemológico” que, na sua visão, coloca todas as meditações que se seguem a girar em torno de si mesmas sem

---

<sup>468</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 90.

<sup>469</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>470</sup> Na filosofia clássica, a discussão sobre o círculo epistemológico articula-se da seguinte forma: no diálogo *Mênon*, Platão formula o dilema de que todo conhecimento é circular porque, por um lado, não pode haver conhecimento a não ser que exista um conhecimento do próprio conhecimento, e, por outro lado, não pode haver conhecimento do conhecimento a não ser que exista conhecimento. Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles discute duas posições que dizem respeito à possibilidade do conhecimento científico: a posição dos *agnósticos* (expressão de Barnes) e a posição dos que defendem demonstrações circulares. Os agnósticos põem em xeque a possibilidade da ciência afirmando que toda demonstração acaba num regresso ao infinito. Os que defendem demonstrações circulares reagem aos agnósticos afirmando que é possível fazer demonstrações “em círculo”, de modo que as premissas figurem também como conclusões, sendo, por conseguinte, também demonstradas. Com relação à posição dos agnósticos, vê-se que ela se auto-destrói, porque os agnósticos negam a possibilidade de demonstrar no mesmo momento em que estão a usar o próprio processo de demonstração para defender sua posição, partindo eles próprios de premissas e chegando a conclusões. Com relação à posição dos que defendem demonstrações circulares, Aristóteles rejeita-a, dizendo que toda demonstração deve parar em algum ponto. Este ponto é justamente o conhecimento autoevidente dos princípios realizado pelo *Noûs*, ou seja, a inteligência. Não se pode exigir demonstração dos princípios (exigir esta demonstração é incidir numa petição de princípio), uma vez que demonstrar, literalmente, significa mostrar a partir de algo. Este “algo” é um princípio, um pontapé inicial, um começo. A necessidade da conclusão deve ser mostrada a partir de alguns princípios, os quais, se fossem também suscetíveis de demonstração, então não seriam princípios, e exigiriam outros princípios, o que levaria a uma regressão ao infinito, destruindo a possibilidade de qualquer demonstração. Na *Metafísica* 993 b 8-11, Aristóteles diz o seguinte sobre o *Noûs*: “Assim como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a inteligência (*Noûs*) que está em nossa alma se comporta diante das coisas que, por natureza, são as mais evidentes.” Em Aristóteles, pode-se falar do *Noûs* como uma espécie de visão intelectual análoga à visão sensível e que desperta nos homens o desejo de mais ver, a tendência de mais conhecer. Aristóteles compara o ato do *Noûs* a um atingir, a um tocar. É como se a inteligência atingisse num ato imediato o princípio autoevidente. Este atingir se subtrai à alternativa entre verdadeiro e falso, ele somente pode acontecer ou não acontecer. Se ele não acontecer, não falamos que ocorreu um erro, e sim que se tem ignorância do princípio. Mas é claro que o ato de ensinar, realizado pelo professor, ajuda os alunos a despertar a inteligência dos primeiros princípios.

arredar pé do lugar de onde tinham partido. A saber: que Deus me assegura que as coisas percebidas clara e distintamente são verazes, mas eu só conheço Deus pela ideia clara e distinta que tenho Dele. Husserl vê entre as duas afirmações um vaivém vicioso que impede Descartes de resolver o problema da transcendência: como uma interioridade pura pode atingir uma objetividade transcendente à consciência? Por fim, esse vaivém redundava no fracasso da tentativa de validar a evidência a partir do recurso à *veracitas dei*.

Sabe-se, porém, que a objeção a Descartes de circularidade nas suas provas não é de hoje, ela já havia sido feita por críticos contemporâneos do filósofo como Mersenne, Arnauld e Gassendi. Estes já haviam feito notar na sua época o ciclo vicioso escondido no argumento da garantia mútua da certeza: Deus me assegura que as coisas percebidas clara e distintamente são verazes, mas eu só conheço Deus pela ideia clara e distinta que tenho Dele<sup>471</sup>. Parece então que a crítica “ciclofóbica” de Husserl só repete a mesma objeção: de que as *Meditationes* não saem do lugar na hora de fornecer a justificação última da veracidade do conhecimento *extra mentis*.<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> Descartes responde a Mersenne nas *Segundas Respostas às Objeções*, a Arnauld nas *Quartas Respostas*, e a Gassendi em um escrito póstumo. Sua resposta é a mesma para os três: ele descarta a reprovação segundo a qual essa demonstração é circular distinguindo a evidência mediata da evidência imediata. Ele não faz valer a veracidade de Deus senão para a evidência da lembrança. Assim, limitando-se a esclarecer nos três textos que quando era afirmado nas *Meditações* que não se pode ter certeza de nada até que se tenha provado que Deus existe, Descartes significava apenas que não se pode ter certeza do conhecimento daquelas conclusões que podem ser recordadas quando a atenção não está mais voltada para elas, das conclusões que foram esquecidas, ou dos argumentos passados pelos quais elas foram deduzidas, e que não são mais objeto da atenção atual. Logo, a resposta aos três objetores limita-se a mencionar os lapsos de memória, e não se pronuncia sobre a relação geral entre evidência e verdade. Contudo, em volume recente e atualizado de *História da Filosofia Moderna*, consta que Descartes, em suas *Respostas às Objeções*, sugeriu outra solução para o problema, baseada no estatuto particular que ele reconheceu haver no cogito e no princípio da causalidade, que “não são, de fato, simplesmente caracterizados pela evidência, como as verdades matemáticas e outras verdades metafísicas (em particular, a distinção real mente e corpo), mas pela autoevidência (garantida pela luz natural), isto é, não são passíveis de demonstração, pois não precisam de prova (...).” AGOSTINI, Igor. René Descartes. In: BELGIOIOSO, Giulia (org.). *História da Filosofia Moderna*. Campinas: Editora Unicamp, 2022, p. 268.

<sup>472</sup> O que diz sobre o problema do círculo epistêmico a tradição de comentário de Descartes inaugurada por Martial Guérout (1891-1976) em sua interpretação clássica exposta no livro “Descartes segundo a ordem das razões”? As *Meditações*, na visão de Guérout, são a obra de Descartes que permitem compreender singularmente o conjunto de sua doutrina, e a apreciação adequada dessa obra, por sua vez, depende da ordem analítica das razões, caso seja evitada a confusão entre ela e a via sintética e seja colocada em evidência a ordem da análise seguida nas seis meditações. Assim, se o Cogito é posto como a primeira verdade, Deus só aparece na quarta posição segundo a ordem: (I) cogito; (II) minha existência; (III) a prioridade da consciência de minha alma sobre meu corpo. Portanto, os princípios que se estabelecem como causa primeira variam conforme a ordem racional que se decide seguir. Na ordem da síntese (*ratio essendi*), o primeiro princípio é Deus, assim como na *Ética* de Spinoza. Na ordem da análise (*ratio cognoscendi*), o primeiro princípio é o eu pensante. É importante notar que a ciência filosófica não se organiza segundo uma estrutura *aut-aut* de alternância entre um ou outro princípio (Cogito e Deus), mas segundo uma estrutura *et-et* de complementaridade entre esses princípios. Guérout afirma que existem duas formas de resolver o problema do círculo: ou reduzir as duas séries a uma só ou restabelecer a completa independência das duas séries, que só se entrelaçariam paralelamente. Isso consiste em afirmar que o conhecimento do Cogito é completado em Deus (a posse da ideia de perfeição é uma condição *sine qua non* para que o eu se entenda como finito, imperfeito e vacilante no estado de dúvida). A solução número 2, por sua vez, é “a independência recíproca da série do Cogito e da série de Deus, e seu entrecruzamento num ponto dado. Acha-se uma natureza que se revela à nossa intuição como fundamento que encontra em si mesmo, e não em nós, seu ponto de apoio, como se impondo

Mas a impressão de que Husserl se limita a reproduzir uma velha fórmula é só aparente. A reprovação que ele dirige ao círculo cartesiano é só um item dentro de um quadro crítico mais abrangente, no qual predomina a acusação de que faltou a Descartes a “orientação transcendental”, justamente aquela que ele havia descoberto no *cogito*, e pela qual pode ser saudado como “Cristóvão Colombo” da filosofia. Para Husserl, Descartes deve ser elogiado por ver a “necessidade de um recomeço radical em filosofia” e por inaugurar “um novo modo de filosofar”, e as *Meditationes* devem ser admiradas como “tendo um valor eterno”, porque, com elas, a “filosofia muda totalmente de aspecto e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental”<sup>473</sup>. Mas, infelizmente, o radicalismo filosófico de Descartes é assumido para logo em seguida ser abandonado, ele descobre o ego transcendental para ao cabo de instantes perdê-lo definitivamente de vista.

Em que consiste esse abandono? Na visão de Husserl, Descartes não apreendeu o sentido próprio da subjetividade transcendental que ele havia descoberto com o “eu penso”. Sua filosofia, por isso, resente-se de duas nefastas tendências: (I) de considerar o “*ego cogito* um ‘axioma’ apodítico” que “deve servir de fundamento a uma ciência ‘dedutiva’ e explicativa do mundo” que procede “*ordine geometrico*”, de modo análogo às ciências matemáticas, ao buscar deduzir dos princípios inatos ao ego a existência do restante do mundo; (II) de considerar o *ego cogito* uma “*substantia cogitans*’ separada”, que serve como “ponto de partida para raciocínios de causalidade” e que faz de Descartes “o pai do contrassenso filosófico do realismo transcendental”<sup>474</sup>.

No *Artigo para a Enciclopédia Britânica*, ao tratar da relação entre fenomenologia transcendental e psicologia fenomenológica, Husserl evoca o problema da circularidade pelo nome de “círculo transcendental”<sup>475</sup>, ele faz de novo referência ao suposto “contrassenso” (*Widersinn*) de Descartes, que confunde o ego com a mente ou a alma, e ao erro (*Irrung*) do psicologismo, que confunde o ego transcendental com o eu psicológico e busca apoiar na psicologia a resposta à questão transcendental<sup>476</sup>. Nas *Conferências de Amsterdam*, a

---

em mim a despeito de mim, e que testemunha irresistivelmente seu valor objetivo, fazendo-me tocar diretamente no fundo de mim mesmo o Outro que não sou eu mesmo.” GUÉROULT, Martial. Descartes segundo a ordem das razões. São Paulo: Discurso Editorial, 2016, p. 280.

<sup>473</sup> Hua I, Introdução, § 2, p. 3.

<sup>474</sup> Hua I, Meditação I, § 10, pp. 20-21.

<sup>475</sup> „Meine Fragestellung fordert (...) den transzendentalen Zirkel zu vermeiden.“ Hua IX, p. 273.

<sup>476</sup> “Seria, portanto, um círculo transcendental fazer recair sobre a psicologia a resposta à questão transcendental – não importa se a psicologia é empírica ou fenomenológica-eidética.” Ibid., Article pour l’Encyclopédie Britannica, p. 292 (trad. fr. 236).

dificuldade persiste: como interrogar essa consciência, que não se confunde com a psicológica, sem deixar-se enredar no mesmo erro e no mesmo contrassenso?<sup>477</sup>

O fio de Ariadne que conduzirá para fora desse labirinto será desenrolado no texto, a saber, ele é proporcionado pela *epoché* fenomenológica do mundo efetivo e pelo método de redução transcendental que abre o acesso à subjetividade intencional: “Apenas esse método radical permite à fenomenologia transcendental contornar o contrassenso do círculo gnosiológico.”<sup>478</sup>

Heffernan nos lembra, contudo, que o projeto de Husserl coincide com o de Descartes na busca da “*Letztbegründung*” do conhecimento científico. A fenomenologia e a filosofia cartesiana são ambas “fundamentalistas, escatológicas e absolutistas” no que diz respeito ao “ideal do conhecimento absoluto, adequado e apodítico” e ao ideal correspondente “de uma ciência a-suposicional (*presuppositionless*)”, logo, a diferença que reside entre elas não é tanto de fins, e sim de meios.<sup>479</sup> O recurso à veracidade de Deus de que lança mão Descartes é, de certo modo, repetido por Husserl, que lança mão do ego transcendental no lugar de Deus.

Parece, no entanto, que ao formular sua crítica ao problema do círculo na concepção da evidência de Descartes, Husserl se esquece – e isso deve ser notado com estranheza – de que ele próprio havia reconhecido nos *Prolegômenos*, ao falar dos vícios de princípio do empirismo, que toda tentativa de justificação final do conhecimento leva a duas consequências inaceitáveis:

Ora, se toda fundação repousa sobre princípios conforme aos quais ele procede, e se sua justificação suprema não pode ser realizada senão por um recurso a esses princípios, isso conduzir-nos-á, ou bem a um círculo vicioso, ou bem a uma regressão ao infinito, se os próprios princípios de fundação tivessem sempre necessidade de ser fundados de novo. O primeiro caso produzir-se-ia quando os princípios de fundação, que fazem parte da justificação dos princípios de fundação, são idênticos com eles mesmos. O segundo, quando uns e outros são sempre novamente diferentes.<sup>480</sup>

Por conseguinte, as duas consequências acima só podem ser evitadas apelando-se para certos princípios que serão assumidos como últimos:

É então evidente (*evident*) que o postulado de uma justificação de princípio para todo conhecimento mediato só pode ter um sentido possível se nós formos capazes de conhecer com evidência (*einsichtig*) e imediatamente

---

<sup>477</sup> “Mas, por outro lado, considerando a realidade da consciência, como desenvolver essa interrogação sem nos fecharmos em um círculo?” Ibid., p. 334 (trad. fr. 274).

<sup>478</sup> Ibid., p. 249. Nur durch diese radikale Methode vermeidet die transzendente Phänomenologie den Widersinn des erkenntnistheoretischen Zirkels.

<sup>479</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 133.

<sup>480</sup> Hua XVIII, Apêndice aos § 25 e § 26, pp. 84-85 (trad. fr. 94).

certos princípios últimos sobre os quais repousa, em última análise, toda fundação.<sup>481</sup>

Para Heffernan, Husserl articula nesse argumento o que se convencionou chamar em lógica de Trilema de Münchhausen, também conhecido como Trilema de Agripa<sup>482</sup>. Diz essa expressão que “todo postulado de uma justificação final do conhecimento leva supostamente a uma regressão ao infinito, a um círculo lógico, ou a uma interrupção discutivelmente arbitrária do procedimento em certo ponto proclamado como evidente”<sup>483</sup>. É um verdadeiro beco sem saída, pois a “primeira alternativa é impraticável, a segunda, problemática e, a terceira, dogmática”; e, assim, vendo-se em tal encruzilhada, Descartes teria feito a opção pela segunda e pela terceira alternativa”, apelando para a percepção clara e distinta: (I) do “*ego cogito, ergo sum*”, e (II) de “Deus que existe e que não engana”, ao passo que Husserl teria feito a opção pela terceira alternativa, apelando para a “instância absoluta do ego transcendental”<sup>484</sup>.

Husserl, então, não é feliz na sua crítica à circularidade da evidência cartesiana ao esquecer-se das três inevitáveis consequências que ele havia mencionado nos *Prolegômenos* e, nessa omissão, abster-se de “reconhecer a circularidade inerente a todo filosofar”<sup>485</sup>

Mas, como vimos, Husserl reconheceu o caráter essencialmente circular da filosofia no § 34 de sua *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, na qual fala da *Selbstbezüglichkeit* (autorreferencialidade) que pertence essencialmente à teoria do conhecimento. Não é possível que a autoevidência absoluta da subjetividade transcendental, essencialmente retro-referenciada, desmantele essas três absurdidades?

Tudo depende de saber se a passagem da lógica formal para a lógica transcendental é de fato legítima. Se a análise é garantida pelo aval da evidência apodítica, o começo está assegurado, e a assimetria entre sua finitude de princípio (individuação) e a infinitude do fim garante a legitimidade da *Letztbegründung*: o domínio das implicações intencionais é desdobrável ao infinito sob a égide da autoevidência transcendental, e a ciência de sua descrição repousa firmemente no *a priori* da correlação, instalando-se *de jure* em um regime de *progressio ad infinitum*. No entanto, a transparência do início e a viabilidade da busca por objetivos infinitos são realmente justificadas?

Nesse mesmo registro crítico, Ströker considera que a fenomenologia husserliana possui um “caráter duplo”. (*Doppelcharakter*), na medida em que ela é o trabalho

---

<sup>481</sup> Ibid., p. 85.

<sup>482</sup> O Trilema tem origem na antiga escola cética, ele remonta ao filósofo pirrônico Agripa.

<sup>483</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 135.

<sup>484</sup> Ibid., p. 135.

<sup>485</sup> Ibid., p. 135.

de uma análise concreta de coisa (*Arbeit an konkreten Sachanalysen*) e ao mesmo tempo uma autorreflexão sobre seu afazer próprio (*Selbstreflexion auf das eigene Tun*), e em virtude dessa duplicidade, a fenomenologia se move sempre num campo de tensão, no interior do qual as atribuições que lhe são geralmente conferidas de “ciência rigorosa” (*strenge Wissenschaft*), filosofia sem pressupostos (*voraussetzungslose Philosophie*), ciência da fundamentação absoluta (*Wissenschaft aus absoluter Begründung*), podem adquirir um significado inequívoco, embora não fique ainda claro como é que elas podem ajudar a resolver essa tensão mencionada. Assim, haja vista que a autocompreensão deve se produzir “em dois níveis categoriais diferentes da argumentação fenomenológica”, isso conduz a dizer que “a filosofia de Husserl não só podia ser uma filosofia que debuta em direção a começos, como também tinha de ser uma filosofia de começos.”<sup>486</sup>

Mas comparando o “começo” da fenomenologia transcendental de 1913, cuja base é a (I) “ausência maximal de pressupostos” e uma (II) “absoluta autocompreensão reflexiva”, com o transcendental conquistado no curso de desenvolvimento que leva o projeto fenomenológico a migrar da análise intencional estática para a análise constitutiva e genética da década de 20, Ströker observa que Husserl, ao longo desse processo, foi levado a perceber que seu começo em 1913 não tinha sido um começo realmente justificável em nenhum daqueles dois sentidos<sup>487</sup>, pois a abordagem husserliana voltada para as datidades (*Gegebenheiten*) últimas, absolutas e fundamentais, no contexto de uma filosofia primeira, deixa de satisfazer duas questões:<sup>488</sup> a (i) primeira, a questão de saber “até que ponto o próprio conceito de constituição transcendental de Husserl é fenomenologicamente transparente”, sabendo-se que o deferimento de um conceito no interior do “mostruário” fenomenológico depende de sua

---

<sup>486</sup> „Galten sie mithin nicht bloß im Hinblick auf das, was in dieser Philosophie erreicht werden sollte, sondern auch bezüglich der prinzipiellen Gestaltung ihrer selbst und somit auf zwei verschiedenen kategorialen Ebenen phänomenologischer Argumentation, so durfte Husserls Philosophie aber nicht bloß eine neu beginnende Philosophie hin zu Anfängen sein, sie musste auch eine Philosophie des Anfangs sein.“ STRÖKER, Elizabeth. Husserls Erste Philosophie – Letztbegründung, Selbstbegründung, Selbstverantwortung. In: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 232-242, p. 232.

<sup>487</sup> „Nun hatte Husserl 1913 die transzendente Phänomenologie als Erste Philosophie dahingehend bestimmt, dass er für sie ‚vollkommenste Voraussetzungslosigkeit‘ und in Beziehung auf sich selbst ‚absolute reflektive Einsicht‘ forderte, um damit die größtmögliche Klarheit über sich selbst und die Prinzipien ihrer Methode zu erlangen, wie es dem eigenen Wesen der Phänomenologie entsprach (III, 21). Doch waren hier nach seinem späteren Verständnis jene beiden Bestimmungsstücke seiner Ersten Philosophie nur erst in einem verkürzten Sinn begriffen gewesen. Die Fortentwicklung der intentionalen Analyse zur konstitutiven, genetischen Analyse in den zwanziger Jahren ließ Husserl erkennen, dass sein Anfang 1913 weder in dem einen noch in dem anderen Sinne ein Wirklich zu rechtfertigender Anfang gewesen und dass vor allem die damals schon geforderte Selbsteinsicht eher Teil seines gemäß schon realisiert worden war.“ Ibid., p. 233.

<sup>488</sup> „Das unmittelbare Ansinnen Husserls jedoch, letzte, fundamentale und absolute Gegebenheiten aufzusuchen, und zwar von der Art, dass sie spezifisch als Quellen und Ursprünge der Sinnkonstitution in der transzendentalen Subjektivität in Erscheinung treten, wirft im präntendierten Rahmen einer phänomenologischen Ersten Philosophie zwei Fragen auf.“ Ibid., p. 235.

efetiva doação intuitiva; a (ii) segunda, a questão quanto à possibilidade de se atingir algo que seja efetivamente último: conclui-se que a forma de administrar esse duplo questionamento e encaminhá-lo a uma solução que satisfaça, ao mesmo tempo, às duas exigências elencadas acima, depende de demonstrar a exequibilidade da reivindicação de Husserl da *Letztbegründung*.<sup>489</sup>

---

<sup>489</sup> „Zum einen stellt sich hier das Problem, wieweit Husserls Konzept der transzendentalen Konstitution selber phänomenologisch durchsichtig ist. Denn ist Konstitution zwar transzendente Produktion, aber nicht Kreation, so muss sie offenbar an etwas gebunden sein, über das die konstituierende Subjektivität auch als „letztlich leistende“ letztlich dennoch nicht verfügt. Daran schließt sich die weitere Frage, ob denn dergestalt ein Letztes, als was immer es in der Analyse zugänglich werden mag, tatsächlich so zu phänomenologischer Gegebenheit gebracht werden kann, wie es Husserls Norm vollkommener Einsicht und Ursprungsklarheit verlangt. Von der Antwort auf diese beiden dürfte abhängen, ob Husserl Anspruch der Letztbegründung wenigstens in dieser Hinsicht erfüllbar ist und wie weit hier von absoluter Begründung, jedenfalls durch die Phänomenologie in der Dimension der gesuchten Anfänge aller Sinnstiftung und Seinssetzung, gesprochen werden darf.“ Ibid., p. 235.

## 7. A história crítica das ideias

### Introdução

Sabe-se que Husserl nos anos finais de sua carreira debruçou-se cada vez mais sobre os problemas filosóficos da história. E tudo leva a crer que não foi uma mudança acidental de assunto. Falando da fenomenologia como uma teoria transcendental da história, Landgrebe fez notar que o princípio metódico que guiou as leituras recentes da fenomenologia husserliana, que é o de partir “da obra tardia e dos manuscritos do último período a fim de compreender os trabalhos anteriores como sendo etapas conducentes aos últimos resultados”, revelou-se bastante fecundo, pois permitiu mostrar “que o desenvolvimento do pensamento husserliano não conhece nenhuma ruptura, mas, pelo contrário, ele corresponde a uma intenção diretriz presente desde o começo, intenção que, todavia, devia desdobrar-se progressivamente para clarificar o que era visado inicialmente.”<sup>490</sup>

Observava Landgrebe, de resto, que uma tal situação “corresponde inteiramente à concepção husserliana da intencionalidade e à relação entre intenção e preenchimento como passagem da obscuridade à claridade.”<sup>491</sup> Como vimos, a noção de preenchimento constitui um descritivo fundamental na analítica intencional dos horizontes. Pode-se supor então, sem riscos de errar de muito longe o alvo, que a análise da intencionalidade estava desde o começo vocacionada a converter-se num estudo da história e a abrir novos horizontes de pesquisa intencional que são justamente os horizontes históricos. Uma vez abertos, esses novos horizontes permitiriam lançar luz sobre o caminho já percorrido e fornecer à fenomenologia os meios de uma reflexão radical e última sobre seu próprio sentido<sup>492</sup>.

---

<sup>490</sup> LANDGREBE, Ludwig. La phénoménologie comme théorie transcendante de l'histoire. Trad. de Guillaume Fagniez et John Tryssesoone. Alter [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/alter/418>, p. 252.

<sup>491</sup> Ibid., p. 252.

<sup>492</sup> Inclusive, há uma tendência em toda fenomenologia de voltar-se em seus estágios mais desenvolvidos para a consideração da questão do sentido da história. Scheler, na sua última grande obra, *As formas do saber e da sociedade*, apresenta como sendo sua convicção fundamental a “de que investigações epistemológicas que não são acompanhadas de uma investigação geral do conhecimento e da evolução sócio-histórica dos tipos mais gerais do conhecimento e do saber humanos estão condenadas a permanecer vazias e estéreis.” SCHELER, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, t. VIII, p. 11 e 9. Heidegger, como se sabe, transforma a fenomenologia numa ontologia fundamental que se ocupa da história do Ser. A fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty se apresenta como uma fenomenologia do corpo próprio que corresponde a uma metafísica considerada do ponto de vista histórico e voltada para a investigação do passado originário do corpo. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 403. O mesmo acontece com a fenomenologia de Gadamer, Sartre e Ricœur.

Apesar de infeliz em suas colocações sobre a *Filosofia Primeira* (como ainda veremos), Landgrebe tem o mérito de ter sido um dos primeiros a mostrar que as questões da história, da facticidade e da individuação não podem ser desmerecidas na hora de avaliar o projeto da fenomenologia. Ele dedicou um tempo a examinar uma frase redigida por Husserl em 1921: “a história é o grande fato do ser absoluto”, e sustentou a opinião de que essa frase “contém uma indicação sobre o local sistemático que, segundo Husserl, o problema da história ocupa.”<sup>493</sup> Além disso, Landgrebe foi um dos primeiros a responder às acusações de que a fenomenologia husserliana era uma filosofia a-histórica que desconsiderava a facticidade concreta, apresentando a tese de que “a redução à subjetividade transcendental não implica a retirada para uma esfera de puras idealidades, deixando de lado o problema da historicidade, mas sim que, nessa abordagem, na redução a um fundamento absoluto, a subjetividade entra em sua historicidade concreta (...)”<sup>494</sup>.

Mas é fato que a preocupação com a história não irrompe somente na “última fase do pensamento husserliano”, como julgaram apressadamente autores como Ricœur<sup>495</sup>, dentre outros. Foi já acenado que, em 1906/07, Husserl falava de uma teleologia da história, ao mostrar que o ceticismo dogmático, que surge com os sofistas, já continha o ceticismo crítico como um momento implícito, ainda não esclarecido, e que ambos os tipos de ceticismo viriam desempenhar teleologicamente o papel histórico tanto de precursores quanto de iniciadores da teoria do conhecimento. O ceticismo é visto como o primeiro a desvelar a imperfeição da ingenuidade<sup>496</sup>. Um pouco mais tarde, em 1913, o § 62 de *Ideias I* contém outra passagem que assinala um interesse pela história: ali se anunciava o terceiro livro das *Ideen* como obra reservada à tarefa de tratar das antecipações históricas da fenomenologia, que seriam encontradas no radicalismo de Descartes, no psicologismo de Locke e Hume e na filosofia transcendental de Kant. O terceiro livro não saiu conforme prometido, mas essa lacuna seria

---

<sup>493</sup> „Das Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Sein‘ enthält einen Hinweis auf den systematischen Ort, an dem für Husserl das Problem der Geschichte steht.“ LANDGREBE, Ludwig. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Sein“. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner, 1982, p. 108.

<sup>494</sup> „Danach stellen wir jenen Einwänden die These entgegen, dass die *Reduktion auf die transzendente Subjektivität nicht den Rückzug in eine Sphäre der reinen Idealitäten bedeutet*, wobei das Problem der Geschichtlichkeit sozusagen unter den Tisch fiel, sondern dass in diesen Ansatz, in die Reduktion auf einen absoluten Boden, *die Subjektivität in ihrer konkreten Geschichtlichkeit eingeht (...)*“. LANDGREBE, Ludwig. Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls. In: Phänomenologie und Geschichte. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, p. 12.

<sup>495</sup> RICŒUR, Paul. Husserl et le sens de l’Histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l’Histoire (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316, p. 280.

<sup>496</sup> Cf. Hua XXIV. § 33a, p. 180 e Hua VIII, Lição 30, p. 19.

preenchida pela parte I das lições sobre Filosofia primeira, de que nos ocuparemos na sequência.<sup>497</sup>

Percebe-se assim que uma leitura estruturalista, orgânica, do desenvolvimento da fenomenologia é promissora como chave de interpretação do projeto de Husserl. Enfim, podemos dizer que sua abordagem da história é uma elucidação hermenêutica da “história da filosofia”. O olhar é dirigido de dentro (quer dizer, sem considerar os fatos acidentais externos) numa tentativa de apreender o movimento filosófico que atravessa toda a história e a vectoriza na direção de um fim (teleologia). Esse vector é uma tendência concebida ao modo da enteléquia ou causa final de Aristóteles.

O *telos* é instituído por um ato de vontade que confere a orientação (*Willensrichtung*). O sujeito dessa vontade é o sujeito da história da filosofia. A história se curva ao peso da projeção teleológica da vontade, cuja intervenção nos acontecimentos é uma δύναμις, uma tendência, uma propensão que os vectoriza na direção do único fim que os pode satisfazer. Este *telos*, por sua vez, passa por três momentos: pela *Urstiftung*, a instituição originária em Sócrates e Platão, pela *Nachstiftung*, a re-instauração ou fundação segunda em

---

<sup>497</sup> Rudolf Boehm, que redigiu dois prefácios introdutórios quando da publicação dos dois volumes da Filosofia Primeira (Hua VII e VIII), destacou que o primeiro volume consiste na transcrição mais completa do confronto filosófico de Husserl com a história da filosofia, mas fazendo a observação de que o envolvimento de Husserl com as filosofias e filósofos do passado, embora ocupasse um lugar secundário em seus trabalhos, foi muito mais abrangente do que geralmente se supõe. O editor traz uma lista dos cursos relacionados à história da filosofia que foram ministrados por Husserl, ao longo de sua carreira, que são mais do que suficientes para confirmar como a relação dele com a tradição filosófica nunca pode ser subestimada na hora de avaliar o seu próprio projeto de uma filosofia. Vai aqui a lista dos cursos conforme compilados por Boehm: História da Filosofia em Halle em 1897/98, 1899, 1900, 1901; História Geral da Filosofia em Göttingen em 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1915, em Freiburg em 1916/17; História Geral da Filosofia desde os tempos antigos até o início do século XIX em Göttingen em 1911, 1912, 1913; História Geral da Filosofia (até Kant inclusive) em Göttingen em 1914; História da Filosofia desde os primeiros começos até o início do século XIX em Freiburg em 1918/19. Além disso: a Filosofia do Renascimento em Göttingen em 1903; Filosofia de Kant em Halle em 1900/01, Transcendentalismo de Kant em Freiburg em 1917; História da Filosofia Moderna de Kant até o presente em Göttingen em 1903/04; Kant e a Filosofia Moderna em Göttingen em 1913/14, 1915/16; Kant e a Filosofia Pós-Kantiana em Halle em 1898, 1899/1900, em Göttingen em 1905/06, 1907/08, 1909/10, 1911/12; História da Filosofia Moderna em Halle em 1890/91, em Freiburg em 1921, 1922, 1924/25, 1926/27, 1927/28. Além disso, História da Filosofia da Religião desde Spinoza em Halle em 1895/96, História (Geral) da Pedagogia em Göttingen em 1903/04, 1910, 1913/14, 1915/16. Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano, de Berkeley, em Göttingen em 1901/02, 1907, em Freiburg em 1916/17, 1924/25; Meditações de Descartes em Halle em 1892, 1896/97, em Göttingen em 1916; em conjunto com o Ensaio Acerca do Entendimento Humano, de Locke, em Göttingen em 1913/14; A Destinação do Homem, de Fichte, em Göttingen em 1903/1915, Freiburg em 1918; Diálogos de Hume, Halle em 1895/96, Tratado da Natureza Humana, Halle em 1899, Göttingen em 1902/03, 04/05/07/08/10/11/14/15, Freiburg em 1921, Ensaio Sobre os Princípios da Moral, Göttingen em 1908/09; Prolegômenos de Kant, Halle em 1897/98, 1899/1900, em conjunto com a Crítica da Razão Pura, Göttingen em 1905/06, Crítica da Razão Pura, Halle em 1889, 1900/01, Göttingen em 1902/09/10, Freiburg em 1917/18/19, Crítica da Razão Prática e Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Göttingen em 1906/09/14; Ensaio Acerca do Entendimento Humano, de Leibniz, em conjunto com o de Locke, Göttingen em 1904; Ensaio Acerca do Entendimento Humano, de Locke, Halle em 1891/02/89/99 (veja também sob Descartes e sob Leibniz); Lógica de Lotze, Halle em 1895; O Mundo como Vontade e Representação de Schopenhauer, Halle em 1892/93, bem como uma obra selecionada, Halle em 1897; Ética de Spinoza, Halle em 1900.

Descartes, e por fim na *Endstiftung*, a fundação última. As diferentes figuras da história são avaliadas em função do grau de racionalidade a que atingiram em comparação com a *Endstiftung*, que é a realização da filosofia como saber apodítico rigoroso. O fim que totaliza a história é a unidade da ideia da filosofia como rigorosa, universal e apodítica: universal por seu objeto e apodítica em sua modalidade epistêmica.

O último grau, no entanto, não é uma negação dialética do primeiro. O passado não desaparece em função do futuro que o absorve. Pelo contrário: há um co-pertencimento entre *Ur* e *End* (originário e último). O começo instaurado se confunde com o *telos*, assim, a ideia da filosofia transcendental como forma final é a realização da perfeita claridade do sentido teleológico instaurado pelos gregos como potencialidade a ser concretizada.

Na abordagem histórica de Husserl, consta de particularmente notável que a história é vista pela ótica de uma teleologia da razão. Fazer história é medir os graus da auto-clarificação da razão na história, medir os esforços envidados pela razão que se provê dos meios para chegar a si mesma, sabendo-se que é do seu movimento histórico que desdobram-se as figuras particulares da ciência europeia. A operação dessa razão é desde o início caracterizada pela intencionalidade, que abre os horizontes possíveis de consciência nos quais se estabelece a relação entre intenção e preenchimento, e é caracterizada pelo caráter dinâmico dessa relação, em que a intenção vazia tende ao preenchimento. Na medida em que as ideias racionais são progressivamente atualizadas no tempo da história, elas são o *análogo estrutural*<sup>498</sup> do preenchimento da visada da coisa no tempo da consciência individual. A história do pensamento é vista assim como o itinerário teleológico da razão, que se lança no encaço da meta infinita, e nisto se constitui ao mesmo tempo como “o sujeito, a lei e o fim da história.”<sup>499</sup> A filosofia husserliana aproxima-se então das concepções clássicas dos filósofos do idealismo alemão, e os problemas da razão são apresentados como os mais altos da fenomenologia.

Se no interesse estritamente gnosiológico da fenomenologia pura a análise intencional guia-se pela ideia dos horizontes, em que a intenção de significado tende à intuição doadora que preenche o sentido e torna possível a evidência como consciência da “presença do objeto ele mesmo” (*Selbsthabe*), no interesse pela história, que caracteriza a filosofia fenomenológica, a análise intencional guia-se pela ideia dos horizontes da razão histórica que tende a metas racionais, a ideais colocados no infinito, que preenchem o seu próprio sentido

---

<sup>498</sup> Termo usado por Dominique Pradelle no artigo « Existe-t-il une métaphysique phénoménologique de style transcendantal? »

<sup>499</sup> BOEHM, Rudolf. “La Phénoménologie De L'histoire.” *Revue Internationale De Philosophie*, vol. 19, no. 71/72 (1/2), 1965, pp. 55–73, p. 61. JSTOR, [www.jstor.org/stable/23940429](http://www.jstor.org/stable/23940429). Accessed 22 June 2021.

enquanto razão. Se, no interesse gnosiológico predominante na caracterização da Filosofia primeira como teoria do conhecimento, o objetivo é esclarecer o sentido, a essência e a possibilidade do conhecimento, no intuito de justificá-lo como conhecimento objetivo, no interesse histórico a fenomenologia realiza a mais radical autorreflexão (converte-se numa fenomenologia da fenomenologia) e seu objetivo é esclarecer o sentido, a essência e a possibilidade do próprio projeto de uma filosofia fenomenológica, no intento de justificar a necessidade de seu surgimento histórico.

Em suma, o objetivo é situar na história da filosofia o motivo transcendental aberto pela fenomenologia. Assim, o contexto da história crítica das ideias não se identifica com o de um empirismo, na visão do qual a história seria concebida como uma acumulação de fatos objetivos que avançam linearmente numa sucessão de causa e efeito, nem com o de um idealismo, na visão do qual a história seria considerada a realização do espírito (*Geist*) do mundo. O contexto apropriado da história crítica das ideias é, antes, o de uma história “eidética” que se deixa descrever como inflexão de momentos exemplares ou paradigmáticos que mudam o curso de desenvolvimento do pensar filosófico<sup>500</sup>.

O primeiro volume da *Filosofia Primeira* dedica-se à história crítica das ideias. Falamos infra, abreviadamente, da dupla Sócrates-Platão e de Descartes, mas quais são exatamente as “ideias” cuja história é contada e a que tipo de crítica elas são submetidas? A saber, as ideias cuja narrativa histórica Husserl nos dá são as ideias discutidas no interior de certas “filosofias” no sentido mais geral do termo (ceticismo, platonismo, aristotelismo, cartesianismo, empirismo, racionalismo, psicologismo), e no interior de “escolas”, “orientações” e “tendências” filosóficas que marcaram época e fizeram tradição.

O interesse pela tradição mostra aqui que a fenomenologia genética, que pergunta pela “ideia originária” da filosofia, acha-se ligada à “fenomenologia generativa”, que pergunta pela transmissão dessa ideia originária de uma geração filosófica à outra. Na *Krisis*, que dá prosseguimento à reflexão histórica da *Filosofia Primeira*, Husserl fala dos motivos pelos quais é preciso despertar a “memória histórica” dos nossos primeiros antepassados filosóficos e “para, a partir da nossa geração, seguir uma cadeia de gerações, no caso particular da generatividade filosófica – até a geração daqueles a quem chamamos de nossos patriarcas filosóficos, os fundadores inaugurais das intenções do nosso pensar (...).”<sup>501</sup> Essas intenções,

---

<sup>500</sup> Ver: ALLEN, Jeffner. “What Is Husserl's First Philosophy?” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4, 1982, pp. 610–620. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/2107381](http://www.jstor.org/stable/2107381). Accessed 22 June 2021.

<sup>501</sup> Hua VI. Anexo V aos §§ 16 e segs., p. 392 (trad. port. 319).

que são de início indeterminadas, só entram numa determinação com o preenchimento do sentido da filosofia.

Vimos acima que as diferentes histórias que Husserl faz cruzar na sua narrativa têm algo em comum: elas se desenvolvem em conformidade com uma unidade de motivação, isto é, há uma teleologia imanente que as atravessa a todas, embora a tomada de consciência dessa teleologia se dê plenamente apenas num momento posterior de seu itinerário.

Assim, o objetivo perseguido nas meditações da *Filosofia Primeira* é “colocar a nu a unidade de motivação que atravessou milênios”, cujo vector comum era a ideia do alcance possível da verdade, “e que deu seu impulso ao desenvolvimento de toda a filosofia, na medida em que ela aspirava tornar-se a verdadeira filosofia, e que animava todo método filosófico, na medida em que ele entendia ser o verdadeiro método.”<sup>502</sup> As filosofias que precedem a fenomenologia são clarificações relativas e parciais dessa ideia. A realização absoluta é “o verdadeiro começo de um desenvolvimento verdadeiro animado somente pela força do verdadeiro método”, e somente pode ser admitido como tal “aquele que, em uma evidência absolutamente indubitável, possa ser compreendido e considerado como o único método que realiza o sentido da filosofia, o único que seja exigido por ela.”<sup>503</sup>

Rudolf Boehm, em texto que trata da fenomenologia da história, expõe a tese de que um fenômeno puro tal como ele é exigido para fundar uma verdadeira filosofia fenomenológica é justamente aquele da história, e este não se furta ao método de redução transcendental, isto é, a realidade histórica deve ser submetida igualmente a uma Redução fenomenológica.<sup>504</sup> A aplicação do método de redução à história converte-a num fenômeno puro. Quatro momentos caracterizam essa redução: “o retorno à consciência, o retorno ao presente absoluto, o retorno à concepção pura e o retorno ao invariante essencial.”<sup>505</sup> O conjunto dessas características tem como consequência que: a realidade histórica não passa de um correlato intencional; de que ela é dada no presente com suas respectivas retenções do passado; de que a redução pela *epoché* dos fatos históricos “é acompanhada de uma redução eidética que não admite a evidência de nenhum fato singular senão a título de momento estrutural de um invariante essencial.”<sup>506</sup>

O que essas etapas da Redução histórica exigem, por conseguinte, é (1) a colocação entre parênteses das interpretações usuais dos fatos objetivos da história enraizadas

---

<sup>502</sup> Hua VII. Lição 20, p. 142 (trad. fr. 204).

<sup>503</sup> Ibid., p. 142 (trad. fr. 204).

<sup>504</sup> BOEHM, Rudolf. *Op. Cit.*, 1965, p. 59.

<sup>505</sup> Ibid., p. 67.

<sup>506</sup> Ibid., pp. 67-68.

na atitude natural; (2) descrever em seguida a ideia-conteúdo dos maiores pontos de virada na história a partir de um ponto de vista filosófico situado no presente; (3) “reduzir a história das ideias às interconexões fundamentais entre seus momentos mais significativos, e descobrir ao mesmo tempo a *unidade de motivação* que viveu em todo filósofo no momento mesmo em que ele quis tornar-se autêntico filósofo.”<sup>507</sup>

Conforme notado por Boehm, Husserl havia advertido na *Krisis*, o seu último escrito, que a descrição histórica feita pela fenomenologia tem o caráter de um “poema”, de um “romance”<sup>508</sup>, e que essa construção poética da história – logo, não correspondente aos fatos objetivos tais como efetivamente ocorreram – tem como finalidade elevar a fenomenologia a uma última tomada de consciência de si, a uma última autocompreensão e a um efetivo esclarecimento de seu sentido. Tendo em conta que a fenomenologia, convertida em filosofia da história, ocupa-se de fenômenos puros transcendentalmente reduzidos e sua descrição histórica é construída ao modo de um romance, vamos fazer abaixo um comentário geral das partes I e II das lições de 1923/24.

## 7.1 Da lógica formal à lógica transcendental

Husserl fala das origens da lógica na dialética platônica e dos limites da lógica formal no capítulo 2 da primeira seção das *Lições sobre Filosofia Primeira*, narrando a história da fundação da lógica e das limitações presentes na Analítica Formal e Apofântica. A lógica tradicional, na forma de uma lógica da consequência ou da concordância, é de origem aristotélica e estoica, mas suas sementes já haviam sido plantadas pela filosofia de Platão. Com efeito, foi a partir da dialética platônica que nasceram e “se desenvolveram os elementos fundamentais de uma lógica pura, mais exatamente, de uma lógica formal (...).”<sup>509</sup> Como vimos, Husserl concebe essa lógica pura como uma doutrina da ciência puramente racional que tem como função fornecer a todas as ciências normas cuja validade seja absolutamente universal.

Só que, na concepção do filósofo, a lógica pura não se esgota numa tarefa meramente normativa, ao contrário, ela compartilha com as demais ciências o interesse de atingir verdades, ela quer também emitir juízos que possam ser verificados na evidência e, a todo momento, possam de novo ser averiguados na evidência como verdadeiros.

---

<sup>507</sup> ALLEN, Jeffner. “What Is Husserl's First Philosophy?” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4, 1982, pp. 610–620, pp. 614-615.

<sup>508</sup> Hua VI. Anexo XXVIII, p. 556.

<sup>509</sup> Hua VII. Lição 3, p. 18 (trad. fr. 25).

No entanto, a lógica, tal como elaborada por Aristóteles, é uma realização *imperfeita* da “ideia platônica da filosofia concebida como ciência da justificação absoluta de si mesma.”<sup>510</sup> Ela é imperfeita porque não se manteve fiel a esse ideal da ciência absolutamente autofundada, porque contentou-se em ser uma simples lógica da não-contradição e não se estabeleceu como uma “verdadeira lógica da verdade (...)”<sup>511</sup>. Com efeito, Husserl faz notar a seguinte distinção:

1) A pura consequência do juízo e a contradição, que é uma não-consequência, bem como a compatibilidade que diz respeito aos juízos puramente enquanto juízos, não dependem da questão de decidir da verdade ou falsidade desses juízos. Uma coisa, pois, é se contentar em elucidar analiticamente os juízos, no interesse de estabelecer o que neles é co-julgado como consequência ou excluído como contradição, uma coisa completamente diferente é determinar o conteúdo de suas proposições como verdadeiro ou falso.

2) O que permite decidir da verdade ou falsidade dos juízos é a sua “colocação em evidência”, é a sua verificação, que acontece através de um retorno às “coisas mesmas”. A clarificação evidente dos juízos também permite estabelecer sua possibilidade ou impossibilidade *a priori*.

Essa distinção equivale à diferença entre o juízo puro e simples, que, na visão de Husserl, não passa de uma unidade simples de significação, e a possibilidade material ou verdade que lhe corresponde. O juízo puro e simples não chega à adequação material e não permite determinar nada em termos de verdade ou falsidade. Assim, a lógica tradicional é definida por Husserl como uma “disciplina das condições essenciais da não-contradição absoluta e do pensamento que se efetua segundo a lei da pura consequência.”<sup>512</sup> Apesar de conter todo o sistema racional das leis de essência que regem as relações de implicação analítica, ela repousa num nível ainda muito elementar da lógica e não é capaz de satisfazer o interesse do conhecimento. Para isso, ela deve alçar-se a um nível mais alto que é o da lógica da verdade.

O que Husserl entende por “verdadeiro interesse do conhecimento” só é satisfeito por uma filosofia no sentido platônico da palavra. Filosofia que impõe a necessidade de uma teoria puramente racional do método que, para além da lógica da consequência, permita atingir a verdade em sua plenitude.

---

<sup>510</sup> Ibid., p. 17 (trad. fr. 23).

<sup>511</sup> Ibid., p. 19 (trad. fr. 26).

<sup>512</sup> Ibid., p. 22 (trad. fr. 32).

Na lição 4 que consta deste capítulo 2, Husserl faz uma digressão sobre a lógica concebida como matemática analítica, sobre a correlação que esta mantém com a ontologia formal, e discorre ainda mais sobre o problema da lógica da verdade. A digressão toca num ponto que importa muito assinalar, do ponto de vista terminológico, que é o da oposição que há entre *sentido analítico* e *sentido material*. O sentido analítico é o da mera identidade do enunciado consigo mesmo, que deixa-se evidenciar por uma distinção analítica; o sentido material diz respeito à possibilidade e à verdade que o enunciado comporta. Enquanto que à evidência analítica basta o ato de juízo puramente simbólico e verbal, a evidência material só pode ser satisfeita por uma intenção que seja mais ou menos preenchida pela plenitude da intuição.

É preciso, no entanto, fazer justiça à lógica formal aristotélica no sentido de reconhecer que ela entendia ser algo mais do que uma mera lógica da consequência, ela queria ser o “método da verdade”. Mas, como Husserl entende, isso não muda o fato de que a “lógica histórica” sofria de uma grande imperfeição em seus procedimentos metódicos, estava atolada até o pescoço em obscuridades e semi-verdades que tornavam suas normas insuficientes e fragmentadas. Ela se mostrou incapaz de prestar contas da correlação que há entre o “juízo predicativo determinante e o substrato do juízo”, entre a “verdade predicativa e a objetividade verdadeiramente existente.”<sup>513</sup>

Na sequência, Husserl entra na questão da ontologia formal, apresentando-a como a teoria do “alguma coisa em geral” e como uma “maneira correlativa de considerar a teoria dos juízos concordantes em geral e das formas nas quais eles se unem em sistemas de juízos concordantes em virtude de uma relação de consequência.”<sup>514</sup> É devido a isso que uma lógica apofântica, plenamente compreendida e desenvolvida a partir das correlações indissociáveis que unem juízo e objeto, é uma ontologia formal, e vice-versa. E não podemos esquecer que dentro do domínio da ontologia formal tombam também as disciplinas matemáticas, como a aritmética, a geometria e a teoria das multiplicidades.

Mas Husserl insiste em refletir sobre os defeitos já indicados da lógica tradicional. Ele quer deixar bem claro que tais deficiências concernem à maneira pela qual é tratada, metodologicamente, a ideia da verdade e do ser verdadeiro. O que falta à lógica é corresponder às intenções da dialética platônica, desenvolvendo-se como uma “*teoria universal e radical do método* que permita atingir a verdade (...)” Mas isso não pode acontecer a não ser que, além das correlações entre verdade e ser verdadeiro, seja tematizada também a correlação

---

<sup>513</sup> Ibid., Lição 4, p. 26 (trad. fr. 37).

<sup>514</sup> Ibid., Lição 4, p. 26 (trad. fr. 37).

entre o juízo, que é o estado de coisas julgado na atividade de julgar, e a atividade de julgar ela própria que diz respeito à vida subjetiva. Em suma:

O que é requerido é um estudo do juízo e da verdade, do objeto e da realidade não somente quanto aos juízos enquanto sentidos idênticos dos enunciados e quanto aos objetos enquanto sentidos idênticos dos substratos, mas também quanto ao *aspecto subjetivo do ato de julgar*, da captação da evidência, da verificação intersubjetiva e definitiva, da posição e da experiência de objetos, e, em particular, quanto aos modos subjetivos nos quais tudo isso se dá “em pessoa” no vivido de conhecimento, na consciência, tudo o que se nomeia objeto intencionado e objeto verdadeiro “em pessoa”, juízo enquanto proposição e enquanto verdade.<sup>515</sup>

A consideração do aspecto subjetivo, que se segue, complementarmente, ao estudo objetivo das formas judicativas, traz consigo a questão da captação da evidência. Aqui se encontra, pelo menos inicialmente, o lugar ocupado pelo tema da evidência na fenomenologia de Husserl. O filósofo, é claro, não propõe uma complementação da lógica formal *imperfeita* pela via de um regresso à dialética de Platão, sua proposta de uma lógica filosófica está, antes, imersa no movimento da filosofia moderna e faz apelo ao conceito de “transcendental”. O que isso significa, exatamente, fica mais claro no volume XVII da husserliana, chamado, justamente, *Formale und transzendente Logik*, em que o lugar do tema da evidência é demarcado em relação à tripla estratificação (*Schichtung*) da lógica, de que já falamos no capítulo 8 desta tese (a divisão da lógica nos três estratos da morfologia pura dos juízos, da lógica da consequência ou lógica da não-contradição e da lógica da verdade).

O título de *FTL* sugere, além de um paralelo traçado entre duas lógicas, um movimento de transmigração de uma até outra, um salto filosófico-fenomenológico desde o nível formal até o transcendental. Não custa lembrar que a *démarche* percorrida por Husserl em *FTL* é a seguinte: a primeira parte, puramente eidética, ocupa-se da lógica formal a fim de pôr ao descoberto, pelo processo de ideação, o seu *eidós* noemático. A perspectiva adotada por Husserl é amplamente aristotélica, daí os termos “analítica” e “apofântica” são por ele empregados, mas introduzindo um elemento novo. Aquela estratificação eidética ternária (morfologia, lógica da não-contradição e lógica da verdade) culmina numa teoria dos sistemas dedutivos (teorias axiomatizadas e estruturas de campos de objetos correlativos). É aqui que *FTL* chega na sua segunda parte, dedicada à lógica transcendental. Esta consiste numa regressão do *eidós* objetivo da lógica formal para os atos subjetivos que respondem pela constituição das objetividades lógicas. Em Husserl, as objetividades lógico-formais estão fundadas em condições próprias à experiência subjetiva do mundo, assim como nos objetos sensíveis de grau

---

<sup>515</sup> Ibid., Lição 4, p. 30 (trad. fr. 43).

mais baixo. Isso significa que os tipos de núcleos sintáticos encontram-se alicerçados nas formas ontológicas dos objetos individuais últimos (substratos, propriedades e relações últimas)<sup>516</sup>. Do mesmo modo, o princípio do terceiro excluído acha-se edificado por sobre a coesão material dos materiais sintáticos<sup>517</sup>. Enfim, os sistemas formais são regidos por uma exigência de aplicabilidade ao conhecimento material dos objetos da física<sup>518</sup>. Pradelle observa que, na fenomenologia husserliana, é sempre o *eidos* do objeto, não importa a esfera objetiva a que este pertença, que serve de fio condutor transcendental a uma *démarche* regressiva: “o objeto prescreve *a priori* os procedimentos subjetivos e os atos metódicos que o visam e o constroem, assim como as evidências doadoras que atestam sua validade.”<sup>519</sup> Assim, a lei que rege essa *démarche* reside para além de toda reflexividade especulativa, ela se guia pelo princípio fundamental segundo o qual “todo objeto em geral prescreve uma estrutura reguladora ao sujeito transcendental.”<sup>520</sup>

Em suma, há um movimento de *regressão fenomenológica* da objetividade das formações lógicas para a atividade “subjetiva” do conhecimento. Mas algo que não deve passar em batido é que há uma correspondência entre os termos operados por cada uma das lógicas na concepção husserliana: no primeiro estrato morfológico há um sentido que se opõe ao sem-sentido. No segundo estrato da não-contradição há uma consistência formal que se opõe ao absurdo formal. No terceiro estrato da lógica da verdade há uma verdade que se opõe à falsidade. Como fica esse tipo de oposição em se tratando da lógica transcendental? Cabe indagar se, neste último nível, o que há é uma evidência transcendental *encoberta* que se opõe à evidência ingênua da atitude natural e que só pode ser *desvelada* pelas análises fenomenológicas das estruturas da subjetividade pura. É lícito dizer que, acima da lógica da verdade, há uma lógica do desvelamento da subjetividade transcendental constituinte que tende a dissimular-se de si mesma na sua imersão na obviedade ingênua da atitude natural? A fenomenologia, como vimos, é chamada a desempenhar a função de uma arqueologia da subjetividade pura, que, com efeito,

(...) não poderá se sustentar somente em virtude da claridade ingênua que se nomeia comumente “evidência” (evidência natural, evidência da positividade), mas em virtude da evidência superior da claridade de origem (*Urprungsklarheit*) transcendental na qual a origem da obra do conhecimento, dissimulada sob a evidência da positividade, é desvelada com seu horizonte

---

<sup>516</sup> Hua XVII. § 82, 209-211 (trad. fr. 273-276).

<sup>517</sup> Hua XVII. § 89, pp. 223-228 (trad. fr. 291-296).

<sup>518</sup> Hua XVII. § 40 e 83, pp. 113-115 e 213 (trad. fr. 148-150 e 276).

<sup>519</sup> PRADELLE, Dominique. Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation. In : Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, p. 15.

<sup>520</sup> Hua I. Meditação II, § 22, p. 90 (trad. fr. 99).

de motivações que ao mesmo tempo determinam e limitam seu direito originário; ela é assim compreendida a partir de suas origens.<sup>521</sup>

Ponhamo-nos, porém, de sobreaviso: é claro que a consideração fenomenológica da evidência não se esgota num estudo puramente lógico. Novamente, não custa lembrar que Husserl desenvolve uma verdadeira fenomenologia da evidência, que descreve seus diferentes tipos e culmina na fenomenologia da razão desenvolvida nos últimos capítulos de *Ideias I* e *FTL*. Como observa Gil no seu “Tratado da Evidência”, Husserl é o único “pensador que desenvolveu em profundidade uma doutrina da evidência”<sup>522</sup>.

Em resumo, as investigações da dialética platônica conduziram a reflexões radicais sobre o método que não demoraram a traduzir-se no estabelecimento de uma lógica e de uma teoria do método científico, essa lógica, no entanto, assumiu uma orientação unilateral no seu interesse único pela “forma” judicativa, negligenciando a sua “matéria”, isto é, a “verdade” possível dos juízos. Assim, ela desviou-se da filosofia no sentido em que a entendia Platão, como uma doutrina absolutamente fundamentada e autojustificada das ciências. A concepção e a destinação originárias da lógica eram de ser dialética tal como concebida por Platão (Lição 6: “*A exigência de uma teoria do conhecimento implicada na ideia platônica da dialética*”), uma ciência radical da possibilidade do conhecimento em geral cujo objetivo é atingir a verdade. Platão fundou a lógica num espírito de radicalismo, mas com Aristóteles a sistematização da lógica não se mantém fiel ao espírito platônico e ela não adquire senão o valor de um estágio preliminar à ciência filosófica autêntica, e não o valor dessa ciência ela mesma.

## 7.2 Do ceticismo ao subjetivismo transcendental

No primeiro capítulo, intitulado “*A ideia da filosofia e suas origens históricas*”, diz Husserl que o desenvolvimento da filosofia, tão logo iniciado pelos pré-socráticos, foi bruscamente interrompido pelo *ceticismo dos sofistas*, cujos argumentos desvalorizavam as ideias da razão – o *verdadeiro em si*, o *belo em si*, o *bem em si* – apontando o caráter meramente presuntivo de tais ideias e denunciando como ilusório o “em-si” atribuído a elas. Assim, o peso objetivo da ideia de “em-si” viria abaixo sob os golpes da impressionante argumentação sofisticada, para a qual verdade, beleza e bondade seriam, por princípio, meramente subjetivos e

---

<sup>521</sup> Ibid. Lição 31, p. 30 (trad. fr. 40).

<sup>522</sup> GIL, Fernando. *Op. Cit.*, 1993, p. 8.

relativos<sup>523</sup>. Não apenas a filosofia, porém, encontrava-se aqui sob a ameaça de perder, em definitivo, seu valor, mas “toda a vida prática foi privada de seus objetivos normativos estabelecidos”, indo abaixo “a ideia de uma vida prática racional (...)”<sup>524</sup>.

Em suma, uma vez contestada a validade do λόγος, estavam postas em xeque a possibilidade de uma obtenção racional do conhecimento e a possibilidade de uma vida tecida em conformidade com a razão. A filosofia, fundada por Sócrates e Platão, nasce sob a forma de uma aposta na razão – uma confiança integral depositada no caráter racional do conhecimento – contra o ataque às ciências promovido pelo ceticismo. Foram as teorias cétricas, portanto, que despertaram a reflexão filosófica: a (I) reflexão de Sócrates, que reage contra as argumentações sofisticadas como um reformador da vida prática, que soube submeter sua própria vida a um radical autoexame e a uma inspeção crítica pela qual ele descobre o princípio da justificação racional do conhecimento, e a (II) reflexão de Platão, que reage contra as argumentações sofisticadas como um reformador da teoria da ciência, e, dando continuidade ao princípio socrático de justificação racional, devém o fundador de uma ciência fundamental do método e, também, da ideia teleológica da filosofia. A filosofia, portanto, nasce como uma dupla reação (prática e teórica) contra o ceticismo.

Todavia, o ceticismo é, não obstante, descrito por Husserl como “imortal”. Não somente porque a resistência a ele foi o motivo histórico que impôs ao pensamento grego a necessidade de elaborar uma ciência fundamental do método, mas também porque a dúvida cétrica já continha uma motivação transcendental. É por ele que “surge na consciência filosófica da humanidade” a ideia de que o mundo pré-dado à crença ingênua no ser é problemático; pela primeira vez, “o universo inteiro, sem exceção, e, conseqüentemente, a totalidade da objetividade possível em geral, são considerados de um ponto de vista transcendental, são considerados como objetos de um conhecimento (...) e de uma consciência possíveis em geral.”<sup>525</sup>

O que constitui a essência do ceticismo – diz Husserl – é o subjetivismo. E o sentido mais profundo da filosofia moderna – acrescenta – é o fato de que ela se move em sua tarefa impulsionada pelo desejo “de verificar, em um sentido mais elevado da palavra, o subjetivismo radical da tradição cétrica”; mas não o subjetivismo paradoxal, fútil, frívolo, que

---

<sup>523</sup> As figuras que Husserl tem em vista são a de Protágoras e Górgias. O ceticismo de Protágoras implica que tudo “o que é objetivo só é dado originariamente para o sujeito cognoscente pelo fato de que o sujeito tem dele a experiência”; o de Górgias, por sua vez, implica que “tudo o que é coisa (...) só é objeto de experiência possível para um sujeito cognoscente em modos de aparecer subjetivos e cambiantes.” (Hua VII. Lição 9, pp. 58-59 trad. fr. 83).

<sup>524</sup> Hua VII. Lição 1, pp. 8-9 (trad. fr. 11).

<sup>525</sup> Ibid., Lição 9, p. 60 (trad. fr. 84).

nega simplesmente a possibilidade do conhecimento, e sim um “subjetivismo de um tipo novo (...) um subjetivismo sério (...) que deve ser absolutamente justificado em um espírito teórico escrupuloso o mais radical possível, em resumo: o subjetivismo transcendental.”<sup>526</sup> Nesse sentido, Descartes dá um passo decisivo dentro do quadro filosófico traçado pelos cétricos, cuja imortalidade se deve à descoberta da problemática epistemológica.

Descartes restabelece a luta contra a hidra do ceticismo movido pelo interesse de decepar, de uma vez para sempre, suas cabeças. Para isso, o filósofo francês busca extrair as raízes principialmente últimas sobre as quais ergue-se a anti-filosofia cétrica. Ele se dá conta do quinhão de verdade que encontra-se subjacente nas argumentações dessa contra-filosofia e torna-se, assim, o primeiro que, “mediante uma reflexão teórica, assegura-se do fundamento ontológico o mais universal que todas as negações cétricas, quão radicais que sejam, pressupõem (...): a subjetividade cognoscente certa de si mesma.”<sup>527</sup>

### 7.3 Do psicologismo à egologia transcendental

As primeiras meditações sobre a subjetividade cognoscente, Husserl as situa nas discussões motivadas pela sofística. Mas os começos históricos da ciência da subjetividade vêm um pouco mais tarde, junto com a sistematização teórica de outras ciências como a biologia. O processo de teoretização da psicologia se efetuou em relação com a problemática da lógica e da ética. Ou seja, foi em meio à discussão dos problemas lógicos e éticos que surgiu a necessidade de uma psicologia. Quem primeiro delineou os esboços dessa nova ciência – chamada aqui de ciência universal da subjetividade – foi Aristóteles. No entanto, a psicologia tal como fundada pelo estagirita não se mostrou capaz de controlar a problemática psicológica de modo a dar conta de uma exploração analítica suficiente da consciência, por faltar-lhe um método apropriado para isso.

Assim, a pretensão da psicologia de ser o fundamento das metodologias principiais da lógica e da ética e fonte originária das normas e princípios ético-lógicos não é mais do que uma verdadeira calamidade. Se o objeto da lógica – suas leis, sua validade, sua necessidade – tivesse um caráter psíquico, e fosse da alçada da psicologia, então ele dependeria, em última instância, da constituição factual do homem, a validade lógica reduzir-se-ia a uma validade empírica e antropológica, e, por conseguinte, seria contingente em vez de necessária.

---

<sup>526</sup> Ibid., Lição 9, p. 61 (trad. fr. 86).

<sup>527</sup> Ibid., Lição 9, p. 61 (trad. fr. 86).

A psicologia receberia seu fundamento da antropologia, e, sendo a espécie humana, em última instância, animal, a antropologia encontraria sua base na zoologia. Entretanto, a zoologia deve também tirar sua legitimidade de princípio das leis lógicas, suas teorias devem observar os princípios de não-contradição, de terceiro excluído, etc. Ou seja: a zoologia dependeria ela própria da lógica que, por sua vez, não poderia ter valor de algo existente legítimo senão graças à zoologia. Eis aqui um verdadeiro círculo vicioso, diz Husserl.

A “ciência universal da subjetividade” só viria receber um extraordinário impulso na modernidade, depois que as duas primeiras das seis *Meditationes* de Descartes descobrem “a subjetividade transcendental pura, esfera absolutamente encerrada em si” e que “a todo momento é capaz de tomar consciência de si mesma em uma certeza absoluta.”<sup>528</sup> Por fatalidade, porém, acontece ao filósofo o mesmo que a Cristóvão Colombo, que descobre o novo continente americano, mas, sem nada saber dele, crê ter aportado nas Índias por uma nova via marítima. Descartes acaba confundindo o ego puro com a alma no sentido psicológico.

Assim, o sentido em que o autor das *Meditationes de prima philosophia* é dito o autêntico iniciador da filosofia moderna é o de um filósofo “do começo do começo”, suas meditações, que encontram seu apogeu no *ego cogito*, esboçam o estilo de filosofar necessário a todo principiante em filosofia, mas Descartes não soube apreender o sentido profundo do radicalismo de seu começo, e deixou que esse sentido permanecesse velado. Para Husserl, a filosofia cartesiana sofre de uma atitude fundamentalmente objetivista: (I) ela confunde o *ego cogito* com a alma, ao vê-lo como um pequeno fragmento do mundo; (II) ela parte desse pequeno resíduo, o *ego*, para se assegurar, mediante deduções, de todo o restante do universo; (III) ao tomar a evidência como um “critério” da verdade, ela instaura uma maneira de fundar as ciências que mais inibe do que fomenta a exploração do território da subjetividade pura, o que tem consequências nefastas nas ciências. Em outras palavras: Descartes cai vítima do prejuízo objetivista toda vez que recorre à dedução para se conduzir da esfera transcendental do *ego cogito* à esfera objetiva, e a situação que é desencadeada por tal atitude, na história da filosofia, é a da “elaboração de teorias psicologistas e naturalistas da razão (...) saídas da confusão dos problemas transcendentais com questões psicológicas (...).”<sup>529</sup>

O que Husserl entende por “objetivismo cartesiano” fica mais claro no texto da *Krisis*, em que ele escreve que “a origem dos males do cartesianismo”, herdados pela filosofia moderna, só são atribuíveis a Descartes na exata medida em que este colocou sua descoberta a serviço de uma empresa cujo escopo principal é fundamentar as ciências da natureza. Descartes

---

<sup>528</sup> Ibid., Lição 10, p. 63 (trad. fr. 89).

<sup>529</sup> Ibid., Lição 11, p. 74 (trad. fr. 104).

teria se deixado guiar assim, na confecção de suas *Meditações*, pelo modelo das ciências da natureza, acabando por herdar seus prejuízos, notadamente, o prejuízo da ideia de natureza que remonta a Galileu<sup>530</sup>. Um dos pesos desse prejuízo objetivista que fazem do cartesianismo uma filosofia completamente estranha à fenomenologia é o dualismo das duas substâncias, que faz de Descartes o pai do contrassenso do chamado *realismo transcendental*.

É com o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke que acontece o primeiro percebimento efetivo da ciência transcendental. Se Descartes pecou por omissão, não delimitando de forma crítica o quadro da experiência puramente imanente em sua evidência própria, Locke, à sua maneira, demarcou o campo do *ego cogito* e fez dele o tema de uma ciência específica, de uma “egologia”, que tem ao mesmo tempo o viés de uma psicologia – que Husserl chama sensualista (*sensualistische*) – e o de uma epistemologia, pois o entendimento é visto como a faculdade que responde pelas operações cognoscitivas, pela realização do conhecimento. O ensaio, nas palavras do autor, consiste numa “história da alma”, numa descrição histórica da interioridade puramente psicológica com o intuito de determinar a gênese do entendimento.

Essa descrição, porém, nunca sai conforme prometida, nunca chega a ser uma descrição genuína, tirada de intuições originárias. O problema é que Locke adota uma atitude estritamente naturalista e concebe o ego tomando como modelo a causalidade das ciências naturais, sob o quadro das quais a alma, uma vez naturalizada, “pertence ao mundo enquanto é a alma de seu corpo, sujeita, portanto, ao encadeamento de uma causalidade psicofísica (...)”<sup>531</sup>. Locke não se mostra então um herdeiro legítimo do começo cartesiano, pois, em vez de colocar o conjunto das ciências objetivas entre parênteses, pressupõe ingenuamente a validade das mesmas.

Se, por um lado, Locke é o fundador de uma egologia que busca a clarificação do conhecimento objetivo em geral, por outro, ele se rende ao dogmatismo ingênuo, jamais ultrapassa os prejuízos objetivistas e jamais se eleva ao radicalismo do começo cartesiano. A concepção de *tabula rasa* de Locke, por exemplo, que vê a consciência como a folha em branco ou recipiente no qual a experiência introduz seus conteúdos, não faz minimamente justiça à

---

<sup>530</sup> Cf. Hua VI. § 18, p. 81 (trad. port. 92). Cf. também comentário desta passagem em FISETTE, Denis. *Les Méditations cartésiennes et la philosophie première*. Laval théologique et philosophique, 53(3), 653–669, 1997, p. 659.

<sup>531</sup> Hua VII. Lição 11, pp. 75-76 (trad. fr. 106).

exigência de uma descrição intuicionista da vida interna<sup>532</sup>. Mais tarde, esse dogmatismo acaba por se refletir nos prejuízos empiristas e na teoria do conhecimento de tendência psicologista.

Ou seja, com Locke surge o “empirismo das ideias”, que incide num contrassenso de princípio, do qual mesmo um Hume é herdeiro: ele adota uma *perspectiva idealista* na delimitação de seu objeto – as ideias – e uma *perspectiva realista* na determinação desse objeto – as ideias são tratadas como “coisas” suscetíveis de explicação genético-causal. No entanto, para além da limitação fundamental do horizonte de Locke, sua problemática permanece autêntica, na medida em que o filósofo inglês estabelece, de fato, os primeiros princípios do ensaio de uma egologia.

Assim, a prestação de contas com o naturalismo de Locke, apesar de reprovar a naturalização da alma nele efetuada, sai, não obstante, com saldo positivo, sua significação histórica tem uma importância toda particular, ao colocar em curso de desenvolvimento uma filosofia imanente pura que encontrará sucessores à altura, como Berkeley e Hume. Além disso, a crítica de que falta em Locke um intuicionismo autêntico não exclui, de forma alguma, o reconhecimento de que há nele um certo uso da intuição. Mas nem por isso essa filosofia deixa de ser um tipo de ceticismo, um ceticismo que se ignora como tal. Que isso não seja exagero por parte da crítica husserliana, eis que os desdobramentos do empirismo – nos sucessores imediatos de Locke – vêm demonstrá-lo claramente, tenha-se em linha de conta a restauração do ceticismo que acontece de modo sutil em Berkeley e de modo radicalizado em Hume.

Para além disso, no entanto, os dois tiram uma consequência radical da doutrina lockiana que adquire pouco a pouco a forma de uma filosofia imanente pura. Para Husserl, essa virada para a imanência traz verdadeiras antecipações da fenomenologia. Berkeley deixa de positivo na fundação de uma filosofia imanente pura a tentativa sistemática, que é pioneira na história, de “elaborar uma teoria inteligível da constituição do mundo real (constituição da exterioridade) na subjetividade cognoscente”<sup>533</sup>. Com relação a Hume, Husserl vai ainda mais longe e considera que a psicologia trabalhada por Hume consiste “no primeiro ensaio sistemático de uma ciência dos dados puros da consciência”, que se trata “do primeiro esboço sistemático e universal da problemática constitutiva concreta, da primeira teoria do conhecimento concreta de tipo puramente imanente”, do que se segue que o *Tratado* de Hume, a rigor, registra na história “o primeiro esboço de uma fenomenologia pura.”<sup>534</sup>.

---

<sup>532</sup> A *tabula rasa* ou *white paper* de Locke é assim definida por Husserl em outro texto: “complexo ou reunião de dados coexistentes que se sucedem no tempo e que obedecem em parte a regras próprias, em parte a leis psicofísicas.” Hua XXVII. p. 202.

<sup>533</sup> Ibid., Lição 21, p. 150 (trad. fr. 215).

<sup>534</sup> Ibid., Lição 22, p. 157 (trad. fr. 225).

O idealismo fenomenista de Berkeley, para o qual *esse est percipi* (ser é ser percebido), movendo-se num terreno puramente imanente, tenta fornecer uma “demonstração descritiva e genética das propriedades puramente imanentes da percepção externa”, e o mais interessante é que o faz instalando-se numa perspectiva científica sistemática desprovida de todo pressuposto metafísico e sem se render aos interesses teológicos que “a determinavam primitivamente.”<sup>535</sup> Mas Berkeley também não escapou de fazer uma interpretação naturalista errônea do problema da constituição do mundo real que ele havia levantado.

Hume, por seu turno, toma a esfera das *cogitationes* como um chão temático, dando-se por tarefa a elucidação genética do espírito humano e de todos os seus produtos e aquisições. Essa tarefa é realizada ao modo de um experimento: para Hume, o filósofo deve deixar o gabinete, a biblioteca, e assumir o papel do cientista experimental. Teórico do conhecimento, este procede como um hábil cirurgião que opera a “dissecação” da mente, que leva a alma cognoscente ao laboratório e submete-a a uma decomposição na tentativa de explicar geneticamente a formação de todas as ideias mais ou menos complexas, começando pelas impressões sensíveis.

O fato de que o empirismo de Berkeley e Hume contribua positivamente na constituição de um esboço da fenomenologia pura não impede, porém, que ele recaia num positivismo sensorialista não compatível com a intuição eidética exigida pela análise transcendental, voltada para as “coisas mesmas”. A filosofia empirista, paradoxalmente, em vez de se aproximar da experiência e reatar o contato com a “coisa mesma” há muito perdida pelo conceitualismo racionalista, distancia-se dessa *dimensão propriamente coisal* para falar de “impressões”, “impressões fortes e enfraquecidas”, “redução nominalista de ideias a impressões sensíveis”, “cópias”, etc. Em suma, ao constituir-se como um “sensualismo”, as absurdidades não tardam a aparecer nessa filosofia, assim que todo campo subjetivo se reduz a átomos de sensações e estes são *contra-intuitivamente* submetidos a uma descrição dominada pelo modelo naturalista da causalidade.

O empirismo se ressentia por demais do dualismo cartesiano e da substancialização por ele operada nas duas frentes do pensamento e da extensão. O chão da *res cogitans* é assim concebido sob o paradigma da *res extensa* causalmente regida por leis cegas. Hume continua, não obstante, sendo apontado por Husserl como precursor da fenomenologia, em detrimento até mesmo de Kant, de quem ele adota o conceito de “transcendental”. Isso se dá porque Hume, abstração feita da interpretação que faz dos dados imanentes da consciência,

---

<sup>535</sup> Ibid., Lição 22, p. 154 (trad. fr. 222).

opera positivamente na descrição fenomenológica desses dados, a despeito do ceticismo de princípio em que acaba incorrendo, e realiza ao mesmo tempo um passo preliminar decisivo na condução da filosofia a uma ciência transcendental fundamental.

Mas, para seu pesar, a ciência da consciência não pode se constituir senão como uma eidética. O *Tratado* de Hume deixa-se imbuir por demais de um naturalismo que reifica (*Versachlicht*) a consciência, de um “mau empirismo que crê que a única coisa que se trata de operar aqui é reduzir os fatos da experiência interna a conceitos empíricos para poder estabelecer em seguida, por indução, leis empíricas”, mesmo sabendo que “toda indução só pode ter uma validade provisória.”<sup>536</sup> Lamentavelmente, o objetivismo-indutivo de Hume falou mais forte do que o seu talento para manter puro diante do olhar o dado que intuitivamente se manifesta e assim descrevê-lo, animado de um espírito rigorosamente científico, sem nada pressupor de estranho à intuição originária.

Mais tarde, na *Krisis*, Husserl elogia o gênio de Hume como “espantoso” (o que se esconde por trás do contrassenso de seu ceticismo é um verdadeiro abalo do objetivismo ingênuo), mas, ao mesmo tempo, Husserl lamenta que tal gênio não seja acompanhado de “um *ethos* filosófico de grandeza correspondente”<sup>537</sup>. Sem se deixar motivar por uma ética filosófica autoconsequente, por uma atitude de autorresponsabilização filosófica, Hume decide prosseguir a crítica sensualista iniciada por Locke-Berkeley e acaba por reduzir todas as categorias científicas e pré-científicas a ficções, sua filosofia resolve-se num ficcionalismo. O legado que ela deixa para a humanidade só poderia ser o de uma relativização de todo conhecimento, de uma redução relativista de todo conhecimento a fatos antropológicos – antropologismo que já se achava previamente anunciado nos próprios título e prefácio do “*Tratado da Natureza Humana*”: “a ciência do homem é a única base sólida para todas as outras ciências.”<sup>538</sup>

#### 7.4 Da crítica da razão à fenomenologia transcendental

O pensamento e as investigações transcendentais de Kant, por sua vez, já se movem no quadro da atitude fenomenológica. À luz do projeto da fenomenologia, sua crítica, de fato, está repleta de intuições “geniais” que lhe permitem antecipar teses fundamentais desenvolvidas mais tarde por Husserl (consideremos, por exemplo, a tematização implícita que

---

<sup>536</sup> Ibid., Lição 24, p. 170 (trad. fr. 245).

<sup>537</sup> Hua VI. § 23, p. 90 (trad. port. 71).

<sup>538</sup> Citado por Husserl (Hua VII) na Lição 22, p. 156 (trad. fr. 224).

Kant faz da intencionalidade sob a forma de identificação do objeto através da multiplicidade de suas aparições, a síntese como forma originária de todo objeto, a descoberta das estruturas da vida subjetiva que tornam possível a experiência), mas Kant, no mais das vezes, não se deixou guiar por tais intuições no mapeamento que fez do solo da consciência transcendental. Assim como acontece com Leibniz, faltou a Kant, antes de tudo, uma determinação geral e meticulosa do método.

Por isso, apesar de Kant<sup>539</sup> ter visto “com uma penetração intuitiva sem igual as estruturas essenciais” de nossa subjetividade, a ausência de um método puro e último, do qual depende a fundamentação verdadeiramente científica, fez com que a *Crítica da Razão Pura* recorresse a um método regressivo inapropriado que procede por deduções, construções e substrações sem dar inteligibilidade às operações constitutivas da consciência. A ausência da redução fenomenológica fez com que Kant não tomasse sua noção de *a priori* como um *eidós* absolutamente evidente, pelo contrário, fez com que ele interpretasse essa noção como um fato antropológico universal, não obstante o caráter de generalidade e universalidade que lhe foi frequentemente atribuído.

Neste último ponto, Leibniz foi mais longe do que Kant, pois se deu conta que “os conceitos puros são isentos de toda experiência contingente” e que em “todas as evidências apriorísticas se exprime uma legalidade que pertence à essência pura da subjetividade, legalidade que deve ser comum a todos os sujeitos a título de legalidade de essência.”<sup>540</sup> Mas os “*insights*” que Leibniz tem não passam de percebimentos ocasionais, antecipações e construções, ele “captou as características fundamentais da intencionalidade” para logo em seguida “dar a elas uma elaboração metafísica.”<sup>541</sup>

Na conferência que proferiu por ocasião do bicentenário do nascimento de Kant, Husserl explicita os elementos, ditos “metafísicos”, que ele recusa na crítica kantiana da razão: “a doutrina da coisa em si, a doutrina do *intellectus archetypus*, a da apercepção transcendental ou da ‘consciência em geral’<sup>542</sup>, que ele considera uma teoria não mais do que “mitológica”. Essas doutrinas estariam em flagrante contradição com o transcendentalismo fenomenológico autêntico.

O fato de que Kant já havia assumido um tipo de atitude fenomenológica, sem, no entanto, praticar o método de redução indispensável a uma investigação fenomenológica

---

<sup>539</sup> Hua VII. Lição 27, p. 197 (trad. fr. 281).

<sup>540</sup> Ibid., Lição 27, p. 196 (trad. fr. 280).

<sup>541</sup> Ibid., Lição 27, p. 196 (trad. fr. 280).

<sup>542</sup> Ibid., Apêndice, p. 235 (trad. fr. 294). Levemente modificado.

ultimamente fundamental, fez com que ele se pusesse a construir ingenuamente teorias, sem ser capaz de submeter sua própria crítica a uma respectiva autocrítica. Para Husserl, a fenomenologia crítica só não acaba num criticismo ingênuo porque ela opera em dois níveis: para além da atitude fenomenológica que se instaura de início, ela se esforça em chegar, de modo geral, “por uma radical tomada de consciência de si, a uma claridade de princípio sobre a essência dessa atitude mesma e sobre a essência da infinidade de consciência possível que, em tal atitude, nós temos diretamente diante dos olhos”; a partir daqui, é preciso efetuar uma descrição “que opere por meio de conceitos eidéticos determinados por dados originários”, descrição esta direcionada à tarefa de elucidar “o sentido e a necessidade de uma atitude que transcende todo modo de conhecimento próprio à atitude natural” e capaz de nos conduzir, então, “a uma atitude e a um modo de conhecimento de uma espécie absolutamente nova: a atitude ‘transcendental’”<sup>543</sup>.

É o limiar dessa radical tomada de consciência do sentido último da atitude crítica que Kant não teria conseguido transpor. Este não se pôs a refletir profundamente sobre o caráter metódico de seus próprios procedimentos e deixou de elucidar as necessidades eidéticas em jogo: tudo isso porque se omitiu de arrancar os véus do sentido último do *ego cogito* cartesiano, “aquele de ser uma subjetividade absoluta, concreta e intuitiva.”<sup>544</sup>

A reflexão sobre os dois níveis, atitude fenomenológica ingênua e atitude fenomenológica transcendental, é aprofundada por Husserl nas *CM*, na segunda meditação, em que a filosofia primeira, identificada com a fenomenologia transcendental pura, exprime o princípio fundamental da legitimação absoluta (*absolute Rechtfertigung*) que só admite sua obtenção através de um conhecimento transcendental de si (*transzendente Selbsterkenntnis*) desvelado como a fonte originária de todo conhecimento. A segunda meditação cartesiana prescreve que tal justificação deve ser realizada numa evidência pura que deve operar em dois níveis: o primeiro sendo aquele da análise fenomenológica descritiva do “império da experiência transcendental de si”, e o segundo sendo aquele da “crítica da experiência transcendental e do conhecimento transcendental em geral”. O primeiro nível procede numa certa ingenuidade, embora transcendental, ao passo que o segundo nível, descendo até as camadas mais profundas da subjetividade, cumpre a função de superar pela crítica a ingenuidade.

Mas, no que diz respeito ao tema central de nossa pesquisa, coloca-se uma questão: sob que base podemos falar de uma filosofia primeira quando se trata da relação entre

---

<sup>543</sup> Ibid., Apêndice, pp. 237-238 (trad. fr. 296).

<sup>544</sup> Ibid., Apêndice, p. 237 (trad. fr. 297).

Husserl e Kant? A diferença entre eles encontra-se já no conceito de “transcendental”: Em Kant, o transcendental designa “condições formais da possibilidade da experiência, elas mesmas inexperimentáveis pelo sujeito”, ao passo que em Husserl designa a “experiência transcendental pela qual o sujeito constitui o sentido intencional dos objetos que lhe são dados.”<sup>545</sup>

Some-se a isto que a filosofia primeira fenomenológica não é um tribunal da razão de estilo kantiano. Husserl, embora tenha recebido no início de sua carreira uma influência geral do criticismo neokantiano, e de Paul Natorp em particular, tornou-se por fim crítico do modelo de ciência desenvolvido pelos neokantianos, para quem a função da filosofia deveria ser descrita como “científico-lógica”, e funcionar como um teste e uma certificação dos resultados alcançados nas teorias científicas, tendo em vista a justificação final delas. Ora, diz Husserl, esse modelo não seria uma “Filosofia primeira”, mas antes uma “filosofia última”, que, como a Coruja de Minerva, citada por Hegel, só chegaria tarde demais, depois que todo o trabalho das ciências estivesse pronto. Se ela for verdadeiramente “Filosofia primeira”, sua função deve comportar, pelo contrário, o sentido de uma fundamentação que precede a pesquisa científica. Isso significa que não se trata de tomar como ponto de partida o arcabouço teórico já constituído de uma ciência para depois reconstituir as operações noéticas que se deve necessariamente pressupor para dar conta de sua elaboração. Antes, trata-se de elucidar por uma reflexão direta as efetuações do pensamento científico *in statu nascendi*, ou seja, captadas no momento mesmo do gesto constitutivo que responde pela sua formação de sentido.

Desde sempre, o princípio de Husserl – de reconhecer o direito originário de tudo aquilo que é dado ao eu na intuição imediata – levou-o ao “reconhecimento do direito originário do ser-dado de objetividades ideais”, que incluem “objetividades de toda espécie”, “objetos eidéticos”, “essências conceituais”, “legalidades eidéticas”, e a consequência óbvia que se segue disso é “a possibilidade universal das ciências de essências que se referem a objetividades de todas as categorias objetivas, quaisquer que sejam as espécies, e a exigência de elaborar sistematicamente ontologias formais e materiais.”<sup>546</sup>

Naturalmente, é a coisa sensível que se mostra atualmente na percepção que vale como “protótipo metodológico” da “coisa mesma” assim compreendida num sentido largo, pois é pelo modelo da concreção sensível que se descrevem os modos como vêm à doação originária estados-de-coisa, números, idealidades lógicas, etc. Só que, rigorosamente falando, a fenomenologia não tem que tomar de empréstimo as estruturas de uma região ontológica em

---

<sup>545</sup> DEPRAZ, Natalie. La phénoménologie husserlienne à la lumière de la microphénoménologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 411-429, p. 411.

<sup>546</sup> Hua VII. Apêndice, p. 232.

específico – como região paradigmática – e transpô-las *ne varietur* a toda e qualquer região que pode ser delimitada na experiência, pois a cada região de objeto pertencem estruturas reguladoras próprias. Por exemplo: a esfera dos vividos é atingida pela reflexão; os objetos temporais são estudados em seus modos de temporalização; a coisa espacial é estudada em seus perfilamentos (*Abschattungen*) e em suas respectivas sínteses, etc.

A *Crítica da Razão Pura* coloca-se sob a cifra da *scientia transcendens* de Scotus, restringindo o valor cognitivo das categorias à experiência. Kant não propõe *ipsis litteris* uma “filosofia primeira” tal como praticada pela metafísica tradicional, ocupada com as questões “o que é” (ontologia) e “por que é” (teologia), mas ele substitui essas questões por uma atitude que considera “primeira” que é a “atitude crítica” e que reconduz a inquirição sobre a “quididade” e a “primariedade causal” para a inquirição sobre as condições sob as quais um conhecer e um agir são possíveis e se deixam justificar como racionais. É por isso que neokantianos como Natorp puderam considerar que a crítica do conhecimento merece o título de *proté philosophia* e Eduard von Hartmann julgou-se autorizado a propor a epistemologia como verdadeira *philosophia prima*.

Husserl considera, no entanto, que as ideias fundamentais da “filosofia transcendental kantiana (...) não bebem nada de imediato das fontes mais originárias e mais claras (aquelas da intuição pura)”, é por isso que essa filosofia “não pode ser, nem em sua forma original nem em suas formas renovadas, a filosofia primeira no sentido genuíno.”<sup>547</sup>

Isso não acaba por cavar um abismo entre os dois filósofos, não obstante o fato de que ambos atribuem um caráter transcendental às suas filosofias? Uma maneira de situar Husserl mais precisamente na tradição da filosofia transcendental à qual ele pertence é examinar em que medida o projeto fenomenológico do fundamento último tem ressonância, não com o criticismo kantiano, mas muito mais com o projeto de *Letztbegründung* de Fichte. Luft<sup>548</sup> se entrega a essa análise desposando a ideia de que a pré-história da filosofia primeira de Husserl se encontra mais no pensamento de Reinhold e de Fichte do que no de Kant.

Segundo Luft, apesar de, ou devido ao fato de que Kant parece não ter visto o problema de encontrar um princípio que sirva de fundamento absoluto ou justificação última para o conhecimento, fez com que a recepção imediata de sua filosofia (mais particularmente,

---

<sup>547</sup> „(...) dass andererseits die großen von der Marburger Schule und A. Riehl neu erschlossenen Gedanken der Kant'schen Vernunftkritik nichts weniger als im echten Sinne grundlegende, d.i. aus dem ursprünglichsten und klarsten Quellen (denen der reinen Anschauung) unmittelbar schöpfende sind; dass also die Kant'sche Transzendentalphilosophie weder in ihrer originären, noch in den erneuten Gestalten die im wahren Sinne Erste Philosophie sein könne.“ HUSSERL, Edmund. Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen. (1913). *Op. Cit.*, pp. 110-111.

<sup>548</sup> Voir : LUFT, Sebastian. Phenomenology as first philosophy: a prehistory. *Diálogos*, 93 (2012), pp. 167-188.

Reinhold e Fichte) abraçasse a meta do estabelecimento de uma filosofia primeira. Em Reinhold, essa meta é perseguida na *Elementarphilosophie*, em Fichte, ela é perseguida no projeto da *Wissenschaftslehre*.

Em Kant, o eu posiciona o ser no conhecimento como representação (uma retomada ativa dos dados passivos da sensibilidade), e seu idealismo, ao mesmo tempo em que concebe o ser como unidade sintética obtida na dinâmica centrípeta que faz convergir todas as representações à apercepção transcendental do eu que acompanha as representações, absorve o ser no conhecer de tal modo que o *ser em si* resta um dado inalcançável pelo conhecer e, portanto, incognoscível. O idealismo de Fichte vai suprimir essa cisão entre *ser em si* e *ser para nós*, o conhecimento põe o ser na medida em que o tem diante de si e o ser nada mais é fora dessa posição. Sob um aspecto, Fichte é fiel à tarefa instaurada por Kant de conduzir a seu termo a dedução de todas as representações *a priori* a partir de um princípio supremo, mas sob outro, ele leva o idealismo de Kant à sua extrema consequência erradicando as *coisas em si* como último remanescente de um dogmatismo.

Com Fichte acontece uma transposição do idealismo gnosiológico de Kant à dimensão de um idealismo ontológico, feito da radicalização e tradução da epistemologia kantiana em termos ontológicos. Fichte empregou a expressão “filosofia primeira”<sup>549</sup> para designar o conjunto de suas exposições fundamentais, que dizem respeito aos princípios de sua *Doutrina da Ciência*.

A filosofia de Fichte evolui no interior do paradigma da busca por um primeiro princípio. O ponto de vista no qual Fichte se instala é o de que o princípio mais profundo da filosofia deve ser o Eu ele próprio, concebido não como um eu formal, um eu que acompanha suas representações ou um eu empírico, e sim como Eu performativo que constitui a si mesmo. Nesse sentido, o Eu de Fichte não é coisa ou substância, ele é pura atividade (*Tathandlung*), e, antes de ser um agente pensante, ele é autocriação em ato de existir. O princípio supremo de Fichte é o Eu que pensa em si mesmo. Este pensar se joga na transição de um pôr a um opor e daí a uma limitação. O primeiro princípio, que é o do Eu que, ao pensar, põe a si mesmo (tese), é seguido por um segundo princípio que é o do Eu que opõe a si um não-eu (antítese). O terceiro princípio, por sua vez, é uma reformulação da síntese kantiana que traz de inovador a proposição de que a síntese entre Eu e não-eu redundará numa mútua delimitação entre ambos. Ficam estabelecidos assim três momentos: o primeiro princípio do Eu autoponente é uma *afirmação*;

---

<sup>549</sup> Cf. *Nachgelassene Werke*, Bd. II, p. 37. Textos escolhidos da Filosofia primeira de Fichte podem ser lidos em FICHTE, J. G. *Oeuvres choisies de Philosophie Première*. Traduction par A. Philonenko. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

o segundo princípio do eu que posiciona o não-eu é uma *negação*; o terceiro princípio da síntese entre eu e não-eu é uma *limitação*.

Pensar, no entanto, é em última análise uma atividade, sua história, que se dá desde o centro absoluto do Eu ponente e autoponente, não é um fato (*Tatsache*), mas uma “ação” (*Tathandlung*). É aqui que Fichte propõe que nada há antes do ato e que a gênese se encontra no Eu agente que, na sua dinâmica interna, dá nascimento a todo ser como produto de suas ações. O Eu é o centro do qual irradiam os atos, mas como determinar a atividade egóica em seus justos termos? A partir da base proporcionada pelos três princípios acima, Fichte deduz categorias que lhe permitem explicar tanto a atividade cognoscitiva quanto a atividade moral. A atividade cognoscitiva, de seu lado, recebe fundamento da determinação do Eu pelo não-eu. A atividade prática, por seu turno, recebe fundamento inverso da determinação do não-eu pelo Eu. Cabe lembrar aqui que, com a noção de *Tathandlung*, Fichte tem em mente superar a distinção entre razão teórica e prática, que ele considera fatídica.

O Eu determina o não-eu, o mundo, estabelecendo metas para serem conduzidas sempre à sua mais cabal realização, e estabelecendo sempre outra vez novos limites a serem superados. Cada meta comporta uma teleologia, uma finalidade. No entanto, a cadeia de objetivos, propósitos, tarefas, é uma infinidade que restaria sempre desconectada se os sujeitos humanos não fossem membros de um mundo comum e não encontrassem já despontado nas alturas desse horizonte comum a ideia absoluta de Deus enquanto ordem moral do mundo. No entanto, o fato é que eles possuem esse universo comum e compartilham essa ideia reguladora, e disso resulta a suprema conexão teleológica entre as almas. Se o Eu absoluto de Fichte aparece factualmente como infinidade de “eus” individuais cindidos entre si, suas ações aparentemente isoladas coincidem num ponto, a saber, num impulso ilimitado que anseia por uma satisfação última, e Deus é o único objetivo moral supremo que pode dar satisfação a este anseio, é a única ideia que pode mobilizar teleologicamente a história e unificar os homens numa humanidade ética. O idealismo ontológico de Fichte resolve-se assim num idealismo eminentemente moral.

Como Husserl explica Fichte, “Deus é completamente imanente ao eu absoluto”, este “é absolutamente autônomo” e porta em si “seu Deus como ideia-fim vivificante e orientadora de suas ações, como princípio de sua própria razão autônoma. É a ideia normativa de Deus a base e a causa teleológicas do mundo.”<sup>550</sup>

---

<sup>550</sup> HUSSERL, E. Fichte's ideal of humanity (Three Lectures). Translation by James G. Hart. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995, 111-133, p. 119. In: Hua XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Ed. Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-293. As conferências que Husserl proferiu sobre Fichte em 1917-1918 apresentam o filósofo exotérico de *A Vocação da Humanidade* e *A Vocação*

Mas Luft não se detém em Fichte e abraça a tarefa de mostrar que a tão negligenciada “Filosofia Elementar” (*Elementarphilosophie*) de Reinhold deve ser encarada como um divisor de águas crucial no caminho que vai de Kant a Fichte e é ela que se mostra decisiva na determinação daquele projeto fundador. É na obra “Ensaio de uma nova teoria da capacidade humana de representar” (*Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*), publicada em 1789, que Reinhold rotula sua filosofia de “elementar” e, às vezes, refere-se a ela pelo nome de “filosofia primeira”. Sigamos passo a passo o argumento de Luft:

1. Reinhold percebe que a falta em Kant de um princípio capaz de fundamentar o novo sistema crítico constitui uma verdadeira lacuna de sua filosofia.

2. O princípio da “Dedução Transcendental”, que Kant situa no eu da apercepção transcendental que acompanha todas as representações, é um princípio apresentado pelo filósofo de Königsberg como *noúmenal*, isto é, algo que não pode ser elucidado, somente assumido. Kant deixa assim passar sob silêncio as determinações desse eu-penso enquanto tal.

3. Para Reinhold, Kant limita-se a fornecer as conclusões, mas ficam faltando as premissas. Assim, Reinhold encarrega-se de preencher esse lapso esforçando-se em realizar uma metacrítica apta a “clarificar as *condições de possibilidade da própria crítica*.”<sup>551</sup> Uma vez levada a cabo, essa metacrítica fornecerá a base transcendental elementar que toda crítica da razão deve necessariamente pressupor.

4. O motivo pelo qual falta à filosofia kantiana essa base é que nela se busca clarificar como nós temos conhecimento, mas sem elucidar o processo mental que responde pela realização desse conhecimento. O item que Reinhold julga estar ausente da filosofia de Kant, e de que esta muito se ressentiu, é uma análise dirigida à própria faculdade de cognição capaz de clarificar os modos nos quais e por meio dos quais nós temos conhecimento.

5. Kant parece ter relutado em se entregar a esse tipo de análise com receio de cair no psicologismo.

6. Assim, Kant pressupôs tacitamente em sua crítica toda uma dimensão que Reinhold chama de “dimensão de doação”. Reinhold – diz Luft – quer dar conta do “espaço’ no sujeito onde essa doação pode manifestar-se”, da “faculdade que é capaz de receber essa doação”; em suma, não lhe interessa a forma pura *a priori* da sensibilidade, e sim “o poder

---

*do Sábio* e não o filósofo esotérico da *Doutrina da Ciência*, pois interessava-lhe mais a questão da vocação e da vontade em Fichte do que os fundamentos do sistema de seu idealismo.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 174.

mental que é a condição de possibilidade da recepção dos dados meramente entregues pelos sentidos.”<sup>552</sup>

7. Com seu conceito de “representação”, Kant pressupôs toda uma esfera do representar, mas ele não se deu conta do conteúdo *a priori* dos atos desse representar. Para Reinhold, esse conteúdo dos atos encontra-se estruturado *a priori*, e por isso ele formula o “princípio da consciência” na tentativa de captar essa estrutura. Fica sugerido então que “o erro de Kant foi focar apenas no conteúdo da cognição, não no processo (na ‘capacidade mental’) em que o conhecimento surge.”<sup>553</sup>

8. A esfera dessa capacidade é pensada como uma estrutura triplamente desdobrada no “(1) experienciar subjetivo, (2) naquilo que é experienciado nesse experienciar e (3) no referenciar que estabelece a conexão entre ambos.”<sup>554</sup>

Para Luft, a teoria da representação de Reinhold, embora de forma ainda rudimentar, abriu as portas da imanência da consciência e, em certa medida, descobriu a esfera da intencionalidade como um pressuposto indeclinável da filosofia crítica. O que pode-se dizer (para falar nos termos que Natorp forjaria mais tarde) é que Kant nos havia provido de um *fundamento objetivo* da cognição, mas faltava ainda um *fundamento subjetivo*, “Kant nos forneceu a parte *noemática* da cognição, o que Reinhold queria fornecer como suplemento era sua contraparte *noética* (...).”<sup>555</sup>

Fichte concede a Reinhold que ele apontou corretamente para a nova esfera da representação, que Kant pressupôs sem tematizar, e ele correlacionou corretamente essa esfera com a fundamentação objetiva do conhecimento de Kant. Mas, para Fichte, Reinhold merece a crítica de que falhou em entender que a relação entre ambos os tipos de fundamentação não pode ser a de uma mera correlação, mas deve ser, ao contrário, uma relação fundamental. Ou seja, a fundamentação subjetiva é a condição de possibilidade da objetiva. Além disso, Reinhold cometeu o erro de ter a faculdade de representar na conta de um princípio meramente “empírico”, o que é uma verdadeira contradição em termos, na visão de Fichte, para quem o princípio deve ter um caráter absolutamente *a priori*. Por não enxergar a verdadeira natureza do Eu como princípio, Reinhold acabou por substanciá-lo ou reificá-lo, em vez de concebê-lo como uma atividade, no sentido do idealismo de Fichte.

---

<sup>552</sup> Ibid., p. 174.

<sup>553</sup> Ibid., p. 175.

<sup>554</sup> Ibid., p. 175.

<sup>555</sup> Ibid., p. 175.

Arion Kelkel, responsável pela tradução dos dois volumes da “Filosofia primeira” para o francês, escreveu um interessante prefácio para as mesmas que não pode deixar de ser mencionado aqui. Kelkel, que era também biógrafo de Husserl, focou nalguns aspectos da vida do filósofo que tiveram um importante influxo sobre sua concepção da filosofia naquele curso de 1923/24. A saber, o período de redação da obra é caracterizado por uma intensa atividade pedagógica em que Husserl quis unificar sua pesquisa privada e seu ensino público. A guerra que anos antes havia irrompido na Europa despertou nele a consciência aguda de seu desengajamento ideológico, e ele se ressentiu então do quanto sua filosofia achava-se pouco munida de armas capazes de afrontar os conflitos que tão bruscamente se precipitaram diante de seus olhos.

Para o autor, a reação de Husserl àqueles tristes eventos toma a forma de uma “adesão espiritual” à ideia do desenvolvimento teleológico da Razão (Razão no sentido do idealismo alemão, mais particularmente, de Fichte), ideia que lhe parece neste ínterim “a única capaz de animar e nutrir suas forças em resistência ao insensato desencadeamento das forças obscuras da guerra.”<sup>556</sup> A fenomenologia se vê então como herdeira da grande tradição racionalista (é chamada a constituir um racionalismo autêntico e levar à sua culminação o racionalismo humanista do renascimento). Agora, a atitude de Husserl para com a *Weltanschauungsphilosophie* já não é mais a mesma, dando abertura a temáticas que seu célebre artigo sobre a *Filosofia como Ciência Rigorosa* havia categoricamente recusado como não-científicas em 1911.

É claro que a relação entre Husserl, Kant e os neokantianos vai mais longe do que o próprio Husserl está disposto a admitir aqui (com efeito, teria que ser reservado um estudo à parte para tratar de todos os tópicos que podem ser aprofundados). Não vamos nos dedicar a pesquisar nos detalhes essa relação, para não nos desviarmos muito de nosso propósito, e até porque já existe excelente bibliografia a respeito, dentre as quais, o clássico estudo de Iso Kern: “*Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*” (publicado em 1966), ou, para uma consulta mais rápida e acessível do conteúdo do livro de Kern, veja-se o resumo feito pelo próprio Kelkel “*Husserl et Kant: Réflexions à propos d’une thèse récente*”; sem omitir aqui, naturalmente, o esclarecedor texto “*Husserl e Kant*” de Paul Ricœur, que consta de seu livro “*Na Escola da Fenomenologia*”.

---

<sup>556</sup> KELKEL, Arion. Avant-Propos du traducteur. HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1972, pp. vii-xlvi, p. xi.

## 7.5 Da monadologia à intermonadologia transcendental

A monadologia de Leibniz é reconhecida por Husserl como uma das mais grandiosas antecipações da história<sup>557</sup>. Leibniz não é, porém, o primeiro a levantar o problema do conhecimento do outro. Na verdade, as obras de Berkeley trazem antecipações do estudo da intersubjetividade que se configuram em uma hipótese monadológica que precede a tese leibniziana.

Husserl força um resumo daquelas antecipações de Berkeley: “Do mesmo modo como as coisas podem se indicar mutuamente umas às outras por via associativa-indutiva”, os corpos de outros homens, semelhantes ao meu, “podem indicar também a realidade específica de um eu”, atos, intenções, juízos, etc., de outro “eu” que dão base à formação de “ligações e expectativas habituais”; logo, “meu corpo próprio, enquanto permanece constantemente em meu campo de consciência, está intimamente associado à minha vida espiritual”, assim se torna compreensível que uma coisa que surge diante de mim suficientemente semelhante a mim, “por seu gênero e seu comportamento, apareça como índice de uma vida psíquica análoga, dedução esta que “é perfeitamente compreensível”, na medida em que não conclui a partir de algo incognoscível, e sim “de um análogo a outro análogo”; em suma: os sujeitos estranhos “têm ‘em comum’ comigo ‘um único e mesmo’ mundo ou natureza (...)”<sup>558</sup>

Berkeley aí oferece – na leitura husserliana – um tipo imanente de prova teleológica da existência de Deus, que é deduzido do fato de que há um mundo compartilhado por todos, sendo Ele o criador dessa miraculosa ordem intersubjetiva ou dessa natureza comum a todas as mentes.

Na segunda parte da Filosofia primeira, lições 53 e 54, que fecham o curso, Husserl trata do problema da intersubjetividade, cujos pré-delineamentos ele havia detectado no fenomenismo de Berkeley. Segundo Zahavi<sup>559</sup>, com a questão da intersubjetividade, a fenomenologia sofre uma verdadeira transformação, que começa no inverno de 1910/11, ocasião em que Husserl começou a trabalhar no problema do outro e começou a formular sua teoria transcendental da intersubjetividade, que ele não cessaria de desenvolver ao longo de toda sua vida. Em 1923/24, essa “transformação intersubjetiva” é objeto de uma profunda reflexão. Husserl diz que a Redução fenomenológica comporta um itinerário metodológico que

---

<sup>557</sup> Cf. Hua VII. Lição 27, p. 196 (trad. fr. 281).

<sup>558</sup> Hua VII. Lição 22, p. 153 (trad. fr. 220).

<sup>559</sup> ZAHAVI, Dan. Husserl et la transformation intersubjective de la philosophie transcendente. In: Husserl. Org. Jocelyn Benoist. Paris: Cerf, 2008, pp. 249-279.

desemboca num idealismo transcendental, que constitui “a primeira forma rigorosamente científica do idealismo.”<sup>560</sup>

Ora, se dou prosseguimento a constatações de que o *index sui* de todo ser verdadeiro é sua evidência e que toda evidência depende de um sistema de motivações que se desdobra na própria vida transcendental – como reiteração de uma evidência passada na presente e antecipação de uma futura –, se me dou conta que toda evidência acha-se sujeita a leis de essência invariáveis da estrutura de minha experiência própria e que isso equivale “a afirmar que todo ser verdadeiro não designa senão uma polaridade (*Polarität*) ideal que se forma nas motivações de minha própria vida transcendental e compreendida exclusivamente por ela (...)”<sup>561</sup>, isso não me joga no abismo do solipsismo e toda tentativa séria de sair desse abismo não seria ainda assim outro sistema de motivações precipitado pelo primeiro e em total conformidade com este?

Em sua orientação para o idealismo, o fenomenólogo decide se “recolher entre as quatro paredes” de sua ipseidade, ele renuncia a toda experiência natural universal e sua perspectiva agora é necessariamente a de um *solus ipse*, assegurado do conhecimento apenas pela evidência apodítica do *ego cogito*. Contudo, a egologia transcendental conquistada por esse solipsismo é a via que permite “a passagem para uma redução intersubjetiva”<sup>562</sup>.

Na egologia, o estudo que tem primado é o de uma “*experienciologia*”, por assim dizer, na qual o *dado primeiro*, o *dado originário* do ego, é submetido a uma descrição transcendental pura que se traduz na forma de uma autoexplicitação da experiência de mim mesmo, cujo acesso é direto e imediato e acontece graças à percepção, à lembrança e à expectativa de mim mesmo. Com relação à experiência que tenho da subjetividade estranha, não posso esperar o mesmo, sua experiência própria não me é diretamente acessível, o que me noticia a existência da subjetividade de outrem é um saber por analogia fundado no “*modo mediato de indicação*, que me torna outrem presente à consciência por intermédio da representação de sua percepção de si, de sua lembrança de si, etc. Acha-se então implicada uma *intencionalidade de segundo grau*, uma intencionalidade mediata.”<sup>563</sup>

É claro que o acesso ao meu ego não é sempre imediato. A doação da experiência própria apresenta diferentes graus de imediatidade e de mediaticidade relativas. O que Husserl quer dizer é que há uma diferença de gradação nas doações do ego a si mesmo: na percepção,

---

<sup>560</sup> Hua VIII. Lição 54, p. 181 (trad. fr. 250).

<sup>561</sup> Ibid., Lição 54, p. 185 (trad. fr. 254-255).

<sup>562</sup> Ibid., Lição 53 b, p. 173 (trad. fr. 239).

<sup>563</sup> Ibid., Lição 53 b, p. 175 (trad. fr. 241).

por exemplo, a doação do eu a si mesmo é uma experiência absolutamente imediata, ao passo que na recordação ela só pode ser mediada pela retenção de experiências egóicas passadas. Todavia, se sondarmos a coisa em profundidade, vai saltar à vista que mesmo “a esfera presente” comporta uma estrutura análoga, que exhibe “dados intencionais imediatos e mediatos”, uma vez que, instanciado no agora puro, o que o eu experiencia é um “ponto limite que flutua” entre fases da retenção originária e da pretensão originária, sem que isso, no entanto, nos desautorize falar de uma “percepção de si concreta e de um presente concreto.”<sup>564</sup>

Rigorosamente falando – Husserl afirma – somente o Eu transcendental é dado numa percepção originária, e é na experiência deste Eu que a subjetividade estranha encontra sua doação mediante “intuições por intropatia” (*intuições intropáticas*) que se verificam “no domínio de minha própria vida que experiencia a si mesma (...).”<sup>565</sup> Assim a fenomenologia conduz à monadologia antecipada por Leibniz em um percebimento genial.

---

<sup>564</sup> Ibid., Lição 53 b, p. 175 (trad. fr. 242).

<sup>565</sup> Hua VIII. Lição 53 b, p. 176 (trad. fr. 242).

## 8. A teoria da redução fenomenológica

### Introdução

As lições seguintes, presentes no volume II, têm a tarefa de expor sistematicamente os caminhos de acesso à filosofia fenomenológica através de uma “teoria da redução”. Este volume é dividido em quatro partes: (I) “*Meditações preliminares sobre o começo apodítico da filosofia*”, que se dedica à exposição das motivações pessoais do filósofo que começa; (II) “*Crítica da experiência mundana: a primeira via para a redução transcendental*”, consagrada à exposição da via cartesiana como primeira forma de acesso à subjetividade transcendental; (III) “*A fenomenologia da redução fenomenológica: abertura de uma segunda via para a redução transcendental*”, que é dedicada ao desenvolvimento de uma via alternativa capaz de conduzir à subjetividade transcendental, diferente do caminho cartesiano e que Husserl chama de redução psicológico-fenomenológica; (IV) “*Psicologia fenomenológica, fenomenologia transcendental e filosofia fenomenológica*”, que conclui o curso e à qual são adicionados textos anexos apresentando outras vias redutivas além das já mencionadas.

O texto das lições está repleto de vaivéns que indicam o processo mental de sua concepção. Com efeito, ele carece de uma estrutura melhor preparada, apresentando frequentes hiatos, repetições desnecessárias e até mesmo contradições formais. Não obstante, as ideias medulares do texto foram aproveitadas nas *CM* e na *FLT*, e em nenhum outro texto de Husserl o sentido da redução fora mostrado com tamanha clareza, além do que, neste curso são apresentadas outras vias alternativas à via cartesiana. Daí que o estudo da obra mostra-se indispensável para compreender o método fenomenológico.

### 8.1 Motivações do filósofo que começa

A primeira parte expõe as motivações pessoais do filósofo que começa, através de sua vocação radical, a cumprir a tarefa filosófica e que, assim, orienta sua vida na direção do valor absoluto, que consiste na verdade última.

Husserl parte dos resultados atingidos pela primeira parte das lições: da introdução histórica às ideias (que, como vimos, antecipam a fenomenologia transcendental e a filosofia fenomenológica), da determinação geral da ideia da filosofia como um todo, que deve

receber uma justificação absoluta a partir de uma fonte última. O argumento da Lição 28, intitulada “*A ideia da filosofia na história e as motivações do sujeito que começa a filosofar*”, concentra-se na ideia de que todas as justificações têm sua origem e unidade na unidade da subjetividade cognoscente, que deve ser compreendida em sua pureza transcendental. Assim, encontra-se traçada uma ideia teleológica: a de constituir uma fenomenologia transcendental autêntica, que possa dar desenvolvimento à filosofia desde seus começos primordiais.

Se o conhecimento natural e mesmo a ciência positiva podem se contentar com uma evidência ingênua no início, o filósofo, por sua vez, não pode começar assim, ele não está autorizado a admitir nada de pré-dado. A postura que o filósofo é convidado a adotar é a de uma autorreflexão radical responsável por si mesma (ele é chamado a refletir sobre si mesmo como aquele que deseja a filosofia e que é movido pelo amor ao conhecimento filosófico) e, ao mesmo tempo, a postura daquele que é responsável pela filosofia, que só pode nascer na clareza dessa autorreflexão, bem como na reflexão radical sobre o caminho e o método que se impõem a ele como o imperativo a seguir (Ibid., Lição 28, p. 7 trad. fr. 9).

Para Husserl, nascer para a filosofia significa assumir uma forma de vida e habituar-se a ela (torná-la um hábito). O que funda essa forma é a livre resolução do filósofo, que está determinado a começar a filosofia numa situação absoluta e a esforçar-se por mantê-la como tal numa perfeita e contínua autorresponsabilização. (Ibid., Lição 28, pp. 7-8 trad. fr. 9).

Descartes já havia descoberto em seus termos gerais a forma fundamental do começo de toda filosofia verdadeiramente científica: o *ego cogito*. Certamente, a autorreflexão radical do filósofo pressupõe uma decisão original da vontade. O sujeito filosofante compartilha com o cientista a busca pela justificação crítica das verdades alcançadas. Mas a filosofia como objetivo de vida difere de qualquer outra meta de vida e profissão: trata-se de uma profissão por vocação, de uma devoção amorosa à ideia da totalidade das verdades, reconhecida como a ideia mais elevada, e um esforço em direção a ela envolve um progresso infinito de ação formadora, proveniente de uma decisão de vida absoluta e sem pressupostos. A disposição filosófica não pode, diferentemente de qualquer outra disposição cultural, ser ingênua em princípio e sua exigência, *indeclinável*, é a de uma autodeterminação consciente em função de um começo radical. Ela surge do reconhecimento da insuficiência de qualquer esforço ingênuo de conhecimento, cuja herança é a dúvida.

As lições 29 e 30 intitulam-se “*A instauração de uma forma de vida habitual ao filósofo que nasce para a filosofia*”, “*A intenção puramente cultural e a instauração originária de um radicalismo filosófico*”, elas denotam uma preocupação particular de Husserl com o estado da cultura filosófica de seu tempo e reservam ao filósofo o compromisso com a tarefa

de começar a filosofia contra toda manifestação inautêntica de cultura. Vê-se também que o conhecimento com o qual lida a filosofia não se acha referido apenas aos valores cognoscitivos, mas a toda cultura. Trata-se de um saber universal, na medida em que cada ato do eu pode ser transformado em um ato teórico e, assim, a filosofia universal não é apenas uma teoria do conhecimento, mas abrange toda a realização da subjetividade.

Nas lições 31 e 32, Husserl dá prosseguimento à discussão sobre a problemática do começo em ligação com a ideia da evidência apodítica: ele opõe então à evidência natural a evidência transcendental e fala da adequação e da apoditicidade. Além do começo pela posição transcendental do eu, outros começos são possíveis. Analisando os pontos de partida possíveis, chegamos a: “Eu sou” e “Eu, enquanto filósofo que começa” (*“Ich als anfangender Philosoph”*); “Eu sou” e “Este mundo é”. No que diz respeito à filosofia do começo, se ela deseja ser a de um verdadeiro começo, deve se proibir de recorrer a qualquer conhecimento que não tenha sido adquirido por ela mesma e em uma originalidade absoluta. No terreno transcendental, onde se desenvolve a problemática transcendental, a primeira exigência é a tomada de posição do “eu sou”. Mas, na realidade, o começo que nos conduz a conceber a ideia de uma ciência universal a ser construída não é o começo pela pura subjetividade, mas o começo pelo “*eu, enquanto filósofo que começa*”.

A crítica apodítica da indubitabilidade da existência do mundo, cujo fundamento é a continuação ininterrupta da experiência mundana, revela que a experiência externa sofre de uma inadequação que é irreduzível, portanto rigorosamente necessária e universal. No entanto, o ideal formal que deve guiar o filósofo desde o início, derivado dos princípios da evidência adequada e apodítica, é o da justificação do conhecimento que só pode ser realizada na adequação absoluta. Pode haver uma variedade de formas originais de justificação, mas, em todas elas, é somente a evidência adequada que “deve desempenhar a função de fonte de justificação para que a justificação possa valer como real e segura.” (Ibid., Lição 32, p. 36, trad. fr. 50).

O sentido radical da meta que Husserl pretende realizar, sob o nome de filosofia, é o ultrapassamento da ingenuidade transcendental das ciências. Ele esclarece em seguida o que significa tal ingenuidade: embora as ciências positivas tenham uma evidência própria, suas teorias evidentes acham-se envolvidas em brumas transcendentais e metafísicas que abrem brecha para o ceticismo e o misticismo, a evidência científica, portanto, é ao mesmo tempo um enigma que demanda uma elucidação (*Durchleuchtung*) transcendental.

A tarefa universal que se impõe à fenomenologia, e da qual ela não pode se demitir, é a de “explorar sistematicamente a subjetividade cognoscente em geral enquanto que

ela é produtora de conhecimento e de explorar todos os gêneros e todas as formas dessa produção.” (Ibid., Lição 32, p. 38, trad. fr. 52-53). Quanto à filosofia do começo, se quiser ser a de um começo efetivo, deve proibir-se de recorrer a qualquer conhecimento que não seja aquele conquistado por sua conta própria e na absoluta originalidade. No solo transcendental, onde cresce a problemática transcendental, exige-se de início a posição do “eu sou”.

Mas Husserl acrescenta que, além do começo pela posição transcendental de si mesmo, outros começos são possíveis. Se eu submeto, por exemplo, a evidência primeira do “eu sou” a uma crítica apodítica, descubro que essa evidência não é adequada, pois a adequação absoluta limita-se ao presente, não ao passado e ao futuro. Sou levado então a encetar um gesto de purificação metodológica de tudo o que não se mostra aí adequado e chego à subjetividade pura ou transcendental e seu conteúdo (*Gehalt*).

Mas o começo que, de fato, nos rende conceber a ideia de uma ciência universal, a ser edificada, não é o começo pela subjetividade pura, e sim o começo pelo “eu, em minha qualidade de filósofo que começa” („*Ich als anfangender Philosoph*“) (Ibid., Lição 32, p. 40, trad. fr. 55). Encaminhando-se para o final da lição, Husserl diz que, colocando em suspenso a validade das ciências, podemos acompanhar o fluxo de nossa vida e das experiências imediatas pelas quais, constantemente, vemo-nos assegurados de nossa existência e da existência do mundo. Tanto o “eu sou” quanto o “este mundo é” podem ser tomados como pontos de partida possíveis de uma filosofia do começo. Examinando sua apoditicidade real, somos conduzidos à subjetividade transcendental pura, a única que oferece dados absolutamente indubitáveis.

Privilegiando um ou outro dos caminhos possíveis, o do “eu sou” ou o do “este mundo é”, chegamos ao mundo da experiência enquanto ser indubitável. A experiência sensível, embora ofereça matéria para o erro, a ilusão, a aparência, e não possa pretender à indubitabilidade, nem por isso exclui que a proposição geral “este mundo é” abrigue em si “o universo de todos os princípios últimos do conhecimento”, inclusive eu mesmo; no entanto, nada nos impede de pensar que, “pelo contrário, a proposição ‘eu sou’ deve ser o verdadeiro princípio de todos os princípios e a proposição primeira de toda filosofia verdadeira.” (Ibid., Lição 32, p. 41-42 trad. fr. 57).

Recapitulando, a tarefa mais imediata que se impõe à fenomenologia, como filosofia do começo, é refletir sobre como uma filosofia pode assentar-se sob fundamentos apodíticos para conferir um começo firme e inabalável a si mesma. Isso exige levar a cabo uma crítica apodítica voltada para as evidências naturais mais originárias, aquelas que subsistem à efetuação da reviravolta cartesiana das ciências. Essa crítica, por conseguinte, pode começar de diferentes maneiras: pode ser uma crítica da existência do mundo empírico ou da validade da

existência mundana; pode ser uma crítica da existência de meu próprio eu; pode ser uma crítica da própria evidência do “eu sou”. Husserl diz ter dado preferência à primeira dessas críticas, pois trata-se daquela que é mais universal e, portanto, deve incluir, necessariamente, as outras duas.

“Motivação” é uma das noções de Husserl que mais abrem o flanco a objeções. Qual é a motivação para a redução fenomenológica? O professor Romand Ingarden destaca essa dificuldade em seu comentário crítico<sup>566</sup> sobre o § 3 das *CM*. Trata-se da grande aporia relacionada à motivação do filósofo que inicia a filosofia: se ela é uma motivação livre, então é arbitrária; se arbitrária, então é injustificável e, portanto, irracional; então como o irracional pode ser o fundamento do racional?

Nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Husserl afirmou que a fenomenologia, enquanto fenomenologia, “não precisa absolutamente fornecer motivo algum para colocar a experiência fora de circuito”, mas é possível que “o fenomenólogo em particular tenha um, e esses são assuntos privados”<sup>567</sup>.

Nossa leitura orgânica do desenvolvimento da fenomenologia – que prevê uma *analogia estrutural* entre intencionalidade e história, o preenchimento de uma intenção vazia na evidência e o preenchimento da razão na história – também conduz a uma leitura orgânica do desenvolvimento do tratamento fenomenológico da motivação. Em que consiste exatamente o tratamento fenomenológico desse assunto?

Na teoria fenomenológica da significação, a motivação se manifesta na estruturação intencional entre a visada de sentido e a visada de preenchimento de sentido<sup>568</sup>. Na fenomenologia da percepção, a motivação é o elemento fenomenológico que permite a síntese da identificação na cadeia de experiências, na qual o fenômeno evidente é o fenômeno

---

<sup>566</sup> “Se decidimos realizar a primeira ‘redução’, aquela que diz respeito aos resultados das ciências, essa decisão deve ela própria *ser motivada de alguma forma*, ou seja, ser fundamentada. E essa motivação ou fundamento reside em uma série de pressupostos cuja justificação não é realmente questionada aqui. De fato, pressupõe-se aqui: 1) a ideia e o valor do *fundamento absoluto*; 2) o fato de que a presença do fundamento absoluto pelo menos ainda não está estabelecida no conhecimento ingênuo ou científico, ou até mesmo não existe. A primeira (...) é ou bem desenvolvida de maneira completamente ingênua, não crítica e, nesse sentido, é um dogma (...) não preenche as condições da evidência apodítica), ou bem é desenvolvida de forma não ingênua, mas então ela própria deve ser adquirida pela fenomenologia transcendental (...) já é necessário exercer na prática a redução fenomenológica transcendental para ser capaz de perceber a possibilidade e a necessidade dessa redução.” Hua I. Annexe. *Remarque à propos de la page 49*, p. 218.

<sup>567</sup> Hua XIII. Texte Nr. 6. pp. 156-157 (trad. fr. 155).

<sup>568</sup> “A motivação estabelece entre os atos de juízo nos quais se constituem para o ser pensante os estados de coisas que têm a propriedade de indicar, e aqueles que são indicados, uma unidade descritiva que não deve ser concebida como uma ‘qualidade estrutural’ (*Gestaltqualität*), fundamentada nos atos de juízo; é nela que reside a essência da indicação. Para ser mais explícito: a unidade de motivação dos atos de juízo tem ela própria o caráter de unidade de juízo e, por isso, em sua totalidade, tem um correlato objetivo que aparece, um estado de coisas que possui uma unidade, que parece estar nela, que é visado nela.” Hua XIX.1. Investigação 1. § 2, p. 24 (trad. fr. 29).

racionalmente motivado pela concordância das aparições.<sup>569</sup> Na fenomenologia do tempo (unidade do fluxo das vivências) e na fenomenologia da história (unidade teleológica), a motivação é definida por Husserl como uma forma universal cuja normatividade responde à gênese constitutiva do ego em sua unidade, como presente vivo, simultaneamente inserido na unidade de uma história.<sup>570</sup>

A “primeira dessas fenomenologias” descreve a essência dos fenômenos de indicação na relação que a motivação estabelece entre o índice e o estado de coisas indicado. É uma descrição que se situa em um nível puramente analítico e, portanto, vazio, razão pela qual Husserl destaca a necessidade de enfatizar a não evidência do índice<sup>571</sup>. O nível sintético é alcançado nas descrições da fenomenologia da percepção, na qual a possibilidade lógica vazia encontra sua plenitude intuitiva e essa estrutura intencional de preenchimento se aplica de maneira análoga à descrição da teleologia da história.

Quando Husserl, no início de seu curso de “*Filosofia Primeira*”, analisa a expressão “*Erste Philosophie*” em seu sentido literal, ele primeiro se situa em um nível puramente analítico, onde “filosofia” é o índice motivador dos objetivos a serem alcançados. Mas esse índice vazio tende para o preenchimento. O preenchimento desse índice motivador deve ocorrer no desenvolvimento sintético da história; para ilustrar esse ponto, Husserl o compara às atividades das ciências: “a multiplicidade infinita de produtos do espírito”, as verdades das ciências, “não são uma espécie de amontoado incoerente”, na medida em que todas “as produções singulares se enquadram sob a égide de ideias teleológicas de uma ordem superior e, em última instância, sob a égide da ideia teleológica suprema da ciência ela própria.”<sup>572</sup>

A motivação percorre a vida intencional desde a relação simples entre indicar e indicado até a percepção, que vive na evidência das coisas em si mesmas, e desde a percepção até a ordenação da razão na história. A decisão do filósofo que começa na situação absoluta é a decisão de manter a integridade dessa razão na articulação filosófica da *unidade de motivação*

---

<sup>569</sup> “Poder entrar na experiência (Erfahrbarkeit) nunca significa uma possibilidade lógica vazia, mas uma possibilidade que encontra sua motivação na sequência da experiência. Esta é, de ponta a ponta, uma sequência de ‘motivação’ que integra continuamente novas motivações e (...) as reorganiza.” Hua III. § p. 89, (trad. fr. 157).

<sup>570</sup> “O tempo como forma universal de toda gênese egológica (...) é já uma forma de motivação que articula tudo, e que reina especialmente em cada singularidade; podemos também considerá-lo como uma *normatividade formal de uma gênese universal* segundo a qual passado, presente e futuro se reconstituem incessantemente de maneira unitária em uma certa estrutura formal (...) no interior dessa forma, a vida se desenrola como o curso motivado de constituições particulares acompanhadas de motivações e de sistemas de motivações particulares e múltiplas que, segundo as leis genéticas da gênese, produzem uma unidade da gênese universal do ego. O ego se constitui para si mesmo, de certa forma, na unidade de uma *história* (...).” Hua I. Quarta Meditação, § 37, p. 109 (trad. fr. 123).

<sup>571</sup> Hua XIX.1. Investigação I. § 3, p. 25 (trad. fr. 30).

<sup>572</sup> Hua VII. Lição 1, p. 4 (trad. fr. 4-5).

que atravessa todos os momentos motivacionais. Sempre se deve questionar: não há uma afecção fundamental enraizada no cerne da atividade filosófica que desencadearia seu começo como “espanto” e como “questionamento”? Não é a afecção do “amor pela sabedoria” que motiva a razão, que por sua vez motiva a crença, que motiva a vontade, que por sua vez retorna à razão filosófica como motivação? Não estaríamos diante de uma circularidade essencialmente inscrita no *a priori* da correlação?

## 8.2 Exposição da via cartesiana

A partir da lição 33, Husserl analisa a irreduzível contingência da proposição: “O mundo é”. Aqui, vale notar inicialmente que a contingência que pertence ao mundo e não se reduz à necessidade é a contingência da *proposição* “que ele é” (portanto, do conhecimento); sobre o ser do mundo enquanto tal, o texto faz silêncio, e não poderia deixar de ser assim, já que todo discurso “sobre o ser do mundo enquanto tal” já é conhecimento.

Husserl começa pelo caso paradigmático da percepção. A estrutura do desenvolvimento contínuo da atividade perceptiva já foi reconhecida como universalmente contingente e não poderia deixar de ser, ela funciona numa unilateralidade, por *Abschattungen*, e desta se segue com fatal necessidade a possibilidade da ilusão e do engano quanto ao ser (*Sein*) e ao ser-assim (*Sosein*) do objeto percebido. Isso reduz toda crença perceptiva a uma presunção. Se creio num objeto futuro, adianto-me à aparição do mesmo presumindo sua existência como tal, julgando-a ser isto ou aquilo. Se, porventura, no instante da aparição, o objeto se revelar outro e o valor conferido a ele pela minha crença não se verificar, serei obrigado a uma revisão do juízo, não a uma revisão do objeto.

Husserl transpõe essa análise para o caso do mundo em sua totalidade. Aqui, a situação essencial em nada se modifica. O mundo é dado numa progressão perceptiva, numa dinâmica cursiva que avança costurando todas as experiências numa rede coerente, onde cada elo prende-se ao outro numa cadeia uniforme de evolução. Para que haja “mundo”, tudo aqui depende de uma confirmação que se dá e que é reiterada no avanço coerente das aparições pontuais. Essa confirmação, entretanto, não é definitiva, ela encontra-se sempre sujeita a uma decepção possível (já vimos isso na questão do preenchimento da evidência). O mundo é de um hemisfério a outro um conjunto de horizontes vazios dados por antecipação que dependem sempre de novas experiências que o confirmem. O curso de progressão perceptiva não tem um caráter jamais conclusivo, nele, toda crença é uma presunção de existência. A reiteração que as

experiências exigem deixa subsistir a chance de que a percepção do mundo se resolva numa pura *aparência*, deixa sempre aberta a possibilidade de que tudo possa se desarranjar ou atravancar-se entre si de tal modo que a percepção entregue, em vez de um mundo, um caos de fenômenos em nada semelhante ao mundo “esperado”.

A roda da fortuna não cessa de girar, os dados são lançados, e nada impede que acasos, azares, imprevistos, violem a crença e nos obriguem a revisar ou colmatar nossa opinião. Há uma permanente tensão entre o “puro mundo fenomenal” e o “mundo em si”. Este último só seria alcançado se as rasuras e correções fossem definitivas, e não provisórias, o que é, por princípio, impossível. Isso faz do “*em-si*” um modelo, um “ideal” arquetípico que põe nossas percepções em curso de desenvolvimento (de confirmações e infirmações) que *tende ao indefinido*. Com efeito, o “em si” se caracteriza pelo fato de que “o processo sempre possível das correções contém implicitamente um ideal de aproximação” do qual o “sujeito que se entrega livremente à experiência” pode “aproximar-se no curso de correções progressivas e sempre mais perfeitas, se bem que não se possa nunca aí chegar, pois cada correção realizada de fato deixa em princípio aberta a possibilidade de correções ulteriores” (Ibid., p. 52 trad. fr. 72). O mundo ideal, cujo alcance é uma situação-limite sempre perseguida, é como um polo que reside no infinito e para o qual tendem todas as nossas apreensões, aproximando-se do mesmo sem nunca, de fato, alcançá-lo, como numa assíntota.

Husserl (Ibid., Lição 33, p. 47 trad. fr. 66) faz alusão à frase de Herbart: “*O tanto que há de aparência o há de indicação de ser*”, dizendo que ela exprime a estrutura de fato de nossa experiência universal. A possibilidade de que a aparência invalide nossa crença na realidade permanece sempre aberta: não obstante, a experiência que progride coloca em relevo uma verdade relativa que se define, por princípio, como uma possibilidade sempre aberta de correções ulteriores. E nessa condição a verdade relativa se integra a uma série gradual de verdades relativas que são aproximações de uma verdade definitiva inacessível: a verdade do mundo definitivamente verdadeiro captada numa percepção adequada. O mundo é “um polo ao qual se relacionam validamente todas as relatividades da vida empírica” (Ibid., Lição 33, p. 48, trad. fr. 66).

No § 9 da *Krisis*, falando da “física matemática” em Galileu, Husserl retorna a esse “caráter confirmativo”, dizendo do mesmo que ele pertence à essência da “hipótese científico-natural fundamental”. A seu ver, a “*hipótese permanece (...) apesar da confirmação, ainda e sempre hipótese*”, o que faz da confirmação (a única imaginável para a física) um “*curso*

*infinito de confirmações*. É a própria essência da ciência da natureza, é *a priori* o seu modo de ser, ser hipótese até ao infinito, e até ao infinito confirmação.”<sup>573</sup>

Não obstante, Husserl não poupa esforços em mostrar que o modo como o mundo se atualiza, *a cada vez*, diante de nossos olhos, como mundo-possível, é um modo necessário, ainda que afetado, *a cada vez*, de uma contingência irreduzível. A contingência, por definição, contradiz a necessidade e jamais se oferece como matéria de um conhecimento absolutamente certo, não suscetível de dúvida. No entanto, o conhecimento da contingência enquanto tal é um conhecimento necessário, dado que se refere a uma estrutura universal pertencente a toda experiência. Ou seja: sem a contingência, que pertence ao encadeamento próprio da percepção do mundo, não poderia sequer haver um mundo para nós. A estrutura da progressão contínua da atividade perceptiva é universalmente contingente e não poderia deixar de ser (ela é de uma necessidade *relativa ao a priori* da correlação).

Trata-se de uma “protofacticidade”, uma facticidade primordial constituída por “protofatos” que estabelecem o sentido do horizonte mundano; essa “protofacticidade” abriga um núcleo de “protocontingência”, mas ela é imodalizável, não sujeita a uma variação eidética que eliminaria, pela dúvida, sua existência e seu ser-assim<sup>574</sup>. A fenomenologia da proposição “o mundo é” é uma “fenomenologia dessa protocontingência”, que, paradoxalmente, em nenhum momento renuncia a ser uma ciência eidética. Pode-se considerar que, aqui, Husserl retoma os resultados do § 2 de *Ideias I*, sobre a inseparabilidade de princípio entre “fato e essência”, e desenvolve uma verdadeira “fenomenologia da contingência irreduzível”. Esta disciplina se encontra numa situação paradoxal, visto que é uma “ciência do contingente enquanto tal” que, não obstante, estabelece conhecimentos estruturais sobre o mundo contingente que são eles próprios conhecimentos apodícticos, que impõem absoluta resistência até mesmo à liberdade de nossa imaginação de pensar que poderiam ser diferentes.

Naturalmente, um conhecimento do mundo que seja apodíctico – que entre numa absoluta adequação de si a si – não passa de um arquétipo que encontra-se “subordinado à ideia de aperfeiçoamento sempre possível, de correção sempre possível”, esse ideal é “motivado pela forma universal do curso de experiência”, ele conta com a regularidade desse curso e toda perturbação do mesmo é uma anomalia que o desmotiva, um fenômeno recalcitrante que desincentiva a crença, mas, mesmo assim – diz Husserl – embora pendente da forma da

---

<sup>573</sup> Hua VI., § 8e, p. 41 (trad. port. 32-33).

<sup>574</sup> O que torna necessária uma revisão da confrontação Heidegger-Husserl. A esse respeito, vide : BREUER, Irene. Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, 2020, 61-96.

motivação, o mundo deve ser necessariamente afirmado e jamais recusado *enquanto* essa forma for dada, *enquanto* ela durar, mantendo-se como é.

Ora, se o conhecimento que tenho do mundo é contingente – diz Husserl – trata-se de uma forma diferente de contingência que é *compatível* com a incontestabilidade da experiência mundana. Com efeito, *enquanto* eu percebo o mundo e o experimento, ele está presente à minha consciência com uma certeza irrefutável, como dado em pessoa, e simplesmente não posso suspeitar de sua existência. Trata-se mesmo de uma dupla indubitabilidade: *quando* percebo a coisa numa concordância ininterrupta, acredito, e sou impotente para mudar arbitrariamente minha crença em descrença, minha tese em antítese. No entanto, a possibilidade de que o ser-dado do mundo percebido dê lugar a um caos continua sendo sempre possível, já que o desenvolvimento normal da atividade perceptiva não passa de antecipações e expectativas corroboradas sempre mais e mais pela consistência do curso da experiência, e a corroboração, por si só, em nada me garante que o curso não será rompido, que não dissolver-se-á de repente bem diante de meu nariz.

A insistência de Husserl no uso de expressões como “enquanto”, “durante”, não deve passar despercebida e gostaríamos de atrair de novo a atenção para elas: a existência do mundo é indubitável “enquanto” eu o percebo, o mundo me é dado com certeza absoluta “ao longo de” todo o processo da percepção, “durante” todo o prazo de tempo em que o mesmo está presente. Mesmo assim, sua existência, que transcorre do presente para o futuro projetando-se num horizonte de possibilidades abertas, não deixa de ser afetada pela contingência. Diferente do que acontece com o apodítico puro e simples, a essência da indubitabilidade da experiência externa é perfeitamente compatível com um possível não-ser, com uma constante contingência quanto ao seu conhecimento, “no sentido de que essa característica do mundo de *ser ele mesmo dado em sua presença corporal não exclui em princípio jamais sua não-existência.*” (Hua VIII. Lição 33, p. 50 trad. fr. 69)..

Na lição 34, Husserl volta a falar da possibilidade da pura *aparência* e passa a chamá-la pelo nome de “ilusão transcendental”, diferenciando-a da “ilusão empírica”. Aqui, delinea-se um contexto que permite tratar da “objeção da loucura”. Por “ilusão transcendental”, Husserl entende a situação de que o “estilo passado e ainda duradouro que caracteriza o conjunto da percepção mundana motiva em si necessariamente a crença antecipadora sobre a constatação que as coisas continuarão desse modo”, no entanto, o leque dos possíveis continua aberto, pode acontecer que “a estrutura de encadeamento das correções que intervêm logicamente se dissolva”, que este mundo que experienciamos no presente, através de uma crença perceptual, e que se confirma continuamente na corrente da percepção como tal, este

mundo, que se dá a ver indubitavelmente à percepção presente e que harmoniza com o mundo do passado (a corda das retenções vibra em consonância com a das intenções), é um mundo que, não obstante toda crença que nele depositamos e que não poderíamos deixar de depositar, poderia não ser nada mais do que uma “ilusão transcendental” (Ibid., Lição 34, p. 52, trad. fr. 72).

O sentido que Husserl dá a essas afirmações não deve ser confundido e assim induzir em erro, ele ressalta logo em seguida que “a existência do mundo é *absolutamente fora de dúvida*, e essa indubitabilidade acha-se implicada na própria percepção do mundo na qual vivemos continuamente.” No entanto, essa certeza perceptiva é *compatível* com a proposição segundo a qual este mundo é um puro nada, uma pura ilusão transcendental. Husserl diz que essa compatibilidade, na forma de uma proposição hipotética absurda, não é um absurdo do mesmo tipo de “1 é maior que 2” e “o quadrado é redondo”, pois a não-existência do mundo é com toda evidência possível, embora nada prove que ele não seja e tudo milite em favor de sua existência. Quanto à objeção da loucura, de que existe sempre a possibilidade de que a razão seja perdida, Husserl deixa advertido que ela nada prova, pois tal possibilidade já pressupõe a existência do mundo. (Ibid., Lição 34, pp. 54-55, trad. fr. 75).

A aparência de contradição deixada por aquelas afirmações acima se dissipa tão logo nos atentemos para o ponto do argumento. McKenna, que fez uma interpretação substantiva desta lição 34, considera que a crítica que se faz mediante o conceito de “ilusão transcendental” tem como objetivo mostrar a “contingência” do mundo e aprofundar o caráter contingente de toda experiência mundana. “Contingência” parece ter aqui dois significados: (I) a continuidade de fato de nossa experiência de vida, “mesmo que deixe de existir um mundo à disposição, mostra que a ‘existência’ (*Existenz*), ou o ser-aí (*Dasein*) de um mundo, depende do curso temporal da consciência seguindo de maneira harmoniosa”; (II) “o mundo é contingente no sentido de que não há necessidade de que haja um mundo para nós.”<sup>575</sup> O que, em suma, Husserl quer apontar é que a existência e o ser-assim do mundo não passam de um “fato irracional”.

A irracionalidade da ilusão não admite uma correção possível: “o que caracteriza essa ilusão chamada transcendental é que seria totalmente absurdo buscar para ela uma correção que lhe trouxesse uma verdade correspondente (...) partir em busca de um ser verdadeiro que deveria ser colocado no seu lugar, ao invés deste mundo inexistente.” (Ibid., Lição 34, p. 53, trad. fr. 73).

---

<sup>575</sup> McKENNA, William R. Husserl’s “Introductions to Phenomenology”. Interpretation and Critique. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 189.

É na lição 35 que as exposições de Husserl aportam na questão da intersubjetividade, tratando da “teoria da ‘intropatia’”. A 36 discorre sobre o “solipsismo transcendental” que é considerado o “resultado negativo da crítica da experiência do mundo”. A propósito da existência de outros homens, indicada pelo plural majestático “nós”, observa-se aqui que os outros são também conhecidos experiencialmente, como dados experienciados na experiência própria, portanto, se desejo efetuar, enquanto filósofo que começa, uma crítica universal da existência do mundo, não posso fazê-lo na atitude comunicativa implícita no “nós” (*Wir-Rede*).

À pergunta: “como corpos orgânicos *estrangeiros* como tais, isto é, animais e outros homens enquanto tais, são dados em minha experiência e como eles podem sê-lo no quadro universal de minha percepção do mundo?”, Husserl propõe como resposta que “meu corpo próprio usufrui nesse quadro, então, do ponto de vista do conhecimento empírico originário, o papel do *corpo orgânico primordial (Urleibes)*” e deste, com efeito, “deriva a experiência de todos os outros corpos orgânicos; e assim eu não cesso de ser para mim e para minha experiência o *homem primordial* do qual a experiência de todos os outros homens tira seu sentido e sua possibilidade perceptiva”; é fato que meu corpo próprio acha-se imerso em meu campo perceptivo como um corpo orgânico dado no modo originário da percepção psicofísica – da dupla camada de experiência que aqui vige, outros corpos, enquanto corpos orgânicos, podem “desde então existir para mim e, de certa maneira, também valer como percebidos”, é pela semelhança das coisas de meu ambiente corporal com meu corpo próprio, seu comportamento físico, sua expressão psicológica, que eles, os outros, “poderão e deverão na sequência também ser apreendidos e captados pela experiência a título de corpos animados.” (Ibid., Lição 35, p. 62, trad. fr. 85-86).

Husserl fala logo em seguida, a propósito dessa apreensão perceptiva do corpo orgânico estranho, que se trata de uma *percepção por interpretação originária*, a qual se funda em minha própria corporeidade primordial numa referência essencial indissociável. No entanto, pedimos permissão para citar uma passagem muito intrigante da Lição 36:

Pois uma tal possibilidade, por exemplo, a de que atualmente uma multidão de gente *mascarada* ande pela rua, pode ser uma hipótese concebível, embora vazia de sentido, mas nem por isso ela se acha menos fundada no solo geral da experiência e poder-se-á decidir a respeito dela no quadro da experiência constatando-se sua não-verdade objetiva. Pelo contrário, trata-se aqui da possibilidade de que a experiência em sua totalidade e em geral perca toda harmonia, e em seguida que não haja nenhum fundamento válido que possa servir a qualquer posição que seja, nem mesmo à posição de possibilidades reais. (Ibid., Lição 36, p. 65, trad. fr. 90 nosso grifo).

Ora, não é verdade que de 2020 a 2022 essa possibilidade – uma multidão de gente de máscara a percorrer as ruas em todo o mundo – tornou-se fatalmente real na pandemia da Covid-19? Infelizmente, essa possibilidade vazia foi tragicamente preenchida no curso desses dois anos.

A crítica universal da experiência, que incumbe ao filósofo que começa, não pode pressupor a existência dos outros e deve ser exercida num estilo solipsista, no sentido positivo do termo. Na sequência, Husserl faz alusão ao risco do círculo epistemológico, que consiste em fazer uso na argumentação de elementos em particular que são justamente os elementos que estão em questão na crítica. Seu projeto filosófico pode então valer-se dos resultados alcançados pelas meditações que foram realizadas. A possibilidade de que a concordância da experiência se transmute num caos não passa de uma hipótese vazia da qual nada, absolutamente, milita em favor. Não deixa, no entanto, de ser uma possibilidade. Husserl dá então um passo importante: a ocasião em que as observações acima ganham valor é a ocasião em que se põe a questão do começo adequado da filosofia e trata-se agora de colocar a evidência adquirida nas últimas análises em relação com essa questão.

Nas lições 37 e 38, as exposições alcançam seu clímax com a abertura do campo de experiência transcendental, a apresentação das reduções (transcendental, fenomenológica e redução apodítica), e chega-se ao ponto culminante do argumento sobre a certeza apodítica da não-existência possível do mundo, cujo alvo é abrir para a experiência transcendental e colocar em seu justo valor a vida transcendental da subjetividade, que é submetida agora à crítica.

Evidentemente, a experiência da vida transcendental da subjetividade não cessou de valer como existência posta e pressuposta nela mesma, assim como o sujeito que faz essa experiência em seu fluxo concreto. Sem o que, não haveria objetividades mundanas nem o mundo em geral como cognoscíveis em tal experiência. Enquanto são dados, eu os percebo e os tomo na percepção em sua ipseidade vivida. Não caio por isso num círculo epistemológico, já que o conhecimento de mim mesmo pertence também ao mundo?

O conhecimento de si mesmo é fundamento da crítica, mas Husserl fala que pode acontecer que uma crítica do próprio conhecimento de si mesmo seja também uma exigência. Se não for feita, “uma tal omissão não me levaria *realmente a tombar num círculo específico da crítica do conhecimento?*” (Ibid., Lição 37, p. 71, trad. fr. 99). Mas aqui se desenha uma dupla significação do eu que permite a Husserl escapar do círculo. O equívoco em que entra o discurso sobre o eu – o eu humano e o eu sujeito da experiência, o eu-sujeito e o eu-objeto – não é acidental:

Transferindo meu olhar reflexivo do eu-sujeito ao eu-objeto e vice-versa, não posso não reconhecer com uma evidência apodítica que eu, o sujeito da experiência, sou idêntico ao eu objetivado no homem. (...) esta realidade psicofísica, chamada “homem” com seu eu humano, que realiza esta reflexão e desvela sua interioridade escondida. (Ibid., Lição 37, p. 72, trad. fr. 100-101).

A argumentação será posta em caminho de mostrar o caráter absoluto da subjetividade, e aqui Husserl faz seu conceito de “transcendental” entrar numa analogia com a representação religiosa da imortalidade da alma, embora o recurso a representações religiosas seja inadmissível para o filósofo que começa:

E eu mesmo, enquanto sou sujeito desta percepção e de toda a vida psíquica concreta no seio da qual acontece a percepção mundana, eu seria e permaneceria aquele que, em seu ser, não é em nada tocado por toda espécie de nada que afeta o mundo, aquele que nunca poderá ser nadificado por uma nadificação (...) permaneceria aquele que sou mesmo se me fosse subtraído o mundo, mesmo se me visse desprovido de meu corpo; pois tudo se passaria como se se tratasse aqui da possibilidade de que um anjo da morte me levasse, eu, alma pura, para fora deste mundo que existe e permanece. (...) Se aprovesse a Deus (...) criar, em lugar de um mundo real, somente um mundo de aparência transcendental que me seria dado, a mim o sujeito da experiência, como uma realidade indubitável – sendo porém um nada –, eu não restaria menos exatamente aquilo que sou em minha pura ipseidade. (Ibid., Lição 37, pp. 72-73, trad. fr. 101-102-103).

Na 38, dar-se-á atenção ao processo de “*desocultação*” do eu da experiência transcendental, que, com seu si transcendental conservado na colocação em suspenso (*Ausschaltung*), não significa, naturalmente, um “subsistente a título de resíduo apodítico da crítica apodítica do mundo.” (Ibid., Lição 38, p. 75, trad. fr. 106). Ele foi trazido ao claro com a conversão do interesse teórico, sua experiência foi desvelada como tema da crítica transcendental. Isso está de acordo com o princípio inicial da filosofia de Husserl que é não atribuir valor de começo a nada que não esteja sustentado por evidências apodíticas apenas. O objetivo é lançar luz sobre a subjetividade transcendental que encontrava-se antes escondida, velada, e surpreendê-la em sua experiência transcendental.

Como vimos no capítulo sobre a evidência, Husserl distingue entre evidência (*Evidenz*) e obviedade (*Selbstverständlichkeit*). É no contexto dessa distinção que ele fala de uma subjetividade escondida (*verborgenen Subjektivität*), que deve tornar-se visível, tornada manifesta (*erschaubar zu machen*). O eu transcendental vive numa autodissimulação (*Aber wie erlöst sich nun mein transzendentes Ich von dieser Selbstverhüllung?*). É através da ocultação de si mesmo que o sujeito transcendental se auto-objetiva: ele é em si perfeitamente fechado

sobre si mesmo, mas é assim que ele “realiza em si uma auto-objetivação, ao dar a si mesmo a forma de sentido <alma humana> e <realidade objetiva>.” (Ibid., Lição 38, p. 77, trad. fr. 107).

A pergunta que inevitavelmente se coloca: “*Ora, como meu eu transcendental se desvencilha dessa autodissimulação?*” Como meu ego sai desse autoapagamento onde desvia seu olhar de sua profundidade última, subjetiva, e se entrega pura e simplesmente à objetividade, deixando-se absorver por ela? Para Husserl, ir na contramão dessa propensão natural equivale a lutar contra um *hábito fortemente arraigado*: “Como me livrar dessa apercepção produzida em mim mesmo que, reencontrando sem cessar um vigor novo pela força do hábito, não cessa de me impedir de me aparecer a mim mesmo de outro modo que enquanto eu, este homem?” (Ibid., Lição 38, p. 77, 107 trad. fr.). Com efeito, há um poder de motivação (*Motivationskraft*), robustecido pelo hábito, que me mergulha na ingenuidade da experiência mundana em que sou impelido a me aperceber como homem (*Mensch-Apperzeption*). Assim eu me perco no mundo, sou revestido da indumentária mundana.

Nas linhas que seguem, há a constante presença desse vocabulário da queda, da dissimulação. E aqui se responde à pergunta pelo modo como é possível impedir-se de cair, como não retrair-se em tal auto-ocultação: a “conversão” pela redução transcendental, pela “metódica colocação em suspenso ou colocação fora de validade da existência do universo” (*methodischen Aussergeltungsetzung*), que é, ao mesmo tempo, “uma colocação em suspenso da validade da apercepção que me objetiva a mim mesmo como ser-no-mundo” (Ibid., Lição 38, p. 78, trad. fr. 108-109), é uma motivação *anti-natural* que não deixa conduzir-se às cegas pela força do hábito, o que ela quer é *enxergar* com toda acuidade, *ver* na plenitude da evidência, e ela opera, em função disso, uma tomada de consciência de si em que o eu, antes esquecido, antes desviado de si e entregue ao mundano, tem os olhos reconduzidos à pureza de sua experiência transcendental e, por esta, tem notícia de sua fonte originária.

### 8.3 A via pela redução psicológico-fenomenológica

Na lição 39, que inicia uma nova seção, Husserl desenvolve a fenomenologia da redução fenomenológica, junto à qual se abre um segundo caminho para a redução transcendental. Essa via é a primeira a ser proposta como alternativa ao caminho cartesiano, sendo também capaz de conduzir à subjetividade transcendental. Husserl a chama de redução psicológico-fenomenológica. Seu ponto de partida é uma simples reflexão considerada como uma tomada de consciência natural de si (*natürlich Selbstbesinnung*).

Como a argumentação é conduzida? O capítulo primeiro desta seção trata da “forma transcendental do tempo” e do “fluxo da vida transcendental da subjetividade”. O foco é direcionado ao “sentido completo da experiência transcendental de si”, dita universal e não redutível ao instante atual da apercepção, pois comporta o presente, o passado e o futuro transcendentais.

Mostrar-se-á aqui que aos atos do eu da reflexão (eu percebo, eu me lembro, eu espero, eu duvido, etc.) correspondem atos transcendentais do eu. (Cf. *Ibid.*, Lição 39, p. 82, trad. fr. 118). Diz Husserl que a inibição da “crença no mundo”, a contenção “da posição de realidade” e da “apercepção objetiva natural” permitem-me chegar a tais atos: será “preciso proceder assim para cada ato do eu e cada vivido do eu que se pode naturalmente captar pela reflexão. Graças a esse método apreendemos cada vivido como isto que ele é na subjetividade transcendental, como pulsação da vida verdadeira e pura desta última.” (*Ibid.*, Lição 39, p. 83, trad. fr. 119). Mas é necessário fazê-lo, evidentemente, assegurando-se da universalidade da esfera da experiência transcendental.

Na Lição 40, pôr-se-á a análise a seguir as pegadas da “reflexão como cisão do eu e a identidade do eu no fluxo do presente vivo”. A percepção de si mesmo tem de particular – diz Husserl – o fato de que o “eu” da reflexão eleva-se além do “eu percebo”, partindo-se em dois. O novo “eu” que se manifesta na reflexão, uma duplicação do primeiro eu, é uma tomada de consciência de si fundamental, na medida em que, no exercício de atos não-reflexivos, o eu vive esquecido de si mesmo. Indo além do ato, o eu da reflexão capta o “eu esquecido de si mesmo” como “eu já passado” mediante uma retrocepção, uma apercepção retencional. No “presente vivo, eu tenho, em estado de coexistência, o eu desdobrado e o ato desdobrado do eu”, e a multiplicação de eus reflexivos pertence de tal modo à sua essência que nem é preciso “sublinhar que cada nova reflexão que se eleva de grau coloca em cena um eu novo como sujeito de realização, de tal sorte que, por exemplo, o terceiro eu e seu ato remetem ao segundo eu e este aqui ao primeiro.” (*Ibid.*, Lição 40, p. 89, trad. fr. 126-127).

Entretanto, Husserl faz uma remarca de ordem terminológica com relação ao emprego da expressão “esquecimento de si” (*Selbstvergessenheit*), que, a seu ver, não é uma expressão adequada, pois pressupõe que o “eu passado” dispunha, outrora, de uma consciência de si como transcendental e que deixou tal consciência resvalar no olvido. As coisas não se passam exatamente assim. Do mesmo modo, a expressão “eu inconsciente” não convém, por conta da multiplicidade de significações que ela evoca nas mais diversas escolas psicológicas. “Seria melhor falar de um eu latente oposto a um eu patente”: o eu patente é o que desperta de sua latência egológica, que acorda de seu sono, que “devém um eu que desperta para a

consciência, um eu que realiza um ato, do mesmo modo que um ato só se torna ele próprio patente pela intervenção de um eu que reflete sobre si mesmo e seu ato, e que, por sua vez, é um eu latente.” (Ibid., Lição 40, p. 90, trad. fr. 127).

Mas é importante assinalar que a divisão do eu não significa, evidentemente, uma perda de sua identidade: os múltiplos polos de atos são, na verdade, a manifestação de um mesmo ego que está, a cada momento, presente em todos esses atos, participando deles de diferentes maneiras. De fato, eu compreendo que, ao se fragmentar em uma variedade de atos e sujeitos de atos, é sempre um único ego que está dividido, mas sem contrair qualquer forma de esquizofrenia aguda. Compreendo que a vida egológica em ato é, essencialmente e simplesmente, esse próprio processo de se dividir num comportamento ativo. A qualquer momento, um eu que engloba a totalidade pode se reintegrar, identificando todos esses atos e sujeitos de atos. Percebo que eu mesmo posso me estabilizar como o ego que se contempla em um nível de reflexão mais elevado, que posso tomar consciência da identidade de todos esses polos de atos e da diversidade de suas formas de ser em uma síntese evidente. Em toda parte, permaneço o mesmo, eu enquanto ego refletido sou o mesmo que é apreendido como não refletido na retrocepção (*nachgriff*). Por exemplo, o ego que, ao perceber uma casa, percebe a si mesmo como observador, observa, na verdade, a si mesmo percebendo a casa.

Por sua vez, a Lição 41, intitulada “Reflexão e interesse teórico. A cisão do eu nas tomadas de posição.”, dá prosseguimento à análise anterior levando a um maior avanço a descrição de como o eu reflexivo acompanha a crença do eu irrefletido, como ele vai de par com o eu irrefletido na direção da validade dóxica, mas não é obrigado a fazê-lo (quer dizer, pode deixar de aderir à crença na instauração de uma atitude desinteressada, em que o juízo é suspenso). A Lição 42, chamada “Os conceitos muito gerais de interesse, da ‘atitude’ e do ‘tema’”, mergulha a análise mais fundo no fato de que, nas situações de acompanhamento do irrefletido pelo reflexivo, o eu reflexivo está “interessado” no ser do objeto de crença. Husserl exemplifica a ambiguidade que afeta toda crença: o ceticismo, o surgimento de dúvidas e a suspensão da crença depositada na memória, ele perscruta o conceito de “interesse no ser”, unidade do interesse no ser através da multiplicidade dos atos.

Na Lição, 43, chamada “A possibilidade de um interesse puro tomado em relação ao ser subjetivo na *ἐποχή* e na reflexão fenomenológicas”, o próprio título já anuncia, enfim, a entrada na “teoria da redução fenomenológica”, cujo primeiro passo é o exame da possibilidade de se praticar uma *epoché* quanto à “validade de ser” dos objetos cridos. Como vimos, o eu reflexivo pode se comportar como um observador desinteressado, meramente interessado no

aspecto puramente subjetivo do ato do eu irrefletido, aí inclusa sua crença. Esse desinteresse não é apenas uma privação, mas um ato livre de suspensão.

Na sequência, Husserl fala da “atividade de consciência na vida natural do eu e a redução à subjetividade pura”. Estamos na Lição 44, intitulada “Atos posicionais e atos quase-posicionais e sua redução; *ἐποχή* e quase- *ἐποχή*”. A atitude do eu reflexivo como um observador teórico desinteressado é caracterizada pela recusa de participar de qualquer direção de interesses dos atos que estão a ocorrer, através da qual o tema teórico da subjetividade dos atos é obtido, independentemente do valor de verdade de sua opinião objetiva. Essa *ἐποχή*, relacionada a cada ato individual, ainda não é a transcendental. A eliminação (*Ausschaltung*) também afeta os objetos ideais, em relação ao objeto, ela é uma parentetização ou colocação entre parênteses (*Einklammerung*). Outro tema que é aqui discutido é o da implicação intencional, que é exemplificado pela redução na consciência de imagem e nos atos da imaginação. O imaginado é aquilo que, na consciência, tem o caráter do *faz-de-conta*, do *como-se*. Husserl trata dos atos de pura imaginação e daqueles que misturam consciência da realidade e ficção. Na redução, emerge o eu que imagina, visando objetos *como-se*. Os atos de imaginação se distinguem dos atos posicionais por serem *quase-posicionais*. No imaginar ingênuo, o eu está no modo de imaginação, esquecendo-se de si mesmo. Na redução, o eu imaginado é transformado em um eu reflexivo: a *ἐποχή* na imaginação contém em si uma quase- *ἐποχή* do eu da imaginação. A cada ato posicional fenomenologicamente puro corresponde um ato paralelo quase-posicional.

Na Lição 45, atrair-se-á a atenção à “vida mundana natural do eu como sujeito de atos e o caráter não-natural da pura tomada de consciência de si do fenomenólogo”. Husserl fala das dificuldades de se praticar a redução fenomenológica. Face às análises objetivas da natureza, as análises fenomenológicas são fundamentalmente opostas e estabelecem-se como “não-naturais”. “O não-natural é a tomada de consciência de si radical e pura, a reflexão sobre o puro ‘eu sou’, sobre a vida egológica pura (...)” (Hua VIII, Lição 45, p. 121, trad. fr. 170). Mais tarde, a intensificação da dúvida natural pôr-se-á a caminho de introduzir a indubitabilidade apodítica. As análises feitas até aqui abriram uma segunda via para a subjetividade transcendental: além da redução aos atos individuais, ainda há uma etapa mais elevada possível, através da qual o eu-transcendental é conquistado.

Na Lição 46, propõe-se uma “nova formulação e aprofundamento do método fenomenológico” através da via cartesiana e da via do psicólogo para a redução transcendental. Husserl demonstra que, em todos os atos intencionais, o tecido da vida intencional não é simples, mas implica a possibilidade de fazer o eu ingênuo da reflexão tornar-se um eu não-

interessado. A partir daqui, o eu pode avançar de *ἐποχή* em *ἐποχή*, de redução em redução, o método fenomenológico abrir-lhe-á o acesso a um novo domínio de experiência diferente do da experiência ordinária. O passo para esse “campo infinitamente aberto de experiência” é descrito por Husserl da seguinte forma: “em vez de operar, enquanto eu refletente, a redução descrita em relação aos atos e conjuntos de atos particulares e em função disto que cada um desses atos põe como válido, constituo-me a mim mesmo como eu transcendental”, aqui, assumo a forma “do sujeito que opera reduções fenomenológicas transcendentais (...) torno-me este espectador transcendental e minha *ἐποχή* torna-se *ἐποχή transcendental* pelo fato de que ela é universal e radical em um sentido que a redução psicológica não conheceu.” (ibid., Lição 46, pp. 128-129, trad. fr. 179-180). Adiante, fornece-se, mais uma vez, uma breve visão geral dos atos de representação. As implicações se multiplicam por meio da possibilidade de iteração, que não se limita apenas à mesma forma de ato, mas pode sobrepor-se de maneira diferente. Husserl volta a dar como exemplo a imaginação.

Na sequência (quarta seção), o foco recairá nas disciplinas: psicologia fenomenológica, fenomenologia transcendental e filosofia fenomenológica. Husserl apresenta a função e a problemática de uma redução fenomenológica-psicológica. Chegamos na Lição 47, nomeada “implicações intencionais e redobramentos”. Aqui, os objetos submetidos à análise são as implicações intencionais e os redobramentos. Quanto às implicações, deve-se dizer que a redução requer do eu da rememoração do passado e da antecipação do futuro que, numa atitude desinteressada, apreenda pela reflexão o eu rememorado e o eu antecipado e, de forma geral, todos os atos pelos quais ele tem consciência desses diferentes eus, como os tendo realizado e antecipado. O mesmo deve ser feito com os atos de imaginação e de representação do eu, que penetre em todo o tecido de sua vida intencional no qual encontra-se implicado com seus atos. A saber, nos “atos de imaginação um tal eu está intencionalmente implicado no modo do ‘como se’ precisamente a título de eu co-imaginado que realiza atos no mundo imaginário correspondente.” (Ibid., Lição 47, p. 133 trad. fr. 186).

A redução põe à mostra “como toda imaginação enquanto ato presente real do eu que imagina (...) tem consciência de sua objetividade imaginária”, além disso, “como a todo aspecto objetivo corresponde um aspecto imaginado puramente subjetivo”, e esse aspecto é o único meio pelo qual “uma objetividade pode aparecer e valer para o sujeito, mesmo na imaginação.” (Ibid., Lição 47, p. 133 trad. fr. 186). É preciso tomar em consideração que as implicações intencionais não são apenas múltiplas, mas se multiplicam: de fato “a simples representação e a imaginação – assim como a figuração pela imagem e pela indicação por signos – “comportam possibilidades de repetições sucessivas e escalonadas umas sobre as outras

(*Aufeinandergestufen*), possibilidades de redobramentos (*Iteration*).” (Ibid., Lição 47, p. 133 trad. fr. 186). Husserl dá como exemplo a possibilidade de ter, “em vez de uma simples rememoração”, a “rememoração de uma rememoração”, e assim, depois de esquecer esta última, “podemos nos lembrar de ter tido a rememoração de uma rememoração, etc.”, e o mesmo vale para uma “figuração por imagem”, ela “pode ser a figuração de uma coisa figurada em imagem, que, por seu turno, pode ser uma imagem-retrato, etc; (...) Uma imaginação pode, por seu turno, em vez de ser uma simples imaginação, ser uma imaginação de uma imaginação (...).” (Ibid., Lição 47, p. 133 trad. fr. 186-187).

A iteração de imaginações, de relembrações, é um redobramento: deste, a possibilidade “não nos é somente dada em um só e mesmo gênero de atos relativamente a suas complicações intencionais”, adverte Husserl que, pelo contrário, “assim como os diversos gêneros de atos de modificação intencional podem se acavalar uns nos outros de maneira intencional”, havendo, de fato, lembranças de esperas, esperas de lembranças, imaginações de lembranças, etc. e etc., “assim todos os redobramentos de uma das modificações podem passar na intencionalidade de uma modificação tal para não importa qual outra.” (Ibid., Lição 47, p. 134 trad. fr. 187).

Já na Lição 48, chamada “O problema da passagem da redução psicológica dos atos considerados para a *epoché* e para a redução fenomenológica universais”, Husserl põe a questão de saber se as análises particulares feitas até agora permitirão atingir, de fato, o *plus ultra* fenomenológico que responde pelo nome de subjetividade transcendental. A via cartesiana, até então, serviu-lhe de instrumento para efetuar a crítica das reduções operadas sob o terreno da atitude natural; e, por outro lado, serviu-lhe para despertar a “ideia decisiva que permite superar o que há de *insuficiente* nesse procedimento.” (Ibid., Lição 48, p. 139 trad. fr. 195). A via cartesiana é uma motivação que conduz o fenomenólogo a descobrir a “parte construtiva complementar” de um novo método. O psicólogo começa com seu “eu”, enquanto homem vivente em um mundo que lhe é bem conhecido, ele exerce então sobre seus atos singulares algumas reduções que inibem a validade de suas objetividades intencionais. Assim, ocorre a transição da redução psicológica para a redução transcendental pertencente à redução psicológica universal. As reduções realizadas até agora nos atos individuais ou na totalidade de todos os atos reais e possíveis não fazem nada menos do que destacar a interioridade psíquica em sua pureza. Elas realizam pela primeira vez a “experiência interna” puramente psicológica. A eliminação da “posição de ser” é vista apenas de maneira ocasional e relativa. Em comparação com a anterior, uma *epoché* universal elimina as validades potenciais e habituais dos horizontes de validade.

A Lição 49, com a qual se abre o último capítulo desta seção, chamado “O segundo caminho para a abertura da esfera de experiência transcendental”, fala dos “horizontes do fluxo do Presente vivo”: a saber, dos horizontes de validade; da consciência de primeiro e segundo plano que há em cada ato de percepção concreta; dos horizontes externos e internos; dos horizontes infinitos de experiência possível, nos quais se delineia um estilo de unidade; dos horizontes do passado e do futuro como horizonte de validades implícitas; dos horizontes de experiência de objetos ideais.

Na Lição 50, o tema é o “fluxo temporal infinito da vida e a possibilidade de uma reflexão e de uma *epoché* universais”. Husserl põe-se a fazer algumas remarques que completarão a questão das implicações intencionais. Tais implicações estendem-se – diz ele – ao “*universo monádico de um sistema de vida sem fim, na infinidade de nossa vida própria e da vida intersubjetiva histórica*”: o que pertence necessariamente a essa vida, em todas as suas fases históricas, é a posicionalidade de “validades” cuja universalidade eu posso tirar de circuito, exercendo sobre ela uma crítica através de uma reflexão universal que se une a uma *epoché* universal (Ibid., Lição 50, pp. 212 a 217).

Na Lição 51, ocorre a transição “para a *epoché* e para a redução universais” e se dá visibilidade à “vida universal pura e seu mundo vivido”. Uma descrição mais detalhada da redução universal, a ser realizada, mostra que a *epoché* e a redução universal são o análogo da redução psicológica individual.

Da Lição 52 até a 54, Husserl fala do “sentido filosófico da redução fenomenológica transcendental”. A filosofia é vista como o “autodesenvolvimento sistemático da subjetividade transcendental sob a forma de uma autoteorização transcendental sistemática fundada na experiência transcendental de si mesmo” (Lição 52).

A Lição 53 trata do “problema da intersubjetividade”. Na medida em que a fenomenologia pura corre o perigo de ser afetada de uma ingenuidade transcendental, o que é uma possibilidade sempre aberta, a tarefa filosófica que aqui urge é a de uma crítica apodítica da experiência transcendental. Na sequência, Husserl fala da egologia transcendental (fenomenologia solipsista) e da passagem à redução intersubjetiva.

Na Lição 54, demonstra-se que o “caminho da redução fenomenológica conduz ao idealismo transcendental e se interpreta este último em um sentido fenomenológico como Monadologia transcendental”. A fenomenologia é apresentada como a primeira forma rigorosamente científica do idealismo filosófico. Fala-se da necessidade aparente do solipsismo, mas apenas para que a sua aporia chegue a uma resolução. A redução transcendental refere-se diretamente apenas no meu ego, mas refere-se indiretamente a uma pluralidade aberta

de alteregos. O alterego não é dado por si mesmo, mas apenas indicado. A redução fenomenológica leva a duas estruturas interconectadas : 1) à minha vida e ao mundo universal de coisas nela constituído; 2) à subjetividade estrangeira coexperimentada, que não se dissolve em correlatos intencionais de minha vida.

Na Lição 54, demonstra-se que o “caminho da redução fenomenológica conduz ao idealismo transcendental e se interpreta este último em um sentido fenomenológico como *Monadologia transcendental*”. A fenomenologia é apresentada como a primeira forma rigorosamente científica do idealismo filosófico. Fala-se da necessidade aparente do solipsismo, mas apenas para que a sua aporia chegue a uma resolução. A redução transcendental refere-se diretamente apenas no meu ego, mas refere-se indiretamente a uma pluralidade aberta de alteregos. O alterego não é dado por si mesmo, mas apenas indicado. A redução fenomenológica leva a duas estruturas interconectadas : 1) à minha vida e ao mundo universal de coisas nela constituído; 2) à subjetividade estrangeira coexperimentada, que não se dissolve em correlatos intencionais de minha vida.<sup>576</sup>

Do § 58 ao § 61 a exposição culmina na “articulação dos problemas da analítica intencional das comunidades intersubjetivas superiores”, na “explicação ontológica” e na posição por ela ocupada no conjunto da Fenomenologia transcendental, dando lugar aos resultados metafísicos de toda a exposição feita, que é submetida enfim, no § 62, a uma caracterização sinóptica.

Como se vê, nesta terceira parte se faz patente uma subjetividade que antes achava-se latente, perdida no mundo. Essa subjetividade é tematizada e o mundo é mostrado como sendo seu correlato intencional. Aqui é introduzido o par de conceitos referentes ao interesse: o espectador interessado e o desinteressado na existência do mundo.

A diferença entre as vias reside no fato de que, na via psicológico-fenomenológica, não se impõe a necessidade de efetuar a crítica da experiência mundana nem

---

<sup>576</sup> O que aqui se conquista será melhor desenvolvido nas *CM*. Na quinta meditação cartesiana, Husserl trata do “desvendamento da Esfera de Ser Transcendental como Intersubjetividade Monadológica”. O modo da doação do outro é ôntico-noemático e serve de fio condutor transcendental para a teoria constitutiva da experiência alheia (§ 43). A redução transcendental é uma redução à esfera de propriedade em sua plena concreção monádica (§§ 44 e 47). Essa esfera é chamada por Husserl de mundo primordial (§ 47), mas a transcendência do mundo objetivo é de grau mais elevado do que a transcendência do mundo primordial (§ 48). Husserl faz um pré-delineamento da explicitação intencional da experiência do alheio (§ 49), com o seu respectivo “emparelhamento associativo” (§ 51), a sua “apresentação”, o seu estilo próprio de confirmação (§ 52). A isso Husserl ajunta detalhes das potencialidades da esfera primordial quanto às suas funções constitutivas na apercepção do outro (§ 53). O conceito de “apresentação” é explicado em seu sentido (§ 54). Daqui se segue o tratamento das questões referentes à comunalização das mônadas e à natureza concebida como primeira forma da objetividade (§ 55), assim como à constituição dos níveis superiores da comunidade intermonadológica (§ 56), sem deixar de esclarecer o paralelismo entre explicitação psíquica interna e explicitação egológica transcendental (§ 57).

há a exigência da apoditicidade, o caminho para a subjetividade sendo aberto por uma espécie de conversão interior que equivale a uma nova atitude assumida diante do mundo. A reflexão fenomenológica descobre em primeiro lugar uma vida em constante fluir no tempo e, em segundo, uma nova experiência que se dá na região pura do transcendental. Nessa região, nenhum objeto do mundo está perdido, mas encontra-se iluminado em seu verdadeiro sentido e em sua verdadeira realidade (a origem de todo ser mundano). “Talvez aconteça justamente que perdê-lo todo signifique ganhá-lo todo, que a negação radical do mundo seja o caminho necessário para contemplar a verdadeira realidade e viver a verdadeira vida.”<sup>577</sup>. As duas vias, porém, ficam no interior do ego transcendental e levam a fenomenologia a cair no solipsismo. Só uma nova reflexão, consumada na quinta meditação cartesiana, determina a intersubjetividade transcendental em sua vida comunitária. Os horizontes da consciência transcendental são ampliados, e a vida pura e radicalmente individual do ego se estende então para a vida histórica intersubjetiva cujos limites perdem-se de vista no infinito.

Por fim, a quarta parte de *Filosofia Primeira* consta nos apêndices, que se resumem numa tentativa de estabelecer outras vias redutivas além das já mencionadas acima: via ontológica, que parte das ontologias regionais; via crítica das ciências positivas; via ética; via por contraste entre o mundo mítico-prático e o mundo do interesse teórico.

Em texto redigido em Dezembro de 1925 (*Versuch zu einer Scheidung der Stadien auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität*), esforçando-se em distinguir os estágios referentes à via para a ciência da subjetividade transcendental, Husserl fala da via que toma como ponto de partida o despertar da consciência ético-epistêmica, motivada pela crítica das ciências, e ajunta em seguida:

- a) O que é necessário é a redução fenomenológica, como uma redução à subjetividade transcendental atual e possível ou à sua experiência transcendental atual e possível. b) Isso exige uma crítica apodítica da experiência transcendental, mas também uma crítica do conhecimento lógico que pode ser estabelecida nesse solo transcendental da experiência como fenomenologia. Portanto, o que é necessário é uma fenomenologia e uma crítica de seu conhecimento. O que é mostrado aqui é que essa crítica apodítica do conhecimento fenomenológico está relacionada a si mesma, de forma iterativa. Isso, portanto, é aquilo a que a genuína *Filosofia primeira* diz respeito (ou seja, inicialmente a fenomenologia “ingênua” e, em seguida, a crítica apodítica, como a crítica mais radical da cognição, relacionada à primeira).<sup>578</sup>

---

<sup>577</sup> Hua VIII, p. 166.

<sup>578</sup> Hua VIII. Anexo 8, p. 251 (trad. ing. 469).

## 8.4 A razão latente e a razão patente como chave hermenêutica da história em Husserl

Uma coisa que resta ainda a estimar na análise da filosofia primeira de Husserl é até que ponto ela, em sua gênese, está ligada ao empirismo. Por mais paradoxal que essa aproximação possa parecer, é sempre necessário lembrar que Francis Bacon<sup>579</sup> e Thomas Hobbes<sup>580</sup> propuseram uma filosofia primeira em ruptura com a tradição clássica, e isso teve repercussões sobre Auguste Comte<sup>581</sup>, cujo “positivismo” foi adotado por Brentano. Brentano se inspirou no espírito positivista de Comte em sua *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, buscando fazer da filosofia uma verdadeira ciência fundamentada inteiramente na positividade da experiência, e assim assumiu as pretensões gerais do projeto da filosofia como ciência de rigor. Mas isso é um assunto para outro estudo.

Nesta seção, vamos abordar o que parece ser uma chave hermenêutica que Husserl utiliza em sua leitura exegética da história da filosofia. Existe uma interpretação dessa história — que fala do surgimento de uma crise e de um declínio do pensamento na filosofia ocidental — que foi apresentada nos círculos filosóficos frequentados por Husserl e que pode ter influenciado diretamente a maneira como Husserl começou a ver a história do Ocidente após a trágica eclosão da Primeira Guerra Mundial. Estamos falando da interpretação de Brentano<sup>582</sup>,

---

<sup>579</sup> Em seu livro « *The Progress of Knowledge* » (1601), Bacon nomeia *Philosophia Prima* a matriz de todos os saberes pertencentes ao domínio da filosofia. Ou seja, a Filosofia primeira é a ciência-mãe ou a fonte primordial de conhecimento que abrange todos os ramos do saber filosófico e que pode ser ilustrada na imagem da “árvore do conhecimento”, figura tomada de empréstimo da antiga tradição enciclopédica para representar o nexo entre os saberes. Na obra “*Novum Organum*”, por sua vez, Bacon utiliza a metáfora da árvore como modelo da organização e do desenvolvimento do conhecimento humano: os ramos da árvore expressam o intercuro entre os conhecimentos, ela possui uma estrutura orgânica e mantém, ao invés de um ponto concêntrico, um tronco comum que alimenta todas as ciências.

<sup>580</sup> A *philosophia prima* de Hobbes se posiciona de maneira antagônica em relação a Aristóteles e à escolástica, mas toma a *Física* e a *Metafísica* aristotélicas como ponto de partida para a reorganização teórica de uma série de princípios e conceitos herdados da tradição. A filosofia primeira hobbesiana, considerada em seu conjunto, é definida amplamente pela metafísica concebida como ciência do ente enquanto ente (a saber, o ente material), ao invés da clássica definição de ciência do ser enquanto ser. Duas definições *strictu sensu* são então erigidas a partir desse conceito amplo de metafísica: a metafísica como física geral – na medida em que dizer o ente (*ens*) é dizer o corpo (*corpus*) – e a metafísica como representação.

<sup>581</sup> Ao longo de sua vida, ao fixar o duplo objetivo de fundar, por um lado, uma filosofia positiva e, por outro lado, uma sociologia positiva, Comte deu vários cursos dedicados a essa dupla fundação: assim, na publicação em 1854 do quarto volume do *Curso de Política Positiva*, o filósofo francês expõe a concepção e o plano de uma filosofia primeira. Esta é considerada como o resultado de uma evolução (do Estado Metafísico ao Estado Positivo) e se ocupa do estudo do homem e do mundo, abordando o conjunto das leis gerais abstratas independentes da natureza dos fenômenos. No entanto, enquanto o estado metafísico do entendimento consiste em personificar abstrações, que então se tornam entidades e desempenham o papel de realidades efetivas, o estado científico consiste precisamente no estabelecimento positivo de tais leis, que encontram seu fundamento na observação e permitem a conciliação entre a estabilidade e a mudança, uma vez encontrada a constância na variação.

<sup>582</sup> Ver : BRENTANO, Franz. *Essais et Conférences*. Tome I. Sur l'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2018.

cuja *psicologia empírica* já havia servido de referência para o pensamento de Husserl sobre a filosofia como “positivismo autêntico”.

Em seus cursos de história da filosofia, Brentano toma emprestado de Comte aquilo que julga conciliável com sua teoria. Assim, ele retém a lei dos três estados de Comte e a aplica à sua própria versão da narrativa histórica. Brentano propõe um modelo geral do desenvolvimento da filosofia que lhe atribui um caráter cíclico de ascensão e queda, de desenvolvimento e decadência. Esse mesmo ciclo histórico se repetiria nas três épocas comumente aceitas pela historiografia: a antiguidade, a idade média e a modernidade. Nessa repetição, cada ciclo se caracterizaria por quatro etapas consecutivas que se desdobrar-se-iam conforme determinada lógica.<sup>583</sup>

O ponto culminante da primeira fase do ciclo filosófico da antiguidade é Aristóteles, o da filosofia medieval é Santo Tomás, o da modernidade, por sua vez, tem em Bacon, Descartes, Leibniz e Locke suas figuras centrais e é marcado pelo retorno aos métodos empíricos.

Na primeira fase, o pensamento grego antigo deve passar por um estado teológico e um metafísico antes de sua marcha ascendente propiciar as condições que dão nascimento à obra de um Aristóteles. O teísmo aristotélico não é “metafísico-religioso” no sentido pejorativo do termo, ele deixa-se animar de um espírito científico autêntico e assim concorda com os critérios da investigação positiva. No entanto, o aristotelismo entra em decadência assim que as escolas estoica e epicurista dão ao pensamento uma orientação mais prática, tendo como consequência uma certa banalização dos problemas filosóficos. Isso não significa que Brentano conteste a legitimidade do problema moral, ele sustenta, antes, que o gesto de dar à filosofia a função exclusiva de fornecer regras para a conduta social, absorvendo a filosofia na ética, diminui a força ou a potência da filosofia e gera um certo desequilíbrio entre ela e suas sub-disciplinas filosóficas. Junto com o estoicismo (particularmente, a física estoica), o neoplatonismo também é visto como um outro representante da decadência: ambos parecem voltar às formas de pensamento antigas, em que predominava o hilozoísmo (a tendência a explicar os fenômenos segundo figuras antropomórficas).

Os escolásticos dos séculos onze e treze retomam como ponto de partida o que foi o ponto culminante do passado. No entanto, o contexto de rivalidade entre as ordens dominicanas, representadas por Santo Tomás, e ordens franciscanas, representadas por Duns Scotus, teve como consequência a recaída da investigação positiva em *sutilezas metafísicas* e a

---

<sup>583</sup> Nossa exposição é mais ou menos uma paráfrase que toma como referência o artigo “A filosofia da história da filosofia e a modernidade segundo Franz Brentano” de STARZYNSKI, Wojciech Zbigniew.

investigação filosófica autônoma acabou abandonada em proveito da doutrina dogmática defendida por tomistas ou escotistas. Esse sutil dogmatismo encontra resistência, de uma parte, do nominalismo de Ockham (que contesta o princípio do realismo dos universais de que *universalia sunt ante rem* estabelecendo o princípio oposto de que *universalia post rem*, concluindo ao final que *universalia sunt nomina* e que tudo que é atual somente pode sê-lo enquanto coisa individual – *haec res*), e, de outra parte, da filosofia de Mestre Eckhart, que reage ao racionalismo medieval retornando ao misticismo neoplatônico. Ambos representam um novo episódio da decadência.

Do mesmo modo, os tempos modernos conhecem um impulso novo e fecundo do pensamento com Bacon, Descartes, Locke e Leibniz, mas, pela terceira vez, a decadência se produz assim que ao kantismo se segue o idealismo alemão, que distancia de tal modo a filosofia do espírito positivo que ela sofre uma verdadeira deformação no panteísmo de Schelling e Hegel. Brentano coloca Kant na posição de principal protagonista dessa tendência decadente na modernidade. Para ele, o pretense racionalismo da *Crítica* revela-se, no frigidar dos ovos, um irracionalismo profundo.

Não faz sentido expor a filosofia de Brentano como uma espécie de escolasticismo perdido no século XIX. Se ela é estranha à *Weltanschauung* que assume o centro da cultura europeia nesse século não é porque pretenda se oferecer como um programa filosófico refratário ao giro epistemológico moderno, e sim porque, por um lado, conserva o programa moderno em sua versão pré-kantiana e, por outro, reata os debates próprios à ontologia clássica, com particular enfoque em Aristóteles, o que tem como interessante consequência uma reunião entre empirismo e metafísica.

Para Brentano, não se trata de um defeito do programa de Locke aquilo que conduziu seu realismo ao fenomenismo de Berkeley e deste ao ceticismo de Hume, essa decaída seria, antes, pura consequência de erros na realização do programa científico traçado de início pelo empirismo lockiano. Aqui se encontra o grande equívoco de Kant, que supõe tratar-se de uma fatalidade do devir filosófico moderno o que não é em si mesmo senão uma deriva accidental e, portanto, contingente. O retorno a Aristóteles e Santo Tomás, bem como a Descartes e a Leibniz, é uma iniciativa capaz de corrigir o programa de Locke nas principais carências de que este se ressentia. Volver a Aristóteles, principalmente, significa revitalizar o projeto filosófico moderno.

A nosso ver, não é irrazoável supor que Husserl estava ao corrente da interpretação de Brentano da história da filosofia e que ele decidiu substituir sua concepção cíclica por uma concepção mais ou menos ligada ao idealismo alemão, que fala de um

movimento da razão na história passando por um momento de dissimulação – da razão latente – e de desvelamento – da razão patente – que só pode ser operado por uma tomada de consciência radical da esfera transcendental do *ego cogito* que filosofa à maneira cartesiana, resistindo às tendências profundamente enraizadas da atitude natural, e que decide empreender o gesto antinatural da redução fenomenológica e faz de sua vida filosófica uma vida dedicada a reiterar esse gesto pela decisão de sempre recomeçar a filosofia.

A oposição latente-patente é um recurso descritivo empregue por Husserl na análise da “razão” (*Vernunft*) e da teleologia da razão na história feita na *Krisis*. Ela pertence ao domínio dos problemas-limite da fenomenologia<sup>584</sup>. Na *Krisis*, Husserl emprega o vocabulário de razão latente (*die latente Vernunft*) e razão manifesta (*die offenbare Vernunft*), mas a interpretação permanece a mesma: a razão latente, por um lado, seria aquela que cede à sua tendência de encobrir, de velar, de ocultar o sentido, enquanto que razão manifesta, por outro, seria aquela que, por uma radical conversão filosófica, arranca esse sentido originário do encobrimento.<sup>585</sup>

A enteléquia descrita na *Krisis* – enteléquia que une a essência do homem ao seu *télos*, à sua finalidade –, antes de ser uma enteléquia claramente aberta para si mesma, atravessa o seu momento de ocultação, de não manifestação, momento que está essencial e teleologicamente inscrito na própria historicidade da razão humana.

Assim, há um duplo movimento de encobrimento (*Verdeckung*) e de desencobrimento (*Entdeckung*) do sentido teleológico da história. A crise das ciências, de que fala a *Krisis*, é uma crise da razão, uma crise que se inscreve nesse movimento de encobrimento-desencobrimento (*VerdeckungEntdeckung*) e que acomete a razão quando esta, no seu desdobramento histórico, encobre a si mesma, passa a ocultar de si mesma o seu autêntico sentido de razão.

Husserl, ao fazer o diagnóstico da crise, e descrever suas origens, concentra sua atenção na figura das ciências modernas em geral e, em particular, na figura de Galileu, a quem

---

<sup>584</sup> Consultar o volume Hua XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht: Springer, 2013. A discussão sobre razão latente e patente consta do anexo XX deste livro (p. 225), anexo intitulado *Latente und patente Vernunft. Der Mensch als auf Vernunft gerichtet und in Stufen der Vernunftigkeit*.

<sup>585</sup> Com isso, nos opomos à opinião segundo a qual a fenomenologia de Husserl é impotente em esclarecer os modos de dissimulação da atitude natural, por lhe faltarem termos ontológicos adequados para descrever as dissimulações e os véus que resultam do ser da consciência quando, na atitude natural, ela se entrega à crença ingênua na tese do mundo. Essa opinião é defendida, por exemplo, por Patočka (*Op. Cit.*, 1988, p. 246). A nosso ver, é mais plausível a posição segundo a qual há, na ontologia do «mundo da vida» esboçada por Husserl, recursos descritivos apropriados para descrever os véus de sentido, na medida em que essa descrição se dá em conformidade com as formações teleológicas de sentido na imanência da consciência e aí surpreende a tendência que a própria consciência tem de esconder de si essas formações como transcendentais.

dedica o mais longo capítulo de toda a *Krisis*. Galileu recebe seus pressupostos gerais do movimento cultural do Renascimento e leva tais pressupostos a um sistema total da natureza, o qual culmina na fundação da física matemática.

De acordo com Husserl, é nesta física matemática que se instaura um novo modelo de ciência que se afasta da intuição sensível, perdendo suas conexões com o mundo da vida. Galileu representa, justamente, o movimento de desencobrimento e encobrimento da razão, que é reduzida ao racionalismo matemático. Com Galileu, surge todo um movimento intelectual de idealização da natureza, o qual substitui o mundo intuitivo pré-dado, pré-científico, por um mundo de idealizações geométrico-matemáticas. Nesse sentido, “Galileu, o descobridor (...) da física e da natureza física é um gênio simultaneamente descobridor e encobridor”<sup>586</sup>. Ele descobre a natureza matemática, mas ao mesmo tempo a encobre concebendo os dados da intuição sensível como simples aparência sem valor algum de objetividade.

O movimento de desencobrimento-encobrimento iniciado por Galileu resulta na sobrevalorização da racionalidade técnica e no abandono das questões especificamente filosóficas, as únicas capazes de conferir um sentido autêntico à humanidade. A racionalidade, nessa nova concepção, fica limitada ao mero potencial de aplicação técnica, sendo considerada e avaliada apenas sob esse critério. A crise assim surge com o advento do positivismo, que cede à sua inclinação de reduzir a ideia de ciência em geral à de simples ciência empírica. Ele empenha-se num tipo de redução naturalista que assimila a ideia de “ciência” a uma acepção particular e restrita, como ciência meramente factual.

A razão latente, embora sofra de uma constante tendência para o ocultamento, pode ser chamada a assumir a sua tarefa própria, ela pode ser trazida à autocompreensão das suas possibilidades, tornando assim compreensível a verdadeira possibilidade de uma filosofia universal. Na modernidade, as filosofias que ainda guardam a sua atitude genuína e a sua tarefa original são aquelas que se empenham no combate pelo sentido do homem, pelo sentido de uma humanidade autêntica.

---

<sup>586</sup> Hua VI. § 8h, p. 53 (trad. port. 42).

## 9. A relação Husserl-Descartes e a medida do cartesianismo e do anti-cartesianismo na fenomenologia

### Introdução

Depois de tudo bem considerado, no que diz respeito ao estatuto que a ideia de Filosofia primeira ganha em sua versão fenomenológica, estaremos em condições de determinar o significado preciso dessa ideia na clara remissão que ela faz à *prima philosophia* cartesiana? Toda vez que Husserl se refere à sua fenomenologia como uma Filosofia primeira, são as meditações de Descartes que surgem na sua frente pedindo para ser reconstruídas ou re-meditadas. Husserl, explicitamente, deu à sua Filosofia primeira o nome de “reconstrução” das meditações metafísicas de Descartes. Qual é o exato teor dessa reivindicação husserliana do cartesianismo?

Embora o título das preleções de 1923-24 “Filosofia Primeira” tenha como uma de suas principais referências a *Prima Philosophia* projetada por Descartes nas *Meditações*, Landgrebe escreve no seu texto “*Husserls Abschied vom Cartesianismus*” que a segunda parte do curso de Husserl sobre filosofia primeira constitui uma espécie de “derradeiro *adieu*” (*Abschied*) do filósofo ao cartesianismo.

Trata-se de um relacionamento que começa cedo. Mehl<sup>587</sup> menciona a existência de notas datadas de 1900 que mostram que Husserl já estava desde o início familiarizado com as leituras de Descartes, em particular, com as *Regulae ad directionem ingenii*. Apesar de ser um manuscrito inacabado que Descartes não decidiu publicar, diz o autor, as *Regulae* são consideradas pelos fundadores da tradição neokantiana: Paul Natorp, Ernest Cassirer e Heinz Heimsoeth, a melhor expressão da filosofia moderna e, por assim dizer, a sua certidão de nascimento.

A boa recepção que essa obra teve entre os neokantianos, e a sua leitura feita da perspectiva especificamente criticista, não puderam deixar de exercer forte influência sob Husserl e incliná-lo à concepção inicial da Teoria do Conhecimento como Filosofia primeira. Para sermos mais precisos, lembremos da obra de Natorp, já citada aqui, sobre a teoria do conhecimento de Descartes<sup>588</sup>, que ele vê como um criticismo *avant la lettre*. De fato, basta

---

<sup>587</sup> MEHL, Édouard. *Phenomenology and the Cartesian Tradition*. In: *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2020, pp. 65-71.

<sup>588</sup> NATORP, Paul. *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.

reter que o ponto forte da leitura neokantiana de Descartes foi justamente a exposição do programa e da tarefa da Filosofia primeira como sendo a “busca e o estabelecimento de um critério geral de verdade.”<sup>589</sup>

Do ponto de vista da equivalência entre evidência e verdade, Husserl há de subscrever nas *LU* muito do que Descartes tem a dizer sobre a percepção clara e distinta. Em 1907, Nas *Cinco Lições da Ideia da Fenomenologia*, parece que essa subscrição é elevada a uma verdadeira filiação. Husserl parte da constatação de que o conhecimento pertence à esfera das *cogitationes* para concluir pela exigência “de elevar intuitivamente à consciência da universalidade as objectalidades universais desta esfera”, e este passo – diz – foi dado “em ligação com uma consideração de Descartes acerca da *percepção clara e distinta*”, logo, a “existência’ da *cogitatio* é garantida pelo seu *absoluto dar-se em si mesma*, pelo seu carácter de dado na *pura evidência*” e disso resulta que sempre que “temos evidência pura, puro intuir e apreender de uma objectividade, diretamente e em si mesma, temos então os mesmos direitos, a mesma inquestionabilidade.”<sup>590</sup>

Aqui Husserl, ao reconhecer que “o fundamento de tudo é *a captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado* (...) numa palavra, a captação do sentido da *evidência absolutamente intuitiva, que a si mesma se apreende*”, afirma que é uma descoberta na qual “reside a significação histórica da meditação cartesiana sobre a dúvida”; só que a menção deferente ao filósofo francês é acompanhada da reserva de que, em Descartes, descobrir e perder o sentido dessa evidência “foi tudo uma só coisa”, de onde que Husserl se vê chamado a uma missão que não é nada mais “do que captar na sua pureza e desenvolver o que já se encontrava nessa intenção velhíssima.”<sup>591</sup>

Na segunda Lição<sup>592</sup>, Husserl diz que, se não lhe é permitido começar pressupondo algo de previamente dado, ele deve, não obstante, começar por algum conhecimento que seja “primeiro”, que não abrigue em si nada de obscuridade e de incerteza. De onde lhe ocorre recordar a meditação cartesiana da dúvida, que coloca em evidência o carácter de indubitabilidade apodítica do ego. Mas Descartes fez esta consideração em vista de fins diferentes dos de Husserl.

Nesta mesma lição, Husserl se exprime de modo mais preciso dizendo que, no início, “não pode valer nenhum conhecimento previamente dado *sem exame*”, ele volta a referir-

---

<sup>589</sup> MEHL, Édouard. *Op. Cit.*, 2020, p. 66.

<sup>590</sup> Hua II. Encadeamento das Ideias das Lições, p. 8 (trad. port. 28).

<sup>591</sup> *Ibid.*, pp. 9-10 (trad. port. 28-29).

<sup>592</sup> *Ibid.*, Lição 2, p. 30 (trad. port. 54).

se à “meditação cartesiana sobre a dúvida e à esfera de dados absolutos – ou círculo de conhecimento absoluto – evocada pelo título “evidência da *cogitatio*”, sobre a qual deve agora mostrar-se rigorosamente que sua imanência é que a “qualifica para servir de primeiro ponto de partida da teoria do conhecimento”, e que, graças a tal imanência, seu conhecimento encontra-se isento “da qualidade de enigmático, que é a fonte de todas as perplexidades céticas (...)”<sup>593</sup>.

Na terceira lição, Husserl nos lembra que Descartes estabeleceu a evidência da *cogitatio* assegurando-se de seus dados fundamentais pela *clara et distincta perceptio*. O filósofo alemão diz estar autorizado a tomar tudo isso como ponto de partida, acrescentando, porém, que não é preciso dizer que a coisa é apreendida por ele com maior pureza e profundidade do que Descartes e que, assim, também a evidência, a *clara et distincta perceptio*, é por ele captada e entendida num sentido mais puro. É assim que Husserl entra em seguida na parte crítica que sempre acompanha suas considerações do cartesianismo: “é-nos permitido tomar em consideração tudo o que nos for dado, tal como a *cogitatio* singular, pela *clara et distincta perceptio*”, mas devemos ficar precavidos, numa posição “cética, ou, antes, crítica”, em relação aos desenvolvimentos da terceira e quarta meditações, “das provas da existência de Deus, do recurso à *veracitas dei*, etc.”<sup>594</sup>

Duas páginas à frente, Husserl reconhece que seria estranho “limitar-se aos dados fenomenológico-singulares da *cogitatio*”, e que “a possibilidade de uma crítica do conhecimento depende da apresentação de ainda outros dados absolutos, além das *cogitationes* reduzidas”, sendo que o apoio na *cogitatio* de Descartes, “penetrada de absoluta evidência e claridade”, era apenas para abrir o caminho.<sup>595</sup>

Em 1911, nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, há referências a Descartes no § 13 A *dissolubilidade da anexação empírica da “res cogitans”* e da “*res extensa*”. A “*distinctio phaenomenologica*” e no § 16 A *consideração fundamental de Descartes e a redução fenomenológica*. No 13, Husserl trata de uma *distinctio phaenomenologica*, conceito a partir do qual ele antecipa reflexões fundamentais que serão desenvolvidas em *Ideias I*, na discussão sobre fato e essência, e aqui os conceitos cartesianos desempenham um papel decisivo.

No 16, Husserl diz que o “primeiro filósofo que realizou uma redução fenomenológica, mas que a realizou para logo em seguida abandoná-la, foi Descartes.”<sup>596</sup> Sua

---

<sup>593</sup> Ibid., p. 33 (trad. port. 58-59).

<sup>594</sup> Hua II. Lição 3, p. 49 (trad. port. 76).

<sup>595</sup> Ibid. p. 50 (trad. port. 78).

<sup>596</sup> Hua XIII. Texte Nr. 6, p. 150 (trad. fr. 146).

consideração fundamental, que abriu as portas para o curso de desenvolvimento da filosofia moderna, equivale a uma colocação em cena da redução. Trata-se de um começo de toda filosofia científica autêntica. “O correlato da percepção fenomenológica é a *cogitatio* no sentido cartesiano (...) a consciência pura, por oposição à empírica.”<sup>597</sup> Mas Descartes se atribuiu como afazer principal estabelecer um “absoluto” imune a toda dúvida de modo a começar a empresa de uma reforma de todas as ciências, possibilitando sua construção como ciências que valem absolutamente, depois de excluídas todas as aparências enganosas e qualquer instauração de pseudo-ciências. Mas Descartes não chega sequer a suspeitar da possibilidade de estabelecer uma fenomenologia sistemática, e por isso seu projeto fracassa. Assim, diz Husserl, seu interesse não é uma ciência universal absoluta, mas a ciência obtida desde o interior da atitude fenomenológica, na qual é possível avaliar a medida em que uma ciência pode ser chamada de “absoluta”, e se ela é possível ou não.

Que caminho é este que foi aberto por Descartes e que o filósofo acabou fechando, deixando seu projeto fracassar? Em Husserl, a reanimação do programa cartesiano ocorre ao mesmo tempo que o esvaziamento de todos os resultados que Descartes atingiu que poderiam contribuir com a realização do mesmo. Portanto, estamos diante de um dos pontos mais controversos da problemática fenomenológica: a relação que Husserl entretém com a filosofia de Descartes é uma relação de interlocução privilegiada, isto é certo, mas é certo também que essa relação passa por dois momentos, de afirmação e de recusa, que são aparentemente inconciliáveis e que dão margem assim a uma ambiguidade de difícil resolução.

Na verdade, como nos lembra Marion, a fenomenologia parece não fazer exceção ao modo com que a contemporaneidade, pelo menos de Hegel em diante, saúda em Descartes o pai da filosofia moderna: ela insiste em fazê-lo com total duplicidade de sentido, deixa-se entusiasmar pela audácia com que Descartes propõe um pensamento inovador em relação à “velha” metafísica ao mesmo tempo em que recusa quase que por completo várias das teses mais explicitamente sustentadas pelo filósofo francês. Com Husserl, não seria diferente: a afirmação de uma filiação e o reconhecimento de uma dívida filosófica e histórica para com Descartes são feitos sempre sob uma constante reserva. Husserl parte de uma ideia geral concebida por Descartes para se ver obrigado nos detalhes de sua análise a repelir todo o conteúdo do cartesianismo, que ele chama de doutrinal.

O desafio que se põe no caminho da investigação da relação entre fenomenologia e cartesianismo é – se possível – superar as ambivalências e ambiguidades que nela residem.

---

<sup>597</sup> Ibid., p. 150 (trad fr 146).

Na *Filosofia primeira* e nas *CM*, Husserl torna-se o grande responsável pela comum percepção da fenomenologia transcendental como um tipo de neocartesianismo, não só pelo título daqueles trabalhos, inspirados diretamente nas *Meditationes de prima philosophia*, mas pelos elogios que ele endereça a Descartes como o maior pensador da França e pelo reconhecimento explícito de que a fenomenologia nascente deve ao filósofo francês o “ter-se transformado em um novo tipo de filosofia transcendental”<sup>598</sup>.

Descartes é um personagem conceitual tematizado por Husserl dentro de um cenário de insistente reflexão marcado pelos seguintes momentos: (I) reativação do projeto fundacionalista cartesiano; (II) repetição da dúvida hiperbólica pela redução fenomenológica, que purifica a dúvida da sua orientação para o gesto de negação do mundo; (III) reconquista husserliana da esfera apodítica das *cogitationes* e promoção do cogito à posição de fundamento da fenomenologia; (IV) crítica ao método dedutivo que Descartes importou das matemáticas para a filosofia.

A reanimação do programa cartesiano de uma Filosofia primeira se articula em torno dos temas da (I) exigência da apoditicidade e da (II) unidade das ciências. O primeiro tema encarrega a filosofia da missão de fundar as ciências sob uma base absoluta e de fundamentá-las e justificá-las de modo indiscutivelmente certo e evidente, ao ponto de não restar nenhuma dúvida possível de ser concebida. O segundo tema encarrega a filosofia da missão de proporcionar às ciências uma unidade sistemática na forma de uma *mathesis* universal ou de uma *sapientia universalis*.

Diferentes motivos atuaram na insistente invocação de Husserl da figura daquele personagem conceitual: (I) para retrazar a biografia ou a árvore genealógica da própria fenomenologia; (II) para destacar uma intuição fenomenológica fundamental que Descartes teria antecipado, mas não desenvolvido; (III) para fazer uma distinção entre fenomenologia e cartesianismo, de modo a identificar neste último um impedimento epistemológico cardinal à possibilidade de intuições e elaborações genuinamente fenomenológicas.<sup>599</sup>

Nas *CM*, na verdade, ao falar da fenomenologia recém-nascida como fenomenologia transcendental, Husserl não diz que se pode vê-la como um novo tipo de filosofia cartesiana, mas que “quase” se pode percebê-la como uma espécie de neo-cartesianismo. Quais os limites e o exato alcance desse “quase”? Será que a fenomenologia

---

<sup>598</sup> Hua I. Introdução, § I, p. 1.

<sup>599</sup> O título “personagem conceitual” e o esquema das relações entre Husserl e Descartes aqui apresentado encontram-se na apresentação do volume *Descartes e a Fenomenologia*, sob a direção de Dominique Pradelle e Camille Riquier. Paris: Hermann, 2018.

pode reivindicar legitimamente uma genealogia cartesiana? E em que medida foram os próprios motivos cartesianos que levaram Husserl a recusar o curso de desenvolvimento das meditações de Descartes, e os resultados metafísicos por ele alcançados?

Um fato que talvez permita estimar o horizonte cartesiano de Husserl é que a tradução francesa das *CM*, feita por G. Pfeiffer e E. Lévinas, foi submetida para publicação em 1931, primeiro até do que o original alemão, que só vem a lume em 1950 para compor o volume I da Husserliana. Uma pergunta que parece ainda esperar resposta é: o título de *Meditações “Cartesianas”* é uma simples deferência para com a plateia francesa que assistia à conferência proferida na Sorbonne? Elas são mesmo “cartesianas” ou sua posição fundamental anuncia muito mais um anticartesianismo?

A leitura do último texto publicado por Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, que o filósofo, aliás, considera seu testamento filosófico, mostra, entre outras coisas, que Husserl nunca terminou de ajustar as contas com a filosofia de Descartes (seu nome é citado aproximadamente 139 vezes no corpo do texto, nos apêndices e notas de rodapé<sup>600</sup>).

É claro que, nos limites desta pesquisa, não estamos em condições de fazer uma intervenção mais aprofundada do tema no que tange à questão do cartesianismo em si mesmo. Não é necessário dizer que a nossa pretensão não é encetar um estudo especializado da obra de Descartes, nem nos arrogar a posição de querer resumir numa fórmula a “essência” da relação entre Husserl e Descartes, tampouco resumir em termos concisos o ajuste de contas de Husserl com a filosofia cartesiana. Nossa pesquisa, enfim, permanecerá sempre um estudo da Filosofia primeira husserliana que *passa* por Descartes nos pontos que são de interesse imediato para o presente projeto.

Gostaríamos, no entanto, de adotar abaixo um método de organização deste capítulo que coloque em confronto mais ou menos dialético um coletivo de leituras que se posicionam contra e a favor o cartesianismo de Husserl, leituras que aumentam *vis-à-vis* leituras que diminuem a pauta cartesiana da fenomenologia. Assim procederemos a fim de que consigamos ao final fazer transparecer melhor o significado daquela pauta. As leituras pró e contra que aqui selecionamos são de autoria de fenomenólogos, ou de autores que em algum momento de sua carreira filosófica apresentaram-se sob esse título, ou se reconheceram como pertencentes ao movimento fenomenológico, e também de filósofos e autores especialistas na obra de Descartes.

---

<sup>600</sup> Cf. o *Namenregister* do livro: 6, 12, 18, 59, 61ff., 74ff., 80ff., 91ff., 100, 103, 118, 158, 188, 194, 196, 202, 218, 224, 232, 236, 274, 341, 392ff., 402ÍÍ., 412, 414f., 418ff., 424«, 430ff., 437f., 448, 453, 483, 489.

Não tivemos como escopo nos situar nem na perspectiva de uma fenomenologia estrita tendente a identificar eventuais insuficiências do cartesianismo nem na perspectiva de um cartesianismo propenso a denunciar as falhas nas interpretações husserlianas da doutrina de Descartes. Nosso interesse foi apenas o de tornar mais clara, em seus justos termos, a relação Descartes-Husserl no que concerne à questão da Filosofia primeira.

## 9.1 Idealismo, representação e dogmatismo

Das leituras que se posicionam contra o cartesianismo da fenomenologia, deve-se contar as críticas que Husserl recebeu da parte dos fenomenólogos de Munique e da parte de alguns discípulos e colegas, pertencentes ao chamado Círculo de Gotinga (desses dois meios faziam parte nomes como Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Hans Lipps, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Max Scheler, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Theodor Conrad), que lamentaram o fato de que, a partir de *Ideias I*, Husserl teria supostamente deixado de se guiar pelo lema fenomenológico de “retorno às coisas mesmas” para assumir um ideal “cartesiano” de fundamentação última que não foi haurido de fontes intuitivas autênticas. Dali vieram algumas das primeiras reações e o repúdio ao “giro idealista” da filosofia husserliana, deplorando que o mestre houvesse concentrado o âmbito de pesquisa da fenomenologia na consciência transcendental e no problema da constituição e dirigindo-lhe a acusação de que teria deixado a fenomenologia recair nas filosofias idealistas dogmáticas.

Isso pôs na arena do debate fenomenológico um sem número de controvérsias, além do que, deu lugar à constituição de todo um “realismo” fenomenológico que, nos anos posteriores, disputou primado com o dito idealismo transcendental. Procurou-se mesmo buscar as razões da referida “decaída”. Num ensaio sobre “*Os motivos que levaram Husserl ao Idealismo Transcendental*”, Ingarden elencou quatro motivações principais para a decisão de Husserl pelo idealismo. Basicamente, estes motivos estão relacionados: à (i) concepção husserliana da filosofia como ciência de rigor, (ii) ao método da teoria do conhecimento, (iii) à análise constitutiva, à qual se somam as análises da percepção, e (iv) aos fundamentos da ontologia formal.

Uma tese da década de 70 de Ernst Tugendhat, exposta no seu livro *Sobre o Conceito de Verdade em Husserl e Heidegger*, parece fazer eco a essa primeira recepção crítica do “giro idealista” da fenomenologia. Diz Tugendhat que Husserl tem duas ideias distintas sobre

a “*Letztbegründung*”: uma justificação crítica que oferece uma ideia reguladora que dá abertura ao programa de “esclarecer e fundamentar progressivamente todas as posições de verdade em vista dessa ideia” e uma justificação dogmática, ou melhor, procedente de um motivo dogmático, o *motivo cartesiano*, para o qual a fundamentação última é alcançada no regresso metódico a uma esfera de ser dada “em absoluta certeza e indubitabilidade.”<sup>601</sup>

Aqui, “crítico” é tomado num sentido positivo, sendo visto como um motivo propriamente genuíno e insuprimível, na forma de uma justificação crítico-regressiva de tudo o que nos é oferecido como ser, enquanto que “dogmático”, tomado num sentido pejorativo, é a admissão acrítica da esfera da *cogitatio* como indubitável e sua assimilação à conquista efetiva da justificação última.

Pois bem, Tugendhat sustenta que há uma duplicidade inconciliável entre essas duas ideias e que elas, por isso, entrecrocavam-se, colocando assim a fenomenologia diante de uma encruzilhada em que ela se vê obrigada a escolher entre o motivo crítico e o dogmático. No texto em alemão, que fornecemos em nota de rodapé, as conjunções alternativas *entweder-oder* sinalizam para essa encruzilhada. A visão de Tugendhat é que as motivações filosóficas de Husserl acham-se internamente cindidas nesse *ou-ou*, e ele não hesita em afirmar que Husserl não teria jamais dispensado “o componente dogmático”, donde não há escrito da pena do filósofo que não conte com a presença do mesmo<sup>602</sup>.

Em defesa do cartesianismo de Husserl, contra a tese de Tugendhat de que o projeto husserliano sofre de um tipo de “esquizofrenia” em que um motivo crítico choca-se com um motivo dogmático (cartesiano), será preciso alegar, como faz Alves, que essa concepção se deve a que Tugendhat reluta em ler aquela duplicidade como uma *conjunção* de motivos que coincidem entre si para interpretá-los na forma de “uma *disjunção* de tendências de proveniência diversa” e, em resumo, “divergentes”, mas isso, no fim das contas, não se acomoda bem com o fato de que Husserl jamais renunciou ao componente dito “dogmático”, e o próprio

---

<sup>601</sup> „*Entweder* das Postulat der Letztausweisung wird kritisch als Regulative Idee auf unsere gesamtes faktisches vermeintliches Erkennen bezogen. Der Sinn von Philosophie besteht dann darin, alle Wahrheitssetzungen im Hinblick auf diese Idee progressiv aufzuklären und zu begründen. (...) *Oder* (...) können wir nach einem Wissen Ausschau halten, das uns von vorn herein in absoluter Gewissheit und Unzweifelbarkeit gegeben ist (...): Philosophie, so verstanden, ist Wissenschaft von einen absolut Gegebenen, absolute Wissenschaft.“ TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 195.

<sup>602</sup> „Deswegen, und weil die erkenntniskritische Komponente von Husserls transzendental-philosophischer Position als die eigentlich genuine und unaufgebbare erscheint, ist zunächst abstraktiv zu zeigen, wie rein aus der erkenntniskritischen Motivation in Husserls Vorbegriff der transzendental-phänomenologische Ansatz erwächst. Husserl selbst hat freilich auf die dogmatische Komponente nie verzichtet und daher gibt es keinen Text, in dem sie fehlt. Unserer Vorgehen hat also keine ausreichende textliche Grundlage und rechtfertigt sich nur aus seiner hermeneutischen Funktion (...).“ *Ibid.*, p. 196.

Tugendhat o reconhece sem, no entanto, recuar “em ler como alternativa o que é (...) uma unidade inseparável.”<sup>603</sup>

O engraçado é que o próprio Tugendhat admite que seu modo de proceder não encontra nenhuma base textual que baste para escorá-la, e ele justifica aquela leitura apenas pela sua “função hermenêutica”<sup>604</sup>. Mas Alves considera, indo na esteira de Schuhmann (*Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*), que mesmo essa suposta função exegética não se justifica, na medida em que incorre numa petição de princípio “e abre para uma argumentação circular.”<sup>605</sup> O argumento que Alves põe em confronto com a do intérprete alemão é o de que a esfera “cartesiana” da imanência pura, conquistada por Husserl na suspensão metódica de toda posição de ser transcendente, permite a ele alçar a fenomenologia ao nível de uma teoria crítica do conhecimento tornando-a capaz de dar um tratamento cabal aos problemas gnosiológicos, e se essa sua função crítica estivesse mesmo infectada de dogmatismo, ela teria que erradicar este elemento estranho para ser restituída à sua essência filosófica. Muito pelo contrário, não há “motivo crítico” que não esteja completamente assentado no dogmático, os dois são indissociáveis e ininteligíveis quando separados um do outro.

Tugendhat assimila erroneamente a “esfera de doação indubitável – da *cogitatio* e da corrente da consciência –” a um “dado firme e último”, a um “ancoradouro seguro”, capaz de responder sozinho pela *Letztbegründung* quando, na verdade, aquela não passa de um “ponto de partida para um novo ciclo de investigações constitutivas de uma profundidade inaudita.”<sup>606</sup>

Mas voltemos nossa atenção para o Brasil. Uma leitura que recusa ver em Descartes o patriarca da fenomenologia husserliana é a de Moura<sup>607</sup>. Para este autor, o que define o projeto filosófico de Husserl não é o apelo à apoditicidade ou à indubitabilidade cartesiana; o exame de paternidade da fenomenologia sai com diagnóstico negativo quando sugerimos para ela uma genealogia cartesiana. Na visão de Moura, Górgias e Protágoras encontram-se muito mais na raiz da árvore genealógica da fenomenologia do que Descartes, isso por conta da compreensão que Husserl tem do subjetivo (dos modos subjetivos de doação), que não se identifica com a compreensão que Descartes tinha. Ou seja: o ego husserliano é só homonimamente igual ao cartesiano.

---

<sup>603</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 365.

<sup>604</sup> Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Op. Cit.*, 1970, p. 196.

<sup>605</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 366.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>607</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. São Paulo: *Analytica* vol. 3 n. 1, 1998, pp. 195-218.

Que argumentos o autor mobiliza em favor dessa posição? Ele parte do operador hermenêutico que coloca a filosofia de Descartes sob o rótulo de “filosofia da subjetividade”. Trata-se de uma chave exegética que guarda “certa pertinência” na unificação que faz de três séculos de história da filosofia, de Descartes a Husserl, mas que nem por isso é capaz de determinar com maior precisão o que significa realmente esse “subjetivo”, e deixa também repousar numa indeterminabilidade o conceito correlato de “representação” que geralmente se pensa poder descrever o modo de funcionamento da alegada “região subjetiva”.

Ora, diz Moura, se é verdade que Husserl afirmou que toda filosofia moderna é cartesiana e situou nas *Meditações* a província natal da própria fenomenologia, “é certo também que em seus textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial.”<sup>608</sup> Essa neutralização é tomada pelo autor em sentido forte, e ele vai focar assim muito mais nas restrições, muito mais no que chama de “declive objetivista da filosofia cartesiana”, deixando à margem de suas considerações os mencionados elogios.

Sob a égide do dualismo entre as duas substâncias, *cogitans* e *extensa*, ocorre a Descartes falar de uma decodificação do mundo fazendo uso da linguagem da ideia-imagem. É aqui que ganha direito de cidadania filosófica a noção de representação. Mas se, de fato, Descartes havia dito que as ideias são *como* imagens das coisas, sendo o “como” (*tanquam*) uma expressão de comparação ou analogia que atenua aquela afirmação, não fazendo dela uma afirmação categórica num sentido dogmático, essa precaução não parece a Moura suficiente para impedir de ver em Descartes o filósofo por excelência da época da representação clássica, período histórico que, numa expressão que o autor empresta de Heidegger, pode ser descrito como a “época da imagem do mundo”.

O autor encara essa noção de representação como um extravio filosófico, e, nesse ponto, ele busca apoiar-se no próprio Husserl, para quem a “imagem” mascara a autêntica figura da subjetividade. Depois de havê-la descoberto, Descartes a confundiu com a alma, e travestiu assim o ego transcendental com o ego psicológico. A “grande descoberta” vira um contrassenso, e não demora para que a substituição da imanência transcendental pela imanência real, operada por Descartes, seja traduzida por ele num interior separado de um exterior, num dentro em oposição a um fora, suscitando “o problema do valor objetivo das representações.”<sup>609</sup>

Para Moura, a miopia de Descartes frente à subjetividade transcendental é inevitável pelo fato de que Descartes não se manteve fiel aos seus princípios de ausência de

---

<sup>608</sup> Ibid., pp. 195-196.

<sup>609</sup> Ibid., p. 197.

pressupostos e revelou-se um mau intuicionista. Aqui será o caso de lembrar que o cenário filosófico do qual Descartes extraiu, secretamente, seus prejuízos, é um cenário aclimatado pela ciência matemática da natureza de Galileu, que o filósofo francês só trataria de oficializar. Ou seja, o “cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico onde se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza.”<sup>610</sup>

O que instaura a polêmica anti-cartesiana da fenomenologia é, como já aludimos, a compreensão que nela se tem do subjetivo. Depois de aberta pela redução, a autêntica subjetividade resiste em deixar-se capturar na rede dos conceitos forjados pela filosofia “representacionalista”. Na realidade, depois de ter vislumbrado por uns breves instantes a verdadeira figura do subjetivo, Descartes deixou que ela se perdesse de vista tão logo passou a interpretá-la nos termos de uma oposição entre a interioridade pensante e a exterioridade extensa.

Ora, pois, o que define a consciência não é, de modo algum, o psíquico, e sim a multiplicidade dos modos intencionais de doação pela qual a experiência do encontro com todo e qualquer ente acontece. Não dá para descrever a essência dos modos de doação ou de manifestação fazendo apelo à circunscrição contida na oposição entre dentro e fora. Dá, sim, para determinar adequadamente essa essência, contanto que se cuide em não mascarar-la na ideia-imagem, atendendo ao fato de que as *Erscheinungsweisen* (modos de aparecimento) configuram a verdadeira fisionomia de nossa subjetividade, e não as representações.

Daí, cumpre sempre frisar que a descoberta dessa verdadeira figura é “a tomada de consciência de que não existe presença sem apresentação através de múltiplos modos de doação, sempre variáveis”, ou seja, a doação da coisa espacial é sempre por *Abschattungen* variáveis, e Husserl generaliza essa constatação para todo ser transcendente em geral, não há ente (abstrato, concreto, real, ideal) que faça figura de exceção, qualquer que seja, ele “só pode nos ser dado através do ‘subjetivo’ fenomenologicamente interpretado, quer dizer, através de múltiplos modos de manifestação.”<sup>611</sup>

Em segundo lugar, cumpre lembrar a distinção que Husserl faz entre o noema (o correlato de nossos vividos noéticos) e a intuição da correspondente essência ôntica<sup>612</sup>: a partir do que, tem-se nítida visão de que o noema em geral não passa da “generalização da ideia de

---

<sup>610</sup> Ibid., p. 198.

<sup>611</sup> Ibid., pp. 204-205. O autor se apoia em *Krisis*, p. 169 e Filosofia primeira I, p. 111.

<sup>612</sup> Distinção que consta do § 16 do volume III de *Ideias*: “(...) entre a captação intuitiva de um noema e a captação intuitiva de uma essência ôntica, no caso de uma intuição de *onta*, está em jogo uma modificação essencial da atitude judicativa quando, em vez de julgar fenomenologicamente sobre o noema, julgamos ontologicamente sobre essências e singularidades eidéticas enquanto tais.” Hua V. § 16, p. 86 (trad. esp. 99).

significação para o domínio completo dos atos.”<sup>613</sup> Moura tira daqui a conclusão de que o elemento do subjetivo, tal como delimitado pela fenomenologia, é outro nome que se dá à noção de significação, e é por isso que a compreensão inédita do subjetivo na fenomenologia tem origem na análise do modo de funcionamento da linguagem.

Em suma, a lição que se tira da análise das modalidades de fenomenalização, por *Abschattungen* e por significação, é que a coisa mesma (à qual o lema fenomenológico *zu den Sachen selbst!* recomenda voltar), nunca é uma coisa pura e simples que surge diante de alguém, dada integralmente, “em bloco”, antes, ela é um fenômeno que se oferece aos nossos olhos por uma só de suas faces a cada vez e que é visada por uma só de suas significações a cada vez (ou Napoleão é visado como “vencedor de Iena” ou “vencido de Waterloo” ou por este ou aqueloutro sentido, etc.).

Por conseguinte, o ponto do autor é que a ocultação do subjetivo pela ideia-imagem incide justamente sobre o modo (*die Weise*) determinado e variável da manifestação, que Descartes não chegou a circunscrever. Sua noção de representação é o anti-subjetivo por excelência e, com isso, o teste de paternidade que sugere um DNA cartesiano para a fenomenologia sai com resultado negativo.

Para sair em defesa de Descartes, quanto à acusação que o coloca na posição do filósofo por excelência da representação clássica, cabe dizer que esta é uma afirmação altamente problemática. A tese de doutoramento que Kasimir Twardowski dedicou ao tema “Idee und Perceptio” a partir de Descartes mostra justamente que, se ideia é um termo sinônimo de representação, o mesmo não acontece com Perceptio (Perzeption) que tem o mesmo sentido que o vocábulo alemão *Wahrnehmung* (percepção).

Twardowski discute se a “*percepção*” (Perzeption) é, em última análise, um outro nome para “*representação*” na forma de um conteúdo representativo. Para o autor, se elas fossem sinônimas, o sentido gramatical do termo percepção (o de um substantivo que designa uma atividade, a atividade de perceber) seria em si mesmo contraditório. Mas há um impedimento ainda maior de identificar percepção e representação: o fato de que os dois termos não cumprem o mesmo papel no processo judicativo, a saber, o papel das ideias é diferente na medida em que elas “são o substrato do juízo, são o objeto do qual se afirma ou se nega algo; a

---

<sup>613</sup> Ibid., p. 89 (trad. esp. 102).

percepção, pelo contrário, é o que determina a vontade de julgar. A ideia é – para usar as palavras do próprio Descartes – a matéria; a percepção, por outro lado, é a *ratio* do juízo.”<sup>614</sup>

## 9.2 Dedução *versus* descrição

Outro ponto que se pode abordar, no que diz respeito ao nosso tema, é a oposição entre dedução e descrição. Em artigo recente<sup>615</sup>, Pradelle avalia se é verdade que Descartes não tem um projeto descritivo e que sua filosofia é toda determinada pelo recurso a um método importado das matemáticas. Ele parte da primeira evidência do pensamento cartesiano: a do eu pensante. Ora, que o *cogito* saia ileso dos assaltos da dúvida, e dos enganos possíveis de um gênio maligno, isso não o torna imune a críticas, e a história de sua recepção filosófica vai fartamente demonstrá-lo.

Pradelle observa que há dois tipos de crítica do *cogito*, externas e internas. As externas “tendem a destituir o *cogito* de sua posição de princípio da filosofia para substituí-lo por outros princípios e fundamentos”: Spinoza, por exemplo, coloca no lugar do *cogito* o *homo cogitat*, Leibniz o *varia a me cogitantur*, Kant o “eu” que deve poder acompanhar todas as representações, Nietzsche tem o *cogito* na conta de uma simples rotina gramatical, Foucault põe em relevo o caráter estéril do *cogito* no que diz respeito às análises históricas.<sup>616</sup> Diversamente, a crítica de Husserl é uma crítica interna que “não coloca em questão o valor de evidência primeira e fundacional do *cogito*, mas, antes, critica sua realização por Descartes assim como a função que ele desempenha no saber cartesiano, concluindo pela necessidade de aí efetuar uma purificação metódica.”<sup>617</sup>

A purificação é exigida porque Descartes, ao mesmo tempo em que dá o passo genial de descobrir o campo das *cogitationes* puras, encobre esse campo, e de uma dupla forma: por um lado, deixando de descrevê-lo para instaurar um regime discursivo-demonstrativo em que “o paradigma matemático da dedutividade ou da lógica da inferência” é amplamente adotado; por outro lado, interpretando esse campo como uma “substância”, e, assim, passando da evidência da quodidade do cogito (que ele é) para sua quididade (o que ele é), Descartes

---

<sup>614</sup> TWARDOWSKI, Kasimir. *Idee und Perzeption. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*. Wien, Verlag von Carl Konegen, 1892, pp. 5-46, p. 7. Citado a partir da tradução francesa de Arnaud Dewalque ainda em preparação a ser publicada numa coletânea de textos de K. Twardowski sob a direção de D. Fissette.

<sup>615</sup> PRADELLE, Dominique. *Cogito et Description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendante à la méthode régressive*. *Les Études philosophiques*, nº 1/2021, pp. 95-119.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 95.

opera uma “funesta *desnaturalização do ser da consciência pura pelas categorias da ontologia medieval*.”<sup>618</sup> Dessa forma, uma vez importado para a filosofia o paradigma matemático da dedução, e, uma vez assimilada a essência do ego à *res cogitans*, o projeto de Descartes é mais fundacionalista e dirigido à unidade do fundamento do que propriamente descritivo.

Conclusões como esta aqui se impõem assim que, de um ponto de vista comparativo, conferimos se os traços essenciais da fenomenologia são compartilhados pelo cartesianismo ou não. A Filosofia fenomenológica é, sob um primeiro aspecto, “uma ciência *omni-englobante* que se relaciona com todos os fenômenos temáticos das outras ciências (mundanas)”, nesse sentido, ela é “uma *meta-ciência* instaurada pela passagem da atitude ontológica ingênua (orientada sobre os objetos mundanos) para a atitude transcendental, fenomenológica ou reflexiva.”<sup>619</sup> Sua reflexão é dirigida à consciência pura, descrita como irreal e considerada em suas diferentes modalidades de orientação intencional, voltada para os objetos. Sob um segundo aspecto, ela é uma ciência eidética dos fenômenos transcendentalmente purificados, que, longe de se perder na multiplicidade dos vividos singulares da consciência, trata de descobrir nesta as estruturas essenciais de doação e constituição, os tipos estruturais da correlação intencional, os modos “pelos quais uma consciência se relaciona às diversas categorias de objetos.”<sup>620</sup>

Para Pradelle, a definição da fenomenologia transcendental deixa-se enquadrar na conjunção destes traços: “(I) conhecimento eidético do irreal (*Wesenserkenntnis von Irrealem*) e (II) ciência eidética das estruturas do campo irreal da consciência pura.” Sobre o método, por sua vez, deve-se dizer que tem um triplo aspecto: (I) redução fenomenológica de todo ente transcendente; (II) reflexão transcendental sobre os vividos; (III) intuição eidética de suas estruturas. A reflexão transcendental tem um primado sobre tudo isso, pois, se é verdade que o papel da intuição eidética é desvelar as estruturas intencionais da consciência pura, o papel que cabe à reflexão, efetuada em regime de redução, é controlar o acesso a essa região de irrealidades; e a ideação, enquanto modo de elucidação metódica, deve exercer-se numa zona de apoditicidade “preliminarmente descoberta pela redução e pela reflexão.”<sup>621</sup>

Parece que o interesse de Descartes é outro: tudo parece levar à conclusão que “o objeto próprio de Descartes não é de nenhum modo descrever as modalidades concretas da relação intencional (...)”; embora o filósofo francês tenha descoberto, de fato, a dimensão da

---

<sup>618</sup> Ibid., p. 96.

<sup>619</sup> Ibid., p. 107.

<sup>620</sup> Ibid., p. 107.

<sup>621</sup> Ibid., p. 107.

consciência pura, ele não faz da mesma, em absoluto, “um campo descritivo”, não desenvolve “o programa de uma descrição eidética das diversas modalidades da consciência”, não procede minimamente nas atividades de análise intencional das visadas objetivantes que tais modalidades contêm nem na “elucidação da constituição transcendental dos diversos tipos de objetos possíveis.”<sup>622</sup>

Parece assim plausível a suposição de que o afastamento de Husserl do cartesianismo se funda numa distinção entre dois programas que se mostram inconciliáveis. Enquanto que o programa de Descartes parte do estabelecimento da certeza apodítica, da elucidação da essência do eu descoberto no *cogito*, e da fundação posterior do conjunto dos conhecimentos, o projeto da fenomenologia, por seu turno, definir-se-á antes pelo plano de elucidação da constituição transcendental dos objetos a partir da consciência pura.

Mas Pradelle salienta que não é possível fechar o debate com esta alegação de que Descartes não faz do cogito um campo descritivo, sendo verdade que seu pensamento tomba sob as críticas que lhe dirigiram tanto Husserl quanto Heidegger, é claro que se trata de uma acusação apressada à qual é preciso voltar e examinar melhor se, de fato, ela tem procedência. Pradelle mostra que os textos cartesianos autorizam uma leitura oposta, pois Descartes, com o estudo da união da alma e do corpo, deixa implicitamente aberta a via para uma descrição das modalidades da relação intencional, embora essa via seja “a da consciência empírica, não retificada pela dúvida hiperbólica e pela análise das essências.”<sup>623</sup>

Sendo uma noção primitiva, a união substancial não é derivada de nenhuma outra mais fundamental. Mas as coisas que pertencem à união não são conhecidas estritamente pela intelecção, antes, são conhecidas pelos sentidos, pela experiência de si e pela afetividade, que melhor representam aquelas coisas na vida prática e na conversação comum. Como a neutralização de toda vontade teórica de clareza e distinção se mostra necessária ao conhecimento da união, o domínio do pensamento comum pode ser considerado não somente infrateórico, mas também fenomenológico. A esfera do pensamento da união é descritiva e se estabelece num momento preliminar ao interesse teórico, regulando-se “sob um princípio de estrita imanência regional que exige tomar as essências tais como elas se dão na intuição, sem jamais importar para ali determinidades extrínsecas, saídas de outras regiões ônticas.”<sup>624</sup>

Com efeito, uma leitura pode ser feita dos fenômenos que pertencem à união substancial que os compreenda como “formando um domínio puramente fenomenista de

---

<sup>622</sup> Ibid., p. 102.

<sup>623</sup> Ibid., p. 105.

<sup>624</sup> Ibid., p. 104.

correlatos intencionais desprovidos de efetividade.”<sup>625</sup> Ora, esse domínio é justamente “aquele em que se consuma a redução fenomenológica”, não na forma de uma “*démarche* teórica voluntária e refletida”, e sim na de uma “neutralização ontológica espontânea”, visto que o sentir, pelo qual o acesso à união substancial se abre, é uma colocação em evidência da “pura relação intencional, como relação a um quase-objeto cujo ser é neutralizado.”<sup>626</sup>

Mas, relativamente à questão da verdade, há outro elemento que é decisivo na relação que a *Erste Philosophie* de Husserl entretém com a *prima philosophia* cartesiana: ambas se configuram numa enérgica reação contra o ceticismo. Como o próprio Husserl faz questão de acentuar no início das *CM*: a proposta de Descartes de uma nova *Filosofia primeira* se joga num cenário filosófico profundamente marcado por uma crise intelectual, que o filósofo francês teria encontrado em sua juventude e que é análoga à crise contemporânea diagnosticada por Husserl em suas obras tardias.

Um dossiê completo da reação de Descartes e Husserl à crise cética de seu tempo, com suas respectivas semelhanças e diferenças, pode ser consultado no capítulo *Seventeen-Century Skepticism versus Nineteen-Century Empirical Psychology* do livro *Descartes and Husserl* de Paul Macdonald<sup>627</sup>. Nos séculos XVI e XVII, essa crise se deve ao ressurgimento do ceticismo antigo, pelo qual respondem autores como Gassendi, Charron, Francisco Sanchez, e, sobretudo, Montaigne, que, nos seus *Essais*, fez despertar de novo o interesse por Sexto Empírico, pela obra *Academica* de Cícero, pelos diálogos de Guy de Brues, etc., dando impulso a um novo movimento de seguidores do *Academica*, os chamados “neoacadêmicos”, assim como a seguidores pirrônicos de Sexto Empírico, etc.

Descartes toma os céticos como seus oponentes, mas o que aqui se notabiliza é que ele vai virar completamente a mesa de jogo do seu adversário apropriando-se de um estilo de filosofar cujos expedientes são a posição de completa ignorância (suspensão do juízo) e a colocação em dúvida de todas as condições concebíveis de conhecimento (dúvida hiperbólica), ou seja, tomando de empréstimo os recursos argumentativos do próprio ceticismo. Como um caso exemplar desse procedimento, McDonald sublinha que “Descartes vai extrair habilmente algumas das figuras de estilo de Montaigne, reelaborar imagens utilizadas pelos céticos antigos e depois redirecioná-las num ataque à posição de que o conhecimento é inatingível.”<sup>628</sup>

---

<sup>625</sup> Ibid., p. 105.

<sup>626</sup> Ibid., p. 104.

<sup>627</sup> MACDONALD, Paul S. *Descartes and Husserl: The philosophical Project of radical Beginnings*. New York: State University of New York Press, 2000.

<sup>628</sup> Ibid., p. 33.

Como o confronto com o ceticismo pode ser apreciado nas *Meditações de Filosofia primeira*? Na “Primeira Meditação”, Descartes busca libertar-se dos erros e preconceitos que, desde sua infância, ele vinha aceitando como certos, e ele faz isso tendo como objetivo estabelecer algo de estável e de duradouro nas ciências. É claro que o filósofo não vai percorrer todos os erros e prejuízos que alimentam as teses céticas e sair refutando-os um a um, pelo contrário, ele vê que é suficiente demolir os alicerces do edifício que abriga essas crenças errôneas e deixá-lo desabar por si mesmo. É sob as ruínas desse edifício que Descartes põe em obra a construção de novas fundações, ele parte no enalço de uma nova base para as ciências que seja indubitável e que baste para assegurá-las da verdade, contra o ceticismo, e para preveni-las metodologicamente contra todo erro e todo engano. Descartes se vale de uma liberdade de recusar o assentimento a todo juízo que ofereça a mínima ocasião de ser posto em dúvida, e ele coloca essa liberdade em exercício até topar com algo firme que seja absolutamente resistente a toda dúvida concebível.

Mas, no exercício dessa liberdade, o método cartesiano é movido por dois interesses: por um lado, por um interesse formulado, *positivamente*, como busca da verdade (associada à definição da filosofia como estudo da sabedoria) e, por outro lado, por um interesse formulado, *negativamente*, de precaução metodológica contra o erro. Como se percebe, a crise cética que Descartes enfrenta é uma crise da verdade, uma crise em que a verdade encontra-se sempre ameaçada pelo erro, próprio da fraqueza humana. Mesmo que na *sexta meditação* ou em obras como *As Paixões da Alma*, o autor tematize o campo das *cogitationes* puras submetendo-as a uma descrição de “tipo fenomenológica”, nem por isso o procedimento metodológico que ele faz sobressair deixa de estar vinculado a esses dois interesses associados à verdade e ao erro (ou engano).

Ora, a crise cética que Husserl enfrenta no seu tempo é realmente análoga a esta última? O “*versus*” no título do capítulo de McDonald não é de oposição? Um detalhe que sugere uma oposição, e que McDonald vê como o pivô de um tipo de afastamento de Husserl do cartesianismo é que, na “cadeia de razões de Descartes”, o “sujeito pensante encontra o mundo das aparências, um mundo repleto de perspectivas discrepantes” e busca “contornar essas discrepâncias como ilusões dos sentidos, problemas do estado de sonho, significados ambíguos”, e ele faz isso pela “adoção filosófica do sujeito e do objeto como substâncias distintas”, ao passo que, em Husserl, toda aparência deve ser incorporada “na nossa compreensão deste mundo como a forma como essas coisas já nos são de fato dadas.”<sup>629</sup>

---

<sup>629</sup> Ibid., p. 53.

Mas a reação husserliana contra o ceticismo é diferente sob muitos outros aspectos. É interessante notar, logo de saída, que o naturalismo, o psicologismo, o historicismo, contra os quais se insurge de início a fenomenologia, não se declaram expressamente doutrinas céticas, muito pelo contrário, elas são *Geisteswissenschaften* que buscam emular o sucesso das *Naturwissenschaften*, alcançando o mesmo êxito obtido pelas ciências naturais desde a Revolução Científica do século XVII. Elas saem de uma empolgação para com o sucesso das ciências, não de uma desconfiança da razão. Contudo, isso não impede que naturalismo, psicologismo, historicismo, se acuados numa discussão radical sobre seus fundamentos, revelem-se doutrinas *relativistas* que *levam a consequências céticas*.

O que Husserl escreve nos *Prolegômenos*, na *Filosofia como Ciência de Rigor* e na primeira parte de *Ideias I* é em grande parte voltado à explicitação dessas consequências. É assim que se articula a famosa “refutação” do psicologismo, cuja figura final é a de um tipo sutil e refinado de ceticismo. Pode-se dizer que é um ceticismo objetivista (que acredita que o objeto segreda em si mesmo as leis que fundam sua objetividade) e não um ceticismo subjetivista tal como se vê na escola dos sofistas. Husserl mesmo distingue entre diferentes tipos de orientação cética. No capítulo 7 dos *Prolegômenos*, ele distingue entre um ceticismo epistemológico e um metafísico. O epistemológico, que contesta a inteligibilidade de toda e qualquer afirmação, divide-se em dois subtipos: um ceticismo subjetivo ou noético e outro objetivo ou lógico. O ceticismo metafísico, por sua vez, limita o conhecimento à aparência e nega a possibilidade de acesso cognitivo à coisa em si mesma.

Nas obras tardias de Husserl, a crise cética se configura muito mais na forma de uma crise de sentido, não de uma crise da verdade. Em obras como a *Krisis*, Husserl não contesta as ciências matemáticas da natureza como prejudicadas pela *possibilidade do engano*, ele não está interessado *em evitar o erro nas ciências*, e sim *em elucidar o sentido* que as teorias científicas têm na sua inscrição no “mundo da vida”. Trata-se de remontar do sentido constituído das ciências ao ego transcendental que, em suas prestações subjetivas, responde pela constituição de todo sentido possível. Trata-se de esclarecer as “obviedades” do mundo da vida que todas as ciências pressupõem sem esclarecê-las na “evidência”. Sabemos que *epoché* e *redução*, na sua figura fenomenológica, tal como praticada por Husserl, não se dão a ver como constituindo um método de fundação das ciências que visa assegurá-las da verdade e preveni-las do erro, são antes uma conversão filosófica completa que se engaja muito mais na tarefa de trazer o sentido autêntico do conhecimento científico à sua plena elucidação fenomenológica.

A concepção que Husserl tem de seu projeto de fundamentação das ciências não é a de um projeto determinado originariamente pela oposição entre verdade e erro, onde

fundamentar consiste em garantir a veracidade do juízo contra a falsidade, é, antes, fundamentar no sentido de *desvelar* a subjetividade transcendental inscrita no mundo da vida e que responde pela origem do sentido constituído das ciências. Trata-se de um fundar mais originário.

Husserl, como vimos na lição 38 da “Filosofia primeira II”, recorre com frequência ao vocabulário da dissimulação, da autodissimulação (*Selbstverhüllung*), da ocultação de si mesmo ou “esquecimento de si” (*Selbstvergessenheit*), que são combatidos pelo desvelamento fenomenológico da subjetividade transcendental. Neste sentido, ele antecipa uma importante tese heideggeriana, embora o faça com propósitos completamente diferentes.

Ora, não se vê claramente que a afirmação e a recusa do cartesianismo por parte da fenomenologia está em consonância com o par “descobrir-encobrir”, do qual Husserl lança mão para alegar que Descartes descobriu o campo das *cogitationes puras* para logo em seguida encobri-lo na sua interpretação “metafísica” do ego como alma ou substância?

Com efeito, porque ele descobre e, ao mesmo tempo, encobre, Descartes é o “instituidor original tanto da ideia moderna do racionalismo objetivista quanto do motivo transcendental que o ultrapassa”<sup>630</sup>, o cartesianismo é o ponto de partida para as duas linhas de desenvolvimento da filosofia moderna, o racionalismo e o empirismo, pelas quais se instaura o combate pelo “sentido da história do espírito moderno.”<sup>631</sup> Com efeito, há uma ambiguidade oculta nos pensamentos cartesianos que decorre daquelas duas possibilidades de apreendê-los.<sup>632</sup> Dentre as duas, somente o objetivismo era óbvio para o filósofo e é exatamente por isso que, nas suas *Meditações*, embora haja nelas uma profundidade que é difícil esgotar, Descartes deixou que *obviedades milenares* falassem mais forte e perdeu o sentido da grande descoberta que havia feito<sup>633</sup>.

A intenção de Descartes era a mesma que havia atravessado os tempos e dado à filosofia uma unidade de motivação filosófica, mas, em sua pretensão de “começar de novo” a filosofia, ele tomou a sério a resolução de nada admitir das filosofias antigas, dos escolásticos e da ciência da natureza de Galileu, somente aceitando como preenchimento efetivo da filosofia o que ele próprio descobrisse como tal na solidão de seu experienciar.

Seu preenchimento, todavia, era na verdade um esvaziamento de sentido, um encobrimento do pressuposto não-esclarecido do mundo que sempre fornece o chão onde qualquer filosofia há de assentar-se. Descartes não percebeu que a intenção originária da

---

<sup>630</sup> Ver *Krisis*, § 16 e sq.

<sup>631</sup> Ver *Ibid.*, §§ 14 e 21.

<sup>632</sup> Ver *Ibid.*, § 18.

<sup>633</sup> Ver *Ibid.*, § 17.

filosofia crescera sob um solo previamente dado – o solo pré-filosófico do mundo da vida – e ele não se deu conta assim da necessidade de fazer um “questionamento retrospectivo por este solo (...)”.<sup>634</sup> Para Husserl, o antigo preconceito para com a *δόξα*, para com o conhecimento pré-científico, que levou à desvalorização da *Lebenswelt*, retorna com toda força em Descartes. No ideal que ele tinha de uma ciência definitivamente válida, Descartes estava, novamente, seguindo os rastros da tradição antiga, e ele não teve olhos para diagnosticar em suas meditações “a obviedade tradicional e inadvertida de que a verdade tem de significar verdade ‘definitiva’, cujo correlato é o ente como ente em si, e de que a sensibilidade, isto é, o mundo empírico pré-científico, não é verdadeiramente”, e essa cegueira impediu-o de “problematizar o mundo da vida e as metas de conhecimento nele possíveis (...)”.<sup>635</sup>

O pressuposto do mundo da vida estava tão perto do nariz que somente um recuo transcendental tomaria distância o suficiente para enxergá-lo. Era preciso que Descartes tirasse tal obviedade de seu esconderijo natural e a levasse à clareira da evidência transcendental, do contrário, não lhe ocorreria de modo algum ver que o solo do mundo da vida jamais se verga aos golpes da dúvida universal, que se trata de um solo de validades prévias que não se curva ao peso de nenhuma dúvida possível e que reclama uma cientificidade de um novo estilo. Descartes restou apegado a prejuízos que lhe privaram dos olhos a detecção da necessidade de tematizar o mundo da vida como fonte de todos os seus pressupostos.

Esse erro fatal teve lugar porque Descartes “não esgotou analiticamente até o fim o conteúdo de sentido de sua descoberta”; se o tivesse feito, veria que seu método “não consistia numa dúvida universal efetiva, que não está no poder e na liberdade de ninguém levar seriamente a cabo”, veria que uma dúvida acerca de uma situação bem particular e bem determinada – como suspeitar que não se está efetivamente de roupão diante da chaminé e sim caindo vítima de uma alucinação, de uma miragem, de um sonho – não é uma dúvida que pode ser transferida hiperbolicamente para o mundo em geral, pois não “é o característico da certeza do mundo que ela permaneça ininterrupta à sua maneira, e mesmo apoditicamente, como certeza do mundo, não obstante toda a dúvida possível e efetiva de uma situação?”<sup>636</sup> E, com efeito, ao “visar ao invariante, ao essencialmente geral, pela modificação livremente imaginativa do mundo dado como fáctico que se confirma no fluxo mutável dos modos de doação, este mesmo mundo como solo para a variação não é, no seu ser, sujeito à *epoché*.”<sup>637</sup>

---

<sup>634</sup> Hua VI. Anexo V aos §§ 16 e segs., p. 393 (trad. port. 320).

<sup>635</sup> Ibid., Anexo V aos §§ 16 e segs., p. 397 (trad. port. 324).

<sup>636</sup> Ibid., Anexo VI aos §§ 16 e segs., pp. 407 (trad. port. 333).

<sup>637</sup> Ibid., Anexo V aos §§ 16 segs. P. 400 (trad. port. 326).

No § 41 da quarta meditação cartesiana (A explicitação fenomenológica verdadeira do “*ego cogito*” como idealismo transcendental), Husserl pergunta o que a tomada transcendental de consciência pode adiantar acerca desse idealismo. A afirmação que se segue em resposta é a de que o problema transcendental, na verdade, é um contrassenso, do qual Descartes não logrou escapar. Ora, Husserl vai se questionar: o valor da percepção do mundo já não está pressuposto na própria colocação do problema transcendental? Não é verdade que esse problema só ganha sentido a partir da própria intervenção do mundo, sob o horizonte do qual eu o coloco? Se, por um lado, reconheço que cada tipo de transcendência é uma formação intencional cujo sentido se constitui no interior do ego, por outro, reconheço também que ser e consciência pertencem essencialmente um ao outro no *a priori da correlação*, é um concreto uno e absoluto na subjetividade transcendental, e qualquer coisa que seja exterior a essa concreção é um não-sentido, sabendo-se, porém, que o próprio não-sentido é uma modalidade de sentido constituído pela consciência e cuja absurdidade pode ser trazida da obscuridade à evidência pela consciência. Husserl nos esclarece nesse mesmo parágrafo que o idealismo da fenomenologia não consiste em concluir, a partir da imanência, uma transcendência, mas que sua tarefa fundamental é elucidar a função do conhecimento e torná-lo inteligível enquanto formação da subjetividade transcendental. Esse idealismo não se opõe a um realismo, antes configura-se como uma ciência egológica sistemática ordenada à autoexplicitação do eu e suas operações constitutivas.

No seu estudo sobre subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana, Alves sugere que o ponto de litígio em que Husserl está mais longe de entrar em acordo com o cartesianismo é justamente na questão do tempo. Teria passado despercebido a Descartes que a apoditicidade do *ego sum*, em seu fundo último, só pode residir na temporalização. Foi assim que ele buscou trancar na clausura de um ponto-agora temporal a evidência desse ego, perdendo de vista o presente vivo e fluente que o constitui.

Como tudo leva a crer, foi no interesse de dar satisfação à exigência de verdade, como conexão da representação ao objeto representado, que Descartes acabou por determinar a essência do *sum* como uma *res*, uma coisa ou substância cujo atributo principal é a *cogitatio* e cuja existência encontra-se distribuída pelos instantes do tempo, paralisada, como uma unidade morta, em cada ponto da série total. Ele levantou a concepção de que o ego, para entrar num comércio com substâncias que lhe são real ou possivelmente “alheias”, deveria ser firmado na posição de um *em-si*. Assim, de um lado, a ideia se vê concebida como modo de representação privada de algo *ideado* que, no seu ser “em-si” como *coisa* exterior à *coisa* que o ego mesmo é, pode não coincidir com seu modo representativo, ou mesmo não-ser, enquanto

que o ego, por sua vez, é concebido “como *polo* de conexões ‘objetivas’, reais ou possíveis, a outras *rerum*.”<sup>638</sup>

Mas estas afirmações continuam a ser muito problemáticas. Relativamente à tese de um desacordo fundamental entre a fenomenologia e o cartesianismo sobre a questão do tempo (a saber, que Descartes teria passado ao largo da constatação de que o caráter apodítico do *ego sum* reside na temporalização, e que, por isso, acabou por encerrá-lo na pontualidade de um agora instantâneo), deve-se dizer que é uma tese que precisa ser reexaminada à luz da obra “*La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*”<sup>639</sup>, de Jean-Marie Beyssade, que sustenta que o tempo, na visão de Descartes, não é descontínuo e que é preciso distinguir, em sua filosofia, entre a descontinuidade do “instante” e a continuidade do “momento”.

### 9.3 A *epoché*, a redução e a dúvida cartesiana

Uma leitura atenta da seção 2 das *Ideen* parece impor uma série de restrições à alegação de ver na virada da fenomenologia em direção ao idealismo transcendental um giro marcado por uma postura filosófica essencialmente cartesiana. No primeiro capítulo, Husserl apresenta o mundo dado de acordo com a atitude natural e a operação de colocar esse mundo fora de circuito. Essa tirada de circulação é presidida por um espírito filosófico decididamente cartesiano, como geralmente se pensa? Em que medida a consideração fenomenológica fundamental (*Fundamentalbetrachtung*) é uma consideração *à la* Descartes e em que sentido exato a via metodológica seguida na *epoché* da tese do mundo natural se identifica com uma via redutiva “estritamente” cartesiana?

No parágrafo 27, Husserl descreve como o mundo da atitude natural é determinado por modalidades intencionais que lhe conferem características dóxicas específicas. De acordo com uma ou outra modalidade intencional, ele é um mundo dado no campo da percepção como estando imediatamente presente, como objeto de uma consciência em estado de vigília, quer seja ou não o objeto da atenção atual, ou então é um mundo potencial estendendo-se infinitamente no espaço e no tempo como um ambiente repleto de objetos co-presentes dados de forma clara ou obscura, distinta ou confusa. Essas modalidades intencionais implicam modalidades dóxicas que imprimem ao mundo características específicas de ser,

---

<sup>638</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 351.

<sup>639</sup> BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion, 1979.

convertendo-o em mundo certo, presumido, conjeturado, duvidoso, etc. Da mesma forma, ele é o mundo de uma intenção prática ou avaliativa que lhe imprime as características de belo, agradável, útil, etc.

No parágrafo 28, Husserl mostra que o mundo em sua totalidade, ao qual se dirigem as atividades espontâneas da consciência, é abarcado pelo título *cogito* (tanto por esse cogito enunciado pela reflexão quanto por um novo cogito que precede a reflexão, isto é, por um cogito não-reflexivo que não se deixa enquadrar na qualidade de “objeto” da consciência). É dentro do cogito que o “eu” vive e daí seus atos são direcionados para o mundo enquanto *cogitatum*, o mundo das realidades, das coisas, dos seres humanos, mas também das idealidades, dos números, das leis lógicas, etc. O parágrafo 29 continua essa descrição, concentrando-se especificamente na questão de outros sujeitos pessoais e do ambiente natural de tipo intersubjetivo.

No parágrafo 30, tudo isso é retomado pelo filósofo sob o título de “posição ou tese geral da atitude natural”. A tese é uma atitude, mas Husserl diz que, em vez de permanecer nela, ele quer fazê-la sofrer uma alteração radical. Trata-se de uma alteração que é possível por princípio, ou seja, pertence à essência da consciência poder operá-la. Essa modificação consiste em submeter essa tese (bem como toda posição de crença, de ser e de valor que ela implica) a uma suspensão que proíbe aderir à *doxa*, que leva à neutralização de toda posição tética e a mantém nesse estado, sob o regime fenomenológico da *epoché*. A partir do parágrafo 103: “Caracteres de crença e caracteres de ser”, Husserl mostrará que todo objeto comporta características referentes ao ser: ser-verdadeiro, ser-duvidoso, verossímil, provável, etc., e, do lado dos vividos da consciência, residem as características de crença: certeza, dúvida, conjetura, suposição, etc. Para Husserl, portanto, a tese do mundo possui um caráter dóxico. Ter razão, duvidar, conjeturar, supor e todas as outras modificações constituem posições de crença assumidas pelo cogito. A *epoché* será então uma modificação de neutralidade, uma neutralização da atitude de crença, abstendo-se de assumir uma posição existencial, deixando em suspenso toda modalidade dóxica.

O procedimento de Descartes – a tentativa de dúvida universal – é do mesmo gênero, mas Descartes a empreendeu com um propósito completamente diferente, “com a intenção de fazer surgir um plano ontológico absolutamente isento de dúvida”; nesse sentido, Husserl quer conservar da empreitada cartesiana nada mais do que o seu início, tomando-o como ponto de partida, e mesmo esse ponto de partida deve ser adotado como um recurso

subsidiário (*methodischer Behelf*), “destinado a destacar certos pontos que, graças a ele, podem ser claramente discernidos como estando envolvidos em sua essência.”<sup>640</sup>

O que isso significa? Isso nos permite inferir que a consideração fenomenológica fundamental não necessariamente faz eco à consideração cartesiana fundamental? Um intérprete que optou por um tipo de leitura anticartesiana desta seção de *Ideias I* é Farges, que busca relativizar a “via cartesiana da redução” com o objetivo de dar conta da dimensão problemática que constantemente acompanha toda exposição da redução fenomenológica. O autor considera que após uma análise mais aprofundada dessa exposição, a suposta via cartesiana revela-se menos cartesiana do que se esperava, misturando momentos da via ontológica de Kern (diferença ontológica entre consciência e mundo) e momentos da via psicológica (que toda uma tradição de comentário acredita ter sido formulada apenas a partir dos anos 20, com demasiada pressa e sem o cuidado necessário).

Mas essa leitura vai ainda mais longe: até mesmo a postura filosófica de Husserl – que pode ser descrita como a determinação e prática de uma atitude suspensiva a serviço do projeto fundacionalista visando atualizar um *fundamentum inconcussum* capaz de fornecer à filosofia um primeiro passo em terreno firme e seguro, na forma de um ponto de partida absoluto caracterizado pela apoditicidade ou pela doação evidente – não parece, em uma análise minuciosa dos textos, identificar-se completamente com a ambição de Descartes de descobrir o ponto arquimediano da filosofia. Indo além das qualificações cartesianas que o próprio Husserl atribui, retrospectivamente, à sua obra, Farges está convencido que a *démarche* seguida por Husserl na *Fundamentalbetrachtung* é complexa e tortuosa o bastante para nos deixar de cautela quanto ao alcance dessa atribuição, e de só aceitá-la sob reservas.

Veremos. Ainda no parágrafo 31, Husserl afirma que a tentativa de dúvida universal é algo que está sob o poder de nossa total liberdade. De maneira semelhante, Descartes também compreendeu a dúvida, dentro da “ordem das razões”, como o resultado de nossa liberdade, como a liberdade de colocar a dúvida em exercício. Isso poderia levar a uma nova aproximação entre os dois filósofos? Husserl não tarda a descartar essa possibilidade: “está claro que não podemos duvidar de um ser e, na mesma consciência (...) aplicar a <tese> ao substrato deste ser, e assim ter consciência disto com o caráter de <presente>.”<sup>641</sup>

É necessário ler estas linhas com atenção redobrada, pois é aí que se joga toda a diferença entre a *epoché* e a dúvida metódica. Para Husserl, a posição cartesiana colocou, de preferência, o acento na suposição de que o mundo não existe, por isso, é a posição de um

---

<sup>640</sup> Hua III. § 31, pp. 53-54 (trad. fr. 97).

<sup>641</sup> Hua III. § 31, p. 54 (trad. fr. 98).

“ensaio de dúvida universal” que tem um caráter essencialmente distinto em relação à epoché fenomenológica. Diferentemente do que acontece em Descartes, a *epoché* não nega ou parte de qualquer suposição de inexistência, antes, ela suspende tanto a negação quanto a afirmação, deixa nosso comércio cotidiano com o mundo simplesmente a pairar diante de nossos olhos, em “suspenso”, sem que haja qualquer decisão sobre sua existência ou inexistência.

A *epoché* pode ser examinada segundo seu *objeto*, sua *natureza* e sua *modalidade*.<sup>642</sup> Pode-se dizer da epoché que é um ato suspensivo cujo objeto é a tese da existência do mundo natural, sua natureza é de ser uma modificação da validade ontológica que é espontaneamente conferida à realidade pela atitude natural e essa alteração é de *ordem modal*, não de *ordem qualitativa*. Ao exigir a completa abstenção de toda crença referida ao mundo natural, a epoché é menos o método do que o gesto que *começa* a fenomenologia. O começo é o de uma inibição da “tese” da atitude natural. Esta é uma tese de existência. No interior dela, prevalece a crença dogmática de que o mundo é em si mesmo tal como aparece diante de nossos olhos, afetado globalmente pelo índice “aí” e que não cessa de estar “presente” à percepção. A epoché é uma alteração radical dessa convicção espontânea no ser do mundo, nela fazemos com que toda crença ingênua sofra uma conversão de valor (*umwertet*) original que se opõe a todas as tomadas de posição particulares que se alimentam da tese geral da atitude natural.

Mas cabe acrescentar que essa conversão de valor não modifica em nada a tese, que permanece sendo o que ela é, apenas convertida numa tese que está fora de circuito e da qual não fazemos mais nenhum uso. Para retomar as palavras de Husserl: “*Não abandonamos a tese que operamos; não alteramos em nada nossa convicção*, que permanece em si mesma o que ela é (...)”, assim, o que importa acima de tudo não é operar uma variação modal na crença – do certo para o duvidoso – como Descartes simplesmente faz, mas sim “suspender (*Aufhebung*) a <tese>; é precisamente isso que nos interessa.”<sup>643</sup>

Descartes parece fazer um “certo uso” da tese ao aplicar-lhe a eficácia do poder da dúvida e transformá-la de maneira extrema em uma “antítese”. Nesse processo, o filósofo francês parece equivocar-se sobre os poderes que realmente pertencem à sua liberdade. Husserl observa que não está ao nosso alcance modificar pela nossa livre vontade a tese da atitude natural ao simplesmente metamorfoseá-la em uma antítese. Descartes acredita poder realizar plenamente a suspensão da tese geral por meio de uma simples modalização dóxica – a alternância de uma modalidade de crença por outra – e assim ele estava equivocado sobre os poderes que realmente pertencem à sua liberdade.

---

<sup>642</sup> Classificação de Farges.

<sup>643</sup> Ibid., § 31, p. 54 (trad. fr. 98).

Não fazer “nenhum uso” da tese significa deixá-la intacta. O que muda com esse gesto desencadeado por nossa total liberdade é o índice “aí”, que é o selo certificador da existência (*Da-sein*) do mundo. A eficácia desse “aí” é desativada e a presença do mundo, na qual naturalmente depositamos nossa crença, é *anti-naturalmente* suspensa, colocada de lado para dar lugar a uma pura abstenção de julgamento.

A *epoché* se distingue da dúvida pelo fato de não exercer nenhum poder negativo sobre o mundo, consistindo apenas na suspensão de todas as crenças e preconceitos da atitude natural. Assim, não mais utilizamos a autoridade de qualquer experiência, uma vez que seu valor foi inibido. Com a experiência, também anulamos a adesão a todos os preconceitos, opiniões e teorias, a todas as posições de valor e existência prévias. No entanto, é importante observar que não se trata de negar tais teses, simplesmente renunciamos à cumplicidade com elas, não somos mais coniventes com nenhum juízo existencial. O caráter essencialmente distinto da *epoché* em relação à tentativa cartesiana de dúvida universal é que, em vez de negar, ela simplesmente suspende tanto a negação quanto a afirmação, colocando de lado nosso *tête-à-tête* de todos os dias com o mundo. Ela inibe o valor existencial das crenças que alimentam a atitude natural.

A colocação fora de circuito não é total, algo permanece, a saber, todo o domínio da consciência absoluta. Mas nada é decidido quanto ao ser ou não-ser do transcendente. A consciência se contenta em recusar seu consentimento à fé dogmática da atitude natural, que, uma vez rejeitada, abre caminho para o retorno do eu a si mesmo independentemente da existência ou não de um mundo. O idealismo se expressa aqui como uma afirmação da independência ontológica da consciência em relação à realidade e como uma afirmação da relatividade do sentido do ser dessa realidade em relação à consciência.

Comentando todos os trechos citados acima, Ricœur (Idem, *Ibidem*) destaca que Husserl sistematicamente direciona sua abordagem para a dúvida metodológica cartesiana para extrair dela o componente da *epoché*. O que ele extrai é o fenômeno da “colocação entre parênteses” ou “fora de circuito”<sup>644</sup>, “que claramente não está ligado à tentativa de dúvida (...), mas pode entrar em outras combinações e também ocorrer isoladamente em si mesma.”<sup>645</sup>

Farges, por sua vez, considera que o ponto decisivo aqui é que a *epoché* se revela como uma purificação do itinerário que Descartes percorreu com a dúvida hiperbólica. Para Ricœur, o componente da *epoché* é mais primitivo do que a dúvida precisamente porque não se

---

<sup>644</sup> Preferencialmente, falamos de “colocação entre parênteses” em relação aos objetos e “colocar fora de jogo” no que diz respeito aos atos de consciência. Ver *Ibid.*, § 31, p. 57 (trad. fr. 101).

<sup>645</sup> *Ibid.*, § 31, p. 55 (trad. fr. 100).

limita a ser um ato de negação, conjectura, suposição, etc., permanecendo puramente como suspensão. Aqui, importa fazer saliente a expressão “mais primitivo”, que nos leva a pensar que a *epoché* delinea o horizonte global no qual esses atos são possíveis, e é por isso que ela está no fundamento desses atos.

Para Farges, a purificação da *epoché* é mais abrangente do que a dúvida e é irreduzível a esta última. Ao contrário da dúvida, a *epoché* “é compatível com a manutenção da tese geral”, ela “convive com uma convicção da verdade que permanece inabalada, até mesmo inabalável se for evidente”<sup>646</sup>, e é precisamente por essa razão que ela é capaz de verdadeiramente provocar uma mudança na tese, sobre a qual repousam tantas outras modificações que, na realidade, são “posições assumidas em relação à realidade, o que Husserl chama de modalidades dóxicas (modalidades de crença às quais correspondem modalidades de ser).”<sup>647</sup> A dúvida, como simples mudança modal, do modo “certo” para o “duvidoso”, retira sua “eficácia dubitativa” da modalidade mais geral da *epoché*, e não o contrário. A tentativa de dúvida universal, empreendida por Descartes com o objetivo de fazer surgir um plano ontológico absolutamente subtraído à dúvida, na realidade é apenas uma das possíveis modalidades dóxicas que encontram seu fundamento na possibilidade mais geral da suspensão.

Perguntando-se enfim o que há de verdadeiramente cartesiano na suspensão da tese natural do mundo pela *epoché*, Farges responde que nada além do puro gesto suspensivo. Em concordância com a consideração husserliana, ele observa que Descartes não soube manter a suspensão como tal e permitiu que esta fosse substituída por uma suposição do não-ser do mundo, uma negação do mundo como incerto. Assim, o que o ceticismo cartesiano conserva como valor é apenas um caráter provisório, permanece um artifício da investigação filosófica, mas temporário, enquanto que, para Husserl, a *epoché* é definitiva no sentido de que, mesmo quando cessamos de praticá-la e retornamos à atitude natural, ela não deixou de desvelar a tese do mundo como uma crença natural.

Mas ainda é possível que as coisas mudem de figura assim que passamos da *epoché* para a *redução fenomenológica* propriamente dita, de modo que o cartesianismo de Husserl se manifeste de forma mais pregnante. De fato, vamos nos deter um momento no § 49 das *Ideen*, que contém um texto curioso que parece testemunhar inequivocamente da adesão incondicional de Husserl ao espírito assumido por Descartes no arranjo metodológico da dúvida hiperbólica.

---

<sup>646</sup> Ibid., § 31, p. 55 (trad. fr. 100-101).

<sup>647</sup> FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2021, p. 104.

O parágrafo 49, um dos mais célebres (mas também dos mais controversos) do livro, trata da “consciência absoluta como resíduo da aniquilação do mundo”. Sabemos que um dos resultados da transição da epoché para a prática efetiva da redução é que a colocação entre parênteses do mundo leva à “questão do resíduo fenomenológico”: o imanente se distingue do transcendente pelo fato de não poder duvidar de si mesmo, o “eu” resta indene mesmo depois de excluída toda e qualquer tese da atitude natural; a posição ocupada pelo cogito se furta à possibilidade de ser colocada entre parênteses, o que acaba por evidenciar a diferença ontológica entre a região da consciência absoluta e a região do mundo que se revela ser uma região “relativa” à consciência e dependente dela. Aqui, a relação entre a redução e o idealismo torna-se muito estreita. Mas Husserl não está satisfeito, ele leva essa discussão ao seu paroxismo examinando a hipótese de uma aniquilação possível (pensável, concebível) do ser do mundo e verificando em que medida essa destruição afetaria o ser da consciência.

No início deste exame, ele declara que o conjunto de suas análises não implica de forma alguma que deva existir um mundo ou qualquer coisa, pois é perfeitamente concebível que a experiência se dissolva em simulacros, que haja um conflito ou uma dissipação total da cadeia das percepções, “que a experiência se rebele de repente contra toda pretensão de manter constantemente a concordância (...) que desapareça toda ordem coerente entre os esboços, as apreensões, as aparências”, e assim, em vez de um mundo, a experiência nos entregue um vazio. Para Husserl, se o mundo das coisas viesse a se aniquilar, isso certamente mudaria a consciência em seu ser, mas não em sua existência, o cogito sobreviveria como o resíduo fenomenológico da aniquilação total do mundo. É perfeitamente pensável ocorrer um conflito ou uma total dissipação do encadeamento das percepções, isto é, que o quadro coerente de experiências que chamamos “mundo”, subitamente, desabasse diante de nós, e tudo se revelasse de repente um nada. *Tal suposição é perfeitamente concebível.* Nada disso, porém, altera o fato de que a consciência, embora modificada diante dos escombros desse mundo, “*não seria atingida em sua própria existência*”; a questão, assim, é conduzida à conclusão de que o “*ser imanente é então indubitavelmente um ser absoluto, neste sentido que, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum*”<sup>648</sup>.

A primeira impressão deixada pela caracterização da consciência como “absoluta” e como “resíduo” é que se trata de uma nova versão do argumento cartesiano do *cogito, ergo sum*, que dá conta da dimensão apodítica que sobrevive ao método da aplicação universal da dúvida. Mas uma leitura mais atenta é suficiente para dissipar essa impressão. Não

---

<sup>648</sup> Hua III. § 49, p. 92 (trad. fr. 162).

devemos esquecer que o que foi mantido da empreitada cartesiana era apenas o começo e que se trata de um procedimento subsidiário que tem como objetivo “destacar certos pontos” (ver, mais uma vez, o § 31, pp. 53-54).

O que são esses pontos? Vamos descobrir agora: são aqueles que estão envolvidos na essência do mundo que se manifesta na atitude natural e que podem ser claramente descobertos através da suspensão dessa atitude e da conversão para a atitude fenomenológica. O que está em jogo na essência do mundo é sua contingência, de modo que a hipótese de sua aniquilação visa a destacar os caracteres que decorrem da possibilidade sempre aberta de seu não-ser. Assim, a intenção geral do argumento acaba sendo aprofundar e especificar o caráter privilegiado da região da consciência, isto que a torna “distinta”, colocando-a numa posição de “destaque” respectivamente ao ser do mundo.

Será que isto aqui se aproxima do *fundamentum inconcussum* procurado por Descartes, ou seja, um fundamento capaz de permanecer intacto face à dúvida levada à sua máxima extensão? Não necessariamente: quando no § 49 Husserl examina a hipótese da aniquilação do mundo com o intuito de justificar o caráter assimétrico que a correlação intencional detém (ou seja, o ser do mundo depende da consciência, mas o ser desta não depende em nada do ser do mundo), a argumentação que ele avança, longe de se colocar *pari passu* em regime de igualdade com o passo cartesiano da dúvida hiperbólica, à qual o ego resiste e se mantém como um pequeno fragmento do mundo, vai por um caminho diferente e, em vez de operar a aniquilação na forma de uma suspensão total da tese da existência e uma conservação da consciência como dado residual indubitável, opera, ao contrário, um aprofundamento do caráter de contingência (a possibilidade necessária de seu não ser), que é o caráter mais fundamental da realidade mundana; ao mesmo tempo, ele rejeita a univocidade do sentido do ser entre a consciência e o mundo, fortalecendo, por meio de uma análise eidética, o caráter absoluto da consciência em relação ao caráter respectivamente contingente e relativo do mundo.

Ainda que Husserl retome de Descartes a ideia da *sibi sufficientia*, ao fazer da consciência a região de ser absoluta, ele não o faz à maneira de Descartes, que definiu nesses termos a substância em geral e tornou-se assim, fatidicamente, o pai do contrassenso do realismo transcendental.

#### 9.4 O *adieu* de Husserl à via cartesiana

Na literatura exegética da obra husserliana, encontra-se um relato do desenvolvimento da “via cartesiana” de Husserl que convencionou-se chamar de sua “história oficial”, e que oferece uma interpretação segundo a qual a via de chegar ao ego puro pelo desvelamento de sua evidência absoluta seria adotada pelo filósofo, de início, nas *Cinco Lições* de 1907, seria em seguida a única via a reger a redução transcendental na abordagem de *Ideias I*, e por fim seria deixada de lado em benefício de uma nova via, psicológica, nas lições de 1923/24. Segundo os partidários dessa versão histórica, Husserl viu-se obrigado a tomar distância do cartesianismo assim que se deu conta da impossibilidade de manter o pressuposto do “começo absolutamente evidente”, e da impossibilidade, cada vez mais manifesta aos seus olhos, de conferir ao ego o caráter do começo adequado e apodítico da filosofia.

O responsável por esta versão oficial da história do desenvolvimento da via cartesiana é Ludwig Landgrebe, cujo controverso artigo “*Husserls Abschied vom Cartesianismus*” contém já no seu título a alegação bem conhecida de que Husserl abandonou o cartesianismo quando descobriu a história e o mundo da vida (uma posição à qual ele talvez tenha aderido sob a influência tácita de Heidegger). Assim, Landgrebe desposou a tese de que é a *Krisis* a obra que registra a única evidência da preocupação de Husserl com a história; que Husserl, apesar de ter anunciado várias vezes sua intenção de submeter sua filosofia a uma “crítica apodítica”, nunca a realizou de fato, sendo esta aqui a razão do fracasso de seu cartesianismo; além do que, a famosa declaração dos apêndices da *Krisis* que sugerem que “o sonho da filosofia como ciência acabou” é lida por Landgrebe como uma desistência do próprio Husserl de seu ideal de uma filosofia como ciência.

No seu artigo, Landgrebe aborda o significado das conferências sobre a *Filosofia Primeira* e discute o conceito dessa filosofia como ideia diretriz da fenomenologia, bem como a problemática associada a ela (primeira seção); em seguida, o autor examina a subjetividade transcendental como campo de experiência absoluta e o problema do caminho para sua abertura (segunda seção), e submete a uma análise crítica a questão da extensão do campo de experiência transcendental e de seus horizontes (terceira seção), a problemática da absolutidade da subjetividade transcendental e a possibilidade de fundamentá-la por meio da teoria da reflexão fenomenológica (quarta seção). Os resultados dessa análise crítica são apresentados na última seção do texto.

Landgrebe afirma que a expressão Filosofia primeira não é nada mais do que outro nome para a filosofia transcendental. Seu objeto, portanto, é a subjetividade transcendental e suas operações constituintes. Landgrebe recorda que o conceito de subjetividade transcendental precede o próprio conceito de ser, já que “tudo aquilo de que

podemos falar em geral como ser é ser para a consciência e a validade de sua posição enquanto ser deve ser demarcada na consciência.”<sup>649</sup> O problema que a Filosofia primeira encontra de início é duplo: primeiro, o problema da via a seguir até a determinação dessa subjetividade transcendental; segundo, o problema do começo absoluto: como uma ciência transcendental deve começar? De que modo deve ser dado o passo inicial? As meditações e pré-meditações realizadas por Husserl no curso sobre a Filosofia primeira giram em torno dessa problemática, e nela se desenvolvem, desdobrando-se numa multidão de problemas secundários que devem ser, ao mesmo tempo, resolvidos.

Landgrebe recorda que Husserl não se importou em estabelecer o número exato das vias redutivas e em diferenciá-las entre si, mas o problema decisivo que está por detrás dessa questão das vias é o da abertura do “campo” da experiência transcendental absoluta. Diz-nos Landgrebe que, com isso, impõe-se uma pergunta que se apresenta sob três facetas diferentes “1. Em que sentido pode-se falar aqui de experiência? 2. Como deve ser determinado o sujeito dessa experiência? 3. Qual é o solo, o campo dessa experiência?”<sup>650</sup> Resposta à questão 1: trata-se da experiência de estar no mundo, mas essa experiência é sempre presuntiva e não resiste ao critério da apoditicidade. Resposta à questão 2: deve ser determinado como o eu singular que se deixa formular no discurso em primeira pessoa.

Na seção III, Landgrebe fala então da questão 3, que pergunta pelo solo da experiência transcendental e que equivale à pergunta: “até que ponto a esfera absoluta do ser do Eu-sou pode ser vista como um campo fechado em si mesmo da experiência transcendental?”<sup>651</sup> Para Landgrebe, a primeira via “cartesiana” para a fenomenologia não é suficiente para determinar esse solo, pois esta obtém “não mais do que uma referência total e permanentemente vazia à desejada dimensão da justificação absoluta.”<sup>652</sup> Aqui se recorda que o que constitui o cerne de todas as preleções é fornecer uma visão geral do domínio da experiência transcendental que pode ser designada uma fenomenologia da Redução fenomenológica. Landgrebe fala da nova “segunda via” para a fenomenologia que é a via

---

<sup>649</sup> „Sie ist im Gegensatz zu allem konstituierten Sein eine „Region“ absoluten Seins, weil alles, wovon wir überhaupt als Seiendem sprechen können, Sein für Bewußtsein ist und sich das Recht einer Setzung als seiend im Bewußtsein ausweisen lassen muß.“ LANDGREBE, Ludwig. *Op. Cit.*, 1961, p. 138.

<sup>650</sup> „1. In welchem Sinne kann hier von Erfahrung gesprochen werden? 2. Wie ist das Subjekt dieser Erfahrung zu bestimmen? 3. Was ist das Gebiet, das „Feld“ dieser Erfahrung?“ *Ibid.*, p. 146.

<sup>651</sup> „(...) inwiefern die absolute Seinssphäre des Ich-bin als ein in sich geschlossenes Feld transzendentaler Erfahrung angesehen werden kann.“ *Ibid.*, p. 152.

<sup>652</sup> „Diese Betrachtung gilt also dem sub genannten Problem, nämlich der Frage, inwiefern die absolute Seinssphäre des Ich-bin als ein in sich geschlossenes Feld transzendentaler Erfahrung angesehen werden kann. Diese Frage zu beantworten, reicht der erste, „Cartesianische“ Weg in die Phänomenologie nicht aus. Er vermittelt nur eine noch ganz leer bleibende Verweisung auf die gesuchte Dimension absoluter Begründung.“ *Ibid.*, p. 126.

psicológica. Esta indica como deve ser aberto em sua completude o campo da experiência transcendental, pela qual se desenvolve a doutrina das implicações intencionais na consciência de horizonte, doutrina que permite esclarecer o significado que o conceito de “mundo” tem para Husserl (cf. p. 152).

A sequência do texto é na sua maior parte reservada à consideração dos elementos que compõem o campo da experiência transcendental e seu correlato que é o mundo na condição de “presumido”. Landgrebe se ocupa em mostrar que a análise redutiva dos atos de consciência não se dirige apenas a atos isolados, mas à consciência de horizonte e à consciência total do horizonte de mundo que encontram-se implicadas em cada ato. Os horizontes também devem ter sua validade suspensa, colocada entre parênteses, para que a experiência transcendental seja efetivamente atingida. Mas isso “não quer dizer que, após essa colocação entre parênteses, reste apenas o agora pontual do Eu-sou, mas o mundo dado na consciência de horizonte se mantém como presunção (*vermeinte*) mantida no parêntese.”<sup>653</sup> Assim a via psicológica conduz ao mesmo resultado que a via cartesiana, mas por aquela é que se responde a pergunta 3 sobre a esfera absoluta do eu-sou, que permaneceu uma questão aberta do ponto de vista exclusivo da via cartesiana. Sobre a questão do horizonte histórico do “eu sou” e a necessidade da crítica apodítica da experiência transcendental, Landgrebe conclui que:

(...) a fundamentação histórico-filosófica da fenomenologia na obra da Crise preenche o espaço que ficou vazio na presente preleção, que permaneceu incompleta devido à falta da exigência de uma crítica apodítica. Esse preenchimento não resulta da base de uma nova virada, mas é consequência do retorno de Husserl à “experiência absoluta”. Portanto, não é exagero dizer que, nesse retorno, como ocorre pela primeira vez na “Filosofia primeira”, reside o motivo que, em suas consequências, conduz à destruição do espaço no qual está contido o pensamento metafísico da tradição e, particularmente, de sua forma cartesiana moderna. O próprio Husserl, é claro, nunca em sua vida se tornou completamente consciente do alcance dessa ruptura com a tradição. Ela acontece pelas costas, por assim dizer, em meio aos esforços incessantes que, a partir da “Filosofia primeira”, buscam estabelecer o fundamento da fenomenologia.<sup>654</sup>

---

<sup>653</sup> „(...) daß nach dieser Einklammerung nur das punktuelle Jetzt des Ich-bin übrigbliebe, sondern die im Horizontbewußtsein mitgegebene Welt bleibt als vermeinte in der Klammer erhalten.“ Ibid., p. 160.

<sup>654</sup> „(...) die geschichtsphilosophische Begründung der Phänomenologie im Krisis-Werk die in dieser Vorlesung noch leer gebliebene Stelle ausfüllt, die durch die Unerfülltheit der Forderung einer apodiktischen Kritik geblieben ist. Diese Ausfüllung ergibt sich nicht auf Grund einer neuen Wendung, sondern als Konsequenz aus Husserls Rückgang auf „absolute Erfahrung“. Es ist also nicht zuviel gesagt, wenn behauptet wird, daß in diesem Rückgang, wie er in der „Ersten Philosophie“ zum ersten Male erfolgt, das Motiv liegt, das in seinen Konsequenzen zur Sprengung des Spielraumes führt, in dem sich das metaphysische Denken der Tradition und insbesondere ihrer neuzeitlichen Cartesianischen Gestalt gehalten hat. Husserl selbst ist sich freilich der Tragweite dieses Bruchs mit der Tradition nie in vollem Umfang bewußt geworden. Er spielt sich in seinen von der „Ersten Philosophie“ ab einsetzenden unablässigen Bemühungen um die Begründung der Phänomenologie sozusagen hinter seinem Rücken ab.“ Ibid., p. 158.

Trata-se agora da fundamentação de um fato (*Faktum*) histórico depois que o ideal da apoditicidade se provou insatisfatório, e aquela que se afigura a única transcendência genuína em relação ao respectivo encadeamento subjetivo próprio é o universo intersubjetivo dos sujeitos transcendentais (cf. p. 162).

A tese de Landgrebe de que Husserl teria se distanciado do cartesianismo depois de perceber que seria impossível manter a hipótese do “começo absolutamente evidente” e após tomar consciência da impossibilidade correlativa de conferir ao ego o caráter de começo adequado e apodítico da filosofia, abandonando assim progressivamente a abordagem cartesiana em favor da abordagem psicológica a partir de 1923/24, exerceu uma influência significativa sobre Iso Kern, que a adotou, com algumas sutis modificações, em seu estudo clássico sobre as três vias da redução. Esse estudo se encontra em um artigo de 1962 intitulado “As três vias para a redução transcendental na filosofia de Edmund Husserl”<sup>655</sup>, na qual Kern tenta reduzir as vias praticadas por Husserl ao número de três: a via cartesiana (*der Cartesianische Weg*), a via da psicologia intencional (*der Weg über die intentionale Psychologie*) e a via ontológica (*der Weg über Ontologie*).

O método adotado por Kern é o de uma análise estrutural das diferentes vias e suas formas, e ele avança a posição de que a clara compreensão das vias depende da compreensão das modificações que se produzem de uma para outra. No fim da análise, Kern tira a conclusão de que há um primado da via ontológica<sup>656</sup>, o que significa que é esta que produz o sentido da redução fenomenológica e, por isso, Husserl, ultimamente, faz com que suas investigações sempre tendam para ela.

Kern faz parte do rol de autores que procuraram diminuir o aporte cartesiano de Husserl, insistindo numa maior proximidade da fenomenologia com o kantismo e com os neokantianos, interpretação defendida no seu clássico estudo sobre *Husserl e Kant*.<sup>657</sup> Tratando das três vias da redução, Iso Kern tira algumas consequências anticartesianas que, para ele,

---

<sup>655</sup> KERN, Iso. Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 24, no. 2, 1962, pp. 303–49.

<sup>656</sup> „Auf Grund unserer Erfahrung, die wir auf den von Husserl angegebenen Wesen gemacht haben, können wir folgendes sagen: Philosophie entsteht offenbar nicht in der konsequenten Weiterführung einer positiven Wissenschaft, wie etwa – am Beispiel Husserls – der Psychologie. (...) Offenbar entsteht Philosophie aber auch nicht in einer durch Descartes vorgezeichneten Weise. (...) Philosophie entsteht offenbar durch radikale und sich beständig radikalierende kritische Reflexion (als transzendente Selbsterkenntnis und dadurch ineins als transzendente Welterkenntnis), die aus dem natürlichen geschichtlichen Weltleben heraustritt, sich von diesem aber nicht abwendet, sondern von einem sich erhebenden Blickpunkt aus dieses in seinem naiven und geschichtlichen Wesen und in seiner ganzen Konkretion überhaupt erst sichtbar macht und nach seinem wahren Sinn (Telos) sucht.“ Ibid., pp. 347-348.

<sup>657</sup> KERN, Iso. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

merecem atenção. Baseando-se na constatação das insuficiências da via cartesiana, a leitura de Kern vai no sentido de mostrar que Husserl é mais kantiano do que cartesiano. A relação com Kant é por esse autor apontada como a via pela qual a fenomenologia de Husserl escapa a uma proximidade – não essencial, e até funesta – com o cartesianismo.

No entanto, o artigo de Landgrebe é datado, e não faltam autores que consideram suas opiniões como algo já ultrapassado na história dos comentários sobre a filosofia husserliana. Assim, a inclusão dessa exegese neste estudo se justifica apenas pelo fato de que ela ainda conta hoje com adeptos e teve, ao longo de várias gerações, um impacto considerável sobre como Husserl foi interpretado e recebido nos mais diversos círculos filosóficos. Na introdução à tradução inglesa dos volumes VII e VIII da *Husserliana*<sup>658</sup>, Sebastian Luft atualiza esse debate e submete as opiniões de Landgrebe a uma severa consideração crítica.

Para Luft, a primeira alegação de Landgrebe é historicamente equivocada e já foi suficientemente refutada por diversos estudos acadêmicos que dispensaram à questão o devido cuidado. Não seria preciso ir muito longe: os próprios textos de Husserl depõem contra essa ideia: por exemplo, o conteúdo do escrito *Natur und Geist* de 1919 mostra que Husserl já utilizava o termo “mundo da vida” (*Lebenswelt*) no seu sentido relevante já nessa época.<sup>659</sup> A ideia de que a mudança de posicionamento de Husserl quanto à história se deu de forma radical, abrupta e inadvertida, nos anos 30, é altamente questionável, pois a irrupção da fenomenologia genética dos anos 20 já testemunha de um interesse pela questão.

Luft acha estranho que Landgrebe, um íntimo conhecedor de todo material não publicado da obra de Husserl, um dos membros do auditório que acompanhava o curso de inverno de 1923/24 em Friburgo e o sujeito que, em pessoa, assistiu o filósofo no processo de transcrição e digitação dos dois volumes da “Filosofia primeira”, possa, contra todas as expectativas, ter proposto para ela uma interpretação tão simplista e superficial, e Luft não pode atribuir tais equívocos senão a uma “malícia” e a uma “desonestidade intelectual” da parte daquele (aparentes, é claro, mas bastante possíveis).

A alegação da “falta de uma crítica apodítica” sofre também de uma inexatidão histórica. Pior do que isso, a precisão do argumento de Landgrebe é completamente desmentida pelo fato de que Husserl levou suas meditações a trilhar justamente o percurso dessa autocrítica,

---

<sup>658</sup> LUFT, Sebastian. Introduction to the translation. In: HUSSERL, E. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2019, pp. xiii-xxxii.

<sup>659</sup> Cf. as ocorrências de „*Lebenswelt anschauliche*“ na p. 187, „*vortheoretische Lebenswelt*“ na p. 223, ou „*die natürliche Lebenswelt*“ na p. 227 de *Hua Materialien. Band IV. Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919*. Org. por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

e que este parece ser o carro-chefe de suas lições. Não se sabe ao certo – diz Luft – se isso não se deve a algum lapso de memória da parte de Landgrebe ou se foi de caso pensado, por algum motivo escuso que o autor deixou restar em segredo. Naturalmente, Husserl não levou todos os seus planos a uma cabal consumação, mas daí a dizer que ele não realizou uma autocrítica, sendo honesto como era e com tantas evidências em contrário, é forçar muito a barra.

A terceira alegação de Landgrebe, quanto ao “sonho acabado”, tem toda a aparência de ser tendenciosa, ele coloca essas palavras na boca de Husserl quando, na verdade, o filósofo estava se referindo ao que diziam seus opositores contra ele, e faz isso na intenção de criticar aquela visão pessimista do fim da filosofia. Para Luft, chega a ser surpreendente que uma afirmação já tão amplamente refutada como esta ainda persista na história da interpretação da fenomenologia husserliana.

Landgrebe parece sustentar, sob a influência da perspectiva heideggeriana da “história”, que o afastamento de Husserl do cartesianismo é um dos sintomas do “crepúsculo” da metafísica do ocidente. Mas, para nosso autor, isso está longe de ser claro, ou seja: o que significa exatamente “cartesianismo” e por que razão ele é o fim da metafísica?

É evidente que alguém, diante dessas acusações, poderia retrucar referindo-se às posições de Heidegger sobre a “metafísica ocidental”, mas esquecendo que estas são em si mesmas altamente problemáticas e que apenas por um ato de total negligência poderíamos nos abster de refletir com maior esmero sobre elas. Mas, por incrível que pareça, Landgrebe confia nas posições de Heidegger como se fossem um fato consumado, e isso, no mínimo, é bastante dogmático de sua parte. Luft chama nossa atenção para o fato de que a afirmação de Landgrebe – de que o fim da metafísica ocorreu “pelas costas de Husserl” – tem como pano de fundo o tipo de *Seinsgeschichte* com o qual Heidegger estava envolvido, cuja estratégia é desviar a atenção dos indivíduos pensantes (que poderiam sempre contestar suas posições) e concentrá-la na história do “Ser” e de seu “fazer”, à qual os indivíduos se limitam a responder. No final das contas, por quais estranhas manobras poderíamos aplicar tais afirmações a um pensador como Husserl, cujo temperamento era o de uma pessoa honestamente autocrítica, autorreflexiva e extremamente obstinada em examinar a si próprio? Se por acaso havia um ponto cego em seu pensamento que Husserl deixou passar despercebido, por distração ou inadvertência de sua parte, isso colocaria a pessoa que apontou essa lacuna na posição de conhecer Husserl melhor do que ele mesmo se conhecia, o que seria uma audácia um tanto gratuita para o nosso gosto.

Se a recepção das lições de Husserl de 1923/24 tivesse prestado atenção noutra interpretação dessas lições, surgida em 1960, um ano após a publicação do volume VIII da Husserliana e dois anos antes da publicação do texto de Landgrebe, este último não teria tido

tal influência na história do comentário da filosofia primeira husserliana. Infelizmente, esse texto meio que passou à margem da atenção geral; estamos nos referindo à síntese crítica do professor Luis Villoro<sup>660</sup>, que foi publicada em 1960 na revista *Dianoia* no México. Villoro oferece uma interpretação profunda e equilibrada daquelas lições, mas seu maior mérito consiste em declarar o caráter complementar existente entre a via cartesiana da redução transcendental e as demais vias alternativas ali propostas por Husserl, o que apresenta uma tese antagônica ao célebre estudo de Iso Kern, influenciado por Landgrebe, que fala de três vias específicas para a redução transcendental.

A posição de Villoro, que contraria aquela defendida por Landgrebe dois anos depois, é que Husserl preocupou-se em desenvolver outras vias por considerar a via cartesiana insatisfatória ou insuficiente, mas isso não significa que a via cartesiana se veja rechaçada pelos outros caminhos possíveis. Para Villoro, não se trata propriamente de caminhos separados, mas de aspectos, de facetas de uma única transformação radical, cuja complexidade não poderia ser esgotada a partir de um só ângulo de visão. A redução não pode ser compreendida se vista como uma operação simples. Husserl coloca sob a mesma rubrica vários passos de sentidos muito diferentes, e sua decisão de não distingui-los com precisão é proposital, pois considera-os dependentes entre si. “A ideia que reúne todos esses passos é a do trânsito do mundo natural para o transcendental. E a via cartesiana resulta insuficiente porque não pode dar conta de todos os sentidos implicados em uma operação metódica que Husserl considera unitária.”<sup>661</sup> E a questão que parece dever se pôr é a seguinte: não pertence à essência da filosofia nunca chegar a uma conclusão final?

## 9.5 A evidência apodítica e o novo encontro com a via cartesiana

Contra a tese da despedida do cartesianismo, é possível reunir argumentos relacionados à questão da evidência que favorecem a posição de que Husserl reforçou ainda mais a dimensão cartesiana de sua filosofia a partir das *Meditações* de 1929, quando percebeu que a apoditicidade poderia ser desenvolvida independentemente da exigência de adequação.

A leitura do § 9 das *Meditações* parece de fato nos autorizar a falar de um desenvolvimento possível da ideia de apoditicidade liberada da ideia de adequação, ao contrário do que ocorreu em 1923/24, onde adequado e apodítico eram equivalentes (ou seja, toda evidência adequada é caracterizada por sua natureza apodítica, de resistência a toda dúvida,

---

<sup>660</sup> VILLORO, Luis. Resenãs Bibliográficas. *Dianoia*, vol. 6, nº 6, 1960.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 235.

enquanto toda evidência apodítica é uma adequação plena de si a si), o que introduz um formidável problema: que a adequação, e conseqüentemente a apoditicidade, se mostram inaplicáveis no caso da proposição “o mundo é”, que é irreduzivelmente contingente e exclui qualquer possibilidade de doação adequada. Isso é o que a crítica da experiência mundana nos ensinou em seu resultado negativo: o mundo nunca se presta a uma experiência adequada e não pode servir como ponto de partida apodítico para a filosofia.

Como vimos na leitura da segunda parte da *Filosofia Primeira*, não é possível manter o ideal do autoconhecimento adequado, pois, por princípio, o ego nunca aparece a si mesmo numa coincidência completa de si a si, não há uma autorreflexão que esgote o fluxo completo de suas vivências no tempo, que, sendo temporais, não podem jamais ser adequadamente dadas, e sendo que a vida constituinte é originariamente dividida e só pode aparecer a si mesma em uma “inadequação de princípio”. Isso significa que a única face do ego que pode ser conhecida com evidência apodítica é aquela presente *aqui e agora*, é a sua *presença viva e atual*. A respeito do passado e do futuro, que cercam por detrás e pela frente *este* ego de agora, nada de plenamente evidente pode ser dito, toda plenitude de certeza se desvanece. Assim, limitado de um lado pelo horizonte transcendental do passado e de outro pelo horizonte transcendental do futuro, o ego acha-se sempre sujeito a uma ilusão transcendental, o horizonte temporal que o envolve é sempre a ocasião de inadequações possíveis.

A questão da evidência apodítica e da adequação é inseparável da questão da consciência do tempo, que, em Husserl, como sabemos, ganha cada vez mais importância, desde seus primeiros estudos nas Lições de 1905 até sua elaboração tardia nos *Manuscritos de Bernau* de 1918, onde a análise penetra cada vez mais profundamente na questão. Assim, com o aprofundamento da análise da vida temporal e o desenvolvimento paralelo da fenomenologia genética da constituição, com a elucidação cada vez mais avançada do caráter fluido do eu puro em si mesmo, produz-se uma série de conseqüências que têm um impacto incisivo no desenvolvimento da via cartesiana. Se Husserl, no contexto das lições sobre a síntese passiva, examinou se é possível seguir a linha das retenções e das protensões da consciência do tempo de modo a estender o alcance da apoditicidade para além do agora instantâneo, e se chegou a falar de uma “lembrança apodítica”, foi apenas para chegar a resultados insatisfatórios, pois a lembrança, como uma presentificação, nunca pode completar-se de tal modo que dê figura a uma doação integral do fluxo.

Todavia, em um artigo publicado em 1975<sup>662</sup>, John Drummond parte da afirmação de Husserl sobre a independência da apoditicidade para argumentar, contra Landgrebe, que Husserl continuou a manter um certo primado do caminho cartesiano em seu projeto de estabelecer o começo da filosofia. Drummond sustenta que, se a possibilidade da adequação está definitivamente afastada, se está fora de qualquer cogitação, Husserl parece não ter outra escolha senão promover a apoditicidade à posição de determinante fenomenológico exclusivo da ideia de indubitabilidade, tal como retomada da filosofia cartesiana, e fazer dessa apoditicidade um dado independente da adequação.

Onde, porém, ir buscar essa apoditicidade? Se o fluxo total não pode ser apodítico, só resta a *forma* presente desse ego. Em 1905, Husserl dava ao presente egóico o nome “*Presente Vivo*” (*Lebendige Gegenwart*), e já o descrevia sob um modelo estrutural, cuja “forma consiste em um agora que é constituído por uma impressão” e junto a esta impressão se articula “uma fileira de retenções e um horizonte de protensões.”<sup>663</sup>

O argumento de Drummond repousa sobre a ideia de que, a cada momento, o eu experimenta apenas seu presente vivido, que aparece, num primeiro sentido, como um fluxo temporal sempre situado em um “agora” entre um antes e um depois, e, num segundo sentido, como um simples e pré-temporal *estar-aí* da vitalidade duradoura em geral, chamado pelo autor de “forma estática da consciência”, que é estruturada segundo a impressão original, a retenção e a protensão. O ponto do argumento é que o fluxo em si não pode ser oferecido como ponto de partida para a filosofia, pois nada que flua no tempo pode ser adequado; ele estará sempre na corda bamba entre um passado e um futuro nos quais não há clareza e que estão imersos em brumas transcendentais. No entanto, a forma desse fluxo absoluto é invariável e, como tal, é dada de maneira apodítica; portanto, uma redução apodítica aplicada a ele não destacará um presente abstrato do passado e do futuro, nem abstrairá suas retenções e protensões; ao contrário, essa redução será a “redução à forma da consciência absoluta, adequadamente e apoditicamente cognoscível.”<sup>664</sup>

Se é certo que não podemos tomar o fluxo inteiro da consciência absoluta para fazer dele um ponto de partida para a filosofia, no sentido cartesiano do começo, então, podemos tomar ao menos sua forma, pois não é menos certo que o *Presente Vivo* se constitui

---

<sup>662</sup> DRUMMOND, John J. Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction. Georgetown: Man and World 8 (1975), pp. 47–69, p. 47.

<sup>663</sup> HUSSERL, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), hrsg. von R. Boehm, 1966, Hua X, 114 ; trad. fr. par H. Dussort, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, PUF, 1964, p. 152.

<sup>664</sup> DRUMMOND, John J. *Op. Cit.*, 1975, p. 54.

na *forma* de um núcleo de apoditicidade. Este núcleo satisfaz a exigência cartesiana, ele se oferece como um ponto de partida absoluto, que afasta toda dúvida como desprovida de sentido e fornece o alicerce sob o qual a filosofia pode firmar seus pés, inabalável, e começar.<sup>665</sup>

Uma atualização desse debate pode ser encontrada em um artigo recente de Farges, que já citamos aqui.<sup>666</sup> Farges propõe renovar a compreensão dessa via redutiva tomando como fio condutor a noção de evidência, que, na perspectiva adotada pelo autor, é a noção pela qual a fenomenologia husserliana se vincula inequivocamente ao pensamento de Descartes, sendo à luz desse vínculo que se deve avaliar a medida do cartesianismo de Husserl e a significação que, em última análise, pode ser-lhe atribuída.

Farges lembra que o assim chamado “cartesianismo” de Husserl não passa de uma adesão ao espírito que governa a *démarche* de Descartes, uma adesão ao estilo de seu filosofar, que se verifica, sobretudo, nas duas primeiras *meditationes*, embora Husserl tenha feito algumas referências isoladas às *Regulæ*. O autor sustenta a opinião de que a fenomenologia husserliana mostra-se mais obediente ao ponto de partida inconcusso buscado por Descartes do que à promoção do *ego cogito* a princípio da filosofia.

A posição de Farges se apoia na de Drummond, explicada acima, mas busca trazer uma nova contribuição. Com Drummond, ele se opõe à concepção de que a via cartesiana estaria condenada a sumir do mapa ao longo da década de 20 em favorecimento da “via psicológica”, baseando-se na constatação de que Husserl, em sua “fenomenologia da razão”, ao refinar suas análises da evidência, levou a um grau maior de desenvolvimento, junto com elas, a própria via cartesiana para a redução. Assim, se quisermos dar satisfação à pergunta pelo florescimento do cartesianismo fenomenológico, e mensurar seus limites e alcance, é indispensável tomar como fio condutor o relato de como acontece a libertação progressiva da apoditicidade em relação à adequação, e definir com precisão o que significa o apodítico *na ausência* do adequado.

As lições sobre *Filosofia primeira*, e as anteriores de *Introdução à Filosofia*, dão a ler que a adequação tem um primado sobre a apoditicidade, já que é o ideal da adequação que comanda a crítica ali realizada. Para Farges, estamos hoje em condições de compreender que a crítica apodítica da adequação, mesmo descrevendo o autoconhecimento do ego como perpassado por uma inadequação de princípio, tem, não obstante, o objetivo de “mostrar que o

---

<sup>665</sup> Foi nessa direção que Drummond encaminhou um argumento contra a tese de Landgrebe do abandono do cartesianismo.

<sup>666</sup> FARGES, Julien. L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. Descartes et la phénoménologie, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1.

caráter temporal da subjetividade pura não impede que ela desempenhe o papel cartesiano de solo absoluto da filosofia.”<sup>667</sup>

O autor mostra que é por meio da complexa articulação da adequação e da apoditicidade que se elabora em Husserl o regime de evidência adequado à determinação fenomenológica do eu puro, de modo que as lições sobre Filosofia Primeira devem ser lidas, efetivamente, como um passo decisivo na construção da via cartesiana. Mas apenas como um passo, já que a via só atinge plena maturidade alguns anos mais tarde, nas *CM*, de 1929, obra em que, a nível sistemático, a autojustificação da fenomenologia é levada a cabo sob os auspícios de uma crítica definitiva da evidência.

Husserl não hesitaria ali em modificar o esquema do primado, traçado acima, ele passa a distinguir resolutamente entre evidência adequada e evidência apodítica, emancipa esta última do ideal do conhecimento adequado, e acaba por eleger a apoditicidade, e não a adequação, como pedra angular do edifício fenomenológico. Mas como a apoditicidade se torna a espinha dorsal sobre a qual o edifício da fenomenologia é erguido? De que maneira a apoditicidade é assim determinada sem mais contar com o pressuposto da adequação e em consonância com as análises da consciência do tempo?

É neste ponto que a posição de Farges difere da de Drummond, para quem o apodítico se encontra na “forma”. O problema é que esse ponto de partida seria puramente formal e, assim, a determinação do começo apodítico da filosofia seria feita por recurso a uma simples formalidade vazia. Para resolver essa aporia, Farges dá prosseguimento a uma argumentação que já foi antes trabalhada por Klaus Held em sua obra sobre o *Presente Vivo*<sup>668</sup>. Held desenvolve um estudo completo do conceito de “*Lebendige Gegenwart*” que Husserl emprega na descrição temporal do núcleo de apoditicidade do ego, que não é formal. “Vivo” aqui significa que o presente atual não “morre” para dar lugar a outro presente, ele não se reduz a um instante, a uma pontuação instantânea nalguma suposta linearidade do tempo, ou seja, antes de ser um “instante”, ele é um “constante”, uma “constância vital”, uma permanência (*Ständigkeit*). O ego comparece em cada um de seus vividos como um Presente que os anima e neles insufla sua vivacidade ou vitalidade, preenchendo-os com sua ipseidade corpórea.

Held enfatiza que a evidência apodítica do presente constante, que ele descreve em sua “funcionalidade”, não é de nenhum modo imediatamente acessível. A evidência é dada

---

<sup>667</sup> Ibid., p. 103. Cf. „ (...) daß mein apodiktisches ‚ich bin‘ die Wesensform des Strömens hat.“ Ms. E III 9, S. 14 (1933).

<sup>668</sup> HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. *Phaenomenologica* 23. Haag: Nijhoff, 1966.

na reflexão, torna-se “consciente como horizonte de um ‘eu posso’ infinitamente repetível em que sou capaz de refletir sobre mim mesmo no meu ‘eu funcional’ em qualquer momento e sempre de novo.”<sup>669</sup> A apoditicidade sai de uma iteração reflexiva em que “o eu transcendental do Presente Vivo pode e deve tornar-se um fluxo de vida”, ou seja, em sua autorreflexão, a “presença funcional revela-se um permanecer, mas um permanecer-em-transformação; que está, por assim dizer, prestes a saltar para a fase temporal subsequente e de ser vivida reflexivamente como tal.”<sup>670</sup>

Há uma expressividade nos termos latinos *Nunc Stans* e *Esse Subsistens* da qual Husserl se aproveita para descrever essa persistência do eu na fluente travessia de um “agora” a outro. Mas essa persistência, não há que confundi-la com a constância dos objetos temporais que são constituídos pelo ego em meio ao escoamento do fluxo temporal. Como Held assinala, a constância do ego é uma constância reflexiva, ela é proveniente da autorreflexão do ego. Veja-se como o mesmo sai da pena de Husserl:

Trata-se de um conhecimento fundamental, e um dos primeiros da fenomenologia, que no eu-sou da redução fenomenológica, meu ser seja experimentado, e que ele o seja apoditicamente, mas de tal forma que, na explicitação da concreção desse ser, eu deva seguir o curso de uma reflexão iterativa e que eu encontre de início meu ser como o idêntico de uma auto-temporalização que se desenvolve iterativamente e forma consigo, entretanto, uma unidade na iteração, auto-temporalização na qual o que temporaliza não é ele mesmo senão como temporalizado.<sup>671</sup>

Que o conjunto dessas linhas seja um tanto obscuro, isso é indiscutível, todavia, Farges considera que isso não nos impede de concluir que a apoditicidade é compatível com a impossibilidade da adequação completa e não exclui que se possa sublinhar, naquela passagem, que a apoditicidade do ego não surge *apesar* do caráter iterativo e indefinidamente iterável da reflexão, mas surge *junto a* essa iteração mesma, *no interior dela*<sup>672</sup>. Cabe enfatizar também que, nessa iteração, potencialmente infinita, o ego entra num processo de recobrimento sintético consigo mesmo pelo qual ocorre a conquista de sua ipseidade, que é a de um si mesmo

---

<sup>669</sup> „Nun ist aber hinzuzufügen, daß die apodiktische Evidenz der ständigen Funktionsgegenwart keineswegs so auf der Hand liegt, wie es gerade schien. Wie nämlich ist diese Ständigkeit, näher besehen, in der Reflexion gegeben? Sie ist bewußt als Horizont eines unendlich wiederholbaren ‚ich kann‘: ich kann jederzeit und immer wieder auf mich in meinem ‚Ich fungiere‘ reflektieren.“ Ibid., p. 73.

<sup>670</sup> „Die Funktionsgegenwart erweist sich als ein Stehen, aber ein Stehen-im-Wandel; sie steht gleichsam in sich auf dem Sprung, Zeitphase zu werden und darum in weiterer Folge auch als solche reflexiv erfahrbar zu werden (...) das transzendente Ich der lebendigen Gegenwart sich zu einem Lebensstrom zeitigen kann und muß.“ Ibid., pp. 74-75.

<sup>671</sup> Hua Materialen VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, hrsg. von D. Lohmar, 2006, p. 74.

<sup>672</sup> Cf. FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2018, p. 104.

originariamente cindido, que não se identifica com a de um eu psicológico mundano ou a de uma substância metafísica.

“Por conseguinte, na *iteração da reflexão*, há menos uma identidade que se dispersa e mais um recobrimento sintético que se repete (...)”<sup>673</sup> É uma leitura que pode ser tirada da redação de Husserl quando se expressa nos seguintes termos: “Eu posso iterativamente aprender a conhecer minha existência (*Dasein*) concretamente plena enquanto unidade egóica (...) e adquirir na ação sintética da iteração reflexiva (e na consciência originária do ‘sempre assim de novo’) um conhecimento de mim mesmo.”<sup>674</sup>

A propósito disso, Emmanuel Housset, em seu estudo sobre os conceitos de “sujeito” e “pessoa” em Husserl, teve que dedicar um capítulo a essa questão do tempo. Ele assinala que o “tempo originário está sempre em começo”, que começo indica “a renovação contínua do novo e não a simples sucessão”, que o tempo é uma irrupção originária, irredutível a qualquer tipo de objetivação, “é um fato originário (*Urtatsache*)”; o autor ressalta como, na visão de Husserl, essa irrupção originária não é algo “relativo à consciência intencional”, mas é autoponente, o que irrompe – chamado de impressão originária, de pura atualidade – é algo que põe a si mesmo numa manifestação que não é precedida por qualquer essência prévia: de modo que não há qualquer determinação ou antecipação do mesmo por parte da consciência.<sup>675</sup> Citando Husserl, Housset assinala ainda que o tempo originário é produção de si mesmo (gênese espontânea, geração espontânea, para usar dos termos que o próprio Husserl emprega) e assim ele é produção de todo o resto (ou seja, do restante daquilo que é temporal).

A conclusão que Farges tira da meditação husserliana sobre a apoditicidade é que ela se torna “o único determinante fenomenológico da ideia cartesiana de indubitabilidade, enquanto a adequação da doação é rejeitada ao infinito em cada uma de nossas doações fenomenais”, assim a fenomenologia pode realizar sua aspiração de ser uma fenomenologia como ciência rigorosa, “e não a busca mais ou menos nostálgica de uma plenitude intuitiva instantânea”; no entanto, essa reivindicação da validade de um discurso científico não exclui que “a apoditicidade se torne, portanto, o conceito central de uma metafísica fenomenológica concebida como doutrina dos fatos originários ou ainda como tratamento da problemática da irracionalidade do fato transcendental”: ou seja, a doutrina da correlação intencional entre o ego

---

<sup>673</sup> Cf. FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2018, p. 104.

<sup>674</sup> HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), hrsg. von S. Luft, 2002, Hua XXXIV, 194 ; trad. fr. (modifiée) par J.-F. Pestureau, revue par M. Richir, *De la réduction phénoménologique*. Textes posthumes (1926-1935), Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 186. Cf. igualmente *ibid.*, 208, 474 ; trad. cit., p. 196 sq., 385.

<sup>675</sup> HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1997, p. 3.

e o mundo, na qual se reconhece a necessidade de um fato original que não é modalizável – do certo ao duvidoso – e que Husserl designa como o *a priori* universal da correlação.<sup>676</sup>

Para concluir a presente discussão sobre a via cartesiana, cabe lembrar que alguns intérpretes consideram que essa questão “dos caminhos para a redução” é hoje uma questão secundarizada. Pedro Alves, por exemplo, considera que ela “nada tem que ver com o ‘cartesianismo’ da fenomenologia” tal como ele o concebe, e este autor, inclusive, chama nossa atenção para o fato de que, “se o ‘caminho cartesiano’ é um entre outros, em todos eles a fenomenologia permanece, porém, um ‘cartesianismo’<sup>677</sup>. Alves subscreve inteiramente a posição sustentada por F. von Herrman ao apresentar como sua convicção que a questão das vias sai, no fim das contas, irrelevante, assim que percebemos que ela não passa de uma maneira de introduzir a fenomenologia que em nada afeta o sentido interno que a fenomenologia mostra ao ser introduzida, em nada altera o significado do curso de pensamento (*Gedankengang*) seguido por Husserl. Contra Landgrebe, Alves alega que as basculações de Husserl na *Filosofia Primeira* não são devidas a um qualquer *adieu* ao cartesianismo, a um gesto de afastamento do motivo cartesiano (o que, aliás, acha-se suficientemente demonstrado por alguns anexos da *Krisis*), mas são devidas à “tentativa de procurar *uma outra via de introdução do tema da redução à subjetividade transcendental* que pudesse abarcar no seu movimento a referência à *intersubjetividade*.”<sup>678</sup>

## 9.6 A prioridade do método em relação à metafísica

Nas *CM*, Husserl tem em vista o ideal cartesiano de uma ciência universal absolutamente fundada e justificada que seja capaz de satisfazer a ideia da filosofia como unidade universal das ciências. Poderíamos ser levados a pensar, num primeiro momento, que o texto das *Cartesianische Meditationen* contém inequívoca referência às *Meditationes de Prima Philosophia*, mas uma hipótese diferente, lançada pelo professor Gilles Olivo<sup>679</sup>, é que

---

<sup>676</sup> FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2018, pp. 15-16.

<sup>677</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 374. Nota de rodapé.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 375. Nota de rodapé. A posição de v. Herrmann citada é a seguinte: “Husserl, mesmo no escrito introdutório à fenomenologia transcendental em que ele não toma emprestado o caminho cartesiano das *Ideen*, mas aquele que parte da *Lebenswelt* pré-dada, não permanece menos invariavelmente devedor do cartesianismo autêntico, o do subjetivismo transcendental, de sorte que a questão sobre os diferentes caminhos que conduzem à filosofia fenomenológica transcendental, quão importante ela seja, permanece uma questão subordinada – subordinada à questão preliminar sobre o cartesianismo verdadeiro e sempre conservado por Husserl.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1987), p. 6.

<sup>679</sup> OLIVO, Gilles. “L’évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la Mathesis Universalis.” *Les Études Philosophiques*, no. 1/2, 1996, pp. 189–221. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/20849012](http://www.jstor.org/stable/20849012). Accessed 15 June 2021.

o texto mais visado por Husserl ao propor seu projeto é o texto das *Regulæ ad directionem ingenii*, obra inacabada de Descartes na qual o filósofo francês define a ideia de uma *Mathesis universalis*, como uma “ciência geral da ordem e da medida” a partir de sua função metodológica de fixação do critério da evidência como regra da verdade.

O problema é que Descartes definiu esse conceito de *Mathesis*, numa obra que nunca chegou a publicar, para logo em seguida fazê-lo desaparecer de cena, deixando-o ficar ausente das preocupações e dos temas explícitos das obras que decidiu levar a prelo. Olivo examina duas suposições que podem explicar a omissão do conceito de *Mathesis* nas obras publicadas:

(I) a primeira hipótese é que Descartes, da redação das *Regulæ* às *Meditationes*, teria operado uma decisiva mudança de objeto limitando o alcance do projeto matésico. Neste caso, a *mathesis* só seria mantida sob uma condição: que sua aplicação permanecesse restringida às questões da física. Assim, Descartes seria responsável por um re-forjamento do conceito histórico de *Mathesis* no qual este sai minimizado e subordinado a um projeto metafísico assumido pelas *Meditationes*.

(II) A segunda hipótese é que a problemática cartesiana não se reduz ao projeto exclusivo da *mathesis*, ela não se esgota nas questões metodológicas que o conceito de *mathesis* envolve. Portanto, entre *mathesis* e metafísica encontrar-se-ia uma inconciliável separação traduzida numa diferença temática absoluta que acabaria por dividir a filosofia cartesiana em duas alternativas independentes entre si e irreduzíveis uma à outra: ou bem a *mathesis* é substituída pela filosofia primeira e encontra-se em estado de algo que deve-ser realizado pelo projeto de instituição dos princípios que culmina na metafísica; ou então ela tem precedência sobre a metafísica, não só estabelecendo as condições de possibilidade da metafísica, mas também distinguindo-se dela a tal ponto que não é jamais absorvida pelos temas metafísicos.

Segundo Olivo, a leitura husserliana da filosofia de Descartes se deixa explicitamente descrever como uma interpretação que faz frente a esse problema e que tenta solucioná-lo. Só que Husserl lança mão de uma terceira hipótese, com a qual ele recusa aceitar a subordinação da *mathesis* à metafísica. O fundador da fenomenologia resiste em ler as diferenças históricas entre as duas obras nos termos de uma evolução e faz pesar sobre a filosofia cartesiana todo o peso de uma contradição, que é a seguinte: as *Meditationes*, de fato, dão continuidade ao projeto que Descartes lançou nas *Regulæ*, só que essa continuidade é apenas aparente, escondendo por detrás uma verdadeira incoerência fundacional, visto que a obra finca raízes “no pressuposto de um primado do método (redução à evidência) ao qual

Descartes renuncia logo em seguida, de maneira contraditória, pela inversão infundada dessa prioridade, subordinando o método à metafísica.”<sup>680</sup>

Ora, se é certo que a *mathesis* revela um primado, na forma da investigação de um fundo de evidência absoluta, não é menos certo que Descartes, ao buscar realizá-la nas *Meditationes*, segundo a ordem então prescrita, resolvendo a *mathesis* numa *prima philosophia* responsável pelo fundamento absoluto das ciências, é acometido de uma profunda miopia que deixa seus olhos cegos para a essência desse fundamento, razão pela qual o filósofo obscurece e oblitera o caráter fundador do *ego cogito* ao concebê-lo como a premissa de um raciocínio ou como um axioma apodítico, deixando-se inspirar pelo modelo das ciências dedutivas matemáticas.

Husserl lamenta que Descartes não tenha visto a possibilidade de estabelecer uma outra continuidade entre as duas obras que desse satisfação à coerência exigida ao primado do método sobre a metafísica. Na visão de Husserl, o projeto traçado por Descartes nas *Meditationes* fracassa, absolutamente, pois compreende mal o “sentido fundacional da *mathesis universalis* que as *meditationes* pretendem realizar”<sup>681</sup>. Uma vez que determina *a priori* a possibilidade e a forma de toda tese metafísica, e até a efetividade de seus erros, a *mathesis* é, e só pode ser, “primeira” por relação à metafísica.

Quando, porém, Descartes inverte essa prioridade, ele quebra no meio o desenvolvimento de seu projeto, que não poderá mais ser conciliado. Assim, a reconstrução que Husserl propõe das *Meditationes*, que ele chama também de *Erste Philosophie*, seria uma tentativa de reparar essa contradição detectada no projeto cartesiano. Como diz Olivo, o filósofo alemão não se limita a assumir a visada cartesiana tal como ele a lê nas *Meditationes*, antes, ele traduz suas modalidades num registro de vocabulário que é próprio das *Regulæ*, que lhe fornecem a ideia da unidade das ciências no quadro de uma *sapientia universalis* ou *mathesis universalis*, ou seja, ele interpreta a visada cartesiana a seu modo e decide unificar “a diversidade temática e cronológica dos textos cartesianos em nome de um projeto único de fundação absoluta do saber que lhes seria comum, ao ponto de ler o desígnio do mesmo nas *Regulæ* e seu cumprimento nas *Meditationes* (...).”<sup>682</sup>.

---

<sup>680</sup> OLIVO, Gilles. “L’évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la Mathesis Universalis.” *Les Études Philosophiques*, no. 1/2, 1996, pp. 189–221, p. 200.

<sup>681</sup> *Ibid.*, pp. 198-199.

<sup>682</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

A Olivo parece então patente que Husserl teria estabelecido uma relação entre as duas obras através do *élan* proporcionado pela ideia da *Mathesis*, que haveria de se consumir como *Prima Philosophia*.

Mas Olivo não subscreve a leitura de Husserl de que Descartes, nas *Meditationes*, teria invertido a ordem de prioridade estabelecida nas *Regulae* (prioridade do método em relação às ciências e à metafísica). O autor contesta a leitura husserliana. Ora, a polêmica anticartesiana chega ou não a ser um imbróglio nesse ponto, como tudo levar a crer? Em caso de dúvida, sempre é bom voltar aos textos. O que a leitura atenta dos escritos de Descartes nos autoriza dizer, de fato, sobre a exterioridade ou a não-exterioridade do método em relação à metafísica? O método encontra-se fundado na garantia metafísica de Deus ou não é este, absolutamente, o caso?

Olivo nos fornece um mapa bibliográfico em que é possível rastrear respostas para essas questões. No livro intitulado, justamente, *Discurso do Método*, é possível seguir uma pista: há um enxerto que consta da abertura da quinta parte desse livro em que Descartes reafirma sua resolução de continuar a observar as quatro regras do método, e confere a essas regras o valor de princípios (para além dos dois sentidos de princípio explicitados na carta a Clerselier: noção comum e conhecimento de um certo ente). Para Olivo, isso serve de apoio à tese sobre a continuidade (coerente, portanto, não-contraditória) entre as *Regulae* e as *Meditationes*, pois, longe de infirmar o que já havia sido prescrito outrora, nas *Regulae*, o *Discurso* reitera o primado do método estabelecido na Regra IV, que, a saber, postula uma equivalência entre regras e princípios.

“A resolução à qual se refere o texto do discurso denota então uma decisão de método, na medida em que o princípio ao qual Descartes estima ter permanecido fiel e graças ao qual ele pôde estabelecer a metafísica não é outro que seu primeiro preceito.”<sup>683</sup> O método, Descartes o aprendeu na prática com as matemáticas, ele é de um alcance universal, institui-se como ciência universal da ordem e da medida valendo como ciência universal das condições de evidência. No método, qualquer saber “é elaborado num campo de evidência onde tudo é dado ao *intuitus* por redução ao simples (a átomos de evidência) e à sua composição, reconduzido assim à sua condição absoluta de possibilidade.”<sup>684</sup>

Assim, a balança que, na história do comentário cartesiano, aquilata a prioridade do método em relação à metafísica ou da metafísica em relação ao método, pende mais para o lado do método. Para Olivo, Descartes não cessou de afirmar, desde a obra de juventude (não

---

<sup>683</sup> Ibid., p. 205.

<sup>684</sup> Ibid., p. 209.

publicada) até a obra madura (dada à publicação), “o primado constitutivo do método” em relação a todas as ciências, inclusive à metafísica, e isso em conformidade “com o projeto da *mathesis universalis*.”<sup>685</sup> Com efeito, reitera o autor, resulta manifesto que “o *Discurso* prolonga e realiza o projeto da *mathesis universalis* das *Regulæ* sem inverter a prioridade constitutiva do método sobre as ciências, incluindo a metafísica.”<sup>686</sup>

Na segunda parte do *Discurso do Método*, chamada de “Principais Regras do Método”, Descartes fala da necessidade que sentiu de buscar algum método que tivesse as vantagens da lógica, da geometria e da álgebra sem os seus inconvenientes, que para ele são a esterilidade (só servir para se mostrar o que já se sabe ou para discorrer sem discernimento sobre o que se ignora), a confusão e a obscuridade, a prolixidade, a demasiada abstração e a inutilidade. O método que ele seguiu compõe-se, propositadamente, de apenas quatro preceitos: (I) não aceitar nada como verdadeiro que não seja claro e distinto, portanto, evidente; (II) dividir o problema nas menores parcelas possível para melhor resolvê-lo; (III) conduzir em ordem os pensamentos; (IV) fazer enumerações e divisões, tantas quantas forem necessário para não deixar nada de fora.<sup>687</sup>

O método, portanto, é a definição formal de um conjunto de regras que valem como princípios para todas as ciências, mas que não se reduzem aos princípios de nenhuma ciência em particular; o método exprime as condições universais de possibilidade do que pode ser concebido com evidência, e, portanto, com certeza. Isso se confirma quando Descartes diz, expressamente, que as *Meditationes* configuram uma aplicação do método às questões da existência de Deus e da separação da alma e do corpo. Ele não tem a preocupação de inovar, de dar um caráter de novidade para seus argumentos, e insiste, antes, em chamar a atenção para o fato de *quanto* seu método é fecundo na finalidade de produzir demonstrações evidentes sobre os temas metafísicos. Descartes estaria menos preocupado com o conteúdo de suas

---

<sup>685</sup> Ibid., p. 189.

<sup>686</sup> Ibid., p. 211.

<sup>687</sup> « (...) au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer. Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In: *Œuvres de Descartes*, Volume X, édité par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1902-1913, pp. 14-15.

demonstrações do que em expor a ordem e a ligação do procedimento que permitiu alcançar tais resultados, que corresponde a uma ordem de produção da evidência. Assim, a continuidade entre o *Discurso* e as *Meditationes*, que é de caráter metodológico, é decidida pelo esforço de assegurar uma série, uma ligação e uma ordem de razões que permitam uma conclusão absolutamente certificante, o que corrobora a suposição de uma subordinação das *Meditationes* ao método.

Em que ponto Husserl se perdeu? Ele não dispensou a devida atenção aos dois sentidos que a “evidência” tem nos escritos cartesianos. Nestes, ela é tomada no sentido de “evidência dos princípios” (critério da verdade), mas não só, pois também se fala da “evidência da aplicabilidade dos princípios”. A dúvida não faz pesar sobre a evidência, *enquanto critério*, o ônus da prova, ou seja, a necessidade de passar no teste da própria evidência para ser aprovada, antes, a dúvida investe “sobre nossa aptidão a discernir a evidência como tal (...) não é a evidência enquanto índice do verdadeiro que cai sob suspeição, mas toda evidência recebida e produzida que é suspeita de não ter senão a aparência de evidência (...)”<sup>688</sup>

Husserl não viu que, em Descartes, uma coisa é a clareza e distinção da evidência, que não dependem do concurso de Deus, outra coisa é a garantia divina que chancela a aplicação da evidência nas questões que ultrapassam o domínio da imediatidade dos princípios. Assim, vê-se que uma via de resolução do problema da circularidade é que Deus não garante a legitimidade da evidência dos princípios, mas referenda apenas a aplicabilidade da evidência às conclusões que o ego tira desses mesmos princípios.<sup>689</sup>

Do duplo sentido de evidência, pode-se derivar também um duplo sentido de ciência. De um lado, uma ciência dos princípios, de outro, uma ciência das conclusões. Erigida como regra geral, a evidência garante que a passagem do conhecimento dos princípios à ciência das conclusões trilhe, não por areia movediça, mas por um caminho seguro, estável (na medida de nossas capacidades) sem os deslizos do erro e do engano<sup>690</sup>. No que diz respeito à fundação, a *veracitas Dei* só proporciona um fundamento à ciência das conclusões, que resulta da aplicação da evidência, e não à ciência dos princípios ou à evidência ela própria.<sup>691</sup>

---

<sup>688</sup> OLIVO, Gilles. *Op. Cit.*, 1996, p. 216.

<sup>689</sup> Cf. *Ibid.*, p. 217.

<sup>690</sup> “A regra geral garantida pela veracidade divina autoriza, então, segundo uma função estritamente metafísica de fundação, a passagem de um conhecimento dos princípios a uma ciência das conclusões. Mas ela assinala nitidamente que o momento metafísico de instauração da ciência é precedido pelo recurso metódico à evidência, que, como tal, não é e não será jamais fundado.” Ou seja: “a metafísica não funda o método, mas depende dele como um resultado (...)” *Ibid.*, p. 218.

<sup>691</sup> Cf. *Ibid.*, p. 217. Olivo deixa-nos advertidos, porém, de que princípio não é uma proposição da qual se deduzem outras proposições, ou que serve de ocasião para que deduções sejam feitas. O autor toma a evidência, antes, no sentido de uma *recondução*, a saber, uma *recondução* de todo saber à sua origem fundadora e, portanto, principial.

Dessa dupla significação, nasce ainda uma duplicidade de significado da própria filosofia. Nos escritos de Descartes, em particular, na *Carta-Prefácio*, o termo “filosofia”, o estudo da sabedoria, é tomado tanto no sentido de “propriamente filosofar” quanto na conotação de “verdadeira filosofia” ou “metafísica”. O “propriamente filosofar” significa o método que começa a filosofia, que funda a filosofia sob princípios certos, mas não é ele que a fundamenta na forma de uma ciência das conclusões. É a “verdadeira filosofia” que fornece esse fundamento, apesar de que não é ela que responde pela fundação, no sentido do começo. Com o primado do método, o que se decide é uma resoluta separação entre o projeto da *mathesis*, que começa a filosofia, mas não a funda, e o projeto metafísico das *Meditationes*, que funda a filosofia, mas não a começa.

## 9.7 Uma pré-figura da redução fenomenológica

No seu texto “O Cartesianismo da Fenomenologia”<sup>692</sup>, Alves nos adverte que o verdadeiro significado da relação da *Erste Philosophie* de Husserl com a *prima philosophia* cartesiana não se decide apenas pelo paralelismo que se pode traçar entre temas, objetivos e formulações conceituais que a fenomenologia husserliana e a filosofia de Descartes explicitamente compartilham.<sup>693</sup> Operar a simples transposição temática de certos tópicos do cartesianismo para o seio da fenomenologia e comparar os conceitos e linhas argumentativas que coincidem em ambas as filosofias, na sua expressão doutrinária positiva, é um procedimento que arrisca ficar na mera superfície dessa relação sem escavar mais profundamente suas raízes e pô-las a descoberto.

Ou seja: isto de fazer uma distribuição em paralelo de temas e conceitos de Descartes e Husserl a fim de traçar medidas de comparação que aproximem ou distanciem os dois filósofos não é um método apropriado para determinar o exato significado da relação entre os dois, já que acaba por tentar compreender a fenomenologia *a partir do* cartesianismo, ou o cartesianismo *a partir da* fenomenologia, o que tem como consequência incômoda aquilatar o valor da abordagem fenomenológica sopesando-a na balança de “conceitos já disponíveis na ontologia cartesiana”, como se o fenomenológico jamais tivesse sido introduzido “na sua pureza e principialidade”, e sim numa dependência de Descartes, o que força uma dupla linha de

---

<sup>692</sup> In: ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003.

<sup>693</sup> Para citar alguns temas, aquele do começo da filosofia, da apoditicidade, do ego cogito, da dubitabilidade do mundo, da redução, da evidência, da fundação e fundamentação das ciências, etc.

interpretação: que Descartes já seria “fenomenólogo” antes da fenomenologia, ou que a fenomenologia husserliana não seria ainda plenamente “fenomenológica” na falta de autonomia com que tenta credenciar-se como tal.<sup>694</sup>

Se se mostra, de fato, entre cartesianismo e fenomenologia uma pertença mútua, há que se adotar uma estratégia de leitura diferente, que regrida da pura expressão positiva de uma e outra de suas doutrinas para conquistar o solo onde se produz o encontro decisivo entre ambas. Alves propõe repensar o sentido do cartesianismo como algo que está para além de uma doutrina histórica cristalizada num acervo de filosofemas particulares: para além desses, há no cartesianismo uma tendência de fundo, implícita, que não chegou a ser formulada por Descartes, que diz respeito à *questão* do princípio. Descartes, sabemos, tomou “princípio” no sentido de um *ser* partindo do qual é possível conhecer todos os *entes*, e acha-se aqui insinuada uma intuição fundamental que o filósofo francês esteve a ponto de desenvolver. Aqui, tudo aponta para uma dimensão que, na letra do texto cartesiano, fica dissimulada, mas que uma consideração fenomenológica retrospectiva tem o poder de desencobrir. O que Descartes esteve prestes a ver é que o *princípio* é justamente uma “dimensão originária de encontro”, uma “dimensão de anúncio ou de *doação*, por referência à qual pode haver algo como uma ‘coisa’ e uma mostração na qual ela se exiba na patência do seu ser.”<sup>695</sup>

A descoberta do cogito seria assim a instalação do pensamento nessa dimensão originária e sua exploração em regime de evidência. Mas eis que um olhar de hoje não pode constatar nesse momento fundador da *ratio* moderna senão uma tendência de fundo, que não foi levada por Descartes a uma consumação plena e radical. A fenomenologia, ao se colocar sob o signo de Descartes, opera justamente a radicalização dessa tendência de fundo: é aqui que o cartesianismo da fenomenologia – diz Alves – revela-se no seu significado próprio, “não como um retornar ao momento cartesiano da filosofia, mas como um levar, pela fenomenologia, o cartesianismo à consumação da sua tendência interna mais estuante (...)”.<sup>696</sup>

É claro que, aos olhos de Husserl, isso se manteve também numa zona de obscuridade, mas, não obstante, ele pôs tematicamente a descoberto a “instância originária da doação” na qual Descartes havia ingressado pela dúvida e pela experiência da subjetividade como princípio radical. É dessa maneira que uma hermenêutica meramente comparativa das duas filosofias é estéril, e erra de longe o alvo, porque as pressiona a tomar uma figura positiva, doutrinária, e faz com que o “conhecer” e o “primeiro princípio” cartesianos sejam reenviados

---

<sup>694</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, pp. 333-334.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 346.

para as fixações conceituais que estes adquirem num sistema já pronto e acabado. Assim, o que se produz é justamente uma perversão do sentido fundador da dimensão principial. Sentido que, para ser fenomenologicamente elucidado desde sua dimensão de origem, exige do investigador que remonte da inquirição sobre o princípio à condição última de possibilidade que permite que uma tal inquirição possa ser efetuada em toda sua fundamentalidade.

Mas por que, exatamente, Husserl não deu a suas leituras do cartesianismo um tal direcionamento? Segundo Marion, a lente com que Husserl enxerga o cartesianismo coincide com a de Guéroutl<sup>697</sup>, assume um pressuposto que domina massivamente os estudos cartesianos internacionais e que tem referência nas críticas empiristas, nas leituras neokantianas, e sofre a influência, no século XX, dos estudos de Brunschvicg e da filosofia analítica. A opinião que Husserl partilha com essas fontes é a de que “é preciso ler Descartes” a partir do *ego cogitans*, tendo em vista “a certeza epistemológica”, que deve passar “pela prova da dúvida, primeira figura da *cogitatio*.”<sup>698</sup>

Vimos que, em sua interpretação da filosofia cartesiana, Guéroutl deixa-se inspirar por um certo “espírito de sistema”, no qual predomina a tendência de sistematizar o pensamento de Descartes numa doutrina e ver a figura do filósofo como um racionalista *stricto sensu*. Mas existe, no entanto, outra tradição de interpretação da filosofia de Descartes que rivaliza com a interpretação intelectualista de Guéroutl e que não pode ser ignorada na discussão sobre a relação entre fenomenologia e cartesianismo.

---

<sup>697</sup> O quadro crítico no interior do qual Husserl considera a filosofia cartesiana foi de certa forma delineado pela interpretação de Descartes que prevaleceu na França na época de fundação da fenomenologia: aquela levada a cabo por autores como Gilson e Koyré (que são, com efeito, citados nas *CM*). Mais particularmente, a leitura de Husserl converge com a interpretação do filósofo Martial Guéroutl (1891-1976), que tende a ver Descartes como um racionalista de estrita observância. O que essa tradição predominante tem a dizer com relação ao problema do círculo epistemológico? De que modo ela se pronuncia a respeito, por exemplo, na clássica interpretação de Guéroutl, exposta em GUÉROULT, Martial. Descartes segundo a ordem das razões. São Paulo: Discurso Editorial, 2016. A tese de Guéroutl parte da carta de Descartes a Mersenne de 24 de dezembro de 1640, na qual o filósofo francês declara não seguir a ordem das matérias, mas apenas a ordem das razões. Para Guéroutl (Ibid., p. 275), essa orientação constitui um *nexus rationum* através do qual Descartes recomenda que “as coisas que são propostas como primeiras devem ser consideradas sem a ajuda das seguintes e que as seguintes devem então ser dispostas de tal maneira que sejam demonstradas apenas pelas coisas que as precedem”. Para tanto, Descartes distingue entre a ordem sintética e a ordem analítica, a fim de situar “doutrinas iguais em lugares diferentes” (Ibid., p. 26). No *Discurso do Método* e nas *Meditações*, a ordem é analítica, enquanto que, nas *Respostas às Segundas Objeções* e nos *Princípios*, a ordem é sintética. Na ordem sintética, o processo consiste em apresentar ao leitor os resultados já obtidos na investigação, de modo a permitir-lhe compreender de uma só vez a demonstração. É a “ordem da *ratio essendi* no qual as coisas são dispostas quanto à sua dependência real umas das outras”. Na ordem analítica, por outro lado, o processo consiste em ensinar o método pelo qual essas mesmas coisas foram descobertas (*inventio*). A ordem analítica é, portanto, uma *ordo inventionis*, uma ordem das descobertas. Segundo Guéroutl, é uma “ordem da invenção (...) da *ratio cognoscendi*. Ela se determina segundo as exigências da nossa certeza, ou seja, é a sucessão dessas certezas que a torna possível.” (Ibid., pp. 29-30).

<sup>698</sup> MARION, Jean-Luc. En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? In: Descartes et la phénoménologie. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018, p. 7.

A gênese dessa interpretação concorrente encontra-se em Ferdinand Alquié (1906-1985), que faz do cartesianismo uma leitura oposta, para ele, “a inteligibilidade de Descartes (...) está enraizada num tipo de experiência desassociada de qualquer ancoragem e de qualquer contexto doutrinário, ao contrário do tipo de leitura erudita iniciada por Gilson.”<sup>699</sup> Enquanto que Guérault considera que a análise da *res cogitans* é feita exclusivamente na Meditação II, esgotando-se nela, Alquié encontra na Meditação III a “realização de uma analítica existencial que descobre que o privilégio ontológico do homem não se deve apenas ao fato de ser (ser uma coisa, uma coisa pensante), mas antes e mais fundamentalmente ao fato de que o ser pensante tem a ideia do infinito”<sup>700</sup>. E este “ter” a ideia do infinito significa tanto possuí-la em si mesmo quanto sê-la, no sentido de descobrir-se incluído nela.

Com a leitura de Alquié da terceira meditação, tem início uma via completamente diferente de interpretação do cartesianismo que, já nos anos 1930’s, diz Mehl, consistirá “em considerar a subjetividade como livre vontade. Esse caminho, considerado por alguns ser mais autenticamente cartesiano, é aquele que seria seguido pela fenomenologia pós-sartreana em sua oposição à ênfase de Husserl na razão teorética.”<sup>701</sup>

Alquié, na verdade, traça em sua exegese original do cartesianismo um primeiro esboço da ontologia fundamental do ser-aí heideggeriano. Como diz Mehl (2016), ele prepara melhor do que ninguém a possibilidade de uma leitura heideggeriana de Descartes, na qual o cogito será compreendido em sua essência como uma ultrapassagem na direção do ente, como “um êxtase de pensamento, cuja descoberta se faz nas duas primeiras Meditações”. É justamente o aspecto da existência o que será valorizado nessa leitura, ao inverso da interpretação de Guérault, na qual a tendência é sempre “minimizar a dimensão de experiência propriamente dita para não reconhecer aí senão a expressão e a prova de uma necessidade racional.”<sup>702</sup>

O que dizer, então, da crítica de Husserl da filosofia de Descartes a partir desse novo prisma que permite enxergar o cartesianismo com outros olhos? Barbaras, diferente de Heffernan, considera que o ponto principal de aplicação da crítica fenomenológica é a suposta determinação do eu como substância, e não exatamente a questão da evidência. Para esse autor, quando Husserl e Heidegger veem a determinação da existência em Descartes como substância,

---

<sup>699</sup> MEHL, Édouard. «Une polémographie de la modernité», *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 08 mars 2016, consulté le 10 mars 2021. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/4653>.

<sup>700</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>701</sup> MEHL, Édouard. *Op. Cit.*, 2020, p. 64.

<sup>702</sup> BARBARAS, Renaud. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? In: Descartes et la phénoménologie. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018, p. 7.

da qual o pensamento seria um simples atributo, eles não compreendem a *res cogitans* de modo fiel ao projeto cartesiano.

O mal-entendido, segundo Barbaras, tem origem na univocidade com que é pensado o conceito de “existência”. Aos olhos de Husserl, o cartesianismo não cruza o limiar da fenomenologia transcendental porque Descartes, ao supor que o mundo não existe, abstém-se de perguntar o que significa existir e acaba por conferir inevitavelmente à existência neutralizada pela dúvida o sentido dos entes intramundanos da atitude natural. Mesmo no momento em que surge uma existência que resiste à dúvida: “eu sou uma coisa que pensa”, nada muda quanto ao estatuto do *ser* em questão, “o sentido de ser dessa existência será o mesmo que o do mundo, mais precisamente, o sentido dos entes mundanos removidos pela dúvida”; e a coisa, envolvida nessa afirmação, será entendida, ao exemplo das demais coisas naturais, como “uma substância intramundana”<sup>703</sup>, ao passo que o pensamento, na última posição, será compreendido como um atributo substancial.

Barbaras acredita que para habilitar uma resposta ao problema é preciso, em primeiro lugar, mostrar que Husserl “não chega a pensar um sentido de ser da existência que não seja unívoco”, e que a noção de existir dentro da leitura husserliana de Descartes sofre de uma insuficiência ontológica; em segundo lugar, reconhecer que “a existência designada pela *res cogitans* não é ainda aquela de uma coisa positiva”, que com o *cogito* se abre o acesso a um ser que não existe como uma coisa intramundana, e que o próprio Descartes, longe de atravancar essa abertura, “indicaria a via da existência transcendental em sua singularidade (...)”<sup>704</sup>.

O que é descoberto na dúvida cartesiana é justamente a dimensão de experiência do pensamento, na qual a *res cogitans* “é compreendida como condição de possibilidade do aparecer daquilo que não é ela.”<sup>705</sup> Essa condição é negativa, pois “o pensamento em favor do qual eu afirmo minha existência é pensamento da dúvida, isto é, potência de negação do mundo.”<sup>706</sup> O descobrimento da dimensão experiencial, por sua vez, equivale a uma abertura (*ouverture*), a uma “abertura pura na e pela qual a dúvida sai de si mesma” e que é “indistintamente abertura a si e abertura ao mundo que foi negado na dúvida.”<sup>707</sup> Mas deve-se ressaltar que essa abertura não é aquela da pura presença a si, da transparência a si do sujeito absolutamente cognoscente, não é puro pensamento de pensamento, antes, é a “descoberta de um certo sentido da existência”, “doação de mim mesmo”, experiência do cogito que precede

---

<sup>703</sup> Ibid., p. 3.

<sup>704</sup> Ibid., pp. 4-5.

<sup>705</sup> Ibid., p. 4.

<sup>706</sup> Ibid., p. 8.

<sup>707</sup> Ibid., p. 11.

toda objetivação e que é “inseparável da intencionalidade”, já que “tudo procede simplesmente dela: a abertura não é abertura a si senão porque ela é de início abertura ao mundo (...) sob o modo da negação.”<sup>708</sup>

O cogito tal como Barbaras o caracteriza é a prova da identidade entre existência e pensamento, e por essa identidade o eu não é estranho nem dissimulado a si mesmo: “ao pensar eu me descubro existente e ao chegar à minha existência eu me descubro pensando.”<sup>709</sup> A existência da *cogitatio*, porém, não se dissolve jamais numa essência ou num objeto, ela “nomeia uma experiência absolutamente singular” que “é mais alta que o simples contato e mais baixa do que o pensamento objetivante” e que consiste num percurso iniciático na direção da existência própria.<sup>710</sup> Mas esta existência, por ser negativa, nem por isso se dissolve num nada, ela não se identifica com o ser positivo no sentido das coisas extensas, e nem por isso sobrevoa o mundo como se se situasse fora dele.

Resta-nos acrescentar, então, na sequência: Descartes não apenas anteciparia a seu modo a “abertura à existência” que Heidegger, na sua analítica existencial, levará às últimas consequências, ele se adiantaria também a Husserl esboçando, desde as *Regulae* até as *Meditationes*, o que Marion caracteriza como uma pré-figura da redução fenomenológica. Uma leitura atenta da obra cartesiana basta para reconhecer nos escritos a presença inequívoca dos elementos fenomenológicos necessários para sustentar essa alegação. Mas Marion<sup>711</sup> observa que o anti-cartesianismo, tanto de Husserl quanto de Heidegger, é resultado de uma leitura, por assim dizer, apressada, pois “se aplica a refutar posições estranhas à letra dos textos de Descartes” e sua crítica permanece em grande medida dirigida a um alvo inexistente.

No seu artigo “*En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes?*”, Marion tem quatro observações a fazer embasadas na constatação de que Husserl não faz plena justiça ao texto cartesiano literalmente considerado. Em primeiro lugar, a crítica de que Descartes havia assumido de modo obscuro, mas radical, certas teses escolásticas, e deixado sua filosofia determinar-se por elas, deve receber como resposta a objeção de que a herança medieval de Descartes é ambígua: se, por um lado, é uma influência incontestável, por outro, ela “atesta tanto uma continuidade quanto um contraste”, pois não raro “as mesmas questões herdadas acabam por receber uma resposta totalmente nova.”<sup>712</sup>

---

<sup>708</sup> Ibid., p. 11.

<sup>709</sup> Ibid., p. 9.

<sup>710</sup> Ibid., p. 9.

<sup>711</sup> MARION, Jean-Luc. *Op. Cit.* 2018, p. 4.

<sup>712</sup> Ibid., p. 3.

Em segundo lugar, a crítica de que Descartes aplicaria de modo dogmático e não-crítico o ideal metodológico das matemáticas da dedução *more geometrico*, ao ponto de estendê-lo ao conjunto da filosofia e tomar o *ego cogito* como “axioma apodítico”, presta-se à objeção de que Descartes estabelece uma firme distinção entre a matemática e a *Mathesis universalis*, e de que ele não procede exatamente segundo o método geométrico.

Em terceiro lugar, a crítica de que Descartes teria “transformado sub-repticiamente o *ego cogitans* em uma *substantia cogitans*, constituída puramente da *mens sive animus*, e a articulado com o princípio da causalidade”, deve receber como resposta a objeção de que o ego, embora seja nomeado às vezes como primeiro princípio, nem por isso recebe alguma vez o estatuto de axioma lógico; a suposta substanciação da *res cogitans*, com efeito, não surge em nenhum momento na Meditação II, em que se estabelece a existência do ego, o termo substância “só é introduzido na Meditação III, para provar de início a existência de Deus, e não do ego. O mesmo pode ser dito do princípio de causalidade.”<sup>713</sup> A rigor, somente Deus preenche os requisitos – consistência, independência – que são próprios da substancialidade (*nulla re indiget ad existendum*), de onde não se pode afirmar univocamente das criaturas o que pertence somente ao criador. Enfim, Descartes se refere ao termo substância com parcimônia no que diz respeito aos entes finitos, ele prefere o termo *res* (coisa), que na escolástica era usado de forma marginal e sem as conotações metafísicas do primeiro termo.

Em último lugar, a crítica de que a transformação do ego em “coisa pensante” conduz Descartes não à filosofia transcendental, mas à absurdidade do “realismo transcendental”, presta-se à objeção de que a qualificação de “transcendental” não explica aqui grande coisa, e se trata de um “anacronismo, por causa de suas origens pesadamente kantianas.”<sup>714</sup>

Na visão de Marion, Husserl e Heidegger não são as referências mais confiáveis na hora de estimar o quanto a fenomenologia deve a Descartes, a leitura dos dois filósofos não ajuda muito a avaliar o quanto a fenomenologia é tributária ou não das teses cartesianas. Husserl, que confessa de modo geral uma filiação com a filosofia cartesiana, acaba por “eliminá-la nos detalhes de sua análise”; Heidegger, por sua vez, que parte de modo geral de um antagonismo com a filosofia cartesiana, acaba por assumir nos detalhes os pressupostos dessa filosofia na hora de encetar o gesto de “destruição da história da ontologia e da

---

<sup>713</sup> Ibid., p. 3.

<sup>714</sup> Ibid., p. 3.

metafísica.”<sup>715</sup> Para Barbaras, é outro fenomenólogo, Merleau-Ponty, que porá a filiação cartesiana da fenomenologia em seus exatos termos.<sup>716</sup>

No que diz respeito ao estatuto fenomenológico da filosofia de Descartes, Husserl e Heidegger erram o alvo porque não atacam o texto cartesiano em seu ponto nevrálgico. Para Marion, o começo dessa filosofia não é a dúvida, como pensa Husserl, nem o operador da dúvida, o *ego sum*, como pensa Heidegger. A dúvida é provisória e cede lugar a uma atitude que Marion identifica como um “esboço” ou como uma “pré-figura” da redução fenomenológica. Seria essa atitude a que se instalaria “definitivamente”<sup>717</sup>, ocupando o espaço vago deixado pela dúvida.

Marion considera a suposição de que “Descartes não se limita a começar pela dúvida (...) mas nisto que a torna possível (...) uma recondução mais essencial de toda percepção e representação (...) ao estatuto de apresentações puras” e essa “recondução se exerceria então em regime de redução (já permanente e definitiva) dos entes, disto que advém às *cogitata*.”<sup>718</sup>

O gesto de Descartes seria então um gesto verdadeiramente inaugural. Não pela figura da dúvida, que não passa de uma retomada da situação filosófica da sua época e se expõe à objeção comum de solipsismo, dualismo, substancialismo, etc. Pelo contrário, diz Marion, “Descartes opera já a redução à sua maneira, um tipo de redução, mas não porque ele duvida, mas porque ele reconduz o aparecer das coisas (sensações, imaginações) a seu estatuto, senão já de fenômenos, mas ao menos de modos da *cogitatio*, válidos enquanto tais.”<sup>719</sup>

## 9.8 Algumas intervenções sobre os três últimos capítulos

Não há intérprete que não se sinta um pouco intimidado diante dessa discussão sobre a relação Husserl-Descartes – que se assemelha a um verdadeiro “estado de natureza” onde prevalece a “guerra de todos contra todos” sem o menor vislumbre da possibilidade de um “contrato” para estabelecer um “estado artificial” que permitisse arbitrar, diplomaticamente, o grande número de controvérsias que surgem e assim pacificá-las, levando-as a um acordo

---

<sup>715</sup> Ibid., p. 6.

<sup>716</sup> Merleau-Ponty: « Res cogitans n'est pas construction substantialiste, mais façon de dire que cette ouverture à.. quelque chose n'est pas un zéro d'être, que cette apparition, cette présentation de quelque chose à moi et donc de moi à moi suffit à constituer un être, et d'un type tout nouveau » (Retirado de Barbaras, *Op. Cit.*, 2018, p. 251.)

<sup>717</sup> MARION, Jean-Luc. *Op. Cit.* 2018, p. 7.

<sup>718</sup> Ibid., p. 8.

<sup>719</sup> Ibid., p. 10.

substancial. Estamos já prevenidos de que nossa intervenção neste debate só gerará novas polêmicas; no entanto, não deixaremos de formular algumas considerações, sem a pretensão de encerrar o assunto, mas apenas a título de reflexão provisória, a fim de iluminar certos aspectos ainda insuficientemente esclarecidos e suscetíveis de abrir caminhos para novas reflexões, que poderão ser aprofundadas em um estudo posterior.

Primeiramente, convém dizer que não estamos *totalmente* de acordo com Farges quando ele afirma que o tratamento autônomo da apoditicidade por Husserl, que se desenvolve a partir de 1925 de maneira desvinculada do ideal de adequação, tem como consequência uma dissociação resoluta e uma rejeição ao infinito deste ideal. É verdade que, para sustentar essa posição, Farges chama nossa atenção para o fato de que noções paradoxais, tais como “apoditicidade empírica” e “apoditicidade relativa”, aparecem nos escritos de Husserl a partir de 1925 para dar expressividade à “evidência factual” e que até mesmo a evidência assertórica é submetida por ele a uma reinterpretação que a apresenta como uma certa modalidade de evidência apodítica, etc.

Mas há textos da obra tardia de Husserl que não podem ser negligenciados e que merecem uma atenção particular a esse respeito. Esses textos nos levam a atenuar as conclusões mais fortes de Farges e nos obrigam a submeter a uma revisão minuciosa certos pontos, como a circularidade entre o apodítico e o adequado, a “forma” do presente vivo assinalada por Drummond, e a relação entre o tempo e a adequação, revisão a partir da qual os seguintes argumentos podem ser avançados: (I) a circularidade entre o apodítico e o adequado persiste na filosofia tardia de Husserl, mesmo quando ela se propõe a constituir uma doutrina dos fatos originários; (II) o conceito de forma de Drummond não deve ser rejeitado na descrição do presente vivo; (III) a temporalidade não pode ser um fator que obrigue a afastar o ideal da adequação.

Quando Husserl se dedicava ao trabalho de reelaboração das *Meditações Cartesianas* em 1931, visando uma possível publicação na Alemanha (a tradução francesa de Levinas e Pfeiffer já havia sido publicada alguns meses antes), o trabalho de revisão do texto ao qual ele se dedicou incansavelmente e com tenacidade, com o aprofundamento da questão geral da relação entre *fato e essência* e da questão *da intersubjetividade* em particular, levou-o a tomar certas decisões teóricas concernentes ao fundamento da obra sistemática definitiva que ele tinha em mente construir. Nessa ocasião, Husserl escreveu um texto chamado «A implicação do Eidos da intersubjetividade transcendental no Eidos do Eu transcendental. *Factum e Eidos*», nascido dessas novas decisões, que é particularmente interessante com relação às questões que nos preocupam aqui. Vejamos este trecho:

A meditação assume assim o que na finitude é sempre já infinitude. Finitude que, através de sua obscura horizontalidade (*horizonthaftigkeit*), é ela própria uma forma de infinitude, e infinitude que só existe sob a forma de temporalidade, como sucessão temporal de finitudes, mas encerrada no *nunc stans*. O despertar da subjetividade transcendental global, o despertar para a teleologia que lhe é imanente como forma universal de sua existência individual, como forma de todas as formas nas quais ela existe.<sup>720</sup>

Husserl fala de um “infinito temporal” aprisionado em um *nunc stans* que o finitiza, mas que se projeta em sua temporalização segundo sua própria forma, que é a da infinitude. Essa projeção é de natureza teleológica. Esta passagem nos permite voltar à questão do núcleo de apoditicidade do ego, compreendido por Drummond como uma *forma* apodítica, e a forma temporal desse núcleo não exclui que ele seja projetado na direção de ideais infinitos.

O presente vivo é material? Sim, sem sombra de dúvida, mas também é formal, e sua forma está sempre inscrita na forma de todas as formas (*Form aller Formen*), que é o *télos*. O *ainda e ainda* da iteração reflexiva é teleologicamente orientado e é a teleologia que prescreve à reflexão uma finalidade regulativa; parece-nos que é nesse sentido que deve ser compreendida a proposição segundo a qual a finitude é atravessada por toda parte por infinitudes. É claro que o infinito se finitiza na individuação do presente vivo, que é presença a este agora e ausência dos momentos passados e dos momentos vindouros – ser este eu-agora instantâneo significa sempre não ser mais aquele eu do passado nem ser ainda aquele eu projetado no futuro – mas é igualmente certo que essa finitude do *hic et nunc* se infinitiza em sua abertura na horizontalidade factual e histórica.

Assim, em um texto do mesmo período, em um contexto onde Husserl fala da mônada, do fato de que esta “tira seu ser temporalmente estendido de sua própria potência temporal estável e permanente, que é, em primeiro e verdadeiro sentido, ela mesma” e que tem “sua hylé primeira como um núcleo constantemente mutável de suas percepções, de seus sentimentos, de suas pulsões”<sup>721</sup>, o filósofo diz claramente que a repetição da mônada no tempo, sua iteração, não é concreta, em outras palavras, é uma repetição conferida pela forma:

---

<sup>720</sup> „Wiederholt die Besinnung also, was schon immerzu in der Endlichkeit Unendlichkeit ist, Endlichkeit selbst durch ihre dunkle Horizonthaftigkeit eine Form der Unendlichkeit, und Unendlichkeit nur seiend in der Form der Zeitlichkeit, als Zeitfolge von Endlichkeiten, aber bgeschlossen im *nunc stans*. Das Erwachen der transzendentalen Allsubjektivität, das Wachwerden der ihr immanenten Teleologie als der universalen Form ihres individuellen Seins, als Form aller Formen, in der sie ist.“ Hua XV. Text Nr. 22. Teleologie. Die Implikation des Eidos transzendente Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos. <aufgrund von Noten vom 5. November 1931>. Im: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 379-380.

<sup>721</sup> „Was nun eine Monade anbelangt, so hat sie ihr zeitlich extendiertes Sein aus eigener stehender und bleibender Zeitung, die sie selbst in erstem und eigentlichstem Sinn ist (...) Als Ich hat es als von ihm untrennbar seine Hyle als ständig wechselnden Kern seiner Auffassungen, seiner Gefühle, Triebe.“ Ibid., Beilage XXII <Intentionales

Assim, através da temporalidade imanente da mônada, uma forma de individuação é certamente dada, mas de tal maneira que a mônada, enquanto indivíduo concreto, preenche o tempo fase por fase com fases concretas, indivisíveis, inintegráveis, que, na condição de fases concretas, são inigualáveis em sua existência, únicas, podendo ter apenas semelhanças em momentos, mas não repetição em uma igualdade concreta.<sup>722</sup>

O recobrimento sintético do eu consigo mesmo é um recobrimento reflexivo, é uma iteração da reflexão; mas essa reflexão, é sempre o eu que decide empreendê-la, ela depende de uma resolução do eu e, *ainda e ainda*, de uma nova decisão do eu. A tomada de decisão pela crítica do fenômeno do mundo é algo, no entanto, que é motivado pelo próprio fenômeno do mundo, como fica claro neste trecho das *Meditações*: “Mas, qualquer que seja minha decisão crítica, a favor do ser ou a favor da aparência, esse fenômeno em si, na medida em que é meu, não é nada, mas precisamente o que torna continuamente possível para mim uma tal decisão crítica (...).”<sup>723</sup>

Ao empreender essa crítica, o ego é atravessado por uma duplicidade de interesses, o interesse em constituir uma fenomenologia no sentido estrito, como uma ciência rigorosa, e o interesse por uma filosofia fenomenológica no sentido amplo; parece-nos que nem um nem outro desses propósitos que se abrem no horizonte do projeto fenomenológico devem ser suprimidos, sob o risco de decapitar<sup>724</sup> o próprio projeto, embora um ou outro possa ser considerado isoladamente, a depender do interesse em jogo.

E convém observar que cada um desses interesses opera em uma camada teleológica própria: um opera no nível da razão e é ordenado a uma teleologia específica, e o outro opera no nível do *ethos* e é ordenado a uma outra teleologia, paralela à primeira, mas que parece se estabelecer em um nível ainda mais fundamental<sup>725</sup>. Parece-nos que é a coexistência entre essas duas camadas teleológicas que permite falar de uma circularidade: entre atitude teórica, prática e axiológica, entre evidência apodítica e adequada, e essa circularidade pertence essencialmente à *integridade* da razão.

---

Ineinander und reeles Aussereinander der Monaden. *Monadische Individualität und Kausalität*> (zweite Hälfte Oktober 1931), p. 375.

<sup>722</sup> „Durch die monadisch immanente Zeitlichkeit ist also wohl eine Form der Individuation gegeben, aber so, dass die Monade als konkretes Individuum Zeit erfüllt Phase für Phase mit konkreten, unteilbaren, unzerstückbaren Phasen, die als diese konkreten Phasen in allen Beständen unvergleichbar, einmalig sind, nur in Momenten Ähnlichkeiten haben können, aber nicht Wiederholung in konkreter Gleichheit.“ *Ibid.*, p. 376.

<sup>723</sup> Hua I. § 8, p.59, (trad. fr. 62).

<sup>724</sup> Entendemos « mutilar » no sentido do § 3 de la *Krisis* que diz que o « positivismo decapita a filosofia. » Hua VI, p. 7.

<sup>725</sup> Entendemos aqui o *ethos* no sentido que Husserl lhe atribui no apêndice ao § 20 da *Krisis*, num contexto em que ele se refere especificamente à filosofia de Descartes: “a pior decadência reside na cegueira (*Blindheit*) em relação ao grande e verdadeiro *ethos* que constitui precisamente a filosofia – a grande e verdadeira filosofia.” Hua VI. Anexo IX ao § 20, p. 428.

É à luz desse “ciclo” da razão, considerada esta em sua *integralidade*, que Husserl afirma que a palavra “filosofia indica um fim”, projetado para o futuro, enquanto observa que um “estudo retrospectivo da origem da filosofia”, em uma consideração crítica, “na fixação do fim e do método”, revela uma “autenticidade última da origem” cuja contemplação “constrange apoditicamente a vontade”.<sup>726</sup> É um ciclo que pertence à razão em sua totalidade, e a pretensão de erradicar um de seus centros de gravidade só tem como efeito deslocar sua órbita e deixá-la à deriva.

Parece-nos que a circularidade entre apodítico e adequado se manifesta por meio de uma relação assimétrica: a relação do apodítico com o adequado é uma relação crítica e exige uma postura filosófica radicalmente adaptada à crítica, enquanto a relação do adequado com o apodítico é uma relação regulativa e exige mais uma postura de auto-responsabilização existencial<sup>727</sup> – fundada num *ethos* de grandeza correspondente – do que uma postura estritamente filosófica, e é esta postura, fundada no *ethos*, que se apresenta como fundamento da própria decisão pela crítica.

A auto-reflexão e a auto-responsabilização<sup>728</sup> caminham juntas, ambas se apresentam como uma resposta a uma voz que chama das profundezas, a uma vocação<sup>729</sup>. É a esse chamado que se deve atender e é por ele que o presente permanece vivo na reflexão. É a decisão racional pela reflexão e a manutenção da atitude crítica que impede a razão de se dispersar, assegurando sua unidade no recobrimento sintético consigo mesma.

O começo é *ainda e ainda* um re-começo, é repetido, reiterado pelo eu como aquele que pensa e que assim inicia a reflexão, mas este recomeço é também o do eu como filósofo que começa, “filósofo” que designa tanto a situação factual-histórica de uma inscrição individual na história da filosofia quanto a resposta a uma vocação: o amor pela sabedoria. Não vejo como imaginar o começo sem sua ordenação a um fim, a uma enteléquia inscrita na própria definição do começo.

---

<sup>726</sup> Ibid., § 7, p. 16. Lembremos também do procedimento em zigue-zague ao qual Husserl faz referência no § 9 da *Krisis*: “Encontramo-nos (...) em uma espécie de círculo. Devemos proceder em <zigue-zague>, para trás e para frente (*Im Zickzack Vor- und Zurückgehen*): em um jogo recíproco, um movimento deve ajudar o outro. Um esclarecimento relativo de um lado traz clareza ao outro, que, por sua vez, ilumina retrospectivamente o primeiro.” Ibid., § 9, p. 59.

<sup>727</sup> É a apoditicidade que “decide de nosso ser existencial como filósofos.” Ibid., § 7, p. 16.

<sup>728</sup> “A filosofia (...) só pode existir pela auto-responsabilidade radical daquele que filosofa.” Anexo IX ao § 20, p. 425.

<sup>729</sup> « vocação para uma vida na apoditicidade. » Ibid., § 73, p. 275.

Que a adequação seja uma ideia regulativa situada no infinito no sentido kantiano, Husserl permitiu várias vezes que ela fosse compreendida nesse sentido<sup>730</sup>; o ponto que nos parece problemático é a afirmação de que a consideração autônoma da apoditicidade tem o efeito de transformar esse “*situado no infinito*” em “*afastado ao infinito*”. Uma leitura que interpretasse as coisas dessa maneira ainda seria, em nossa opinião, uma leitura neopositivista no sentido inautêntico do positivismo que Husserl sempre combateu.

Resulta claro, até onde pudemos enxergar, que o personagem conceitual que aqui analisamos, em sua relação com a fenomenologia, possui para esta tanto uma significação metodológica quanto uma significação histórica. Essa dupla significação corresponde aos dois volumes da *Filosofia Primeira* de 1923/24.

Quanto ao significado metodológico, cabe lembrar que o dado que Husserl alça à posição de fato originário e que se oferece como absoluto último e verdadeiro é justamente o ego transcendental, em seu *Presente Vivo*, cujo acesso foi obtido pela via cartesiana. Esta aqui, no entanto, sofre de uma insuficiência: ela é uma espécie de atalho para a *epoché* transcendental que tem a desvantagem de conduzir “como que por um salto” ao ego transcendental, chegando a um aparente vazio de conteúdo, sem se saber ao certo o que se ganha com isso e como uma nova filosofia pode ser obtida desse jeito. Por ser uma via demasiado curta, ela deixa uma “lacuna” que outras vias redutivas, propostas como outros “começos” ou outras “filosofias do começo” possíveis, têm como tarefa completar.

Quanto à significação histórica, pode ser que Husserl não seja um mau leitor de Descartes e que sua imprecisão e infidelidade à letra do texto cartesiano não se devam a um descuido para com o sentido dessa filosofia<sup>731</sup>. A nosso ver, sua leitura é feita mais em função da leitura teleológica da historicidade (*Geschichtlichkeit*) da filosofia do que em função de uma historiografia (*Historie*) estrita. Descartes é um “momento paradigmático” que tem valor eterno<sup>732</sup>, enquanto momento, e não considerado na totalidade de sua manifestação histórica. Portanto, a preocupação de Husserl é menos traçar uma consideração historiográfica fidedigna da filosofia cartesiana do que destacar nessa filosofia o momento arquetípico que serve de

---

<sup>730</sup> Talvez seja por isso que ele declara de forma um tanto irreverente: “Se me fosse permitido atingir a idade de Matusalém, ousaria quase vislumbrar a possibilidade de me tornar ainda um filósofo.” *Postface a mes Idées Directrices*. En: *Revue Métaphysique et de Morale*, 1951. p. 397.

<sup>731</sup> Ou, se é verdade que a leitura de Husserl não faz justiça à letra do texto cartesiano e não o ataca em seu ponto nevrálgico, também é verdade que a fenomenologia, uma vez colocada sob a égide do início cartesiano, projeta sobre ele uma nova luz e extrai da filosofia de Descartes todo um reino de possibilidades a serem exploradas, a ponto de que uma fenomenologia das *cogitationes* puras pode ser desenvolvida independentemente da própria filosofia de Husserl.

<sup>732</sup> “Valor eterno”, “valor imortal”, são um *tópos* regular que Husserl aplica frequentemente em sua leitura histórica da filosofia, por exemplo, quando ele diz que há um valor imortal que pode ser extraído do ceticismo, da filosofia de Kant, etc.

modelo para a autocompreensão da própria fenomenologia em sua historicidade, enquanto culminação de uma teleologia em que uma razão latente luta para tornar-se patente.

A razão patente aqui é conquistada na penetração dos horizontes transcendentais cuja projeção se dá desde o ego em seu *Presente Vivo*. Penetração que não se consuma de uma só vez, não há atalhos para a filosofia, não se progride aqui por saltos, daí que a análise intencional se completa noutras vias redutivas propostas como outros possíveis pontos de partida.

Enfim, a redação deste capítulo permitirá lançarmos novos olhos às lições sobre a *Filosofia Primeira*, tratadas no capítulo anterior, e concluir nosso comentário das mesmas.

Os dois volumes sobre a Filosofia primeira chegam a uma “tensão” entre *eidós* e fato que é levada por Husserl a uma situação de verdadeiro paroxismo. No primeiro tomo, temos, por um lado, a história da filosofia que está sujeita à contingência de cair no objetivismo e esquecer a subjetividade realizadora de sentido; por outro lado, temos o filósofo do presente que herda uma unidade de motivação filosófica que atravessou os séculos e que hoje pede para ser re-assumida e recuperada em sua entelúquia, cujo movimento conduz à filosofia transcendental. No segundo tomo, temos, por um lado, a contingência irreduzível da proposição “o mundo é”, que deixa todo o nosso conhecimento mundano sujeito a uma ilusão; mas temos, por outro lado, a evidência transcendental de que essa contingência é perfeitamente compatível com a apoditicidade de certas estruturas gerais, necessárias, que se oferecem como condições de possibilidade da própria contingência.

É pelo modo como uma contingência se encontra com a outra que se decide todo o destino da filosofia transcendental.

A fenomenologia da fenomenologia, que medita sobre seu próprio sentido histórico e metodológico, converte-se numa “fenomenologia da protocontingência”: esta se defronta com as vicissitudes do não-ser possível não deixando-se intimidar por tais vicissitudes na sua decisão de desvelar as estruturas apodíticas que governam os horizontes de aparição do mundo. Não deixar-se intimidar significa decidir-se por viver conforme a essência racional (teleológica) e reiterar, de novo e de novo, essa resolução. Em cada gesto dessa decisão, a razão reapropria-se de si mesma, integra-se à sua essência racional e, desse modo, entra na sua entelúquia (na qual o *eidós* formal e o final coincidem, incorporam-se um ao outro), que vectoriza a história na direção da meta infinita e torna-lhe ao mesmo tempo depositária e destinatária da racionalidade autêntica.

Aqui, parece que a resolução da grande aporia que diz respeito à motivação do filósofo que começa a filosofia é a única tarefa que as *Lições* abraçam e que reúne em torno desse objetivo suas duas partes que parecem tão dessemelhantes entre si.

Não vimos que o *Presente Vivo*, como constância do ego, é uma *constância reflexiva*, proveniente da autorreflexão do ego? Refletir já é o racional e uma conformidade à essência racional. O *Presente Vivo*, em sua iteração reflexiva, é o gesto de começar e re-começar sempre de novo a filosofia, que é necessária, que é *eterna enquanto dura*, que não se contingencia pelas vicissitudes do mundo *enquanto* houver filósofos do começo, que decidem viver conforme sua essência racional e reiteram tal decisão na autorresponsabilização, que é um responder ao apelo da unidade de motivação filosófica em sua historicidade.

A filosofia inscreve-se num horizonte de unidade de motivação, no curso de sua história, sem o qual não há filosofia, ou seja, é um horizonte necessário. O filósofo que começa mais uma vez a filosofia integra-se necessariamente a essa unidade de motivação pela decisão que ele toma através de sua vontade. É uma decisão necessária se há filosofia, pois como poderia deixar de ser assim? Ora, como a “soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos” é necessariamente verdadeira se a geometria euclidiana for assumida, a filosofia é necessária e apodítica toda vez que é assumida pelo filósofo.

O *Presente Vivo* confere sua vitalidade à filosofia em sua postura filosófica face à contingência, ele é o próprio apodítico que “caminha pelo vale das sombras”<sup>733</sup>, e se assegura de si mesmo por este reduto sombrio projetando para além das trevas a luz transcendental dos “horizontes da filosofia” que hão de iluminar seus trajetos futuros, *enquanto* ele se decidir, resolutamente, pela vida filosófica. E assegurar-se de si mesmo, e de seu itinerário, inclui também assegurar-se do itinerário da “cultura”, sob a condição de que, ao decidir-se pela filosofia, decida-se por um “heroísmo da razão” e como “*funcionário da humanidade*”, abraçando o projeto pedagógico de formar verdadeiros filósofos, aprendizes sinceros e capazes de começar de novo e de novo a filosofia na situação absoluta do recomeço e na autorresponsabilização pela iteração reflexiva do autoconhecimento transcendental.

---

<sup>733</sup> “O Senhor é meu pastor, nada me faltará. (...) Ainda que eu atravessasse o vale escuro, nada temerei, pois estais comigo.” Salmo de Davi 22, 1-4.

## 10. Filosofia primeira e filosofias segundas

Nosso argumento finalmente atingiu um estágio em que podemos começar a propor algumas conclusões, mas sempre nos precavendo de deixar a discussão aberta à possibilidade de novas abordagens e novos desenvolvimentos da pesquisa.

A última questão, sobre a qual é tempo de discorrer, a título de fechamento da argumentação, é a da relação da filosofia primeira com o grupo das filosofias segundas. Vimos que, em torno do conceito de *Erste Philosophie*, a discussão de Husserl é dirigida ao estabelecimento de uma hierarquia entre as ciências. As “filosofias segundas” pressupõem a filosofia primeira, mas a pressuposição inversa jamais acontece. Antes que a metafísica se ofereça como coroamento do sistema das ciências, seus conceitos fundamentais devem passar por uma elucidação fenomenológica. Assim, a metafísica cai da posição de primeira para a de segunda filosofia. Em texto do começo dos anos 20, Husserl entende que essa posição de “segunda” pode ser ocupada por qualquer uma das ciências que já se encontram em operação, desde que, com compreensão (*mit Verständnis*), ela esteja conectada à unidade das filosofias estabelecida pela filosofia fenomenológica:

Somente tal ciência é ciência em sentido último e completo, em sentido verdadeiramente exato: e a tarefa filosófica é criar tal ciência, sua meta última é botar nos trilhos o universo de todas as ciências possíveis enquanto ramos da filosofia absoluta; e, através de sua doutrina dos princípios, ajudar as ciências já em andamento a adquirir a forma da perfeita clareza e certeza, a forma do perfeito desempenho – e a de uma justificação absoluta em si mesma. Em suma, ajudá-las a transformarem-se em filosofias segundas e a se alinharem com compreensão à unidade que conecta todas as filosofias em uma Filosofia.<sup>734</sup>

O que é relegado por Husserl à posição de “filosofias segundas” é o conjunto das ciências de fatos (*Tatsachenwissenschaften*), mas não quaisquer ciências, e sim aquelas que receberam, a partir de princípios absolutamente claros, tomados de empréstimo das fontes intuitivas últimas da fenomenologia, a base para a sua absoluta justificação e o caminho para o seu completo desenvolvimento metódico.

---

<sup>734</sup> „Nur solche Wissenschaft ist Wissenschaft im letzten und vollständigen, in wahrhaft exaktem Sinn: und solche Wissenschaft <zu> schaffen, ist die philosophische Aufgabe, ihr letztes Ziel, das Universum aller möglichen Wissenschaften als Zweige der einen absoluten Philosophie auf die Bahn <zu> bringen und durch ihre Prinzipienlehre den schon im Gange befindlichen Wissenschaften dazu <zu> verhelfen, dass sie sich die Gestalt der vollendeten Klarheit, Gewissheit, die Gestalt vollendeter Leistung – und einer sich selbst absolut rechtfertigenden – geben können: mit einem Wort, dass sie sich in Zweite Philosophien verwandeln und der Einheit, die alle Philosophien zu einer Philosophie verbindet, mit Verständnis einordnen können.“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 248.

Até onde pudemos ver, a relação que Husserl estabelece entre “primeiro” e “segundo” nas obras iniciais em que ele fala da *Erste Philosophie* é uma relação caracterizada por um alinhamento formal entre as disciplinas que interdiz a invasão do campo de uma pela outra, isto é, por um paralelismo que é traçado em conformidade com a hierarquia geral do conhecimento. Nas suas obras maduras, Husserl vai atenuar cada vez mais esse alinhamento, enfraquecer os paralelismos e levar a pesquisa fenomenológica à investigação dos verdadeiros cruzamentos que acontecem entre primeiro e segundo.

Podemos falar, na verdade, de um “cruzamento material”, querendo dizer com isso que a hierarquia ou paralelismo formal, em que forte acento é colocado no conteúdo programático (das projeções de metas a realizar), já não ocupa mais uma posição prioritária assim que o projeto fenomenológico põe-se no movimento de perseguição de seus planos. Enquanto que, do ponto de vista formal, na hierarquia estrutural das ciências, a filosofia segunda, seja de que tipo for, permanece fora do circuito da primeira, o que acontece *de fato*, nos esforços direcionados à concretização ou realização efetiva da filosofia primeira, é um cruzamento material entre primeiro e segundo, cruzamento em que há uma reabilitação tardia dos problemas “segundos” (por exemplo, a questão da realidade, da substância, da causalidade, da psicologia, da história, da teologia, etc.), que encontram seu lugar no novo quadro da “filosofia primeira” delineado por Husserl na última versão de sua fenomenologia.

Mas, é claro, não devemos deixar de salientar que isto é apenas um « esquema hermenêutico » de leitura que formulamos com o objetivo de tentar compreender exatamente as principais mudanças que ocorrem do primeiro conceito de *Erste Philosophie*, de 1907-1909, até o segundo conceito elaborado a partir de 1913 e plenamente desenvolvido a partir de 1923. Vamos ver se este esquema se aplica bem à análise das relações últimas da fenomenologia com a metafísica e seus desdobramentos em ontologia, em aitiologia, em ousiologia e em teologia.

### 10.1 Metafísica: hierarquia, cruzamentos, abertura

A reticência crítica que o “*Prinzip aller Prinzipien*” e o “*zu den Sachen selbst*” entretêm com relação ao *pensamento discursivo-construtivo* não impede que a fenomenologia possa conviver com a metafísica num regime de ordem entre “primeiro” e “segundo”. Na verdade, Husserl jamais teve a pretensão de reduzir a filosofia à teoria crítica do conhecimento nem mesmo à fenomenologia transcendental: se a fenomenologia, com efeito, vai se ver estabelecida como uma ciência eidética a priori em contraste com as ciências factuais, e se a

filosofia fenomenológica, enquanto ciência, mantém seu direito próprio, e abraça as ontologias formais e materiais na ciência eidética da consciência transcendental pura e seus correlatos, isso não quer dizer, de maneira alguma, que ela as feche dentro de si mesma e acabe por trancar, em definitivo, os portais de saída. Pelo contrário, o papel da filosofia transcendental é tornar possível uma ciência metafísica cujo objeto não é mais as puras possibilidades ideais consideradas no seu *eidos*, mas o universo inteiro dos fatos. Assim, a metafísica é definida por Husserl como a ciência própria da realidade, desde que seja uma disciplina honestamente científica, não dissolva a oposição entre eidos e fato, conservando sua inseparabilidade, e receba seus fundamentos da ciência eidética fenomenológica.

A metafísica não pode ser “honestamente científica” senão sob a condição de que não se envolva em aventuras especulativas, subtraindo-se da evidência originária e tapando o acesso aos objetos ao invés de abrir o horizonte de sua automanifestação. Husserl não raro associa o conceito de metafísica inautêntica à noção de misticismo; a metafísica mística é aquela que se aventura longe demais e corre o risco de se afastar da “coisa mesma”, ficando à mercê de todo tipo de “fantasmagorias”. Como já dizia a introdução das *LU*, o discurso metafísico contenta-se em estabelecer significados que só são vivificados por intuições distantes e imprecisas, isto é, inautênticas.<sup>735</sup> Mais precisamente, a metafísica que se exclui é a que não aciona uma teleologia da razão na história, é a que não se ordena a nenhum preenchimento intuitivo possível e só opera no nível do conceito, do signo vazio.

Vemos isso muito claramente na descrição que Husserl faz da ciência da natureza na *Krisis*: o seu sentido de “fórmula” é problemático, já que se limita ao nível da substrução conceitual: ao invés de fazer o símbolo tender teleologicamente ao preenchimento intuitivo, ela faz o movimento contrário, partindo da intuição para o símbolo. Nos diz Husserl que a física matemática, ao transitar da geometria para a análise, entra num processo de perda do sentido que “se dá inevitavelmente com a formação e exercício artificial dos métodos.”<sup>736</sup> E continua:

De certo modo, esta aritmetização da geometria conduz como que por si mesma ao esvaziamento do seu sentido. As idealidades efetivamente espaço-temporais, tal como originalmente se expõem no pensar geométrico sob o título usual de “intuições puras”, transformam-se, por assim dizer, em puras figuras numéricas, em configurações algébricas. No cálculo algébrico, faz-se automaticamente retroceder, ou abandona-se mesmo por completo, o significado geométrico; calcula-se, e só no fim se recorda que os números deviam significar grandezas.<sup>737</sup>

---

<sup>735</sup> Hua XIX/1, p. 6.

<sup>736</sup> Hua VI. § 9, p. 43 (trad. port. 34).

<sup>737</sup> Ibid., § 9, p. 44 (trad. port. 35).

Quando Husserl diz a respeito de Galileu que é um gênio *descobridor* e *encobridor* ao mesmo tempo, ele sugere que a redução galileana da realidade a uma multiplicidade matemática funciona excelentemente como método, só que Galileu troca as bolas e confere um valor ontológico ao que é de ordem apenas metodológica, como se a matemática fosse uma expressão da essência do mundo real: ao equacionar os dados da natureza em termos puramente físico-geométricos (a fim de medi-los e calculá-los com exatidão), ele se esquece que a matemática não passa de um instrumento, não é uma máquina de prospecção metafísica, ele acaba adotando uma “metafísica” que relega as qualidades sensíveis do mundo à condição de mera aparência, de qualidades secundárias, sem valor de objetividade em sentido primário, “quantitativo”.

Depois de excluídas as “aventuras metafísicas”, resta a metafísica autêntica que entra em uma relação hierárquica com a fenomenologia, e assim chegamos ao resultado de que a fenomenologia transcendental, chamada ontologia universal, eidética ou lógica do ser, se constitui como a filosofia primeira, enquanto a metafísica, designada como filosofia empírica do factual, se constitui como a filosofia segunda. Esta posição, como vimos, Husserl a trabalhou desde o início, começando a elaborá-la em cursos do período pré-fenomenológico, deixando-a em suspenso durante o período das *Investigações Lógicas*, mas logo retomando-a em cursos de 1902, 1905 até 1906-07, durante a plena gestação progressiva da fenomenologia transcendental.

No curso de *Introdução à Lógica* de 1906 (Hua XXIV), no contexto da discussão sobre lógica formal e lógica real, a metafísica relaciona-se com as ciências naturais no sentido de que estas se constituem como ciências meramente relativas do ser, ao passo que a metafísica é a ciência última do ser (§ 20 *Die Naturwissenschaft als bloß relative Seinswissenschaften, die Metaphysik als endgültige Seinswissenschaft*). Última, no sentido de que se ergue acima das meras ciências relativas e busca satisfazer nossos mais altos interesses no ser, seguindo as pistas do que deve ser considerado “ser” no sentido concludente da palavra.

A metafísica que aqui se introduz, Husserl a divide numa metafísica a priori, dedicada à realidade em geral, e numa metafísica factual, dedicada à realidade dos fatos; a primeira se oferece como fundamento necessário da segunda (§ 21 *Die apriorische Metaphysik der Realität überhaupt als notwendiges Fundament der empirisch fundierten Metaphysik der faktischen Realität*).

No § 22 que segue, o texto dá satisfação à relação da metafísica apriorística à ontologia lógico-formal, de onde avança, no 23, para o estabelecimento da lógica formal como teoria das teorias em geral e da lógica real como teoria do conhecimento da realidade. Com isso, fica esclarecido na sequência que lógica a metafísica a priori deve, necessariamente,

fundamentar, e em que sentido (§ 24 *Die apriorische Metaphysik als ein Fundament der Logik im Sinne der Kunstlehre der wissenschaftlichen Erkenntnis*).

A filosofia primeira, identificada com a filosofia fenomenológica historicamente estabelecida, exprime assim sua relação com a metafísica, entendida como o conjunto das filosofias segundas, no sentido de que deixa tombar no campo da metafísica (geral e factual) os problemas que dizem respeito à “realidade” e ao “fato puro e simples” de que justamente *este* mundo é, *este* mundo de aqui e agora, e não outro mundo qualquer dentre os infinitos mundos possíveis. Como dizia Husserl em uma carta a K. Joel de 1914: “a metafísica é a ciência própria da realidade”<sup>738</sup>.

E essa posição se mantém ao longo da década seguinte. Nas *CM*, a metafísica é novamente apresentada como a ciência ocupada do factual, que deve ser fundada pela ciência especial da consciência, do mesmo modo como todas as factualidades coisais, em última instância, encontram sua completa racionalidade no reino do eidético ou do *a priori*. A ciência das puras possibilidades ideais, desvelada então como egologia, deve preceder a ciência das atualidades, pois esta última só se torna efetivamente científica ao fazer recurso à primeira, evocada ali pelo nome de ciência dos princípios fundamentais.<sup>739</sup>

As investigações deixadas a cargo da metafísica, mesmo sendo “factualis”, não deixam de ser as mais elevadas, as “questões supremas e últimas”:

(...) as mais eminentes de todas as questões, as que cada homem não pode captar e compreender sem mais, no seu sentido próprio, rigoroso e autêntico, são porém as metafísicas; elas respeitam nascimento e morte, o ser último do «Eu» e do «Nós» objectivado como humanidade, a teleologia, que ultimamente reconduz à subjectividade transcendental e à sua historicidade transcendental; e, naturalmente, como questão suprema: o ser de Deus como princípio desta teleologia, e o sentido deste ser, em face do ser do primeiro absoluto, o ser do meu eu transcendental e do todo da subjectividade transcendental que em mim se abre – o verdadeiro local da «acção» divina, à qual pertence a «constituição» do mundo como «nosso» -; dita a partir de Deus, a constante criação do mundo em nós, no nosso transcendental e, afinal, verdadeiro ser.<sup>740</sup>

No tratamento de tais questões, Husserl reabilita, considerando como “universalmente válido”, o “princípio epistemológico de que tudo o que é factual acaba por

---

<sup>738</sup> 11 de Março de 1914, in *Ms. F III I*, 140a/b. *Apud* KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 230.

<sup>739</sup> Cf. *Hua I*. pp. 106-181.

<sup>740</sup> Carta de Husserl a Albrecht de 3 de Junho de 1932. In: *Briefwechsel*, IX, pp. 83-94. *Apud* ALVES, Pedro. *A ideia de uma Filosofia primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. Philosophien 7*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37, pp. 36-37.

encontrar a sua plena racionalidade apenas no domínio do eidético ou do *a priori*.”<sup>741</sup> Ele reconhece como verdadeira a antiga doutrina ontológica de que o conhecimento das possibilidades tem uma absoluta precedência sobre o conhecimento das atualidades, sob a condição de que essa precedência seja compreendida e utilizada nos seus devidos termos.<sup>742</sup>

É devido a essa precedência que a imaginação pode operar livremente (na variação eidética que busca o invariante essencial) desvinculada do mundo fático e independentemente deste. A redução eidética, tão logo seja compreendida e aplicada rigorosamente, permite remover qualquer prioridade do mundo existente e colocá-lo em pé de igualdade com os mundos meramente possíveis, considerando-os todos como potencialidades puras cujo domínio pode ser explorado sem dependência de qualquer atualidade dada. Se, no nível eidético, a possibilidade está acima da facticidade, sem dúvida, a fenomenologia husserliana poderia ser descrita como uma fenomenologia da possibilidade.<sup>743</sup>

Mas se o fenomenólogo se contenta com o estudo das irrealidades eidéticas, abdicando do estudo das efetividades, que ele deixa nas mãos do metafísico, isso não rende à fenomenologia a censura de que padece de uma limitação essencial? Não a expõe à acusação de que o caminho que vai da filosofia primeira para o reino das filosofias segundas é um caminho, na verdade, intransponível, ou seja, impossível? Ora, tudo isso dá abertura a um problema deveras delicado: como ocorre, pois, a passagem da ciência eidética pura para a ciência dos fatos? Se é verdade que, contra os fatos, não há argumentos, como, então, sendo fenomenólogo, poderei fornecer uma cabal justificação ao “fato” de que “este mundo é” e não outro? Aqui a pergunta de Leibniz: “*por que o ser e não antes o nada?*” vai ver-se reformulada na pergunta: “*por que este mundo e não outro mundo igualmente possível?*”

O caminho que vai do fato ao eidos é um caminho que pode ser justificado pela ideação, pela visão de essências, a partir da *Wesensschau* e da variação eidética (*eidetische Variation*), mas o caminho inverso, que vai do eidos ao fato, não pode sê-lo, e isso por razões de princípio. A atualização de um único mundo dentre os infinitos possíveis não é algo que possa ser subsumido a uma lei necessária e universal. A exclusão de infinitas essências em proveito da existência de uma só (do mundo que um dia efetivou-se diante dos nossos olhos,

---

<sup>741</sup> BERNET, Rudolph; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 230.

<sup>742</sup> Cf. Hua III. § 79, p. 159 (trad. fr. 269).

<sup>743</sup> Não só poderia, como é de fato descrita, como demonstra a tese de doutorado de Claudia Serban: “Le possible selon Husserl et Heidegger”, estudo que tenta caracterizar o projeto filosófico de Husserl e Heidegger como uma abordagem fenomenológica da possibilidade. Segundo a autora, isso exige demonstrar a existência de um conceito fenomenológico de possibilidade, que se diferencia tanto do conceito metafísico quanto do conceito da lógica modal. Cf. <https://www.theses.fr/2013PA040179>.

com exclusão de todos os outros possíveis) não é algo que admite justificação, e aqui só resta apelar para a afirmação de que ele pura e simplesmente é, para a afirmação de uma doação gratuita, portanto, irracional.

Mais uma vez, chamemos a atenção para a assimetria entre eidos e fato. Em si mesma, a transição da “metafísica” para a “ontologia universal” não levanta quaisquer dificuldades, pois a doação do fato do mundo que nela se inscreve já está sempre pressuposta. A passagem inversa, no entanto, que vai da ciência da pura possibilidade a priori até o mundo, que é a efetivação de uma só das infinitas possibilidades contidas na essência, entra em rota de colisão com um obstáculo que se mostra incontornável: o fato de que há um mundo, e de que este seja precisamente assim e assado, e não de outra forma, é algo que, em si mesmo, impõe-se como um dado irracional, não suscetível de justificação. A afirmação que confere ao mundo o valor de “realidade existente” não faz remissão a qualquer princípio legal superior que possa fundamentá-lo de maneira íntegra. Com efeito, só sei que há um mundo porque regredi do meu ego transcendental em geral, enquanto puro eidos, ao meu ego factual que preenche minhas experiências concretas junto aos entes intramundanos. Esse retorno, porém, é um “salto” que me lança para fora do domínio da pura possibilidade e que não encontra em si mesmo qualquer *razão suficiente* que o torne racionalmente justificável. Husserl chama de “fato transcendental” a circunstância de que o mundo está sempre diante de mim, resolvido numa unidade a partir da concordância das minhas experiências que progridem harmoniosamente de uma até outra. Pois bem, esse fato transcendental nunca pode ser subsumido à forma de uma lei de essência e justificado racionalmente a partir de um princípio.<sup>744</sup>

Se a fenomenologia está destinada a resolver-se numa ontologia universal, consagrada ao estudo de possibilidades puras de essência, de irrealidades, isso não lhe tranca o acesso ao problema do mundo factual e a possibilidade de sua resolução? Com efeito, ela não pode fornecer cabalmente, de uma vez por todas, uma justificação à efetividade “*deste mundo*” a partir de uma pura lei de essência, justamente porque não há redução possível do fato ao *a priori*. A princípio, repugna à realidade factual, como possibilidade atualizada, ser convertida num puro *eidos* e ver-se justificada através de uma pura consideração de essência. Assim, uma ontologia universal, conformada unicamente ao estudo de aprioridades puras, tem de silenciar diante do fato de que “este mundo é” (este aqui e mais nenhum outro) e permanecer indiferente ao reino das facticidades atualizadas *aqui e agora*, uma vez que não há um fundamento possível

---

<sup>744</sup> Mais detalhes podem ser conferidos em: ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. *Philosophien* 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37, pp. 33-34.

para elas. Será que a Filosofia primeira encontra-se assim diante de uma irreduzível e ineliminável irracionalidade, na medida em que não pode recorrer a nenhum *princípio de razão suficiente* dado para além do mundo?

Husserl não cruza os braços diante dessa aporia. Franquear a via que vai da Filosofia primeira para a segunda é possível porque a metafísica já não é mais a mesma vetusta e obsoleta filosofia: fundada na fenomenologia, ela ganhou um outro estatuto. Em Husserl, o problema da “irracionalidade do fato transcendental” conduz a uma “metafísica num novo sentido”<sup>745</sup>. Ao abranger o conjunto das ciências positivas dos fatos, ela se oferece como a ciência-limite: para além dela não faz sentido interrogar nenhum outro campo do conhecimento. As ciências metafísicas brotam do tronco da interpretação fenomenológica, na medida em que o “universo do mundo”, o “tema universal das ciências positivas”, adquire uma interpretação fenomenológica, e isso por três meios: (I) “mediante a interpretação suprema do ser objetivo (*Sein*) explorado nessas ciências como um fato”; (II) “mediante a interpretação que se agrega a essas ciências na aplicação da fenomenologia eidética”; (III) “mediante a contemplação universal, também requerida nesta fenomenologia, de todas as regiões da objetividade (*Objektivität*) em relação à comunidade universal dos sujeitos transcendentais.”<sup>746</sup>

Para nos expressarmos na linguagem metafórica de nosso esquema hermenêutico: o alinhamento formal entre a primeira e a segunda filosofia é deslocado e suas duas linhas se cruzam. Além do “primeiro” no sentido da oposição e da hierarquia (em que entra a questão de formalidade na classificação ou ordenação das ciências e traça-se uma linha de demarcação entre fenomenologia e metafísica), surge um “primeiro” no sentido do cruzamento de campo com o segundo. Aqui, o cruzamento permite revisitar o “primeiro” sob um novo prisma e dotá-lo de um novo significado. Parece-nos que é algo nesse sentido que lemos nas

---

<sup>745</sup> Assim, De Santis fala de um desenvolvimento da metafísica em Husserl que passa por três fases: I. O primeiro período cobre mais ou menos o início da carreira de Husserl até aproximadamente 1905. Durante este período, a “metafísica” é chamada de “filosofia primeira”. II. O segundo período começa por volta de 1906-1907 (com os cursos sobre *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*) e caracteriza seu pensamento até os cursos sobre *Filosofia Primeira* de 1923-1924. Durante este período, a metafísica passa por uma reelaboração radical como consequência da introdução do conceito de ciências eidéticas e da ideia de considerar a fenomenologia como uma “filosofia primeira”. Aqui, a metafísica é chamada de “última filosofia”. III. O terceiro e último período é inaugurado por uma nota de rodapé nos cursos de Filosofia Primeira e se estende até seus textos mais recentes, incluindo também as *Meditações Cartesianas*: Husserl fala aqui de “metafísica em um novo sentido”, mas sem renunciar totalmente ao segundo período. Vide: DE SANTIS, Danielle. Husserl *Metaphysicus*. In: *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger*. Volume 2. Springer, 2023, pp. 119-157.

<sup>746</sup> Hua VII. Lição 26, p. 188 (trad. fr. 269). E ainda: « (...) o universo total, tema universal das ciências positivas, torna-se o objeto de uma interpretação, o que não quer dizer outra coisa senão uma interpretação depois da qual já não faz mais nenhum sentido científico buscar outra interpretação. Mas atrás dessa interpretação se abre, com base na fenomenologia, uma problemática que por sua vez não admite mais outra interpretação: a da irracionalidade do fato transcendental que se expressa na constituição do mundo de fato e da vida espiritual de fato, portanto, a metafísica em um novo sentido. » Idem *Ibidem*, nota de rodapé.

*CM*, que expressam claramente que a fenomenologia não exclui toda metafísica, mas apenas as “aventuras metafísicas”, nas quais os conceitos têm significados deslocados, simbólicos, ficando no nível das intenções vazias de significado sem entrarem numa teleologia que os faça ir de encontro à intuição preenchente. A única metafísica que é suprimida é aquela que, através desses conceitos, alça voos muito altos ou desliza sobre areias movediças onde não há onde firmar o pé em nada de estável.

Assim, indica Husserl, a fenomenologia quer riscar do mapa “toda e qualquer Metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, *mas não toda e qualquer Metafísica em geral*”<sup>747</sup>. Pois bem: se se proíbe afirmar que o idealismo fenomenológico da monadologia fenomenológica-transcendental é uma “construção metafísica”, que ele significa, antes, uma “sistemática explicitação do sentido” do mundo pré-filosófico (cf. *Conferências de Paris*, p. 36), por outro lado, Husserl deixa claro que o idealismo transcendental de sua quinta meditação chega a resultados metafísicos (cf. § 60). Um exemplo disso é que as *CM* abrem a possibilidade de uma consideração transcendental que se aplica a todas as análises fenomenológico-psicológicas e que as torna aproveitáveis para a filosofia transcendental e até mesmo as direciona a uma “*metafísica transcendental*.”<sup>748</sup>

### 10.1.1 Fenomenologia e ontologia

No § 13 do volume III de «Ideias: Fenomenologia e Fundamentos das Ciências», intitulado «O campo de pesquisa fenomenológica», todas as ontologias são submetidas à redução e colocadas entre parênteses. No parágrafo 14, por outro lado, é aberto espaço para incluir as ontologias na fenomenologia, em uma relação hierárquica entre elas: na medida em que “as raízes de todas as ontologias são os conceitos fundamentais e os axiomas destas últimas”, as interpretações transcendentais de todas as ontologias também entram no campo da fenomenologia, “a compreensão (...) de todo teorema ontológico como índice de certas estruturas da consciência transcendental, estruturas que lhe são atribuídas segundo o método da intelecção científica.”<sup>749</sup>

Assim, diz Husserl, “em virtude da doutrina da constituição das realidades experimentáveis em todo tipo possível de experiência e pensamento”, “toda verdade empírica, toda proposição de qualquer ciência da experiência” serve como fio condutor transcendental às pesquisas fenomenológicas, e o mesmo vale para todo ser real, para todo “objeto sobre o qual”

---

<sup>747</sup> Hua I. Quinta Meditação. § 61, p. 182 (trad. port. 194).

<sup>748</sup> Ibid., Quinta Meditação. § 61, p. 171 (trad. port. 182).

<sup>749</sup> Hua V. § 14, p. 77 (trad. esp. 91).

dissertam os “conhecimentos científicos da experiência”: eles se tornam “índices de estruturas transcendentais.”<sup>750</sup>

Em adição, O § 15 dá visibilidade à “significação das comprovações ontológicas para a fenomenologia” e à “diferença de atitude” que vigora entre elas. Levando-se em conta que objetos diferentes como a natureza e o espírito não se constituem num mesmo nível, há que se considerar – diz Husserl – que a ontologia não é a fenomenologia. A investigação da ontologia dirige-se a uma unidade fixa, sem se preocupar com o movimento constitutivo dessa unidade, ao passo que a investigação fenomenológica interessa-se pelo movimento “genético” que se verifica em toda constituição<sup>751</sup>.

Sobre a relação de hierarquia entre ambas as investigações, não precisamos nos demorar, pois já vimos o suficiente das ontologias formais e materiais e sua base fenomenológica ao longo de nossa redação. A diferença entre fenomenologia e ontologia não é suprimida pela hierarquia, a oposição, de fato, se mantém, mas isso não exclui que a relação entre as duas possa ser estreitada e seu cruzamento reabilite a ontologia, tão logo entre em jogo a necessidade da fundamentação da realidade mediante a captação de sua essência.

Husserl fala, bem nas palavras de conclusão das *CM*, da formação sistemática da fenomenologia como preenchendo a ideia de uma Filosofia primeira que é outro nome para uma Ontologia Universal ao mesmo tempo formal e material.

Uma coisa ainda a assinalar é que, se a ontologia, sob certo aspecto, identifica-se com a ciência primeira<sup>752</sup>, sob outro aspecto não é destinada a ser a ciência última, porque pressupõe o ser como “pré-dado” sem dar satisfação filosófica ao “*como*” dessa doação prévia. “O conhecimento do ser não é último, ele requer o ‘valor’- conhecimento. Mas o substrato da investigação normativa é o sujeito como sujeito da “consciência de ...”<sup>753</sup>.

E no § 59 das *CM*, onde se discute “*A explicação ontológica e seu lugar no conjunto da fenomenologia transcendental constitutiva*”, Husserl, enquanto reconhece a

---

<sup>750</sup> Ibid., § 14, p. 77 (trad. esp. 91).

<sup>751</sup> Hua V. Annexe I. § 6, p. 129 (trad. esp. 145).

<sup>752</sup> “A fenomenologia transcendental desenvolvida em pleno seria, *eo ipso*, a verdadeira e autêntica ontologia universal. Não apenas uma ontologia formal e vazia, mas também, ao mesmo tempo, uma ontologia que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, segundo todas as correlações que lhe pertencem.” Hua I. § 64, p. 181 (trad. port. 193). Ela deve “(...) chegar a partir de si mesma aos sistemas de conceitos que determinam o sentido fundamental de todos os domínios científicos. Eles são os conceitos que pré-delineiam todas as demarcações formais da ideia-forma de um mundo possível em geral e que, por via disso, devem ser os autênticos conceitos fundamentais de todas as ciências.” (Conferências de Paris, p. 37 trad. port. 37).

<sup>753</sup> „Die Seinserkenntnis ist kein Letztes, sie bedarf der „Wert“- Erkenntnis. Das Substrat aber der normativen Forschung ist das Subjekt als Subjekt des „Bewusstseins von ...“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 233.

tentativa de uma nova ontologia como um dos bons feitos da fenomenologia nascente, insiste novamente no fato de que a tarefa de uma ontologia apriorística do mundo real, embora inevitável, não é “primeira” no sentido último: “a tarefa de uma Ontologia apriorística do mundo real – que é precisamente a exposição do *a priori* que lhe é correspondente em toda a sua universalidade – é algo incontornável, sendo, porém, por outro lado, uma tarefa unilateral e não filosófica em sentido final.”<sup>754</sup>

### 10.1.2 Fenomenologia e aitiologia

Aristóteles é o primeiro filósofo a abordar o pensamento da conexão causal de maneira sistemática, defendendo a tese de que o porquê é enunciado de quatro maneiras diferentes, pela causa material, formal, motora e final. É assim que Aristóteles define a filosofia primeira como a ciência que especula sobre os primeiros princípios e as primeiras causas.

Os filósofos árabes e latinos da Idade Média adotam diferentes pontos de vista sobre esse assunto, concentrando-se particularmente na questão dos agentes da causalidade. Eles retêm a noção de causa motora de Aristóteles para enquadrá-la em uma nova formulação onde a questão central não é tanto sobre a natureza da ligação causal, mas sobre os agentes que a executam, ou seja, a eficácia do agente. Para alguns, como os “ocasionalistas”, apenas Deus possui o privilégio exclusivo da causalidade. Os “concorrentistas”, por outro lado, afirmam que alguns agentes naturais têm poder causal, mas apenas sob a condição de que Deus coopere para torná-lo eficaz. Por fim, os “conservacionistas” reconhecem um poder causal “autônomo” nos agentes naturais, desde que sejam mantidos em sua existência e poder pela ação contínua de Deus.

Ibn Rushd, um filósofo ao mesmo tempo conservacionista e concorrentista, destaca a importância da causalidade na ciência, afirmando, especialmente no que diz respeito às ciências naturais, que estas consistem em buscar as causas dos fenômenos. Segundo ele, quem nega o princípio da causalidade nega a própria possibilidade da ciência, pois a ciência reside no conhecimento das coisas através de suas causas.

Com o fim da era medieval, esse tema continua sendo objeto de debate. Uma tese abraçada pela filosofia moderna é a de que é função da causa conferir a inteligibilidade, tese que se resume na fórmula *Causa sive Ratio*. Essa tese é avaliada por Vincent Carraud em trabalho de 2002<sup>755</sup>. A proposição principal que nela se sustenta é que a “causa permite dar

---

<sup>754</sup> Hua I. § 59, p. 164 (trad. port. 175).

<sup>755</sup> CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

razão da coisa: do fato de que ela seja, do por que ela é, disto que ela é e de suas mudanças”, e isso supõe que a causalidade não torna inteligível somente o ente natural, mas todo ente.<sup>756</sup>

Para Carraud, a história do conceito de causalidade, apesar de complexa, não deixa de apresentar grandes direcionamentos que “parecem bem marcados, que conduzem de Aristóteles a Leibniz, de Suárez a Kant – separando-os.”<sup>757</sup> Sua obra, no entanto, concentra-se mais particularmente no fato de que, ao longo de quatro séculos e meio de escolástica, o conceito de causalidade eficiente se impôs com maior ênfase ao pensamento filosófico e passou a desfrutar de um privilégio em relação aos outros conceitos de causa (formal, material, motora e final). Isso é visível, por exemplo, nos escritos de Suárez, que estabelece um conceito comum de causa em que há um primado da eficiência. Mas é com Descartes que “a dominação da causalidade eficiente se torna absoluta.”<sup>758</sup>

Como nos informa texto de Olivo<sup>759</sup> dedicado à questão, em Descartes tem lugar a consumação metafísica de uma crítica das causas finais, formais e substanciais que as destitui de seu posto e acaba por promover a causalidade eficiente à posição de sentido estrito e exclusivo da causalidade, reduzindo as quatro causas de Aristóteles à eficiência. No entanto, a causa eficiente não se identifica com a causa motora, o conceito designa, antes, “uma causa criadora absolutamente distinta da causa motora”, na medida em que “permite qualificar o ato criador de Deus”, enquanto que o conceito de causa motora limita-se a designar um “princípio de movimento”, em que toda modificação física é pensada como movimento local<sup>760</sup>. É por isso que, em Descartes, “a causa eficiente pertence a uma ciência própria – à metafísica como teologia – enquanto que a causa motora resta um objeto da física.”<sup>761</sup>

Conclui-se então, que, para Descartes, “somente a eficiência é doravante operadora de inteligibilidade, em física bem como em metafísica.”<sup>762</sup>

A fenomenologia, que Husserl se obstina em apresentar como uma nova forma de filosofia transcendental que poderia quase ser qualificada como um neo-cartesianismo, não adotará entretanto a decisão filosófica de Descartes de fazer da causa um operador de inteligibilidade última. Se Husserl, à maneira cartesiana, deu à sua fenomenologia o venerável

---

<sup>756</sup> Ibid., p. 7.

<sup>757</sup> Ibid., p. 8.

<sup>758</sup> Ibid., p. 9.

<sup>759</sup> OLIVO, Gilles. L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité. In: *Études de Philosophie Médiévale LXXV*. Paris: Vrin, 1997.

<sup>760</sup> Ibid., p. 92.

<sup>761</sup> Ibid., p. 92.

<sup>762</sup> CARRAUD, Vincent. *Op. Cit.*, 2002, p. 9.

título de filosofia primeira, ele não a concebeu, no entanto, como um conhecimento que, para ser perfeito, “deve ser deduzido das primeiras causas”<sup>763</sup>.

De fato, Husserl não poderia erigir, como Descartes, a causalidade como princípio, mas isso não significa que a questão da causa não encontre seu lugar no pensamento do filósofo alemão. Para abordar a questão da abordagem do tema da causalidade dentro do projeto filosófico de Husserl, é necessário levar em conta que sua fenomenologia é caracterizada pelo cruzamento de duas orientações diferentes de pesquisa. Por um lado, a pesquisa fenomenológica é motivada por um tema central que orienta todas as análises particulares da consciência, ou seja, o tema central da intencionalidade, o que leva a uma exploração sistemática das vivências intencionais em todos os seus modos. Por outro lado, a “questão fundamental” que orienta a pesquisa fenomenológica é a da “origem do mundo”, questão que se identifica com a tematização do pressuposto não confessado e não esclarecido de todo conhecimento filosófico e científico: a doação de um mundo como horizonte de toda pesquisa atual ou possível.<sup>764</sup>

Essas duas orientações de pesquisa se complementam mutuamente? Longe disso, parece mais que há aqui uma tensão entre o tema central e a questão fundamental, pois como a fenomenologia pode satisfazer sua exigência de constituir uma filosofia da origem última do mundo se ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ciência rigorosa, devendo respeitar incondicionalmente o imperativo de “ir às coisas mesmas” e o princípio de não aceitar como fonte de legitimação do conhecimento senão o dado originário, que se manifesta em carne e osso na intuição, aceitando-o simplesmente como se apresenta, mas também apenas dentro dos limites em que se apresenta? O projeto da *Letztbegründung* não entra em conflito com a pretensão de cientificidade da análise intencional, que dispensa qualquer especulação metafísica e deve proceder rigorosamente, descrevendo fielmente os dados conforme aparecem?

Se aquilo que funciona como mola propulsora de todo o caminho de pensamento da fenomenologia, e subsume todas as suas temáticas particulares, é a questão da *intencionalidade da consciência* e o interesse por uma exploração sistemática das vivências

---

<sup>763</sup> Eis uma definição direta da filosofia primeira sob a pena de Descartes: « (...) ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse, et que par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir (...) et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes (...). » DESCARTES, René. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996, p. 2.

<sup>764</sup> Para mais pormenores sobre essa distinção entre tema reitor e questão fundamental, ver: FINK, Eugen. 1966, *Op. Cit.* E ALVES, Pedro. 1996, *Op. Cit.*

intencionais sob todos os seus modos, como, então, a fenomenologia pode elevar-se à dignidade de uma ciência primeira e universal, já que, desde a partida, a limitação do seu horizonte temático condena-a “a desenvolver-se sob a forma de uma simples investigação sobre a essência da consciência?” Ela já não estaria confinada a um campo restrito de objetos – o campo da consciência?<sup>765</sup> Ou seja: não é o caso de que “esta sua limitação temática inicial” esteja “em flagrante contradição com as suas intenções derradeiras?”<sup>766</sup>

A verdade é que uma leitura mais aprofundada permite dissipar essa aparência; a impressão de contradição desaparece assim que fazemos a distinção entre o tema reitor e a questão fundamental, sabendo que a temática particular da intencionalidade só ganha todo o seu sentido no horizonte global aberto pela indagação sobre a origem do mundo.

Se é verdade que a fenomenologia circunscreve um domínio próprio ao tematizar a intencionalidade das vivências, é certo também que ela não deve ser apreciada apenas em função disso, pois o tema reitor pressupõe uma questão de fundo. Tão logo seja feita a distinção entre tema diretor e problemática fundadora, perceber-se-á que, numa filosofia, esses dois momentos não coincidem exatamente. No caso da fenomenologia, isto é nítido: o tema da intencionalidade nunca será compreendido em toda sua amplitude se for amputado “do movimento que o constitui a partir da posição da questão fundamental.”<sup>767</sup>

Esta questão fundamental é a necessidade de satisfazer a exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo do que é objetivo. No debate com os críticos contemporâneos da filosofia de Husserl, Fink ressalta que a “questão fundamental da fenomenologia, pela qual ela renova (...) numerosos problemas tradicionais, e que manifesta sua oposição radical ao criticismo, pode ser formulada como a questão da *origem do mundo*”, ou seja, “a eterna questão humana sobre a origem (*Anbeginn*), para a qual mitos, religiões,

---

<sup>765</sup> Se bem que este campo da consciência representa para Husserl a universalidade dos fenômenos possíveis. Sobre isso, diz Fink: “É unicamente assim que pode-se compreender como uma tematização da “consciência” pode tornar-se *conhecimento global do mundo*. Quando a vida da consciência transcendental, a vida que apercebe o “mundo”, torna-se o tema de uma explicação analítica, o correlato que aí repousa é aí experimentado, visado, vivido: o mundo torna-se necessariamente e, como tal, tema. Mas isso significa que o princípio unificador que tem a validade “mundo” é concebido por referência à posição de validade, à formação de sentido. O conhecimento filosófico do mundo toma o estilo de uma compreensão da totalidade do ente mundano a partir de sua formação de sentido transcendental, isto é, de sua *constituição*.” FINK, Eugen. Qui veut la Phénoménologie? In: De la Phénoménologie. 1966, pp. 177-198, pp. 194-195. E diz também Landgrebe: “(...) a certeza do *eu sou* compreende já o mundo certamente, não no sentido de um dogmatismo, mas antes no sentido da certeza antiga de que *a alma é de certo modo todas as coisas* (ή ψυχή πάντα πῶς ἔστι).” LANDGREBE, Ludwig. “La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?” Les Études Philosophiques, vol. 9, no. 3, 1954, pp. 315–323, p. 322. JSTOR, [www.jstor.org/stable/20841699](http://www.jstor.org/stable/20841699). Accessed 17 June 2021.

<sup>766</sup> ALVES, Pedro., *Op. Cit.*, 1996, p. 5.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 5.

teologias e especulações filosóficas tentaram fornecer uma resposta, cada um deles à sua maneira.”<sup>768</sup>

É ao explicitar essa questão que a fenomenologia é capaz de resolver a tensão que existe entre a sua tendência minimalista, de proceder como ciência de rigor, e a sua tendência maximalista, de propor-se como uma meta-ciência destinada a estabelecer os princípios fundamentais do conhecimento e, com eles, fixar o critério de cientificidade das ciências.

Para Alves, a questão que a fenomenologia põe como fundamental identifica-se com a “*exigência* mais basilar de todo o pensamento filosófico e científico (...), a *exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo daquilo que é objetivamente.*”<sup>769</sup> Trata-se, nesse sentido, de uma motivação colhida na gênese do pensar racional, nem mais nem menos do que aquilo que o pensar filosófico e científico pretendeu alcançar desde sempre, na pluralidade de suas figuras históricas de concretização. Só que a fenomenologia não experimenta o ideal fundador do pensar filosófico na forma ingênua de uma tarefa que está sempre em progresso no interior das disciplinas particulares, com o acúmulo histórico dos saberes positivos. O que a fenomenologia introduz de novidade é que ela pretende superar tal ingenuidade, e converter radicalmente aquela exigência numa questão prévia a ser examinada nas condições mesmas de sua possibilidade.

E ela se inscreve na perseguição desse ideal não como uma filosofia segunda, como herdeira, simplesmente, de um legado consumado e transmitido pela tradição. Pelo contrário, a fenomenologia requer a *Aufhebung* em relação à atitude mundana natural<sup>770</sup>, isto é, a Redução fenomenológica, que permite instaurar um corte em relação à totalidade do saber constituído para inaugurar um conhecimento original e primeiro, fundado na nova experiência transcendental, que se oferece ao mesmo tempo como uma “*reabertura* e um *retorno* às fontes primordiais de todo o pensar filosófico e científico.”<sup>771</sup>

Se mantivermos em mente essas duas orientações da pesquisa fenomenológica, iremos desdobrar nossa questão sobre o estatuto da causalidade no pensamento de Husserl em dois eixos: por um lado, sobre como a questão da causa se insere no programa fenomenológico puramente descritivo e, por outro lado, sobre como ela se encaixa no programa da fenomenologia como filosofia da fundação última.

---

<sup>768</sup> FINK, Eugen., *Op. Cit.*, 1966, p.119.

<sup>769</sup> ALVES, Pedro., *Op. Cit.*, 1996, p. 7.

<sup>770</sup> *Aufhebung* – termo utilizado para se referir à suspensão da redução fenomenológica. Parece ter tido origem na filosofia hegeliana, o que explica o fato de ter ao mesmo tempo o significado de conservação e superação.

<sup>771</sup> ALVES, Pedro., *Op. Cit.*, 1996, p. 8.

Primeiramente, a intervenção da fenomenologia descritiva na questão da causa. Ao frequentar os cursos de Franz Brentano e iniciar com ele sua carreira filosófica, Husserl sempre entendeu que a intencionalidade é “um caráter descritivo fundamental” da vida psíquica. O sentido mais imediato do termo “descritivo” é “não causal”. A psicologia descritiva já havia sido introduzida por Brentano como uma disciplina que contrasta com a psicologia genética e que tem a tarefa de dar clareza (*Klarheit darüber zu geben*) ao que se põe de manifesto, imediatamente, na experiência interna (*innere Erfahrung*). Para isso, ela busca não uma gênese de fatos (*Genesis der Tatsachen*), mas uma descrição de seu campo-objeto (*Beschreibung des Gebietes*)<sup>772</sup>.

Da mesma forma, quando a fenomenologia remonta ao ser do ente ou quando circunscreve como seu o campo dos possíveis em vez do campo das atualidades, ela assume o caráter de uma ciência eidética, centrada no estudo do Eidos, o que a leva a substituir explicações causais por descrições da essência.

O objetivo inicial da fenomenologia era compreender as vivências no sentido positivista de “fatos a observar” e “descrever” sem “explicações do tipo causal-genético” e sem acrescentar ou pressupor nada estranho à pura intuição, mas o curso posterior do desenvolvimento da fenomenologia, com a redução fenomenológica, a levou a uma “virada transcendental”, e agora o método de descrição pura é relegado a uma posição secundária, prioridade sendo dada à “constituição de sentido”.

Com a orientação idealista da fenomenologia da constituição, Husserl alcança uma nova compreensão da intencionalidade, percebendo que as coisas em seu ser próprio são constituídas pela consciência e que o objeto, em sua transcendência efetiva, não é nada mais do que um momento noemático da correlação *ego-cogito-cogitatum*, como o índice de um sistema subjetivo de noeses.

Assim, o termo “descritivo” em Husserl não se vincula a uma oposição ao termo “empírico”, ele se opõe ao método de explicação genético-causal. Mas, diferente do que acontece em Brentano, aqui o método explicativo cede lugar a um método descritivo de estruturas *a priori* da consciência pura que se descortinam à intuição fenomenológica como eidéticas<sup>773</sup>. Além do que, não se faz também recurso a relações de implicação lógica (*Se ...*

---

<sup>772</sup> ”Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische.“ BRENTANO, Franz. *Psychologie descriptive*. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88, p. 4.

<sup>773</sup> Não é preciso ir muito longe nos textos para confirmar isso. Na segunda investigação lógica, Husserl distingue na vivência de pensamento aquilo que pode ser considerado segundo o *teor descritivo* e aquilo que o pode ser

então) análoga a raciocínios causais, a descrição fenomenológica não deduz essências de essências, antes, ela submete a uma análise intencional os dados intuitivos em todas as suas variações possíveis e as desvela como variações eidéticas, regidas por uma *morphé* intencional que se mantém como tal na variação.

Essa delimitação da esfera fenomenológica que exclui o estudo causal, Husserl a enceta tendo em vista que a explicação pelas causas induz a teoria gnosiológica a “falhar” no seu escopo, perdendo-se em erros psicologistas. Isso se vê, por exemplo, na doutrina da abstração:

Cada doutrina da abstração que queira ter valor gnosiológico, quer dizer, que queira explicar o conhecimento, falha de antemão no seu objetivo quando, em vez de descrever a situação descritiva imediata na qual o específico nos vem à consciência, para, por seu intermédio, clarificar o sentido do nome atributivo e, em consequência posterior, trazer a uma solução evidente os múltiplos equívocos que a essência da espécie experimentou, se perde, em vez disso, em análises empírico-psicológicas do processo de abstração, segundo as causas e os efeitos (*nach Ursachen und Wirkungen*), e, passando fugidamente pelo conteúdo descritivo da consciência abstrativa, dirige o seu interesse, predominantemente, para as disposições inconscientes, para os entrelaçamentos hipotéticos de associação. Encontramos nisso, habitualmente, o fato de que o conteúdo essencial imanente da consciência de universalidade, com o qual a clarificação desejada deve ser realizada sem mais, de forma alguma é atendido e indicado.<sup>774</sup>

Além de não aderir a um método de explicação causal, Husserl rejeita uma hipótese científica que atribui à causa um caráter ontológico. A saber, no § 52 de *Ideias I*, que traz considerações sobre a “coisa segundo a física e a *causa desconhecida* das aparências”, Husserl critica o projeto científico de objetivação do mundo natural que faz uma distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias* e estabelece que o conhecimento só se efetua sobre as qualidades físico-matemáticas do objeto, e não sobre as qualidades sensíveis. Essa concepção coloca as qualidades primárias na posição de um *X suporte* visto como portador de determinações matemáticas e de fórmulas matemáticas correspondentes que, apesar de não existir no espaço da percepção, indica um “espaço objetivo” (uma multiplicidade euclidiana tridimensional), que oferece-se como signo e representação puramente simbólica do espaço da percepção e que, no fim, é a “causa totalmente desconhecida” das aparências da coisa física

---

segundo o *ponto de vista causal*. De acordo com essa distinção, ele exclui da esfera da fenomenologia o estudo de causas e consequências: “Cada vivência de pensamento, assim como cada vivência psíquica, tem, considerada do ponto de vista empírico, o seu teor descritivo, e, do ponto de vista causal, as suas causas e consequências (*hat causal betrachtet, seine Ursachen und Folgen*), mas toca, de qualquer modo, no mecanismo da vida e exerce as suas funções genéticas. Mas à esfera da *fenomenologia* e, acima de tudo, à da *teoria do conhecimento* (como clarificação fenomenológica das unidades ideais de pensamento ou conhecimento), pertence apenas a essência e o sentido (...)” Hua XIX.1. Investigação 2. § 15, p. 150 (trad. port. 124).

<sup>774</sup> Hua XIX.1. Investigação 2. § 6, p. 125 (trad. port. 100).

dada, “que se poderia somente caracterizar de forma indireta e analógica pelo viés de conceitos matemáticos”<sup>775</sup>. Dentro desse quadro teórico, o método científico natural consiste em buscar ponderações dessa ideia pura a fim de a ela submeter todos os dados da experiência, o que acontece pelo método de tornar exatos os *continua*, transformando as causalidades sensíveis em causalidades matemáticas, assim administrando o psicofisicamente anômalo e assim removendo as anomalias da percepção (os elementos discordantes nas aparições sempre unilaterais de coisa), que são suprimidas sob a reputação de ilusões, de aparências. Isso torna a experiência um simples *sinal subjetivo* que indica por detrás dela um *substrato objetivo*, promovido à posição de uma ideia situada no infinito pela qual se regulam nossas investigações e tornam-se matematicamente determináveis os objetos efetivamente dados na experiência.

Husserl desembaraça-se dessa concepção argumentando: se a “coisa” só pode ser dada de forma sensível, essa causa desconhecida, por princípio, deveria ser atingida também por uma experiência possível, senão por nossa experiência, pelo menos para a de outros eus capazes de uma percepção melhor e mais ampla das coisas. Estes, porém, chegariam à causa desconhecida por intermédio também das *aparências* e assim, por princípio, ver-se-iam obrigados a perguntar por uma nova causa desconhecida de tais aparências, enredando-se numa regressão ao infinito. Com esse argumento, Husserl recusa admitir, em absoluto, que as determinações sensíveis não passam de um signo da estrutura matemática, que elas revestem tal estrutura dissimulando-a do olhar da experiência. Para ele, a coisa física não serve de sinal para outra coisa, “não é estranha a isto que aparece corporalmente aos sentidos; ela se anuncia nessa aparência, e mesmo *a priori* (por razões eidéticas irrecusáveis) não se anuncia de forma originária senão nela”<sup>776</sup>.

Colocada entre parênteses, a causalidade não desempenha então nenhum papel de “operador de inteligibilidade” em sentido último<sup>777</sup>. O que opera a inteligibilidade última na fenomenologia é a “constituição” pelos vividos e atos do ego, assim como pela

---

<sup>775</sup> Hua III. § 52, p. 98 (trad. fr. 171).

<sup>776</sup> Ibid., § 52, p. 99 (trad. fr. 173).

<sup>777</sup> Em *ILTC*, Husserl volta a pôr ênfase no fato de que a teoria do conhecimento não é, propriamente falando, uma teoria, quer dizer, ela procede descritivamente e não faz explicações causais. Isso porque repousa na noção de “causa” uma *Selbstverständlichkeit*, uma obviedade cuja “obscura falta de fundamento” a psicologia genética não está em condições de esclarecer, e que só pode pressupor como “dada”: “Jeder Naturforscher z.B. redet von Ursache und Wirkung, lässt sich überall vom Prinzip der Kausalität leiten; das gehört mit zu jenem ‚Grundschemata‘. Nur darf man ihn nicht nach dem letzten Sinn und der Quelle dieses Prinzips fragen. Jeder Naturforscher weiß, was Zeit ist, aber wie schon Augustinus hier sagte: Fragst Du mich nicht, so weiß ich es, fragst Du mich, so weiß ich es nicht.” Hua XXIV. § 20, pp. 98-99. Tradução: “Todos os cientistas naturais, por exemplo, falam de causa e efeito, deixam-se guiar por toda parte pelo princípio de causalidade. Isto faz parte do “esquema de base”. Só que não se deve perguntar a eles sobre o significado último e sobre a fonte desse princípio. Todo cientista natural sabe o que é o tempo, mas Agostinho já havia dito a propósito: se não me perguntam, eu sei; se me perguntam, então eu já não sei.”

intersubjetividade<sup>778</sup>: a causalidade desce então da posição de “constitutiva de racionalidade” (de *Causa sive Ratio* da tradição) para a posição de “constituída”<sup>779</sup>. Pode-se dizer que ela passa do domínio de estudo da filosofia primeira para o domínio das filosofias segundas, as ciências metafísicas dos fatos. Sokolowski, estudando o conceito de constituição husserliano em seu poder explicativo, afirma que em Husserl a filosofia primeira não é concebida como uma *scientia certa per causas ultimas* e sim como uma *scientia certa per constitutionem*; é uma ciência rigorosa e apodítica que se destina a esclarecer a realidade, assim como a subjetividade, por meio da constituição.<sup>780</sup>

Se há um gesto de substituição da “causalidade” pela “constituição”, isso também tem como consequência que ela goza do mesmo estatuto de outros conceitos da “realidade” e deve ser esclarecida pela fenomenologia da constituição: “Uma clarificação radical do sentido de ‘coisa’, assim como o esclarecimento radical do sentido de ‘alma’, ‘tempo’, ‘espaço’, ‘causalidade’, etc., conduz de volta às configurações específicas da consciência nas quais tais coisas (...) são ‘constituídas’”.<sup>781</sup>

Mas dizer que a causalidade cai no quadro da fenomenologia constitutiva é rebaixá-la à condição de uma simples categoria produzida pela subjetividade? Para dirimir essa dúvida, devemos precisar o que significa exatamente “constituição”. No livro I das *Ideias*, Husserl qualifica os problemas relacionados à fenomenologia constitutiva como “problemas funcionais”: são os problemas da “constituição das objetividades da consciência”. Ele imediatamente acrescenta que o ponto de vista da função é o ponto de vista central da

---

<sup>778</sup> “É o mesmo com relação ao mundo e a toda causalidade do mundo. (...) o mundo com todas suas realidades (...) é um universo de transcendências constituídas (...) nos vividos e nas capacidades de meu ego (e, unicamente, por seu intermédio, nos vividos e nas capacidades da intersubjetividade existente para mim), de meu ego que, enquanto subjetividade, assume portanto um papel de constituição última que precede esse mundo constituído.” Hua XVII. § 99, p. 222 (trad. fr. 336).

<sup>779</sup> “Por conseguinte, eis por que todas as tentativas de fundamentar a existência de um mundo objetivo por inferências causais a partir de um *ego* dado de início puramente para si (inicialmente como *solus ipse*) são qualificadas por nós como absurdas: o fato de confundir a causalidade psicofísica que se desenrola no mundo com a relação de correlação que se desenrola na subjetividade transcendental, correlação entre a consciência constituinte e o mundo nela constituído. É de uma significação decisiva para o sentido verdadeiro e autêntico da filosofia transcendental assegurar-se que homem, e não apenas corpo humano, mas também *alma humana*, por mais puramente que possam ser captados pela experiência interna, são *conceitos ‘mundanos’ (Weltbegriffe)* e, como tais, objetividades de uma *apercepção transcendental*, portanto, fazem parte também, enquanto problemas constitutivos, do problema universal transcendental, que é o da constituição transcendental de todos os transcendentos, digamos, de todas as objetividades em geral.” Ibid., § 99, p. 223 (trad. fr. 337-338).

<sup>780</sup> SOKOLOWSKI, Robert. The formation of Husserl’s Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 1.

<sup>781</sup> „Eine radikale Aufklärung des Sinnes „Ding“ führt, wie die radikale Aufklärung des Sinnes <von> Seele, Zeit, Raum, Kausalität usw., auf die bestimmten Gestaltungen des Bewusstseins zurück, in denen sich dergleichen wie „Ding“, „Seele“, „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“ „konstituiert“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 247.

fenomenologia, pois suas pesquisas abrangem, de fato, quase todo o campo fenomenológico, ou seja, todas as análises aí realizadas estão-lhe de alguma forma subordinadas. Aqui, a função, ao contrário de seu significado em matemática, refere-se à maneira como as experiências noéticas produzem a consciência de alguma coisa.

O estudo de Sokolowski, aprofundando esse ponto, defende, contra a interpretação de Fink, para quem “o significado da constituição transcendental oscila entre a formação de sentido e a criação”, que tanto a “dependência da realidade quanto sua transcendência em relação à subjetividade precisam ser mantidas” se quisermos que a concepção de Husserl não perca seu equilíbrio e valor filosófico, haja vista o seguinte: se a ênfase for colocada em demasia do lado da dependência, os sentidos e distinções da realidade não seriam mais que “produtos” da operação subjetiva; se a ênfase for colocada em demasia do lado da transcendência, a “subjetividade se tornaria supérflua para a emergência da realidade.”<sup>782</sup>

Uma leitura que queira preservar a transcendência da realidade deve restringir a interpretação de Fink e argumentar que “todo ato intencional (...) opera uma dupla constituição. Ele constitui um sentido e uma referência”<sup>783</sup>, e, portanto, a “relatividade que Husserl atribui ao mundo real deve ser interpretada como a relatividade de algo que depende da subjetividade como condição necessária. Sem a subjetividade, o mundo real não pode adquirir seu sentido”, no entanto, “a subjetividade não é uma causa suficiente do sentido do mundo. Ela não ‘forma’ nem ‘cria’ o sentido e a objetividade que o mundo possui”, como defende Fink, mas ela “‘dá’ ao mundo seu sentido ao permitir que esse sentido surja.”<sup>784</sup>

A respeito da fenomenologia da constituição, deve-se dizer que ela trata da questão da “origem”, mas há dois sentidos de origem: “origem fenomenológica” e “origem psicológica”, opostas uma à outra, e que exigem uma demarcação respectiva. Sobre aquela última, Husserl escreveu em 1916-1917 que “a ideia de uma origem psicológica possui seu sentido preciso: trata-se de uma questão causal, que se relaciona à ‘realidade’ do psíquico”, trata-se de saber como “nascem na vida da alma” atos psíquicos, estados, vivências, aptidões e outras propriedades reais, eventos psíquicos reais de toda sorte e de diferentes graus de complexidade, mais particularmente, “representações” ou vividos nos quais se tem consciência de “objetos”, trata-se de saber “de quais fatores psíquicos em devir eles são saídos (fatores que não são os únicos no encadeamento causal real que faz parte do psíquico dessa alma)”, o que

---

<sup>782</sup> SOKOLOWSKI, Robert. *Op. Cit.*, 1970, p. 197.

<sup>783</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 197.

inclui questões específicas tais como: em que medida, exatamente, “um encadeamento causal puramente psicológico e relativamente fechado sobre si mesmo tem uma existência, em qual medida a causalidade psíquica intervém em tipos precisos e simplesmente ocasionais, em qual medida, enfim, subsiste uma causalidade psicofísica (...)”<sup>785</sup>.

Naturalmente, o tipo de origem de que se ocupa a fenomenologia não é o psicológico, esta se volta para uma origem mais “originária”. Em nota de rodapé ao apêndice que acabamos de citar, Husserl faz notar que a investigação da origem fenomenológica pode ser feita desde um ponto de vista “estático” e desde um “genético” (genético, entretanto, não no sentido psicológico). Ele escreve: “*constituição fenomenológica estática*: o ‘objeto’ no como de seus modos originais de doação, a título de unidade noemática das multiplicidades noeticamente originárias. O sistema necessário *a priori* das aparências, nas quais subsiste sua percepção desdobrada.”<sup>786</sup>

O que define o campo da fenomenologia estática dos atos é a concentração da investigação no poder intencional “que possui um ato em sua correlação com as validades de sentido (objetivas) constituídas nesses atos (...)”, aqui, a análise examina apenas “a correlação entre a consciência doadora e a consciência preenchida no ato intencional atual”, ou, para falar do ponto de vista da redução transcendental, “examina as relações entre consciência constituinte e objeto constituído sem levar em conta qualquer eventual dimensão genética da constituição.”<sup>787</sup> No exame dos vividos intencionais, a análise estática desvela estruturas noético-noemáticas da correlação sem levar em conta condições empírico-psicológicas ou genético-causais.

No volume, tão pouco lido, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Husserl falou, pela primeira vez, de uma fenomenologia “genética” que não é mais uma doutrina de essência, fenomenologia que amplia e aprofunda radicalmente o conceito de experiência, concentrando-se no processo de constituição dos fenômenos no tempo, em vez de se focar em sua essência. O que define o campo da análise genética dos atos é que o centro de interesse deixa de ser o *quid* do aparente e a orientação da investigação se volta para o *como* da aparição em sua extensão e dinâmica temporal. Pode-se falar em uma verdadeira revolução na fenomenologia com essa abordagem genética, que se distingue da simples exploração das

---

<sup>785</sup> Hua XIV. Sur l’intersubjectivité. Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Apêndice XLV, p. 346 (trad. fr. 57).

<sup>786</sup> Idem, Ibidem.

<sup>787</sup> Sobre isso, cf. BRUDZIŃSKA, Jagna. L’expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83, pp. 67-68.

essências.<sup>788</sup> Husserl diz na *Fenomenologia da Intersubjetividade* (p. 176-177) que a experiência fenomenológica “não depende das *cogitationes* singularizadas (...), mas estende-se sobre a corrente inteira da consciência enquanto conexão temporal única que, seguramente, em toda sua largura e lonjura, não cai a cada vez na luz da intuição.”

Quando dizemos que a causalidade não desempenha na fenomenologia uma função de inteligibilidade no sentido último, damos voz ao fato de que é sempre necessário, do ponto de vista da doação fenomenológica, interrogar algo de mais fundamental, fazer a pergunta sobre as origens em um nível ainda mais radical.

Trata-se do nível da constituição, como vimos, mas cumpre acrescentar que as objetividades são constituídas de acordo com diferentes interesses. A atitude natural, cuja imersão no mundo da vida (*Lebenswelt*) é um tríplice desdobramento em comportamentos práticos, valorativos (ético-estéticos) e teóricos, é descrita por Husserl como atitude teórica (*theoretische Einstellung*), atitude axiológica (*axiologische Einstellung*) e atitude prática (*praktische Einstellung*). Apesar de distintas, as três têm em comum o fato de que são atitudes constitutivas e caracterizam-se pela investida de sentido que fazem na constituição de suas objetividades teóricas, axiológicas e práticas, investimento que as induz a entrar numa cumplicidade *indeclinável* com a evidência da objetividade que elas constituem, e sempre pressupô-la como “evidência objetiva”, como “verdade”. A atitude natural não pode *declinar* de tal objetividade, na medida em que é, por essência, uma atitude *interessada*, e só efetivamente constituinte enquanto entra num comprometimento com o significado que constitui.

A atitude teórica é a atitude propriamente objetivante, dela saem objetividades fundadas e de nível superior. No entanto, ela não é determinada exclusivamente pelas vivências de consciência designadas como atos dóxicos (objetivantes), já que, “paralelamente à atitude teórica, correm como possibilidades a atitude axiológica e a atitude prática, sobre as quais podem comprovar-se resultados análogos”<sup>789</sup>, e, de fato, crer, julgar, acontece não apenas no comportamento teórico, mas também na práxis e nos comportamentos valorativos, emotivos, etc. Diz Husserl que o traço característico da atitude teórica é o modo como os vividos dóxicos são executados em função do conhecimento: o sujeito vive nos atos teóricos de uma maneira assinalada (cf. Hua IV. § 4): ele encontra já à disposição objetividades pré-constituídas em gêneses ativas e gêneses passivas no horizonte do mundo e tematiza seu objeto de forma predicativa-judicativa mediante sínteses explicitadoras.

---

<sup>788</sup> Ibid., p. 73.

<sup>789</sup> Hua IV. § 4, p. 7 (trad. esp. 37).

A atitude teorética é “objetivante no sentido específico de que capta e posiciona como existente (no modo da validade da menção ao ser) uma objetividade do sentido respectivo (...)”<sup>790</sup>. Qualquer que seja o “existente” aqui em questão, a vivência intencional apreensiva da atitude teorética é um “investimento” de significado que reveste a coisa da roupagem teórica correspondente e se caracteriza por entrar num compromisso indeclinável com o saldo teórico investido esperando resgatá-lo, de fato, em termos de valor de verdade, de objetivamente verdadeiro.

Quais são as semelhanças e diferenças da atitude teorética com as outras atitudes possíveis? Com a atitude valorativa, por exemplo? Husserl emprega a expressão valicepção (em alemão *Wertnehmung*) fazendo uma analogia com a percepção (*Wahrnehmung*). Enquanto que perceber tem o sentido de um tomar (um recolher, um receber) algo como verdadeiro, a valicepção tem o sentido correspondente de tomar (acolher, recepcionar) algo como valioso, como dotado de valor. O paralelismo das expressões percepção-valicepção exprime uma similitude estrutural entre o juízo de valor e o juízo representativo. O juízo de valor, que opera uma constituição de valor e cuja mais primigênia forma se executa na emoção como um abandono pré-teórico ao agrado estético, entra numa analogia com o juízo representativo em se tratando das intenções vazias que tendem ao preenchimento na evidência. Assim como há um representar à distância, vazio, referido a um objeto que não tem diante de si efetivamente, e que aspira a tê-lo, no preenchimento de sua intuição, há também um sentir vazio referido a objetos. Diz Husserl que em “ambos os lados temos intenções paralelamente aspirativas: o aspirar representativo (cognoscente, que tende ao conhecimento) e o valorativo, que tende à expectativa, ao desfrute.”<sup>791</sup>

Outra importante similitude é que toda atitude axiológica é uma investida de sentido, na medida em que é constitutiva de suas objetividades, em que opera, em suas experiências axiológicas (*axiologische Erfahrungen*), sínteses axiológicas (*axiologische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência axiológica (*axiologische Evidenz*) de sua objetividade própria (*axiologische Gegenständlichkeit*), a partir da qual a verdade axiológica (*axiologische Wahrheit*) recebe seu fundamento. Há, então, uma racionalidade (*axiologische Vernünftigkeit*) própria à atitude axiológica. O saldo que a razão valorativa (ética e estética) espera resgatar do investimento de sentido axiológico é a verdade axiológica em sua evidência própria, mais ou menos preenchida na intuição, e, portanto, fundada sob a base do preenchimento do valor.

---

<sup>790</sup> Ibid., § 4, p. 4 (trad. esp. 34).

<sup>791</sup> Ibid., § 4, pp. 9-10 (trad. esp. 39).

De maneira análoga, não há atividade prática que não atribua ao objeto de suas ocupações o significado correspondente ao interesse engajado na ação, e neste registro a atividade é um investimento e o objeto uma investidura no sentido que o cobre. Aqui, vale o mesmo que foi dito acima acerca das atitudes teórica e valorativa: toda atitude prática é constitutiva de suas objetividades, ela opera em suas experiências práticas (*praktische Erfahrungen*) sínteses (*praktische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência (*praktische Evidenz*) dos objetos da *práxis* (*praktische Gegenständlichkeit*), com a qual a verdade prática (*praktische Wahrheit*) obtém seu fundamento. Há uma racionalidade própria à vida prática (*praktische Vernünftigkeit*). O saldo que a razão prática espera resgatar do investimento de sentido prático é a utilidade prática em sua evidência própria, ou seja, o valor de meio para um certo fim.

Somente mediante um giro da visada teórica, mediante uma mudança do interesse teórico – diz Husserl – as vivências constitutivas de objetividades saem do estágio do constituir pré-teórico e chegam ao teórico, dando visibilidade a novos estratos de sentido. Nos entrelaçamentos temáticos em que entram essas diferentes camadas, novas objetividades são constituídas a cada vez e, eventualmente, atingem-se estratos constitutivos cada vez mais elevados, oriundos, segundo o caso, de atos teóricos, valorativos, práticos, dotados de diferentes significados temáticos em conformidade com a atitude em jogo.

Como a atitude natural é constitutiva dos sentidos (prático, ético, estético, teórico) das coisas que a interpelam em suas ocupações, conforme o interesse ali engajado, ela investe os objetos de tais significados e já não pode quebrar os vínculos contraídos com os resultados de sua “constituição” e com todo pacote de crenças e suposições que ela já investiu em suas operações.

As ciências positivas não têm a preocupação de acionar a mais radical atitude de autorreflexão e perguntar pela investida de sentido ela própria, pelo “*como*” dessa investida na subjetividade pura. As ciências são operatórias, se os pressupostos que elas extraíram da atitude natural funcionarem no estilo “normal” predito pela teoria, não há por que romper aquela aliança estabelecida entre elas.

A passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica, através da redução, consiste justamente numa desativação da eficácia desse investir. Na fenomenologia, “constituir” não equivale a nenhum “investimento” de sentido, não há nenhum “contrato prévio” que obrigue um compromisso indeclinável com as crenças e pressuposições conferidas ao objeto. A fenomenologia já declina de antemão de todo compromisso com o “constituído” e instala-se na dimensão da própria constituição enquanto tal, a ser descrita conforme suas

estruturas gerais. Enquanto que a atitude natural é uma atitude interessada, a fenomenológica requer um espectador desinteressado que neutralize seu interesse nos objetos observados para atender aos modos de constituição a partir da consciência pura.

O que ela busca alcançar é o ponto de vista de Adão, no Jardim do Éden, onde as plantas e os animais permanecem suspensos diante de seus olhos e onde ele é instruído por Deus a dar um nome a cada um deles. É Adão quem dá nome às coisas, e, agora, ele pode tornar-se o observador de si mesmo e acompanhar cada gesto de sua consciência pelo qual plantas e animais recebem a denominação que têm. Enquanto “primeiro homem” e “primeiro observador”, ele instala-se num posto privilegiado de onde pode assistir o espetáculo dos atos de consciência através dos quais as coisas recebem um nome e são investidas assim de um sentido. Não arbitrariamente, mas conforme sua origem fenomenológica, a gênese do sentido (ativa ou passiva) é nos seus atos e intenções, segundo o modo pelo qual as coisas se dão à sua consciência e são originariamente constituídas por ela.

Mas fechemos esta breve digressão. Quais textos exatamente poderiam ser convocados para figurar em um eventual tratamento fenomenológico do problema da causalidade? Vejamos as obras em que a fenomenologia da constituição é chamada a esclarecer a causalidade. O segundo volume de *Ideias II*, cujos textos já se achavam redigidos desde 1912 e que começa a dar desenvolvimento ao programa fenomenológico cujas diretrizes foram assentadas no primeiro volume, possui como assunto a constituição da realidade na consciência pura, mais exatamente, faz uma descrição fenomenológica da constituição intencional da realidade<sup>792</sup>. *Ideias II*, como se sabe, constituem o segundo volume de uma trilogia dedicada aos princípios diretrizes da fenomenologia pura e da filosofia fenomenológica. O projeto de fundamentação transcendental das ciências é sistematicamente construído por Husserl aqui; os três volumes das *Ideias* oferecem uma visão privilegiada desse projeto de esclarecimento dos conceitos científicos fundamentais.

Como isso funciona? A análise constitutiva fenomenológica é aplicada aos conceitos eidéticos fundamentais das ciências em geral, sem a necessidade de percorrer cada ciência em particular. Assim, a fundação que a pesquisa fenomenológica tem a oferecer às ciências é uma fundação indireta, que, longe de pretender intervir no domínio da ciência em questão, visa esclarecer os aspectos centrais do conhecimento eidético comum a todas as

---

<sup>792</sup> Veja-se também o primeiro capítulo de *Ideias III - A fenomenologia e os fundamentos das ciências*, que trata das diferentes regiões da realidade (coisa material, corpo, alma), e que fala no parágrafo 1 (coisa material, percepção material, ciência natural material-física) do vínculo da experiência material que dá acesso à natureza, cujo conhecimento é constituído por sua estrutura espaço-temporal-causal.

disciplinas científicas. Nas *Ideias II*, Husserl refletiu longamente sobre as ciências empíricas naturais e humanas.

A clarificação analítica das ciências é realizada por Husserl recorrendo aos conceitos-chave das ontologias eidéticas e utilizando-os como fio condutor para delinear os principais tipos de ser concebíveis em sua generalidade mais ampla. Enquanto as ontologias regionais adotam dogmaticamente os conceitos ontológicos sem questionar sua validade objetiva, a fenomenologia constitutiva considera esses conceitos como posições ingênuas de ser que precisam ser remetidas às sínteses subjetivas que possibilitam sua aparição como objetos e a doação de sentido que, a partir da consciência, lhes confere uma validade objetiva. É essa estratégia metodológica que é enunciada no final do parágrafo 17 das *Ideias I*, onde é anunciada a tarefa de identificar os gêneros eidéticos supremos, de fazer o recenseamento desses gêneros a fim de subordinar os indivíduos eidéticos supremos à região eidética que lhes corresponde, e assim esclarecer a produção do conhecimento empírico como fundamentada eideticamente.

O caso particular de *Ideias II* é a abordagem sistemática do conceito de realidade, cujo percurso argumentativo divide o texto em três partes, correspondendo cada uma a um estrato diferente do “sentido” do ser: o ser enquanto natureza, enquanto mundo animal e enquanto mundo espiritual (o mundo da cultura). Husserl partirá das diferenças entre as ciências da natureza e as ciências do espírito para chegar às diferenças entre causalidade e motivação.

O problema da causalidade é crucial na primeira e segunda seções, enquanto o problema da motivação é central na terceira seção. No processo constitutivo da coisa material, onde os vínculos de causalidade se revelam na dependência da coisa em relação às suas circunstâncias, a causa já é visível na esfera ante-predicativa, o que significa que no campo da experiência pura, onde as coisas estão antes de qualquer teorização e idealização científica, há um tipo de indução típica, antecipatória, baseada em um “*se ... então*” pré-reflexivo, que condiciona o desenrolar de toda experiência e consiste na protoforma da causalidade. Esta deve ser compreendida no sentido de uma tipicidade do comportamento da coisa, pressuposta também pela permanência das condições corporais normais de percepção.

Diz Villoro, em sinopse de *Ideias II*, que, ao desenvolver esse tema, o livro narra “também os episódios de um drama. Ao constituir o mundo, a consciência se constitui a si mesma. O eu puro, ‘origem’ do mundo, conhece-se como entidade no mundo. O sujeito se

objetiva. Perdido, intenta recuperar-se”, donde se dá visibilidade a um processo essencial da consciência: “o esquecimento do eu na natureza e seu despertar no espírito.”<sup>793</sup>

O conceito de causa é colocado por Husserl em relação essencial com o de substância: “a realidade, ou o que aqui é o mesmo, a substancialidade e a causalidade, pertencem indissociavelmente uma à outra<sup>794</sup>. As propriedades reais (*reale*) são *ipso facto* causais”<sup>795</sup>, ou seja, as propriedades de uma substância, como forma, posição, “enquanto pertencentes à extensão, não são propriedades substantivas, mas inteiramente causais.”<sup>796</sup> Assim, o conhecimento de uma coisa está ligado à sua constância, “na medida em que ela se comporta de maneira determinada sob circunstâncias concordantes”, conhecê-la é saber “pela experiência como ela reage sob pressão e impacto, quando é dobrada ou quebrada, aquecida ou resfriada, etc., ou seja, conhecer seu comportamento na rede de suas causalidades: em quais estados a coisa se encontra e como ela permanece a mesma através desses estados.”<sup>797</sup> Clarificar isso pertence à fenomenologia da constituição em um nível superior.<sup>798</sup>

O contexto no qual Husserl introduz essa relação entre substância e causa é o da constituição “das propriedades da coisa em multiplicidades de relações de dependência”. Como a constituição é possível se a coisa não cessa de passar por mudanças? Husserl assinala que toda propriedade que pertence à coisa real é suscetível de alteração, a coisa, enquanto coisa real, é por essência alterável. É evocado o princípio que Husserl chama de “princípio da coordenação das doações esquemáticas”, segundo o qual a “apercepção do *real* é formalmente determinante: iguais circunstâncias – iguais consequências”<sup>799</sup>; assim, se à coisa real pertence por essência a possibilidade ideal da alteração de suas propriedades, segue-se que em iguais circunstâncias esquemáticas experimentamos (ou, idealmente falando, podemos experimentar) como se apresentam iguais séries esquemáticas de alterações e inalterações.

---

<sup>793</sup> VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. *Dianóia*, vol. 5, nº 5, 1959, p. 195.

<sup>794</sup> O texto, é claro, nos alerta contra as confusões que poderiam ser cometidas aqui, ao mesmo tempo em que nos adverte sobre a ambiguidade que tais conceitos carregam.

<sup>795</sup> „Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen. Reale Eigenschaften sind *eo ipso* kausale.“ Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, § 15, p. 45.

<sup>796</sup> „Danach ist es klar, daß Bestimmtheiten wie Lage, Figur usw. als zur Extension gehörig nicht substantielle Eigenschaften sind, vielmehr durchaus kausale.“ *Ibid.*, p. 54.

<sup>797</sup> „Ein Ding kennen, heißt daher: erfahrungsmäßig wissen, wie es sich bei Druck und Stoß, im Biegen und Brechen, in Erhitzung und Abkühlung benimmt, d.h. im Zusammenhang seiner Kausalitäten verhält, in welche Zuständlichkeiten es gerät, wie es durch sie hindurch dasselbe ist.“ *Ibid.*, § 15e, p. 45.

<sup>798</sup> „Substantialität und Kausalität bezeichnen offenbar höherstufige Probleme der Konstitution.“ *Ibid.*, § 61, p. 171.

<sup>799</sup> „(...) unter gleichen Umständen gleiche Folgen (...).“ *Ibid.*, § 16, p. 49.

Ao falar sobre a essência da materialidade, de sua mobilidade e alterabilidade como elementos que lhe são constitutivos, Husserl introduz o conceito de “esquema de coisa”<sup>800</sup>. O esquema equivale à determinação real da coisa material, donde se dá como exemplo a cor objetiva, cuja propriedade real unitária encontra-se relacionada a um estado real momentâneo, inscrito em “circunstâncias” que mudam de acordo com leis. É precisamente o estado real – diz Husserl – que coincide com o esquema, só que cabe advertir que aquele não se reduz a um mero esquema, sendo real e não uma simples fantasia. Na apreensão da cor (aqui, a “coisa” apreendida), o esquema é também percebido como uma manifestação originária (uma proto-manifestação) de uma propriedade ou estado real. Esta propriedade ou estado encontra-se pendente de certas circunstâncias, sendo que as mudanças de propriedade estão em relação de “dependência” com as mudanças de circunstância, ou seja, mudanças circunstanciais “condicionantes”, de modo que séries iguais de mudanças circunstanciais de uma mesma espécie geram, a cada vez, dentro da respectiva duração da coisa, séries iguais de mudanças de estados da espécie correspondente. Essas dependências correspondem a causalidades que são “vistas” e “percebidas” junto com a coisa<sup>801</sup>. O texto nos informa que direcionar o olhar para a coisa e dirigi-lo para as dependências causais são dois processos diferentes, mas em ambos o olhar apreende o esquema.

Traçando um paralelo entre fenomenologia constitutiva e crítica kantiana, diz Villoro que a Husserl importa menos as condições de possibilidade do que a própria experiência científica, que consiste na revelação do sentido do ente anterior a toda elaboração predicativa: “A ‘história’ constituinte não vai do juízo à percepção, é justamente o contrário”: se dermos prosseguimento à comparação com Kant, diremos “que a substância e a causa aparecem em Husserl não no nível do juízo e sim do ‘esquema’ kantiano, ali onde a categoria se exhibe no fenômeno.”<sup>802</sup>

Para Husserl, a nova ciência da natureza, a física-matemática, foi a primeira a conceber o princípio da coordenação, descrito acima, no sentido de uma rigorosa universalidade, captando a ideia de uma identidade rigorosa das “dependências absolutamente determinadas e unívocas da causalidade – ideia que cabe sacar da apreensão da experiência –, e a primeira a desenvolver as exigências que nela estão contidas (...).”<sup>803</sup> É claro que se pode distinguir entre causalidade interna e externa, e Husserl discute no restante do parágrafo a

---

<sup>800</sup> Ibid., § 15d, p. 43.

<sup>801</sup> „Die Kausalitäten sind in diesem Fall nicht bloß supponierte, sondern ‚gesehene‘, ‚wahrgenommene‘ Kausalitäten.“ Ibid., § 15d, p. 43.

<sup>802</sup> VILLORO, Luis. *Op. Cit.*, 1959, p. 197.

<sup>803</sup> Hua III.2. § 16, p. 49 (trad. esp. 79).

possibilidade de que uma coisa seja alterada por si mesma sem que o seja enquanto efeito de um nexos causal externo a ela.

No entanto, as relações entre o que é postulado como realidade e o eu posicional não são concebidas como reais, mas como relações sujeito-objeto, às quais pertencem as relações de “causalidade” com o significado particular de causalidade motivacional (*Motivationskausalität*). O mundo circundante temático, os objetos e as pessoas que estimulam ou afetam o sujeito, e que moldam o campo temático em referência ao qual se desdobra o comportamento motivado do eu, sua essência espiritual, já estão em uma “camada ontológica” independente das relações reais-causais. Enquanto a coisa “se constitui como uma unidade de esquemas, mais precisamente, como uma unidade de necessidade causal no vínculo de dependências, que se manifesta em multiplicidades de esquemas”, a alma, por outro lado, não se esquematiza<sup>804</sup>. Nesta camada essencialmente intencional, embora o campo de objetividades (ideais) não seja estruturado com base em relações reais-causais, ele é formado segundo uma ordem de consequencialidade, o *weil-so*, que é de uma natureza diferente, de uma essência diferente da natureza ou da causalidade real; pois a consequencialidade, como aspecto espiritual, está sujeita à normatividade que caracteriza a subjetividade e a intersubjetividade transcendental.

No volume *Wille und Handlung* da edição husserliana intitulada *Studien zur Struktur des Bewusstseins*<sup>805</sup>, Husserl desenvolve uma análise da gênese da ação, uma fenomenologia da ação. Ele fala de uma compatibilidade entre a causalidade natural e a causalidade volicional, que envolve tanto uma especificidade quanto uma relação entre os nexos que pertencem às leis causais da natureza em contraste com os nexos pertencentes à esfera da vontade.

A compatibilidade que Husserl vê entre causalidade natural e volitiva goza de um estatuto tanto ontológico quanto epistemológico. Para Husserl, a causalidade volitiva intervém (*eingreift*) na natureza e, ao mesmo tempo, encontra-se numa situação de dependência funcional, ou seja, é funcionalmente dependente (*funktional abhängig*) dos processos naturais.

---

<sup>804</sup> „Das Ding konstituiert sich als Einheit von Schematen, näher, als Einheit der kausalen Notwendigkeit im Zusammenhang der Abhängigkeiten, die sich in Mannigfaltigkeiten von Schematen darstellt. Die Seele dagegen schematisiert sich nicht.“ Hua IV. § 32, p. 127.

<sup>805</sup> Hua XLIII.3. *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, Teilband III. *Wille und Handlung*. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. O contexto deste texto é o de um estudo que reúne as investigações fenomenológicas que Husserl realizou entre 1909 e 1914 sobre a teoria do valor e a teoria da vontade. Embora nunca tenham sido completados, os manuscritos estendem-se por mais de 1500 páginas e suas análises encontram-se inseridas num projeto mais ambicioso de uma descrição sistemática dos três principais domínios da consciência: o teórico, o prático e o valorativo.

Husserl diz que a ação é um processo volitivo, e é justamente este caráter que constitui, absolutamente, sua mais universal essência. Entretanto, ela não é um estado mental, um tipo de processo da natureza (nem externa nem interna), e não tem, por isso, o caráter de uma causa no sentido natural: a ocorrência de um processo determinado (físico ou psicofísico) que precipita a ocorrência de outro processo. A ação, pelo contrário, tem o caráter ôntico da posição da vontade prática e produtiva.<sup>806</sup>

A vontade de andar, por exemplo, não é um estado da mente cujo funcionamento desempenha o papel de causa empírica da locomoção do corpo. A característica mais universal que pode ser constatada na ação é a de ser uma ação volitiva de um extremo ao outro de sua performance. Husserl salienta que todo movimento voluntário possui um ponto de partida que começa a ação, mas que não emerge simplesmente da vontade, ou seja, a vontade não é pontual, antes, todo o percurso do movimento, da fase inicial à fase final, caracteriza-se integralmente como volitivo.<sup>807</sup>

Husserl chama a posição realizadora da vontade (*realisierende Willenssetzung*) de “*fiat*”: sua essência é a de ser uma ação *fiat* e produtiva, um surgimento que parte do *fiat* e é conduzido na totalidade de seu aparecer pelo curso da vontade. Assim, pode ser descrita como uma posição prática e produtiva (*praktische und schöpferische Setzung*).

O *fiat* é associado por Husserl aos termos “realizar”, “produzir”, “praticar”, de forma a descrever os modos pelos quais o ego leva a cabo o processo real de suas ações. Ele produz (*wirkt*) o processo real através de seu fazer (*Tun*). O ato de caminhar é um exemplo desse tipo de ação: nele, o ego atravessa todas as fases da ação, desde o *fiat* inicial até a locomoção e da locomoção até o ponto de chegada, tendo como pretensão alcançar o objetivo colocado no início. É nesse sentido que uma ação não é simplesmente um processo natural desencadeado por uma causa empírica, antes, ela é consequência da vontade.

O fato de haver uma distinção entre causalidade natural e causalidade volitiva não significa, evidentemente, que elas corram em paralelo no tempo real sem que haja reciprocidade, não impede que haja entre elas uma influência mútua, no interior da relação que se estabelece entre os processos naturais e os volitivos. Muito pelo contrário, Husserl faz questão de destacar que a agência das coisas sobre nosso corpo acarreta consequências físicas no mesmo, e estas, por seu turno, têm efeitos sobre o psíquico na forma de sensações, percepções, etc. Da vontade, do mesmo modo, seguem-se consequências físicas, corporais e

---

<sup>806</sup> Cf. Hua XLIII.3, 13.

<sup>807</sup> Cf. Hua XLIII.3, 3.

extracorporais adicionais. Assim, cumpre sempre dizer que as consequências psíquicas da vontade podem entrar numa ligação com as consequências físicas da natureza, e vice-versa.

Husserl põe essa descrição em curso de mostrar os *modos em geral* pelos quais a vontade assume a forma de uma “intervenção” na natureza que apresenta, ao mesmo tempo, uma dependência funcional da natureza. Aqui, a ação física é descrita como uma “mecânica” voluntária ou deliberada que se “coordena” (coordenação motora) junto aos objetos deslocando-os, empurrando-os, arranjando-os, etc., sobretudo, a partir dos movimentos da mão; ao passo que a ação “espiritual” é descrita como um movimento voluntário criativo-espiritual, por assim dizer, que confere um direcionamento intencional às ações. Mas a ação motora desencadeada pela vontade, na medida em que é também um processo físico, acha-se sujeita às leis e peculiaridades dos processos físicos e não pode violar as leis da causalidade natural. Caso o ego tentasse fazê-lo, o *fiat* seria executado, decerto, mas a ação não seria levada a efeito, não chegaria a um fato consumado.

Lembremos também o volume III da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, onde encontramos um texto que coloca a questão da causalidade em relação direta com a questão da mônada individual<sup>808</sup>. Husserl destaca que os modos associativos e egóicos da mônada não podem ser reduzidos a relações reais como a causalidade e que “há aqui apenas semelhanças e igualdades relativas, num sentido propriamente abstrato. A isso se acrescenta a indivisibilidade da mônada como indivisibilidade, ou seja, ela é literalmente um indivíduo, enquanto qualquer objeto concreto do mundo é divisível.”<sup>809</sup>

Quanto à intersubjetividade monádica, Husserl ressalta que as “mônadas” são sujeitos individuais, cada um constituindo sua própria realidade subjetiva. Juntas, elas formam um mundo comum onde cada mônada é uma “coisa” no tempo desse mundo, coexistindo universalmente, simultaneamente e sucessivamente. As mônadas entram em relação “real” umas com as outras, o que significa que estão envolvidas em relações de causalidade real. Cada relação pessoal no mundo corresponde a uma causalidade monádica, enquanto cada experiência humana, conhecimento e prática do ambiente também correspondem a uma causalidade absoluta. Mas há diferenças entre as mônadas e as realidades mundanas, e há uma diferença fundamental entre as formas essenciais da individualidade mundana e a verdadeira

---

<sup>808</sup> Beilage XXII <Intentionales Ineinander und reeles Aussereinander der Monaden. Monadische Individualität und Kausalität> (zweite Hälfte Oktober 1931). In: Hua XV. p. 371.

<sup>809</sup> „Hier konkret und hat ihre assoziativen und ichlichen Modi, die nicht in so etwas wie reale Relation (Kausalität) aufgelöst werden können, als ob diese nicht selbst Momente der Zeitfülle selbst wären und als ob die abgehobenen hyletischen Einheiten doch so etwas wie Dinge wären. So gibt es hier nur relative, in einem eigenen Sinn abstrakte Ähnlichkeiten und Gleichheiten. Dazu kommt die Unteilbarkeit der Monade als Unzerstückbarkeit, das ist, sie ist im wörtlichen Sinn Individuum, während jedes weltlich konkrete Reale zerstückbar ist.“ Ibid., p. 376.

individualidade própria das mônadas. Essa diferença também condiciona a distinção entre a causalidade das realidades mundanas e a das mônadas. A causalidade universal, que confere a todas as realidades a unidade de uma ordem regular, difere da causalidade universal que une todas as mônadas<sup>810</sup>.

Outra obra que pode ser consultada sobre o tema da causalidade é *Lições sobre Lógica Transcendental (Análises concernentes às sínteses passivas e ativas)*, na qual Husserl introduz a ideia de uma “doutrina fenomenológica da associação”. No § 26, tratando da posição e delimitação dos temas relativos a essa doutrina, ele diz que a rubrica “associação” caracteriza, a seu ver, “uma forma e regularidade legal de gênese imanente que pertence constantemente à consciência em geral”, mas esta não consiste numa “forma de causalidade objetiva, psicofísica” nem de “uma maneira regulada pela qual o surgimento de reproduções, de lembranças, é causalmente determinado na vida psíquica humana e animal.”<sup>811</sup>

Mas se, por um lado, no quadro descritivo em que o filósofo considera a “regularidade legal da associação”, a figura da causalidade é posta entre parênteses pela *epoché*, por outro, ela é recuperada no interior de uma questão específica: aquela dos horizontes de motivação em que estão inscritas todas as nossas “expectativas”. Expectativas, por definição, envolvem uma espera de algo futuro. Há uma espera, no entanto, que é anterior à espera “refletida”, à espera que surge de uma reflexão ou ponderação do que será num momento vindouro. Esta espera é pré-reflexiva e ocorre no nível da associação. A saber, da associação dos dados retidos na memória (retenção) com as “esperanças” (expectativas) projetadas na direção do futuro (protensão).

Husserl toma aqui a memória no sentido mais amplo da palavra, como a retenção mais original do passado. A precedência da memória em relação à protensão (expectativa do

---

<sup>810</sup> „Wie steht es nun mit der monadischen Intersubjektivität? Die Allheit der monadischen Subjekte ist doch eine Welt, in der einzelnen Subjekte die „Dinge“ sind, und zwar in der Zeit dieser Welt als der Form ihrer universalen Koexistenz, der simultanen und sukzessiven. In dieser Zeit verharrt eine jede in ihren Veränderung (denen keine Unveränderungen entsprechen - wenn nicht traumloser Schlaf und Tod, etc. als Grenzfälle Möglichkeiten solcher Auffassung bieten). Sie stehen auch miteinander in "realen" Beziehungen, in denen „realer“ Kausalität. Jeder personalen Beziehung in der Welt entspricht im Absoluten der Monaden eine monadische Kausalität, aber auch jeder Bewusstseinsbeziehung der Art z.B jeder menschlichen Erfahrung und Erkenntnis und Praxis ihrer Umwelt, auch der bloß physischen, entspricht offenbar eine absolute Kausalität. Aber die ganz prinzipielle Unterschiedenheit der Wesensformen der uneigentliche, bloße Einmaligkeit des Daseins in der Raumzeitlichkeit besagenden Individualität der weltlichen Realitäten und der den Monaden eigenen echten Individualität bedingt auch den grundwesentlichen Unterschied zwischen Kausalität der weltlichen Realitäten und Kausalität der Monaden und wieder zwischen der universalen Kausalität, die allen Realitäten Einheit einer Regelordnung gibt oder, genauer gesprochen, allen Realitäten hinsichtlich ihrer die universale Zeiträumlichkeit füllenden konkret eigenwesentlichen Füllen eine Regel möglichen Daseins gibt, und der universalen Kausalität, die alle Monaden einigt.“ Idem, ibidem.

<sup>811</sup> Hua XXXI. Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, § 26, p. 119 (trad. ingl. 162).

futuro) caracteriza-se pelo seguinte: o futuro é um horizonte de expectativas, quer dizer, um futuro aguardado, esperado, mas não por um processo de adivinhação ou premonição, como se, por um passe de mágica, uma bola de cristal o dispusesse diante dos olhos. Nada disso, o que se nos depara no presente é sempre um esquema geral de motivações que nos induz a antecipar o futuro prevendo que ele transcorrerá conforme um estilo geral coerente com o que já passou, ou seja, nossa memória retém do passado dados que influem sobre a projeção das nossas expectativas em relação ao futuro.

O que alimenta minhas perspectivas do futuro é o horizonte retrospectivo no qual acham-se registradas minhas lembranças, como num álbum de fotografias ou numa linha do tempo. Esse horizonte, retido na consciência, introduz um prospecto do futuro: as coisas vêm a ser conforme já foram, elas se comportam segundo uma típica determinada, conservam um estilo particular segundo o qual podem ser antecipadas, ou figurar como componentes de um quadro de previsibilidade geral.

A experiência, na sua progressão temporal, envolve sempre uma coexistência com sua formação original, dada em algum ponto, cada vez mais remoto, do passado, e uma coexistência entrelaçada a uma estrutura de expectativa, a uma camada de antecipação. Nessa camada, já se vislumbra a face do futuro já pré-delineada na forma de uma “promessa”, mas seus horizontes encontram-se abertos a um cumprimento possível, a um cumprimento parcial ou até mesmo a uma anulação do que foi prometido.

Husserl, inclusive, formaliza a causalidade motivacional numa fórmula em que C representa “Circunstâncias duradouras” e q representa aquilo que se segue de tais circunstâncias, de modo que  $C=q$ . Ora, se em um determinado ponto do tempo C acontece e dele se segue q, então num momento posterior do tempo um C rigorosamente semelhante ao primeiro C abre um horizonte de motivações que nos induz a esperar a ocorrência de um novo q. Daqui se tira um modelo inferencial (dedutivo-indutivo) que tem a força de uma lei, na medida em que “podemos ver diretamente a causalidade motivacional como uma necessidade; podemos dizer com evidência: eu espero q aqui porque já o experimentei em circunstâncias semelhantes, e este ‘porque assim’ é dado com evidência.”<sup>812</sup>

Enfim, a causalidade também pode ser abordada dentro da teoria fenomenológica dos horizontes. Para Husserl, o horizonte se divide em horizonte interno e horizonte externo. O horizonte interno refere-se ao mesmo objeto que tem como horizonte uma multiplicidade de aparições sob diferentes ângulos; o horizonte externo refere-se aos outros

---

<sup>812</sup> Ibid., § 40, p. 185 (trad. ingl. 236).

objetos que compõem o quadro de fundo. Pode-se supor que a ideia da causalidade tem origem na *passagem* de um *movimento* de penetração dos horizontes internos do objeto para um *movimento* de penetração dos horizontes externos em que o objeto entra em relações com os objetos do seu entorno. Em *Experiência e Juízo*, isso se torna particularmente claro.

*Experiência e Juízo*, como sabemos, é uma obra que estuda a origem pré-teórica das categorias lógicas. No § 24, Husserl faz uma análise da gênese da constituição das categorias de “substrato” e “determinação” e introduz os conceitos de contemplação explicativa e síntese explicativa (*Das explizierende Betrachten und die explikative Synthesis*), que respondem pela imersão do olhar nos horizontes internos do objeto. A contemplação é um dos graus da atividade objetivante. A síntese explicativa é o lugar de origem das categorias de “substrato” e de “determinação”. O interesse perceptivo perscruta o horizonte interno do objeto cujas antecipações são co-despertadas em sua doação. No entanto, o interesse tende a não se aquietar na contemplação pura e simples e deixa-se levar além. O objeto é apreendido de início como algo dotado do caráter da familiaridade, ele está inscrito num horizonte de familiaridade geral dentro do qual tem o seu estilo de aparecer diante da consciência. Dizemos então tratar-se de um objeto típico, que tem determinada índole, determinado feitio e comportamento, e isso prescreve todo um horizonte de antecipações com que a consciência prevê os modos possíveis de manifestação desse objeto.

O processo de contemplação explicativa se distingue essencialmente do contemplar puro e simples por não limitar-se a captar alguma coisa, um objeto S, por exemplo, e percorrer com o olhar suas propriedades. Na explicação, a captação de S se aprofunda, ela é desenvolvida e articulada. Nesse desenvolvimento, S, que era um tema indeterminado, torna-se o substrato das propriedades e estas tornam-se suas determinações. Explicar envolve um desdobramento das determinações de S que o conduz a uma intuição explícita e destaca suas propriedades como aquelas notas características pelas quais o objeto é apreendido e mantido em seu todo como uma unidade conferida a essas notas.

O visar as propriedades do objeto é uma captação, e Husserl fala de um deslizamento (*Überschiebung*) de uma captação à outra, de um olhar que desliza de uma propriedade à outra. Isso acontece por etapas nas quais as formações de sentido seguem numa peculiar unidade de recobrimento explicativo, na qual insinua-se, entre a captação de S e a captação de suas propriedades, um modo particular de síntese de deslizamento mental. De modo que o eu pode dispensar o raio de sua atenção a uma determinada propriedade de S e esta pode proporcionar um fio condutor que vai fazê-lo deslocar-se até outra propriedade, ou seja, progredir de captação em captação numa atividade sintética de recobrimento cuja unidade é

estabelecida pela ligação de um único interesse. É assim que, numa síntese de recobrimento, a atenção dispensada a um momento “vermelho” pode deslizar até um “amarelo” mediante a similitude ou analogia que se estabelece de uma cor à outra.

Essa síntese é do mesmo modo uma síntese de identidade que atravessa, persistentemente, todas as etapas da captação intencional reunindo continuamente “as aparições cambiantes multiformes na consciência da mesma coisa, que permanece continuamente una.”<sup>813</sup> A contemplação explicativa envolve uma alteração intencional da contemplação pura e simples. Mas, tal como acontece nesta, a explicação, em cada uma de suas etapas, mantém o substrato no raio de sua atenção, a diferença é que o toma de um modo sempre novo graças aos recobrimentos parciais que se desenrolam. À medida que avançamos, o que é re-apreendido em termos de singularidade incorpora-se por recobrimento ao conteúdo de significação do substrato, promovendo modificações da tomada total e gerando enriquecimentos de seu conteúdo.

A explicação passa por fases de recobrimento sintético ativo nas quais se constituem habitualidades de apreensão e se sedimenta um depósito de sentidos determinantes. O resultado dessa sedimentação é duradouro, assim, se a explicação é renovada, ela apresenta “o caráter de uma repetição e de uma reativação do ‘saber’ já adquirido.”<sup>814</sup>

No § 26, Husserl fala da explicação como aumento da distinção do objeto que é antecipado em conformidade com o horizonte em que se acha inscrito, e fala dessa diferença em relação ao aumento analítico da distinção: “Toda explicação, tal como é efetuada na intuição original como uma explicação de um objeto recentemente experimentado, pode ser caracterizada como um aumento de distinção, como uma clarificação”, que é equivalente a um enriquecimento do sentido, pois “se o objeto apreendido com um horizonte é explicitado, esse horizonte torna-se mais claro a cada passo da identificação do preenchimento.”<sup>815</sup>

A partir do capítulo III, “A captação das relações e seus fundamentos na passividade”, Husserl trata de outra contemplação oposta à explicativa: a contemplação relacional. Por este termo, entende-se a penetração “do olhar contemplativo no horizonte externo do objeto”, visa-se com ele o entorno objetivo co-dado que sempre se oferece como plano de fundo constituído de uma “pluralidade de substratos simultaneamente coafectantes” regidos pelas leis da passividade; e, “da mesma forma que o horizonte interno”, o horizonte externo “suscita uma apreensão ativa e uma colocação do objeto temático em relação a esse

---

<sup>813</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1970, § 24b, p. 129 (trad. fr. 136).

<sup>814</sup> *Ibid.*, § 24d, p. 138 (trad. fr. 144).

<sup>815</sup> *Ibid.*, § 26, p. 140 (trad. fr. 147).

entorno, de modo a capturar aquelas de suas características e propriedades que aí pertencem”, além disso, a contemplação relacional é proporcionada pelo horizonte de pré-conhecimento típico, cuja familiaridade “contribui para a determinação de todo objeto de experiência, que, mesmo sem uma correspondência objetiva coexistente (...) tem suas bases em relações passivas, associativas, de similaridade e analogia, em memórias “obscurecidas” de analogias.”<sup>816</sup>

Mas, já que falamos de substrato, é oportuno passar para a seção seguinte que introduz a questão da substância. À aitiologia fenomenológica encontra-se ligado de perto o projeto de uma ousiologia fenomenológica. Ousiologia significa, na tradição, o estudo da substância. Como vimos, a realidade só se constitui na relação da coisa com suas circunstâncias, que revela, ao mesmo tempo: “1º a dependência das variações da coisa das variações das circunstâncias; 2º a unidade e a permanência da coisa através de suas variações. A primeira é *causalidade*, a segunda *substância*.”<sup>817</sup> Se, em Aristóteles, a substância primeira é o “indivíduo concreto”, nada de diferente se passa com Husserl, cuja ousiologia está ligada à fenomenologia da individuação, como veremos em seguida.

À guisa de conclusão, ainda podemos fazer algumas observações sobre a dupla orientação da fenomenologia – orientação pelo tema central da intencionalidade e pela questão fundamental da origem do mundo – e sobre como a causalidade se articula nesses dois tipos de análises. É claro desde o início que, tanto de um ponto de vista quanto do outro, a causalidade é interrogada como um conceito constituído, sendo que a fenomenologia da constituição tem primazia fundamental sobre uma possível fenomenologia da causalidade.

É claro, é possível questionar as posições de Husserl e objetar à distinção do filósofo entre causalidade natural e causalidade motivacional, argumentando que não há base para essa distinção, pois só pode haver uma única causalidade, e sua qualidade não é determinada pelo conteúdo dessa distinção, problema que pode ser apontado ao observar que essa distinção apenas mascara a qualidade da causalidade, atribuindo-lhe propriedades que não são realmente pertinentes; em outras palavras, a separação entre o mundo empírico e o psíquico representa apenas uma diferença no desdobramento da causalidade, em vez de uma diferença real de qualidade entre os dois tipos de causalidade, assim, não há problema em combinar os conceitos de causalidade em um único conceito comum ou substituir um pelo outro; a causalidade natural coincide inteiramente com a causalidade em geral, e multiplicar essa

---

<sup>816</sup> Ibid., § 26, p. 171-172 (trad. fr. 177-178).

<sup>817</sup> VILLORO, Luis. *Op. Cit.*, 1959, p. 197.

essência não tem pertinência suplementar<sup>818</sup>. No final das contas, a dificuldade sempre tocará na legitimidade do conceito de constituição em Husserl, pois a solução do problema da constituição da causalidade dependerá da transparência do próprio conceito transcendental de constituição.

### 10.1.3 Fenomenologia da individuação e ousiologia

A ideia de uma ousiologia fenomenológica não desponta tarde no horizonte do projeto de Husserl. Pelo contrário: em lições de 1908/09, hoje publicadas como textos do grupo C de *Preleções sobre Ética e Teoria do valor*<sup>819</sup>, ele fala no § 10 das ciências do *a priori* real (*Die Wissenschaften vom realen Apriori*), dentre as quais se conta a ousiologia geral, caracterizada como lógica objetiva da realidade em geral, e a ousiologia transcendental, correspondente àquela (*Die allgemeine Ousiologie als objektive Logik der Realität überhaupt und die hier entsprechende transzendente Ousiologie*).

Husserl introduz ali a ideia de uma lógica do ser substantivo (*Logik des sachhaltigen Seins*) que encontra-se numa relação de correspondência com a lógica analítica; esta nova lógica “explora as condições apriorísticas e legais de forma geral, que são determinadas pela realidade no sentido mais amplo. Poderíamos chamar essa lógica de ousiologia geral.”<sup>820</sup>

Porém, a esfera da ousiologia não se limita à realidade, mesmo no sentido mais largo da palavra, a ela “também pertencem a relação apriorística de qualquer realidade em geral com a consciência em geral”, o que inclui a diferença, que Husserl considera a mais fundamental, “entre o real imanente (ou seja, a própria consciência com toda a sua existência real, não a sua intencionalidade) e o real transcendente, que é um possível objeto intencional de atos, mas não é ele mesmo um ato e um imanente em geral.”<sup>821</sup>

Mas a correspondência da ousiologia geral não termina aí:

À ousiologia geral, que é como uma lógica objetiva da realidade em geral, corresponde novamente uma filosofia transcendental, a ousiologia

---

<sup>818</sup> Vide essa objeção em KIRSBERG, Igor W. Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea. *Phainomena*, 2023.

<sup>819</sup> C. Zweiter Teil der Vorlesungen über Grundprobleme der Ethik 1908/09, pp. 237-380. In: Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertelehre. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

<sup>820</sup> „(...) entspricht hier eine Logik des sachhaltigen Seins, welche die apriorischen und gesetzlichen Bedingungen in allgemeiner Weise erforscht, die durch Realität im weitesten Sinn vorgezeichnet sind. Diese Logik könnten wir die allgemeine Ousiologie nennen.“ *Ibid.*, p. 302.

<sup>821</sup> „In der Sphäre der Ousiologie gehören ferner auch die apriorische Beziehung jedes Realen überhaupt zu Bewusstsein überhaupt und der fundamentalste Unterschied zwischen immanentem Realem (d. i. Bewusstsein selbst mit all seinem Wirklichen Bestand, nicht seinem intentionalen) und transzendtem Realem, das mögliches intentionales Objekt von Akten ist, aber nicht selbst Akt und überhaupt Immanentes.“ *Ibid.*, p. 303.

transcendental, que resolve os problemas colocados por esse grupo de conhecimento: portanto, o problema geral da constituição de objetividades individuais em geral, incluindo o problema da individualidade em si mesma, por assim dizer, sua *haecceitas*, os problemas da essência individual e, finalmente, da existência individual; além disso, os problemas da constituição de objetividades gerais reais e dos estados de coisas gerais relacionados a elas, etc.; assim como os problemas que surgem da relação da esfera ontológica com a esfera analítica.<sup>822</sup>

No texto de número 17 dos *Manuscritos de Bernau*, Husserl traz para discussão a fenomenologia da individuação, cujos tópicos, apresentados no § 1, são, principalmente, as relações que se verificam entre ideias e as relações que se verificam entre fatos, ou seja, relações de essência específica e relações do τóδε τι. O § 1 aborda ainda a distinção entre o *a priori* da forma individualizante da natureza e o *a priori* da matéria individualizante, que qualifica a natureza.

O *a priori* global da natureza na visão de Husserl “não é nada mais, por assim dizer, do que o modo (*Wesen*) puro, a quiddidade (*Washeit*) pura, a essência (*Essenz*) da natureza” e se divide em dois: no “1) *a priori* da forma espaço-tempo unificada”, no “2) *a priori* que a forma superior da natureza causal real prescreve à natureza (...).”<sup>823</sup> Afirma Husserl que todo ente tem seu ser-aí (*Dasein*), sua existência, e seu ser-assim (*Sosein*), sua essência, mas a situação não é tão simples quanto parece, pois isso pode nos levar a separar a possibilidade da efetividade do indivíduo. Este aqui, como substrato, possui sua essência, (*Essenz*), seu *quid*, que “é, por um lado, alguma coisa de repetível, e repetível em diferentes indivíduos com substratos diferentes e de singularizações possíveis dessa essência específica, e, por outro lado, é o τóδε τι.”<sup>824</sup>

Nos diz Husserl que o dêitico, o τóδε τι, o isto aí, é o que “singulariza individualmente o específico, isto é, a espécie a mais baixa, que não é mais especificamente diferenciável, o *principium individuationis*.”<sup>825</sup> Esclarece o filósofo que, aqui, trata-se de uma singularização individual e não de uma particularização específica. O que confere um duplo

---

<sup>822</sup> „Der allgemeinen Ousiologie, die sozusagen eine objektive Logik der Realität überhaupt ist, entspricht nun wieder einer Transzendentalphilosophie, die transzendente Ousiologie, welche eben die durch diese Erkenntnisgruppe gestellten Probleme löst; also das allgemeine Problem der Konstitution von individuellen Gegenständlichkeiten überhaupt, und zwar dabei die Problem der Individualität als solcher, sozusagen ihrer haecceitas, die Probleme des individuellen Wesens und endlich des individuellen Daseins; ferner die Probleme der Konstitution genereller realer Gegenständlichkeiten und auf sie bezüglicher genereller Sachverhalte etc.; desgleichen die Probleme, die sich aus der Beziehung der ousiologischen Sphäre zur analytischen ergeben.“ Ibid., p. 304.

<sup>823</sup> Hua XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Manuscripts de Bernau. Sur la conscience du temps. Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzu. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010. N° 17, § 1, p. 299 (trad. fr. 235-236).

<sup>824</sup> Ibid., pp. 299-300 (trad. fr. 236).

<sup>825</sup> Ibid., p. 300 (trad. fr. 236).

sentido ao conceito de gênero: “a) a generalização na passagem para a forma individual que pertence à ‘diferença’ individual, por oposição à b) generalização que chamamos especificação de momentos específicos.”<sup>826</sup> Essa diferença individual – não há que entendê-la como algo que vem adicionar-se, como algo que se liga “à generalidade eidética da espécie mais baixa”, e sim como “o que se singulariza, justamente, de modo individual, o que é alguma coisa de *último*.”<sup>827</sup>

Husserl observa, inclusive, que a forma geral do τόδε τι, a individuação pelo *hic et nunc* não é do tipo da que se encontra nos “pontos” de que fala a geometria, esta trata de pontos de espaço-tempo não determinados como “indivíduos”, mas determinados como “possíveis” e “certos” num fundo ideal de espaço-tempo. Um *hic et nunc*, no entanto, pressupõe algo de anterior e mais fundamental, ele “pressupõe um eu com seu presente vivo e seu corpo vivo (ou um ponto zero de orientação) (...)”<sup>828</sup>

Tanto as relações individuais quanto as relações específicas obedecem a leis de essência (axiomas do espaço e tempo e sua totalidade) e possuem, por seu turno, uma essência, e esta é introduzida pelo τόδε τι, cuja forma pura é “uma generalidade pura como o local e o lugar temporal em geral, a extensão e a duração em geral cuja diferenciação *última* é precisamente a individuação.”<sup>829</sup> É com espanto que Husserl vê em toda individuação efetiva o fato de que ela “excede a pura esfera da possibilidade e, ao mesmo tempo, inclui em si ou pressupõe *ultimamente* a posição de existência como aquela de um eu e, em definitivo, do eu, o sujeito de conhecimento.”<sup>830</sup> Ora, mesmo se o indivíduo não existisse concretamente, todo *hic et nunc* continuaria sendo um existente, portanto, “o lugar e o tempo de ‘meu’ espaço, de meu tempo.”<sup>831</sup>

No § 2, Husserl define o τόδε τι como uma designação geral que, mesmo restando numa completa indeterminidade, exprime a situação necessária da concretude dos indivíduos, mas que não obriga nenhuma decisão prévia quanto ao conteúdo determinado que segue de sua generalidade. O filósofo nos recorda que, em *Ideias I*, ele havia discriminado nas formas sintáticas o ser (*Wesen*) concreto (cuja individuação ocorre no tempo e na extensão temporal) e o τόδε τι como sendo os substratos “últimos” de toda colocação em forma sintática. Vale a pena voltar a fazer uma citação mais longa:

O ser concreto compreende em si essências abstratas (dependentes) que, de seu lado, não podem ser senão como momentos de um ser concreto. Cada

---

<sup>826</sup> Ibid., p. 300 (trad. fr. 236).

<sup>827</sup> Ibid., p. 300 (trad. fr. 236 nosso grifo). “Último” no sentido de que, para além dele, não há mais o que interrogar.

<sup>828</sup> Ibid., p. 300 (trad. fr. 237).

<sup>829</sup> Ibid., p. 301 (trad. fr. 237 nosso grifo).

<sup>830</sup> Ibid., p. 301 (trad. fr. 237 nosso grifo).

<sup>831</sup> Ibid., p. 301 (trad. fr. 237).

essência é individualizada pelo τόδε τι. O τόδε τι é para cada *concretum* uma multiplicidade na medida em que cada um pode frequentemente ser individuado sem limite. Ele constitui a essência lógica (o conceito categorial) do ser (*Wesen*), o idêntico de repetições possíveis, e sempre ainda possíveis ao infinito, e isto no puro sentido de repetições possíveis, isto é, que não são ligadas a nenhuma existência (*Dasein*) efetiva (por nenhuma tese de existência). Se permanecemos na possibilidade pura, que não se cinde em si mesma, então, noeticamente falando, nas livres *phantasiai* e em seus dados neutros de numerosos indivíduos quase-entes de mesma essência encontram-se precisamente esses indivíduos. Cada um tem sua essência, e a essência é aí, no entanto, a mesma. A mesma essência se singulariza, se multiplica, se individualiza graças a um τόδε τι diferente.<sup>832</sup>

No que se segue, Husserl deixa clara a relação de proximidade da aitiologia com a causalidade e a fenomenologia da individuação:

Convém também observar aqui que todo indivíduo transcendente deixa abertas qualificações infinitamente numerosas e desconhecidas de par com sua indeterminidade aberta, que vai ao infinito, no conhecimento. Quando ele pode ser em si determinado, e quando a totalidade dos indivíduos, o mundo, pode ser determinado em si, ser uma multiplicidade definida? A causalidade é a dependência dos indivíduos através de suas qualidades. A determinação dos indivíduos no sistema relacional dos indivíduos deve atingir qualificações para além do τόδε τι e para além de seu sistema definido. As qualidades individuais devem, por consequência, ter uma dependência funcional, e isso em sua ligação a seus τόδε τι. Uma causalidade deve então acontecer. A causalidade deve tombar sob algumas leis causais definidas, portanto, sob leis que completam o sistema definido dos lugares em um sistema dos indivíduos concretos.<sup>833</sup>

Entretanto, a individuação não depende da causação, nem de relações temporais ou espaciais. É o que Husserl mostra no § 62 da *Krisis*, na “discussão prévia do contrassenso da equiparação das mentes e dos corpos como realidades” e na “referência à diferença de princípio da temporalidade, da causalidade e da individuação nas coisas da natureza e na mente”.

Mesmo que um corpo perca “o seu sentido de ser como corpo, a sua identificabilidade e diferencialidade como individualidade física” se lhe for retirada a causalidade, o eu continua sendo “este” e “tem individualidade em si e a partir de si mesmo, não tem individualidade a partir da causalidade”; o eu é indiscernível na individualidade e unicidade que pertencem-lhe exclusivamente<sup>834</sup>.

É certo que, por meio da somaticidade corpórea, ele pode, na sua posição no espaço corpóreo, e deve, como posição imprópria, em relação ao seu corpo somático físico, ser diferenciável para qualquer outro, e, assim, para toda a

<sup>832</sup> Ibid., N° 17, § 2, p. 303 (trad. fr. 238).

<sup>833</sup> Ibid., § 1, p. 302 (trad. fr. 238).

<sup>834</sup> Hua VI. § 62, p. 221 (trad. port. 177).

gente. Contudo, a diferenciabilidade e a identificabilidade para toda a gente na espaço-temporalidade, com todas as condicionalidades psicofísicas que entram, então, em jogo, não lhe dão a mínima contribuição para o seu ser como *ens per se*. Como tal, ele tem de antemão em si sua unicidade singular. O tempo e o espaço não são para ele princípios de individuação, ele não conhece nenhuma causalidade natural que, segundo o seu sentido, seja inseparável da espaço-temporalidade, a sua atuação é o vigorar egóico, e isto acontece imediatamente por intermédio das suas sinestésias, como vigorar no seu corpo somático, e mediatamente (posto que este também é um corpo) sobre outros corpos.<sup>835</sup>

É verdade que em toda ciência natural há uma teleologia dirigida aos indivíduos concretos, que devem ser determinados em termos de leis ou causas gerais. Só que, nelas, as leis ou causas gerais podem ser consideradas independentemente desses mesmos indivíduos, que entram na investigação apenas como *exemplares*, a título de confirmação ou corroboração das teorias. As coisas se passam de modo diferente na fenomenologia: o ego individual, como mônada egóica, não pode ser considerado como pura essência, pois – conforme já vimos – os possíveis essenciais são relativos à existência individual da mônada, o eidos revela-se dependente do fato originário e ineliminável do ego. Neste, essência e existência jamais se separam: embora a mônada possa conceber diferentes versões de si mesma (pela variação eidética), sua individualidade fáctica é absoluta e inalterável, a possibilidade de se imaginar de maneira diferente depende da sua posição *atual* de existência.

Em outras palavras. No discurso em terceira pessoa, posso submeter os possíveis à variação eidética independentemente da existência ou inexistência de um mundo factual onde tais possíveis se achem atualizados. Essa situação, não posso evidentemente transplantá-la para o discurso em primeira pessoa, qualquer coisa que diga sobre a essência de meu ego já pressupõe o ego factual como o portador desse dizer em particular e do *lógos* da dizibilidade em geral.

Em anexos da *Krisis*, Husserl aprofunda uma questão importante: “Qualquer espécie de configurações culturais tem a sua historicidade (...)”<sup>836</sup>, e a historicidade da filosofia, da ciência filosófica, é um caso *sui generis*. Para se assegurar da apoditicidade do começo, a filosofia deve ingressar num movimento de “individuação absoluta”, de “absoluta solidão”, só aceitando como primeiro dado o puro “eu sou”. A propósito disso, gostaríamos de citar uma célebre passagem do filósofo russo Vladimir Solovyov, que, estudando também a *crise* da filosofia no ocidente, fala de um traço fundamental da atividade filosófica que a diferencia de outras atividades humanas: “A filosofia, como um conhecimento racional (reflexivo)

---

<sup>835</sup> Ibid., § 62, p. 221 (trad. port. 177).

<sup>836</sup> Hua VI. Anexo XXVII ao § 73, p. 504 (trad. port. 421).

específico, é sempre uma questão da razão pessoal. Em contraste, em outras esferas da atividade humana comum, a razão pessoal, a pessoa isolada, desempenha um papel mais passivo: o *gênero age*.”<sup>837</sup>

Na situação do começo, a posição do filósofo é fundamentalmente individual, mas o que a historicidade da filosofia tem de *único no seu gênero* não é apenas essa necessidade de um isolamento reflexivo inicial, mas o fato de que seu começo acha-se teleologicamente orientado à posição de tarefas infinitas. Cabe lembrar que, para além do começo apodítico da filosofia pelo “eu sou”, há um começo possível pelo “eu, enquanto filósofo que começa”. Aqui, o solipsismo é superado pelo encontro concreto com a intersubjetividade e com a história. O “eu, enquanto filósofo que começa” é o eu finito que lança metas infinitas e que se conecta assim à história da filosofia enquanto teleologia da razão. É assim que a conversão da egologia pura numa intermonadologia transcendental dá nascimento a uma “sociologia transcendental fenomenológica”<sup>838</sup>.

Pela solidão inicial e pela projeção intersubjetiva de metas infinitas, a historicidade da ciência filosófica distingue-se da historicidade de outras figuras da cultura:

Em primeiro lugar, distingue-se da historicidade dos artefatos técnicos. Estes não se originam de uma situação absolutamente individual, são bens produzidos por um círculo profissional (artesão, costureiro, sapateiro), e o *know-how* que responde pela sua produção é compartilhado: transmitido do mestre para os alunos que aprendem o ofício. Mas, por outro lado, todo artefato inscreve-se numa teleologia que tende ao infinito: uma vez inventados, os utensílios técnicos podem ser indefinidamente aprimorados segundo um modelo mais e mais prático, eficiente e perfeito em relação ao modelo anterior. Em segundo lugar, distingue-se também da historicidade das obras de arte. Via de regra, uma “obra de arte é um fim em si e para si”, quer dizer que ela, “na sua categoria, é algo de completo em si. Não é, nem deve ser material para a construção de novas obras de arte. Cada uma começa e acaba por si”, e mesmo que se formem “escolas artísticas” e cada uma descubra uma forma de melhorar seu estilo, de aperfeiçoar suas produções, a obra não deixa de ser “produzida em privado por um indivíduo”<sup>839</sup>, e mesmo que a obra seja aprimorável ao infinito, tal como ocorre com os artefatos, é sempre um único artista que a concebe como modelo a ser buscado.

---

<sup>837</sup> SOLOVYOV, Vladimir Sergeyevich. *The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists*. Translated by Boris Jakim. United States: Lindisfarne Press, 1996, p. 12.

<sup>838</sup> Cf. *Programa de Estudos das Conferências de Londres de 1922*, já citado.

<sup>839</sup> Hua VI. Anexo XXVII ao § 73, pp. 505-506 (trad. port. 422-423).

O que acontece, no caso em especial da ciência, é que ela surge de uma iniciativa primordialmente individual, tal como nas artes, e ingressa num processo coletivo-histórico de aperfeiçoamento infinito dirigido a um ideal, tal como acontece na técnica: daí que a sua situação é ímpar.

Ora, se as proposições científicas são formuladas pelo cientista singular, “o ser e a verificação do ser” são intersubjetivos, só valem como reivindicações de ser na medida em que outros cientistas podem também reivindicá-las ou “fazer valer razões opostas”, o que significa que “a satisfação do propósito de conhecimento do cientista singular só é genuinamente científica se ele tiver levado em conta o horizonte universal do cocientista como colaborador efetivo e possível”, a verdade científica inscreve-se num horizonte infinitamente aberto de colaborações possíveis e tem de valer “para todo aquele que assume a atitude teórica e que se refere ao mesmo tema de conhecimento, não deve ser uma verdade de ponto de vista”, não pode ser uma verdade de situações particulares, na medida em que a ciência quer fazer justiça a todas as situações particulares, tem “a meta de conhecer a verdade objetiva que atravessa a relatividade de todas as situações possíveis.”<sup>840</sup>

O tema da individuação abre também para duas questões: a do indivíduo como *pessoa* e a do indivíduo como *ser humano*. A estas aqui correspondem a filosofia do sujeito e a antropologia. Com o cruzamento de campo entre primeiro e segundo, essas duas disciplinas, mais a fisiologia ela própria, entretêm com a fenomenologia uma relação que é de um “duplo pertencimento epistêmico” (expressão da autora Claudia Serban: *double appartenance épistémique*): quer dizer que, para além da consideração dos indivíduos (pessoa e ser humano) de um ponto de vista empírico-positivo, é possível sua abordagem de uma perspectiva transcendental, estabelecendo-se assim uma “fenomenologia do sujeito” e “uma antropologia transcendental”.

Em um artigo intitulado “*O horizonte da filosofia primeira*”, escrito por Yves Mayzaud, a questão da “pessoa” é debatida. O autor começa dizendo que a problemática que a filosofia primeira de Husserl não pode se dar ao luxo de omitir de seu horizonte é que toda filosofia, seja ela primeira ou segunda, é o resultado de um trabalho pessoal do filósofo. É este, com efeito, que, através de sua vontade, decide construir a filosofia numa instituição de sentido originária. No entanto, do período que se estende das *LU* até Ideias I, Husserl esteve fortemente imbuído de um *páthos* anti-relativista que repudiava todo reducionismo da filosofia à dimensão

---

<sup>840</sup> Ibid., Anexo XXVII ao § 73, pp. 506 (trad. port. 423).

peçoal como atitude que se expõe irremediavelmente a toda espécie de acusação de ceticismo, subjetivismo, antropologismo, e, ainda pior, de niilismo.

Por outro lado, porém, Mayzaud mostra que, já durante os anos 10 e ao longo dos anos 20, Husserl, apesar de não renunciar ao seu páthos anti-relativista, amadurece suas reflexões sobre o peçoal e introduz duas concepções fenomenológicas da pessoa. A primeira concepção é a da pessoa como eu peçoal psicológico designado como um centro de habitualidades e crenças, um “eu” empírico e constituído descrito como espectador interessado do mundo. A segunda concepção, por sua vez, é a da pessoa como eu puro da subjetividade transcendental que ocupa a sede da corrente de consciência e responde pelas representações e unidades sintéticas do conhecimento do mundo, um eu que é constituinte e descrito como observador desinteressado. O eu puro não é visto, porém, como um centro vazio, ele é peçoalizado. As lições sobre Filosofia Primeira, antes, e as *CM*, cinco anos depois, liberam por um lado o peçoal do psicológico, mas, em contrapartida, pensam-no “junto com o transcendental”, elas “colocam o peçoal no mesmo nível do transcendental sem por isso os confundir”, de onde o peçoal não é em nada desvalorizado em proveito do transcendental, muito pelo contrário, aquele é “valorizado como ponto de partida e condição de possibilidade de toda arquitetura filosófica”; assim, estabelece-se uma relação privilegiada entre o peçoal e o transcendental típica do jogo da fenomenologia do sujeito dos anos 30 que “é tentar convencer que a redução fenomenológica não faz abstração da facticidade mas desvela sua estrutura profunda sob a forma do eu transcendental.”<sup>841</sup>

Uma obra de referência que pode ser consultada, a respeito do mesmo tema, é a de Housset, “*Pessoa e Sujeito segundo Husserl*” (já citada), que propõe refletir sobre a “elucidação da identidade e da diferença entre o sujeito que constitui o mundo e o sujeito que é no mundo”, sobre como a “individuação autêntica não pode resultar senão da explicitação da ipseidade do sujeito pela qual ele capta sua subjetividade constituinte produtora de sua plena concreção”, e sobre toda problemática que daí deriva<sup>842</sup>.

Como dissemos, a mesma relação de co-pertença entre empírico-positivo e transcendental é exibida pela antropologia, que é uma ciência regional do homem e opera dentro de limites pertencentes ao mundo, mas que, ao mesmo tempo, pode ser reinvestida de um caráter transcendental “em virtude de sua afinidade íntima com a fenomenologia transcendental, ou em

---

<sup>841</sup> MAYZAUD, Yves. L’horizon de la philosophie première. In : La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l’Institut de Philosophie de l’Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 47-59, pp. 50-52-53.

<sup>842</sup> HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1997, pp. 21-22. Citação ligeiramente alterada.

virtude do *Ineinander* inextricável entre o ego transcendental e o ser humano”, do que resulta que ela é uma ciência fundada pela fenomenologia transcendental, mas que participa, sob certo aspecto, de sua própria fundação, ou seja, “ela é fundadora ao mesmo tempo que fundada.”<sup>843</sup>

#### 10.1.4 Fenomenologia e teologia

Com relação à teologia, a literatura que pode ser consultada é vasta, apesar de Husserl ele mesmo não ter dedicado à questão teológica nenhum estudo sistemático e de os textos de sua autoria que falam explicitamente de Deus serem raros e encontrarem-se espalhados no meio de páginas e páginas de manuscritos inéditos e na massa de papéis da correspondência. No entanto, não se conta nos dedos o número de autores que se empenhou em reunir num dossiê esses fragmentos e submetê-los a uma interpretação de conjunto. Isso significa que o problema teológico na fenomenologia não é de pequena monta. Gostaríamos de mencionar aqui o trabalho de alguns intérpretes cujo texto tivemos acesso em nossa pesquisa:

Stephan Strasser, nos artigos „*Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*“ (1958-59) e „*Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls*“ (1978). Mais particularmente, este autor relaciona a abordagem de Deus na fenomenologia à facticidade da teleologia da razão na história.

Emmanuel Housset, no artigo “*Husserl et le Dieu d’Aristote*”, que sustenta que a forma como Husserl entende “a significação transcendental do desenvolvimento histórico e fático do mundo” (segunda via da fenomenologia para a ontologia plena e inteira que complementa a via cartesiana), a indissociabilidade entre subjetividade concreta e sua história, equivale a “reconhecer que o absoluto identifica-se com sua temporalização na história”, e isso parece dar visibilidade a um engajamento de Husserl numa “via que pode nomear-se aristotélica”<sup>844</sup>. Housset examina, ao longo do texto, o modo como a referência ao deus aristotélico permite elevar de nível, assim como trazer a uma dimensão mais originária, uma das questões centrais da fenomenologia que é a intencionalidade.

Do mesmo autor, uma obra indispensável para o tema da teologia fenomenológica é o livro “*Husserl et l’idée de Dieu*”, que aborda as dispersas análises de Husserl da questão de Deus entendendo-as como “animadas de uma interrogação propriamente especulativa” que se poderia formular do seguinte modo: “que espaço há para Deus numa

---

<sup>843</sup> SERBAN, Claudia. La double appartenance épistémique de l’anthropologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 449-465, pp. 464-465.

<sup>844</sup> HOUSSET, Emmanuel. « Husserl et le Dieu d’Aristote », Les études philosophiques, n o 4/1995, p. 481-496, p. 481.

filosofia que se pretende metodologicamente ateia? A partir do ‘eu’ transcendental, qual é o acesso possível à pura fenomenalidade de Deus?”<sup>845</sup> Este autor demonstra como fazer teologia, à maneira de Husserl, não consiste em construir de modo abstrato e metafísico o conceito de Deus, mas remontar à experiência mesmo de Deus em sua dimensão mais originária.

No Brasil, excelente referência pode ser encontrada em textos de Martina Korelc.<sup>846</sup>

Com relação à pretensão da fenomenologia de ser “metodologicamente ateia”, uma palavra a mais deve ser dita. Claudia Serban<sup>847</sup>, com base em passagens de Husserl e na literatura secundária, sustenta a posição de que existem diferentes abordagens para a teologia em Husserl, abordagens que são ditas “ateias”, quer dizer, que procedem sem recurso à fé e submetem a uma redução fenomenológica todo dogma religioso assim como toda revelação.

As diferentes abordagens são em número de quatro ou cinco, e elas mostram um movimento característico: “Se o método fenomenológico preconizado por Husserl sempre consistia em começar ‘de baixo (*von unten*)’, isso não significa que ele não pretendia, uma vez que esse ponto de partida estivesse estabelecido e mantido, avançar decididamente ‘para cima.’”<sup>848</sup> Por conseguinte, devido aos três fatos de que (i) são abordagens, ou seja, vias ou caminhos, (ii) de que são ateias, ou seja, não-confessionais, e (iii) de que são um movimento, ou seja, um ir de baixo para o alto, Serban as chama de “vias não-confessionais para Deus”, seguindo uma sugestão dada pelo próprio Husserl naquela carta a Albrecht supracitada.

A primeira via é a epistemológica. Deus é nela definido como “representante ideal do conhecimento absoluto” (nas *Ideias I*) e “portador do logos absoluto” (na *Krisis*).

A segunda via é a ética. Esta sai de um processo de “logicização” e “eticização” de Deus que apresenta, indiscutivelmente, fortes acentos kantianos.

---

<sup>845</sup> Apresentação geral do livro : HOUSET, Emmanuel. « Husserl et le l'idée de Dieu », Paris : Cerf, 2010.

<sup>846</sup> Cf. KORELC, Martina. Crença e razão na fenomenologia de Husserl. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, p. 33-52, 2015. E também: KORELC, Martina. Deus como o princípio necessário na fenomenologia de Husserl. *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, V. 28, N. 1, P. 1-43, JAN./JUN. 2023.

<sup>847</sup> Cf. SERBAN, Claudia. Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion. *Alter: Revue de phénoménologie*. Alter [En ligne], 28 | 2020. Husserl reiterou constantemente a abordagem ateísta de sua fenomenologia. Por exemplo, na Carta a Przywara datada de 15 de julho de 1932, em que enfatiza sua “forma ateísta de filosofar (*atheologisches Philosophieren*)” (Extrações da Correspondência, *Husserliana Dokumente III/7*, p. 237). Outro exemplo, numa carta a seu amigo Gustav Albrecht: “A filosofia, para mim, representa em última instância meu percurso não religioso em direção à religião, ou melhor dizendo, meu trajeto ateu em direção a Deus” (Extrações da Correspondência, *Husserliana Dokumente III/9*, p. 124). A tradução dessa correspondência é de Dominique Pradelle e pode ser consultada na mesma edição da revista Alter citada aqui.

<sup>848</sup> SERBAN, Claudia. Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion. *Alter: Revue de phénoménologie*. Alter [En ligne], 28 | 2020, p. 4.

Além dessas, “a ‘via da monadologia’, através da qual o ‘caminho não confessional para Deus’ se enraíza na imanência do ego transcendental”; a “via dóxica’, que aborda Deus como objeto de fé e a fé religiosa do ângulo da crença”; e a “via da cultura e das instituições’, que é delineada nos textos em que Husserl se refere às religiões estabelecidas e às suas práticas comunitárias.”<sup>849</sup>

Essas vias distinguem-se das vias clássicas da metafísica tradicional e elas, certamente – diz Serban – “não deixam de se entrecruzar e de se entrelaçar”, conduzindo “a Deus sem Deus” e tendo como ponto de partida “a imanência fenomenológica delimitada pela prática da redução.”<sup>850</sup>

## 10.2 A psicologia e a ciência do mundo da vida

Os anos que se seguiram a 1923/24 foram dedicados a um aprofundamento da questão da psicologia fenomenológica. A obra de Husserl em que o estatuto da psicologia é submetido a um tratamento mais sistemático é o conjunto das preleções de 1925, que porta o título *Psicologia Fenomenológica*. O interesse desses textos reside na apresentação sistemática da relação que a psicologia mantém com as outras ciências e com a fenomenologia transcendental. No artigo escrito para a *Enciclopédia Britânica*, cuja versão final (depois de quatro versões) foi publicada em 1927, Husserl voltou a referir-se ao conceito de Filosofia primeira. Ao explicitar o projeto de uma psicologia fenomenológica, ele chamou a fenomenologia de Filosofia primeira enquanto ciência que se ocupa da subjetividade transcendental possível em geral:

A fenomenologia, rigorosamente e sistematicamente exercida, entendida no sentido já exposto acima, é idêntico a esta filosofia que engloba todo conhecimento verdadeiro. Ela se divide em uma fenomenologia eidética (ou ontologia universal) enquanto *Filosofia primeira*, e em uma *Filosofia Segunda*, a ciência do *universum* dos *facta*, ou da intersubjetividade transcendental que compreende sinteticamente todos os fatos. A Filosofia primeira é o *universum* do método para a Filosofia Segunda, e ela se refere em retorno a si mesma a fim de se fundar metodicamente.<sup>851</sup>

Bem no início de suas conferências de Amsterdã, em 1925, Husserl diz que a fenomenologia possui uma dupla identidade e uma dupla significação:

---

<sup>849</sup> Ibid., p. 3.

<sup>850</sup> Ibid., p. 3.

<sup>851</sup> Hua IX. Article pour l’Encyclopédie Britannica, p. 298-299 (trad. fr. 241-242).

Ela (a fenomenologia) se apresenta em seu desenvolvimento ulterior com uma notável duplicidade de sentido: de uma parte, como *fenomenologia psicológica*, que deve servir em geral à psicologia de ciência fundamental radical; de outra parte, como *fenomenologia transcendental* que, de seu lado, em conexão com a filosofia, tem a grande função de Filosofia primeira, de ciência-fonte da filosofia.<sup>852</sup>

As ocorrências do termo nas obras posteriores são bem tímidas, mas não menos importantes. Nas *Meditações Cartesianas* (doravante designadas *CM*), o termo “Filosofia primeira” é escrito uma vez entre aspas e sua ideia é evocada na forma de um imperativo: pelo prosseguimento das últimas reflexões, diz Husserl, “torna-se para mim evidente (...) que *devo*, desde o início, desenvolver uma Fenomenologia puramente eidética e que só nela se consuma e pode consumir a primeira realização de uma ciência filosófica – a de uma ‘Filosofia primeira.’”<sup>853</sup>

Na sinopse redigida para essas *Meditações*, Husserl lança um programa semelhante ao que Descartes deixou registrado na *Carta-Prefácio* aos *Principia*, fazendo recurso à metáfora dos ramos que remete à imagem da árvore do conhecimento:

A formação sistemática da Fenomenologia apriorística encerra em si, enquanto seus ramos, todas as ciências apriorísticas numa fundamentação absoluta. Ela preenche a ideia de uma Ontologia Universal, ao mesmo tempo formal e material (uma Filosofia primeira) ou, coisa que vem a dar no mesmo, de uma Doutrina da Ciência completa, radicalmente fundamentada. Seu primeiro degrau é constituído pela *egologia* solipsista (a análise limitada ao eu).<sup>854</sup>

Husserl repete em seu projeto o ideal cartesiano de uma reforma integral da filosofia. O que vem em primeiro lugar nessa reforma é a fundação, que deve ser uma fundação absolutamente racional capaz de satisfazer a ideia da filosofia como unidade universal das ciências.<sup>855</sup> Já nas conclusões das *Meditações*, Husserl encontra outra oportunidade de sugerir a ideia da Filosofia primeira quando menciona a “egologia”, que na ordem das disciplinas é “primeira”, e seu desenvolvimento final numa fenomenologia intersubjetiva:

Esta *ontologia concreta* universal (ou também essa Doutrina da Ciência universal e concreta, essa lógica concreta do Ser) seria, por conseguinte, o universo da *Ciência em si primeira* a partir da fundamentação última. Segundo a ordem, a disciplina em si primeira entre as disciplinas filosóficas seria a egologia solipsisticamente limitada, a do *ego* primordialmente reduzido, e só depois viria a fenomenologia intersubjetiva, que estaria nela fundada, e

---

<sup>852</sup> Ibid., Conférences d'Amsterdam, p. 303 (trad. fr. 246).

<sup>853</sup> Hua I. Quarta Meditação, § 34, p. 105 (trad. fr. 120 nosso grifo).

<sup>854</sup> Ibid., Sommaire. Leçons III e IV, p. 193.

<sup>855</sup> Voir: Ibid., Première Méditation, § 1, p. 44.

certamente com uma generalidade que trataria, desde logo, as questões universais, para só depois se ramificar nas ciências apriorísticas.<sup>856</sup>

Outra polêmica levantada por Landgrebe, quando da discussão do segundo tomo das preleções sobre *Filosofia Primeira*, é que ele defende que, em contraste com a primeira parte histórica, que alcançou, por fim, grande unidade interna, a segunda parte teria “todo o aspecto de um rascunho redigido de última hora”, de uma “improvisação”, não passando de uma “aventura experimental de pensamento” cujos resultados, sendo imprevisíveis, levariam Husserl a consequências completamente diferentes das que ele havia pretendido obter no início<sup>857</sup>.

Husserl, assim, teria se dado conta de que aquele caminho e aquela forma de justificativa não eram viáveis e, por isso, ele se veria no trabalho tardio da *Krisis* compelido a enveredar por um caminho completamente diverso. Langrebe, apesar de tecer elogios ao texto como aquele em que Husserl mais teria submetido a uma criteriosa avaliação crítica as suas próprias posições, considera, por outro lado, que a história de sua composição não é mais do que a história de um fracasso (*eines Scheiterns*). Com relação ao uso da expressão “Filosofia primeira”, Landgrebe pôs ênfase no fato de que o título, na sequência das obras posteriores, foi aos poucos retirado de cena, mencionado apenas *en passant*, raras vezes e entre aspas. Sua suposição é a de que a expressão mais geral “filosofia transcendental” tomou o seu lugar, e que Husserl, além disso, teria abandonado aquela ideia diretriz como impraticável<sup>858</sup>.

A posição de Landgrebe é problemática. Ela parece ser desmentida pela carta que Husserl escreve a Hicks em *15 de novembro de 1930*, na qual o filósofo menciona as *CM* e *FTL* e volta a se referir expressamente à fenomenologia como “*erste Philosophie*”:

Minha fenomenologia transcendental (...) é um esforço para renovar a ideia original de filosofia como uma ciência universal (que inclui todas as ciências especiais possíveis) e para desenvolvê-la sob a forma da abordagem científica mais rigorosa concebível; em outras palavras, sob a forma da “absoluta” justificação de cada passo dado na direção do conhecimento. Isso inclui um reestabelecimento fundamental de todas as ciências naturais e humanas (todos os problemas fundamentais, todos os problemas paradoxais são problemas fenomenológicos). A fenomenologia eidética, como “Filosofia primeira”, contém uma reforma radical da psicologia. Nela acha-se implícita uma

---

<sup>856</sup> Ibid., Cinquième Méditation, Conclusion, § 64, p. 181 (trad. fr. 207).

<sup>857</sup> „Es ist der Weg eines experimentierenden Abenteuers des Denkens, dessen Gelingen in den die Vorlesung begleitenden Reflexionen (vgl. z. B. 354 ff.) immer wieder in Frage gestellt wurde und dessen Ausgang nicht von vornherein feststand, so daß es tatsächlich ganz anderswohin führte, als Husserl anfangs vorgesehen hatte.” LANDGREBE, Ludwig. *Op. Cit.*, 1961, p. 134.

<sup>858</sup> „(...) der Titel nach der Ausarbeitung dieser Vorlesung immer mehr zurücktritt, in den Cartesianischen Meditationen nur mehr *en passant* (I. S. 47) und in der „Krisis” nur noch einmal, aber unter Anführungszeichen erscheint. (...) das heißt die Leitidee der mit dem Titel „Erste Philosophie” bezeichneten Grunddisziplin der Phänomenologie überhaupt als undurchführbar preiszugeben.” Ibid., p. 137.

psicologia puramente intencional e a priori, nitidamente diferenciada em significado e método da psicologia naturalista dos últimos séculos, mas também da psicologia da escola brentaniana<sup>859</sup>.

E, também, pelo que Husserl escreve em anexo da *Krisis*, por volta de 1936, permite pensar na Filosofia primeira como a ciência da *Lebenswelt*:

Talvez que a definição das tarefas da ciência objetiva não apareça como a primeira a ser compreendida no círculo de visão da humanidade filosófica por uma contingência histórica, mas com necessidade; mas talvez também a ciência que para nós é *a primeira* não seja em si *a primeira* que, como tal, só na unilateralidade dos seus efeitos ao longo dos milênios, e também nos efeitos sobre o devir histórico inteiro da humanidade, podia motivar estudos nos quais se podia gerar o novo sentido da ciência e, em primeiro lugar, como uma ciência do mundo da vida enquanto solo para a ciência objetiva – e, assim, de certo modo, como meio auxiliar. Espero de fato mostrar, como é que, progredindo de modo consequente, não é possível ficar em meio à descoberta do mundo da vida como tema teórico (a saber, o mundo da ciência objetiva como obviedade do mundo previamente dado), e que a ciência de espécie nova do mundo da vida abarca irrecusavelmente por fim, na universalidade de tarefas que constituem a sua cientificidade específica, todos os problemas com sentido para o ser e o conhecimento da verdade.<sup>860</sup>

Não é por acaso que a psicologia fenomenológica aparece em um texto onde Husserl evoca novamente a ideia da filosofia primeira. Vimos que essa relação começa cedo e é atravessada por diferentes sentidos. Fisetete escreveu que a “reabilitação tardia” da psicologia no projeto filosófico de Husserl se justificava por três fatores:

- O primeiro é a *identificação parcial* da fenomenologia com a psicologia eidética em sua definição alargada da fenomenologia (como psicologia e como filosofia). - O segundo é o *paralelismo* que ele estabelece entre as dimensões psicológica e filosófica de sua fenomenologia. - O terceiro é a *crítica da via cartesiana* da redução e a adoção da via psicológica.<sup>861</sup>

Essa reabilitação envolve um alinhamento dos programas da fenomenologia pura com os da psicologia pura. No § 35 da quarta meditação cartesiana, Husserl coloca a

---

<sup>859</sup> „Meine transzendente Phänomenologie (...) ist ein Versuch, die ursprüngliche Idee der Philosophie als universaler Wissenschaft (die alle möglichen Sonderwissenschaften in sich fasst) zu erneuern und sie in Form denkbar strengster Wissenschaftlichkeit in systematischen Gang zu bringen; mit anderen Worten, in der Form “absoluter” Rechtfertigung eines jeden Erkenntnisschrittes. Das schliesst also eine prinzipielle Neubegründung aller Natur- wie Geisteswissenschaften in sich (alle Grundlagenprobleme, alle Paradoxienprobleme sind phänomenologische Probleme). Die eidetische Phänomenologie als “erste Philosophie” birgt in sich eine radikale Reform der Psychologie. In ihr liegt implizite eine rein intentionale und apriorische Psychologie, nach Sinn und Methode scharf unterschieden von der naturalistischen Psychologie der letzten Jahrhunderte, aber auch von der Psychologie der Brentanoschule.“ Husserl an Hicks, 15. 111. 1930 (Entwurf). Hua Dokumente. Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe. p. 181.

<sup>860</sup> Hua VI. Anexo XVIII ao § 34, p. 463 (trad. port. 384-385 nossos grifos).

<sup>861</sup> FISETTE, Denis. La crise des sciences et le fondement de la psychologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris: Hermann, 2019, p. 327.

psicologia eidética intencional em paralelo com a fenomenologia chamando-a de “psicologia primeira em si”.

No entanto, aqui surgem graves problemas, assim que é suscitada uma dupla interrogação sobre qual é exatamente o caráter interno, o fator de primazia, que confere à fenomenologia o estatuto de “primeira”, em outras palavras: que elemento é este que vem em primeiro lugar? Examinando a primeira parte das lições de 1923/24, Lavigne chega à conclusão de que esta não ultrapassa a modalidade psicológica da reflexão sobre a consciência, pois a crítica das ideias nela efetuada se faz desde o ponto de vista da psicologia intencional.

O idealismo ontológico introduzido na segunda parte, que se funda na Redução transcendental e cuja principal tese é a de que todo ser, em suas aparições, equivale a uma unidade de concordância noemática e se deixa reconduzir a uma produção subjetiva, é um idealismo incompatível com as pressuposições da reflexão psicológica sobre o vivido e exige a absoluta colocação entre parênteses de todas estas, sabendo-se que a fundação da fenomenologia enquanto filosofia primeira depende, necessariamente, da superação da abordagem reflexivo-psicológica da subjetividade intencional em prol de uma apreensão transcendental. Será que a segunda parte das lições promove, de fato, essa ultrapassagem? O problema se tornou aqui um problema de metodologia: a transcendentalização da Redução é, de fato, legitimada por Husserl?

Lavigne submete as duas vias redutivas, cartesiana e psicológica, a um detalhado exame, citando de modo direto diversos trechos das preleções. No que diz respeito à primeira via, ele nota que a “*transcendentalização da Redução (...) consiste em relacionar uma segunda vez ao eu-agente o produto intencional da primeira reflexão, a unidade eu-indivíduo-pensante-tomado-com-o-conjunto-de-meus-correlatos-intencionais (...)*” e chega à conclusão de que a Redução transcendental, sob a forma cartesiana, não passa de uma simples “*iteração da reflexão psicológica.*”<sup>862</sup> Quanto à segunda via, acontece o mesmo, o que obriga a concluir que “*a abordagem fenomenológico-psicológica – não passa de um redobramento iterativo (a aplicação a si mesma) da redução psicológica.*”<sup>863</sup>

As duas conclusões acima, no entanto, obrigam a afirmação de um veredicto ainda mais severo com relação ao transcendentalismo husserliano: não importa o que Husserl alegue, a redução fenomenológica não faz com que a realidade seja, de fato, suspensa, só faz com que seja perdida de vista. O que subsiste no fundo de todo processo redutivo, e que o fundamenta, é a pré-doação originária da realidade, a “*redução dita transcendental não passa,*

---

<sup>862</sup> Ibid., p. 45.

<sup>863</sup> Ibid., p. 45.

de fato, de um produto mediato da atitude natural”, do que decorre que “o ‘primeiro’, o verdadeiramente *primeiro* em fenomenologia é, historicamente, a psicologia; e, ontologicamente, o ser como transcendência absoluta.”<sup>864</sup>

No que diz respeito à questão da afirmação da ciência do mundo da vida como primeira, algumas observações não podem ser omitidas. Na opinião de Luft<sup>865</sup>, as incompreensões gerais sobre a filosofia de Husserl resultam do fato de que não foi ainda suficientemente esclarecida a relação entre fenomenologia como Filosofia primeira e a ciência do mundo da vida. É por isso que Luft posiciona-se contra Heidegger que disse em Davos que Husserl caiu temporariamente nos braços dos neokantianos e só depois retornou aos saudáveis tópicos da fenomenologia. Para ele, isso está completamente errado, pois deve-se enfatizar que a tarefa da fenomenologia como primeira filosofia é mapeada desde o início nos esforços de Husserl, tarefa, por sua vez, que conduz desde o início à fenomenologia como uma forma de filosofia transcendental.

A ideia do fundamento último não é um estágio passageiro do desenvolvimento da fenomenologia husserliana. O chamado “testamento filosófico” de Husserl, apresentado na *Krisis*, é muitas vezes visto como um abandono ou superação do projeto da *Letztbegründung* em favor de uma ciência do mundo da vida de inspiração hermenêutica. Luft advoga em favor da posição contrária: a *Krisis* não é de forma alguma uma renúncia ao projeto anterior ambiciosamente apresentado como o de uma filosofia primeira. O autor busca dissipar essa impressão errônea mostrando como o projeto da filosofia primeira e o da ciência do mundo da vida se unem sistematicamente.

Luft sustenta assim a posição de que a fenomenologia, após a virada transcendental, é filosofia primeira no sentido de que ela direciona o olhar para a perspectiva mais radical da experiência, para a *first person perspective*, enfatizando-se com isso que toda experiência e conhecimento são doações de sentido que ocorrem na consciência. Não é, então, um primeiro comparado com um último, mas primeiro no sentido gramaticalmente inteligível da primeira pessoa, que, como primeira instância do conhecimento, é também o suporte de todo conhecimento.

Luft se pergunta como essa ciência pertence ao projeto da filosofia primeira. Ele se posiciona contra a crença de que o mundo da vida é algo que *está simplesmente aí*. Uma outra questão é: se a ciência começa pela dúvida, então que tipo de ideia de ciência a

---

<sup>864</sup> Ibid., p. 45.

<sup>865</sup> LUFT, Sebastian. „Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt.«“ Archiv Für Begriffsgeschichte, vol. 53, 2011, pp. 137-152.

fenomenologia pode satisfazer sendo ao mesmo tempo descritiva e eidética? É claro que ela não pode ser descritiva no sentido usual de descrição, tal como a botânica é descritiva. Se a ciência do mundo da vida é uma ciência eidética, não pode ser objeto de uma descrição puramente empírica. O mundo da vida é portanto científico, mas não empírico, antes, ele é um “conceito” transcendental-fenomenológico, isto é, pressupõe a redução fenomenológica e a dimensão resultante da imanência do transcendental.

## 11. Outras propostas de filosofia primeira

Depois de Husserl, outras propostas de filosofia primeira surgiram na cena filosófica contemporânea e gostaríamos de chamar a atenção para algumas delas antes de passar às considerações finais. A primeira a destacar é, sem dúvida, a de Emmanuel Lévinas, que propõe a ética como filosofia primeira, afirmando seu primado em relação à ontologia.

Na trilogia que começa com o livro « *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* » (Paris, PUF 1988), passa por « *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* » (Paris, PUF, 1997) e fecha com « *De Surcroît* », Jean-Luc Marion propõe uma nova filosofia primeira : a “fenomenologia da doação”, que parte da fenomenologia husserliana, na medida em que esta visa uma pureza originária, em função da qual instaura-se – no dizer de Marion – um regime de “mostração” que nada deve aos processos de “demonstração” das ciências. O que se quer mostrar é o “*como*” dos vividos constitutivos ou o “*como*” do funcionamento intencional dos atos doadores de sentido. Defende Marion que Husserl deixa implícita, nos seus escritos, a informação de que a redução deve orientar-se por três princípios fundamentais: 1º - tanto de aparecer, quanto de ser (*Autant d'apparaître, autant d'être*); 2º - ir às coisas mesmas (*Droit aux choses mêmes*); 3º - tomar os fenômenos como eles se dão (*il faut prendre les phénomènes comme ils se donnent*)<sup>866</sup>. Marion inclui ainda nisso uma quarta formulação de princípio: “*Autant plus de réduction, autant de donation*”<sup>867</sup>, a qual liga o conceito de redução ao de doação. Significa, pois, que a eficácia da redução se mede pelo *tanto* de doação que ela permite manifestar-se no objeto. A qualidade ou o grau de intensidade da doação do objeto é o fator mais determinante, é com eles que aumenta, proporcionalmente, a intuição do sentido. A filtragem feita pela redução consiste em separar o que aparece do que não aparece, impedindo a assunção, no aparecer, de todos os índices fraudulentos, as ambivalências, as obscuridades, “a objetivação não controlada, as teorias absurdas”<sup>868</sup>. O que deve se acolher é o que a doação, de fato, entrega, impedindo possíveis adulterações de sentido e banindo o que se ajunta ilegitimamente ao aparecer como seu parasita, no limite estrito disto “que a doação dá a ver”<sup>869</sup>.

---

<sup>866</sup> MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1997, pp. 18 a 23. Marion credita essa listagem ao comentário de Michel Henry: “*Les quatre principes de la phénoménologie*”. O quarto princípio será introduzido pelo próprio Marion.

<sup>867</sup> A conversão dessa formulação para o português é um pouco problemática. Ao pé da letra, fica “tanto mais de redução quanto de doação”. O termo francês “donation”, que traduz o alemão “Gegebenheit”, não possui a conotação ética que o nosso termo em português “doação” possui, e isso levou alguns tradutores a optarem por *dação* ou pelo neologismo *datidade*.

<sup>868</sup> MARION, Jean-Luc., *Op. Cit.*, 1997, p. 27.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 27.

Assim, demonstra Marion que para compreender plenamente o princípio de Husserl de 1907 (“até onde vai a evidência verdadeira, vai a doação”), devemos combiná-lo com este outro princípio exposto no final das *CM*: “tanto de aparência quanto de ser”. A união desses dois princípios dá a seguinte tese: o ser do mundo só se dá indiretamente à fenomenologia via redução na medida em que esta possibilita o acesso à evidência verdadeira, a essa base ontológica aludida anteriormente nas *Meditationes*.

A fenomenologia da doação trata dos fenômenos saturados, chamados *surcroît*, que caracterizam-se por um excesso de intuição em relação ao conceito, que se verifica nos “acontecimentos (saturados segundo a quantidade), no ídolo (saturado segundo a qualidade), na carne (saturada segundo a relação), e enfim no ícone ou visada de outrem (saturados segundo a modalidade).”<sup>870</sup>

Nas palestras que proferiu sob o título « *Anthropologie statt Metaphysik* », Tugendhat propõe a Antropologia como filosofia primeira. Numa tendência já aberta por Kant, Tugendhat defende que a pergunta “o que é o homem?” proporciona a base de todo e qualquer questionamento filosófico, e que, por isso, a antropologia é que deve, por direito, assumir o papel de uma filosofia primeira. Mas do fato que a antropologia depende de um entendimento dos seres humanos e de uma compreensão do mundo segue-se que ela só pode ser praticada na perspectiva da primeira pessoa (do singular ou do plural), na qual temos acesso a esse entendimento e a essa compreensão

Para a discussão do *status quaestionis* da questão da filosofia primeira, a partir de Husserl e além, há, como vimos, um conjunto de trabalhos que não pode deixar de ser mencionado, a saber, a série de textos resultantes do seminário sobre filosofia primeira organizado em 2011 por K. Novotný, A. Schnell e L. Tengelyi.<sup>871</sup> Os textos desse colóquio foram distribuídos no volume em três capítulos diferentes: (A) “O papel da filosofia primeira no seio da história da fenomenologia”; (B) Ensaio de re-forjamento (refonte) da fenomenologia”; (C) “A possibilidade de uma filosofia primeira na fenomenologia contemporânea”.

O artigo de László Tengelyi, intitulado “*A fenomenologia e as categorias da experiência*”, busca “tirar da interpretação husserliana da metafísica algumas consequências que conferem à fenomenologia – em termos de J.-L. Marion – o caráter de uma *outra* filosofia

---

<sup>870</sup> MARION, Jean-Luc., *Op. Cit.*, 2015, p. 3.

<sup>871</sup> K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. *La phénoménologie comme philosophie première*. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011.

primeira (...)”<sup>872</sup>. O autor quer entender o significado preciso contido nesse qualificativo “outra” de Marion e, no final das contas, ele julga que aquilo que está em jogo na interpretação fenomenológica é a questão das “categorias da experiência”, posta “no centro das investigações consagradas à elaboração da ideia de uma filosofia primeira.”

O artigo foi dividido em três seções, chamadas, respectivamente: “A metafísica husserliana da facticidade”, “O exemplo ambíguo do fato de mundo”, “As categorias da experiência segundo a fenomenologia”.

A discussão encetada na seção 1 toma como objeto a divisão feita por Husserl entre filosofia primeira, concebida de início como fenomenologia transcendental e eidética, e filosofia segunda, concebida como metafísica da facticidade ou ciência fundamental da realidade. Este segundo lugar reservado à metafísica, que ocupa-se da irracionalidade da racionalidade mundana, não implica somente um alargamento de seu campo temático, mas envolve também a emergência de um novo saber concernente à relação entre *eidós* e *fato*. À luz dessa relação, a oposição acima não é mais sustentável. Tengelyi, apoiado no que Husserl escreve na “*Fenomenologia da Intersubjetividade*”<sup>873</sup>, dirige nossa atenção à situação toda particular do ego individual, instância que se distingue das coisas intramundanas pelo dado de que, nestas, os possíveis essenciais têm precedência sobre as realidades efetivas, ao passo que no ego, a mônada individual, os possíveis essenciais são relativos à sua existência, ou seja, o *eidós* revela-se dependente do fato absoluto e ineliminável do ego. Assim, a oposição entre ciência primeira do *eidós* e ciência segunda do fato começa a se abalar e Husserl é obrigado a atenuá-la ou mesmo superá-la. A fenomenologia se mostra dependente então de certos fatos originários ou certas estruturas factuais que Tengelyi<sup>874</sup> dispõe numa estrutura quaternária: a) o fato do ego; b) a circunstância de que o ego tem sempre seu mundo; c) a circunstância de que o ego porta em si mesmo, intencionalmente, os outros, na situação de *ser-um-para-o-outro* ou *ser-um-no-outro*; d) o fato originário da teleologia da história.

A discussão encetada na seção 2 gira em torno dos argumentos que Husserl mobiliza na “Filosofia primeira II” em função de abalar a crença na necessidade e eternidade da existência do mundo e das análises que ele faz da inexorável contingência do conhecimento

---

<sup>872</sup> TENGELYI, László. La phénoménologie et les catégories de l’expérience. In : La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l’Institut de Philosophie de l’Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 153-167, p. 153-154.

<sup>873</sup> Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, p. 154 e segs. “A mônada egóica pode imaginar a si mesma como sendo diferentemente, mas ela se dá a si mesma de uma forma absoluta como sendo. A posição de seu ser diferentemente pressupõe a posição de seu ser. (...) a essência de cada mônada é inseparável da existência monádica.” *Apud*. Ibid., pp. 154-159.

<sup>874</sup> TENGELYI, László., *Op. Cit.*, 2011, pp. 156-157. Observa ainda o autor que essa estrutura quaternária modifica a estrutura tripla do ego, mundo e Deus típica da metafísica moderna.

do mundo. Para o autor, o alvo que Husserl então persegue é “indicar a relatividade do mundo ao ser absoluto da consciência” e, como consequência, “estabelecer uma relação de dependência ontológica entre o ego transcendental e o mundo.”<sup>875</sup> Mais particularmente, Tengelyi faz notar que a contingência já se encontra desde sempre ligada à descrição dos *processos da experiência* e ele quer dar um realce especial a isto na continuação de seu artigo. A próxima seção vai partir de algo aqui constatado que é o seguinte: se a fenomenologia depende de certos fatos originários, o mais importante dentre eles é o fato do *aparecer enquanto tal*.

A discussão encetada na seção 3 finalmente chega no “re-forjamento” (*refonte*) tentado por Tengelyi: (I) o aparecer enquanto tal é algo *por si* e sua originariedade é irreduzível à doação intencional; (II) o aparecer só se manifesta a uma experiência. É na experiência (*Erfahrung*) então, ou seja, no vivido (*Erlebnis*), que devem ser buscadas as “categorias” que a *outra* Filosofia primeira se encarrega de investigar. A fenomenologia então, nas mãos de Tengelyi, ganha a forma de uma *protologia experiencial* que reconduz as categorias da antiga metafísica ao campo originário do aparente em sua aparição, onde elas se revelam “categorias da experiência”, chamadas pelo autor de “experienciais”, numa admitida alusão aos “existenciais” de Heidegger. A respeito dos experienciais, o texto nos informa o seguinte:

Contrariamente às categorias no sentido original da palavra, os experienciais não são, em primeiro lugar, “modos de predicação”, mas antes “modos de experiência”, ainda que possam ser considerados igualmente como pendentes antepredicativos das categorias do pensamento predicativo. Enquanto “categorias” próprias à experiência, os experienciais exprimem condições sob as quais a experiência mostra uma concordância e uma harmonia universal.<sup>876</sup>

No seu artigo sobre o transcendental na fenomenologia, Alexandre Schnell mostra como a fenomenologia opera em dois níveis: numa atitude fenomenológica ingênua e numa atitude fenomenológica transcendental. Ele fez notar que a análise descritiva do primeiro nível, apesar de desvelar as estruturas eidéticas que o ego experiencia em si mesmo numa constante concordância, e explicitar os ingredientes reais da esfera imanente da consciência, nem por isso é capaz de descer até às camadas definitivamente legitimadoras da experiência transcendental, pelo fato de operar ingenuamente e sem nenhuma crítica. A análise se mostra insuficiente quando se trata de explicitar as camadas ultimamente constitutivas dos fenômenos imanes. Schnell, mostrando que essa investigação é completada pelo segundo nível da crítica transcendental, defende a interpretação de que ela “deve se efetuar procedendo a ‘reduções

---

<sup>875</sup> Ibid., p. 160.

<sup>876</sup> Ibid., p. 165.

desmantelantes' (*Abbauredktionen*) e a 'construções fenomenológicas' que pertencem à esfera pré-fenomenal ou 'pré-imanente' da consciência (...).<sup>877</sup>

A passagem do primeiro ao segundo nível pode ser descrita como a passagem de um trabalho de desconstrução até um trabalho de construção fenomenológica. Schnell assinala que o primeiro, através de uma redução desmantelante, afasta os obstáculos que escondem a atividade transcendental da consciência, enquanto que o segundo se inscreve num quadro positivo de construção, que não é nem especulativo nem metafísico, mas guiado fenomenologicamente pelos dados<sup>878</sup>. As principais referências a essa construção nos escritos de Husserl podem ser encontradas nos parágrafos 59 e 64 da quinta meditação, dedicada ao problema da intersubjetividade.

Lembra Schnell que a investigação transcendental deve se dirigir aos objetos enquanto devem (*Soll*) ser possíveis *a priori*. O transcendental está intimamente ligado a esse *dever-ser*, mas o tratamento formal a que Kant o submete não é suficientemente convincente. O re-forjamento da fenomenologia tentado por Schnell responde à exigência de legitimar um “fenômeno originário”, que ele compreende no sentido de um “evento” tal como aparece no último Heidegger e que ele caracteriza recorrendo à noção de “imagem”. Apoiando-se nas aquisições do idealismo transcendental de Husserl, Schnell tenta levar avante a doutrina de Fichte da “imagem” com o intuito de fazê-la render seus frutos quando à meta da legitimação derradeira, a *Letztbegründung*.

O campo do originário é desbravado por reflexões constantes, uma simples reflexão de início e em seguida uma reflexão da reflexão, que cada vez mais se interioriza. Como a “instância” que faz irradiar as reflexões não pode refletir uma face a si mesma como se se visse num espelho, a meta da fundação última requer que esse “buraco” seja tampado com uma imagem – uma imagem construída – e disso só pode se encarregar a “imaginação”, que ganha prioridade em relação às outras faculdades.

A imagem, à medida que se fenomenaliza, manifesta-se ao mesmo tempo como uma nadificação de si mesma (como simples imagem) e como uma projeção de possibilidades, uma “possibilização”. É a partir do nada da nadificação que os possíveis são projetados, e, nesta projeção, a reflexão se surpreende em ato de refletir, como refletente, a concepção em ato de conceber, como a que concebe, o conhecimento em ato de conhecer, como cognoscente. Aqui,

---

<sup>877</sup> SCHNELL, Alexander. Le “transcendental” dans la phénoménologie. In : *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éd.), Amiens, *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, 2011, p. 169-189, p. 172.

<sup>878</sup> Ibid., p. 174.

a descrição em termos de sujeito-objeto não satisfaz, Schnell deixa-se inspirar antes pela terminologia “in-stância es-tática” do Heidegger de “A origem da Obra de Arte”. Contudo, o “in” da “in-stância” heideggeriana pode provocar um mal-entendido com o “in” espacial, oposto ao “ex”, e por isso é preciso evitá-lo. Em substituição, Schnell formula o conceito de “endogeneidade do ser”, que transmite a “imagem” da “origem que se engendra desde o interior do organismo”.

A construção fenomenológica é uma busca pela imagem do fenômeno originário que procede numa “reflexão permanente que se interioriza progressivamente.”<sup>879</sup> Schnell tem em vista uma fenomenologia construtiva que se resolve numa metafísica fenomenológica. O princípio formulado por Schnell é o de “endogeneidade do campo fenomenal”. A imaginação aqui tem um primado em relação às outras faculdades, e tem prioridade até mesmo sobre a percepção.

A pergunta pelo fundamento do aparecer está mal posta e deve antes ser reformulada na pergunta pela “razão” que pode receber qualquer admissão de existência para além do campo fenomenal. O princípio de endogeneidade prevê que uma resposta a essa pergunta só poderia ser obtida na evidenciação do “caráter aparentemente paradoxal do fenômeno: quanto mais o fenômeno *se fenomenaliza*, mais ele *se interioriza*. Quanto mais ele se interioriza, mais *se expõe à transcendência*.”<sup>880</sup>

Para terminar, mais uma palavra a respeito do conceito de “construção”, que não deixa de ser um conceito problemático, não explicitado suficientemente na obra husserliana. Diz Schnell<sup>881</sup> que, apesar de todas as aquisições decisivas das análises fenomenológicas concretas, estas não raro encontram limites que sua *démarche* puramente descritiva não está em condições de transpor. É o que acontece, por exemplo, com a constituição da consciência do tempo<sup>882</sup> nas profundezas da subjetividade transcendental, que deixa restar uma miríade de pontos cegos, de ângulos mortos, quando submetida à pura e simples descrição.

É ao se defrontar com esses limiares que obstam o caminho da análise descritiva que Husserl adota um procedimento construtivo, recorre a *construções fenomenológicas* que Schnell insiste em alegar que não são de natureza especulativa, e sim ferramentas das quais o fenomenólogo se provê para prestar conta de algum *teor fenomenal* determinado cuja

---

<sup>879</sup> Ibid., p. 186.

<sup>880</sup> Ibid., p. 189.

<sup>881</sup> Cf. SCHNELL, Alexander. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2007.

<sup>882</sup> Cf. SCHNELL, Alexander. Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918). Hildesheim: Olms, 2004.

regularidade só se deixa desvendar procedendo-se construtivamente. Para o autor, a construção fenomenológica se oferece como ferramenta metodológica fundamental que confere à filosofia transcendental uma nova figura, inédita até então, capaz de fazer face a terrenos da análise fenomenológica onde são encontrados os “fatos últimos”, que, em virtude de sua própria essência, não têm sequer um nome pelo qual possam ser chamados. Mas é claro que as bases desse procedimento construtivo estão ainda para ser lançadas.

Enfim, sobre o construtivo ou “especulativo” na fenomenologia, um autor de referência a se consultar é Eugen Fink<sup>883</sup>. Pelo que tudo indica, Schnell parece dar continuidade a alguma coisa parecida proposta por ele na *Sexta Meditação Cartesiana*<sup>884</sup> (redigida por Fink como contribuição a um projeto de revisão e publicação de uma versão atualizada das *Meditações Cartesianas* na Alemanha). O texto que figura no início desse trabalho, sob o título “*A Limitação Metódica das Meditações Anteriores*”, apresenta um ponto de viragem significativo entre as cinco meditações de Husserl, denominadas “meditações precedentes”, e a *Sexta Meditação*. São aqui imediatamente identificáveis as conexões e as descontinuidades entre as perspectivas de Husserl e Fink.

Fink alega haver uma limitação na dimensão genética da fenomenologia. Tratar-se-ia de uma restrição que precisa ser novamente abordada no futuro, já que Husserl não teria desenvolvido a contento sua fenomenologia genética, e isso impõe agora a necessidade de investigações que voltem a essa dimensão e a aprofundem. Na sequência, Fink destaca a urgência de superar a análise regressiva intuitiva – embora ele reconheça que é preciso percorrê-la primeiro, em vez de simplesmente ignorá-la –, com o propósito de estabelecer uma “fenomenologia progressiva”, também conhecida como “fenomenologia construtiva”. Duas limitações principais são assinaladas: 1) a predominância da dimensão estática na fenomenologia husserliana e 2) a restrição desta última à análise regressiva intuitiva. Fink propõe superar essas limitações ao progredir para 1) uma fenomenologia genética e 2) uma fenomenologia construtiva, embora reconheça que a prioridade metodológica deve ser dada ao procedimento intuitivo, mesmo com seus limites.

A relação entre *eidós* e *fato*, discutida no texto de Tengelyi, que vimos acima, é também o assunto central levantado pelo artigo de Tommasi “*Qual anterioridade para a*

---

<sup>883</sup> Cf., dentre outros, o texto: FINK, Eugen. A análise intencional e o problema do pensamento especulativo. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, pp. 53-86.

<sup>884</sup> Cf. FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The idea of a transcendental theory of method. With textual notations by Edmund Husserl. Translated by Ronald Bruzina.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

*filosofia primeira? A história husserliana das ideias e a fundamentação cartesiana da fenomenologia*”.

Comparando o conteúdo dos dois tomos da Filosofia primeira, o autor<sup>885</sup> discute a apresentação que Husserl faz da fenomenologia como “o resultado de um longo processo de busca do fundamento próprio à filosofia”:

I) História crítica das Ideias: a redução eidética é associada por Husserl a Platão e a redução transcendental é associada a Descartes, duas figuras descritas como fundamentais.

II) Teoria da Redução fenomenológica: a história crítica do primeiro tomo se interrompe em Kant e vem à tona aqui o problema da Redução.

I) História crítica das Ideias: a reivindicação da filosofia primeira de ser fundada sob um plano de certeza absoluta se choca com o problema da leitura teleológica da história, o que produz uma circularidade paradoxal entre princípio e fato.

II) Teoria da Redução fenomenológica: essa circularidade “conduz a uma multiplicação descontrolada da *epoché* e dos movimentos de redução” e “a dificuldade de chegar a uma redução definitiva culmina na irreduzível pluralidade dos egos.”<sup>886</sup>

O autor compara o dualismo husserliano entre princípio e fato com o dualismo de Platão entre *ideia* e *mundo sensível* e com o dualismo de Descartes entre *res cogitans* e *res extensa*. Em seguida, ele pergunta se é possível uma fenomenologia não dualista e se é concebível uma filosofia primeira não cartesiana e não transcendental que, ainda assim, mantenha-se fiel ao movimento da filosofia moderna. Tommasi acredita poder identificar no “corpo” (descrito por Husserl como “ponto zero” de toda constituição fenomenológica) um fenômeno que escapa ao dualismo e que tem toda aparência de ser mais empírico e ao mesmo tempo mais transcendental do que a consciência. É essa instância, precisamente, que para ele torna possível uma filosofia primeira não dualista, sob a forma de uma arqueologia do corpo.

Por fim, não vamos deixar de mencionar que em dois ensaios de 1993 intitulados “*A Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy*” e “*Transcendental Semiotics as First Philosophy*”, Karl-Otto Apel propõe uma “semiótica transcendental” como filosofia primeira.

---

<sup>885</sup> TOMMASI, Francesco. Quelle antériorité pour la philosophie première? L'histoire husserlienne des idées et la fondation de la phénoménologie. In: Descartes et la phénoménologie / sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018. Nosso texto é parafraseado do de Tommasi.

<sup>886</sup> Ibid., p. 1.

## 12. Considerações finais

Muita coisa mudou da primeira determinação da filosofia primeira de 1906/07 para a segunda determinação de 1923/24. Se na primeira Husserl estava preocupado em estabelecer um *a priori* noético não-psicológico, e não media esforços na perseguição desse objetivo, na segunda determinação a psicologia é vista por ele com novos olhos e acaba reabilitada no interior do projeto fenomenológico, abrindo-se a possibilidade de uma psicologia fenomenológica oferecida como uma nova via redutiva capaz de conduzir à subjetividade transcendental, sendo uma via complementar à via cartesiana.

Parece-nos que aquilo que mais importa destacar é que *Erste Philosophie* é um conceito que pode ser considerado principalmente em relação à psicologia e à metafísica. Este conceito foi evocado sobretudo para fazer a demarcação entre elas e a fenomenologia, não esquecendo, porém, que essa demarcação é enfraquecida assim que o estatuto do “fato” sofre em 1923/24 uma radical transformação, com a passagem do *a priori* transcendental ao *fato* transcendental. É claro: deve-se lembrar que Husserl fala na “*Filosofia Primeira*” de uma “metafísica em um novo sentido”, mas ele não renuncia completamente à hierarquia que havia estabelecido antes: a metafísica permanece a ciência última dos fatos, mas, com a afirmação da fenomenologia como a ciência destinada ao estudo dos fatos originários, acontece uma interação entre elas no que diz respeito à fundamentação última, mas a metafísica deve ceder lugar à fenomenologia transcendental na determinação da “transcendentalidade” desses fatos.

Se na primeira determinação da *Erste Philosophie*, como fenomenologia crítica do conhecimento, o interesse que predominava era a questão gnosiológica, que pergunta pelo sentido, essência e possibilidade do conhecimento objetivo, na segunda determinação da *Erste Philosophie*, como fenomenologia da fenomenologia, o interesse predominante é a questão histórico-metodológica sobre o sentido, a essência e a possibilidade do projeto ele mesmo de uma fenomenologia transcendental.

Esperamos que a nossa abordagem tenha dado satisfação a todas as mudanças que a filosofia primeira fenomenológica conheceu de 1907 a 1924. Com isso, nutrimos a expectativa de que a nossa argumentação, mesmo que tenha sido tortuosa às vezes, possa ter lançado mais clareza sobre sua matéria, mostrando assim que a ideia da filosofia primeira em Husserl não é acidental ou retórica e pertence essencialmente ao desenvolvimento do projeto fenomenológico. Além disso, esperamos ter reunido elementos suficientes ao longo desta pesquisa para continuar a sustentar a tese enunciada na introdução, de que, para além de seus

desenvolvimentos históricos, o conceito husserliano de filosofia primeira pode ser considerado de uma perspectiva ampla e de uma restrita.

Parece-nos que o esforço de Husserl, *amplamente considerado*, é a tentativa de mostrar que a filosofia primeira é justamente a filosofia e não alguma de suas subdisciplinas filosóficas (o coletivo das filosofias segundas). O problema sempre será o de administrar a tensão entre o primeiro e o segundo levando-a a uma conciliação. É claro que, no cerne dessas subdisciplinas, manifesta-se ao seu modo a vocação filosófica e o filósofo particular atende ao seu modo à vocação para a filosofia universal, mas esta só é plenamente realizada com o *discernimento* desse *cerne*, com a afirmação radical da filosofia como primeira e com a conexão das filosofias segundas na unidade proporcionada pela filosofia primeira. A essência da filosofia aparece, portanto, apenas na *Endstiftung*, na instauração final, bem à maneira hegeliana: *Wesen ist was gewesen ist*. Sua essência é a fenomenologia transcendental.

Mas para além dessa consideração ampla, há uma consideração restrita que vê no conceito da filosofia primeira uma ideia diretriz que permite à fenomenologia refletir sobre si mesma, do ponto de vista de sua história e de seu método, assim como de sua possibilidade enquanto projeto e da autocrítica (apodítica) de seus resultados, e chegar àquela tripla remissão a si mesma mencionada por Husserl na lição 1 de *Erste Philosophie*, quando falava (I) da suprema e última tomada de consciência de si (*Selbstbesinnung*), (II) do supremo e último esforço de autocompreensão (*Selbstverständigung*), e (III) da suprema e última autorresponsabilização (*Selbstverantwortung*).

## Referências bibliográficas

### Bibliografia primária

Hua I. Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris. Présentation, traduction et notes par Marc de Launay. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. A Ideia da Fenomenologia. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

Hua III. Idées directrices pour une phénoménologie. Traduit par Paul Ricœur. France : Éditions Gallimard, 1950.

Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción Antonio Zirió Q. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

Hua V. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirió Q. México: Universidad Nacional autónoma de México, 2000.

Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, husserliana, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Hua VII. Erste Philosophie. (1923/24): Erster Teil: kritische Ideengeschichte. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956. Philosophie Première (1923-24). Première Partie. Histoire critique des idées. Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959. Philosophie Première (1923/24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Hua IX. Psychologie phénoménologique (1925-1928). Traduction de l'allemand par Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzú revue par Françoise Dastur. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. hrsg. von R. Boehm, 1966, 114 ; trad. fr. par H. Dussort. Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

Hua XII. Philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques. Traduction, notes, remarques et index par Jacques English. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil: 1905-1920. Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11. Texte Nr. 6. HUSSERL, Edmund. Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Hua XIV. Sur l'intersubjectivité. Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVII. Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957.

Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erste Band. Prolegomena zur reinen Logik. Recherches Logiques. Prolégomènes à la Logique Pure. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris : Presses Universitaires de France, 1959.

Hua XIX.1. Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. Investigações Lógicas - Volume 2. Parte 1. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Hua XX.1. Investigações Lógicas. Sexta investigação. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Hua XXI. Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901), éd. I. Strohmeyer, La Haye, 1983.

Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Hua XXVI. Leçons sur la théorie de la signification. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.

Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Th. Nenon, H.R. Sepp (Hrsg.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertelehre. Beilage VIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Hua XXX. Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1902/03. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua XXXI. Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Manuscrits de Bernau. Sur la conscience du temps. Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010.

Hua XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), hrsg. von S. Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935), trad. fr. (modifiée) par J.-F. Pestureau, revue par M. Richir. Grenoble : Jérôme Millon, 2007.

Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Dordrecht: Springer, 2013.

Hua XLIII.3. Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020.

HUSSERL, E. Esquisse d'une Préface aux Recherches Logiques (1913). Trad. fr. J. English. In: Articles sur la logique. Paris : Presses Universitaires de France, 1975.

HUSSERL, E. Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

HUSSERL, E. Fichte's ideal of humanity (Three Lectures). Translation by James G. Hart. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995, 111-133. In: Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge (1911-1921).

HUSSERL, E. First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925). Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2019.

HUSSERL, E. *Viertejahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Vol. 24 (1900), pp. 511-12.* In: HUSSERL, Edmund. Introduction to the Logical Investigations. Edited by Eugen Fink and translated by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Hua Mat I. Logik Vorlesung 1896. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua Mat III. Allgemeine Erkenntnistheorie 1902-3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua Materialien. Band IV. Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919. Édité par Elisabeth Schuhmann. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua Mat V. Urteilstheorie Vorlesung 1905. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua Materialien Band VII. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Hua Materialien VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, hrsg. von D. Lohmar, 2006.

Hua Materialen Band IX. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Dordrecht: Springer, 2012.

Hua Dokumente. Briefwechsel. Band II. Die Münchener Phänomenologen.

Hua Dokumente. Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule.

### Bibliografia secundária:

ALQUIÉ, Ferdinand. Descartes, l'homme et l'œuvre. Hatier: Profil Philosophie, 2019.

ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. *Philosophien* 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996. <https://doi.org/10.5840/philosophica1996471>

\_\_\_\_\_. Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

\_\_\_\_\_. Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein. Lisboa: *Phainomenon*, n. 14, 2007. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2007-0018>

ALLEN, Jeffner. “What Is Husserl's First Philosophy?” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4, 1982, pp. 610–620. <https://doi.org/10.2307/2107381>

ARISTÓTELES. De Anima. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. Metafísica. In: REALE, Giovanni. Metafísica: texto grego com tradução ao lado. Edição brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. Obras Completas. Tomo III. Sobre a Geração e a Corrupção. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2009.

\_\_\_\_\_. Physique. Traduction de Pierre Pelegrin. Paris: Flammarion, 2021.

BARBARAS, Renaud. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? In: Descartes et la phénoménologie. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018. <https://doi.org/10.3917/herm.prade.2018.01.0011>

BEGOUT, Bruce. La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial. Paris: Vrin, 2000.

BELGIOIOSO, Giulia (org.). História da Filosofia Moderna. Campinas: Editora Unicamp, 2022.

BENOIST, Jocelyn. Dépassements de la métaphysique. PUF : Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129) pp. 167-180. <https://doi.org/10.3917/rphi.042.0167>

BERNET, Rudolph; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

BRENTANO, Franz. Die Lehre vom richtigen Urteil (1874–1895). Bern: ed. Franziska MayerHillebrand, 1956.

\_\_\_\_\_. Essais et Conférences. Tome I. Sur l'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2018.

\_\_\_\_\_. Psychologie du point de vue empirique. Trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine. Paris : Vrin, 2008.

BOEHM, Rudolf. “La Phénoménologie De L'histoire.” Revue Internationale De Philosophie, vol. 19, no. 71/72 (1/2), 1965, pp. 55–73.

BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83.

CARR, David. The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1999. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195126907.001.0001>

CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. <https://doi.org/10.3917/puf.carra.2002.01>

CASTILHO, Fausto. Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da *Lebenswelt*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

CRAPULLI, Giovanni. La ‘scientia mathematica communis’ in analogia alla ‘prima philosophia’ secondo B. Pereira. In: Mathesis Universalis: Genesi di un'idea nel XVI secolo. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969.

DE BOER, Theodore. The Development of Husserl's Thought. Translated by Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978.

DEPRAZ, Natalie. La phénoménologie husserlienne à la lumière de la microphénoménologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 411-429.

DE SANTIS, Danielle. Husserl *Metaphysicus*. In : Transcendental idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2. Springer, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-39586-4>

\_\_\_\_\_. The development of Husserl's concept of metaphysics. The Husserlian Mind Routledge, 2021, 481-493. <https://doi.org/10.4324/9780429243790-47>

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. In : Œuvres de Descartes, Volume X, édité par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1902-1913.

\_\_\_\_\_. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

DRUMMOND, John J. Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction. *Georgetown: Man and World* 8 (1975), pp. 47–69. <https://doi.org/10.1007/BF01250724>

FARGES, Julien. L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. {hal-01809197}.

\_\_\_\_\_. Réduction et Cartésianisme. In : Husserl. *La science des phénomènes*. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris : CNRS Editions, 2021, pp. 93-113.

FICHTE, J. G. *Oeuvres choisies de Philosophie Première*. Traduction par A. Philonenko. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

FINK, Eugen. L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. Communication au « Colloque international de phénoménologie » tenu à Bruxelles du 12 au 14 avril 1951.

\_\_\_\_\_. La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. Traduit de l'allemand par Didier Franck. In: *De la Phénoménologie*, by Martinus Nijhoff, La Haye, 1952, Paris, 1966.

\_\_\_\_\_. Operative concepts in Husserl's phenomenology. Translated by William McKenna from Eugen Fink. „Operative Begriffe in Husserls Phanomenologie.“ *Nähe und Distanz* (Freiburg : Verlag Karl Alber, 1976); originally published in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XI (1957), pp. 321-37.

\_\_\_\_\_. Sixth Cartesian Meditation. The idea of a transcendental theory of method. With textual notations by Edmund Husserl. Translated by Ronald Bruzina. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

FISSETTE, Denis. La crise des sciences et le fondement de la psychologie. In: Husserl. *Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris: Hermann, 2019.

FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, S. 25-50. Sobre o sentido e a referência. Tradução de Sérgio R. N. Miranda. *FUNDAMENTO – Rev. de Pesquisa em Filosofia*, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011.

GÉRARD, Vincent. Husserl et le réalisme critique. In : PRADELLE, D.; FARGES, J. Husserl : *Phénoménologie et fondements des Sciences*. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 223-251.

\_\_\_\_\_. La *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle? *Annales de Phénoménologie*, Association Internationale de Phénoménologie, 2002, pp.61-98.

\_\_\_\_\_. *Mathématique universelle et métaphysique de l'individuation* (Université Paris XII). Disponible en: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1993.

GUÉROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HEFFERNAN, George. *An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes' Conception of Evidence*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 89–140. <https://doi.org/10.1007/BF00304673>

\_\_\_\_\_. *A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 83–181.

HEINEMANN, F. H.. *Existentialism and the Modern Predicament*. London: HARPER TORCH BOOKS, 1958.

HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. *Phaenomenologica* 23. Haag: Nijhoff, 1966. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2059-5>

HILL, Claire Ortiz. « *La Mannigfaltigkeitslehre de Husserl* ». *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009. <https://doi.org/10.7202/039480ar>

HOUSSET, Emmanuel. « *Husserl et le Dieu d'Aristote* », *Les études philosophiques*, n o 4/1995, p. 481-496.

\_\_\_\_\_. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

INGARDEN, Roman. *Introduction à la phénoménologie d'Edmund Husserl. Conférences d'Oslo 1967*, G. Haefliger (éd.), *Œuvres complètes*, vol. 4, Tübingen, Niemeyer, 1992.

KAMBOUCHNER, Denis. *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France. 2005.

KERN, Iso. *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*. *Tijdschrift Voor Filosofie*, vol. 24, no. 2, 1962, pp. 303–49.

\_\_\_\_\_. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KIRSBERG, Igor W. *Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea*. *Phainomena*, 2023.

K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. *La phénoménologie comme philosophie première*. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011.

KORELC, Martina. *Crença e razão na fenomenologia de Husserl*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, p. 33-52, 2015. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12510>

\_\_\_\_\_. Deus como o princípio necessário na fenomenologia de Husserl. *PHILOSOPHOS*, GOIÂNIA, V. 28, N. 1, P. 1-43, JAN./JUN. 2023. <https://doi.org/10.5216/phi.v28i1.76361>

KROKOS, Jan. Is Phenomenology metaphysics? *Studia Philosophiae Christianae*. UKSW 47(2011)2.

LANDGREBE, Ludwig. Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls. In: *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967.

\_\_\_\_\_. Husserls Abschied vom Cartesianismus. *Philosophische Rundschau*, Vol. 9, N° 2/3 (1961) 133-177.

\_\_\_\_\_. La phénoménologie comme théorie transcendantale de l'histoire. Trad. de Guillaume Fagniez et John Tryssesoone. *Alter* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/alter/418>.

\_\_\_\_\_. “La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?” *Les Études Philosophiques*, vol. 9, no. 3, 1954, pp. 315–323. JSTOR, [www.jstor.org/stable/20841699](http://www.jstor.org/stable/20841699). Accessed 17 June 2021.

\_\_\_\_\_. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Sein“. In: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

\_\_\_\_\_. Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik, in: *Idem, Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 75-110.

LAVIGNE, Jean-François. Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

\_\_\_\_\_. Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

\_\_\_\_\_. Le <premier> en phénoménologie. In: *La phénoménologie comme philosophie première*. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 27-45.

\_\_\_\_\_. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris : J. Vrin, 2013.

LECLERCQ, Bruno. La phénoménologie doit-elle fonder ou seulement élucider les mathématiques? In : *Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris : Hermann, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994.

LUFT, Sebastian. „Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt«.“ Archiv Für Begriffsgeschichte, vol. 53, 2011. [https://doi.org/10.28937/9783787336715\\_7](https://doi.org/10.28937/9783787336715_7)

\_\_\_\_\_. Phenomenology as first philosophy: a prehistory. *Diálogos*, 93 (2012).

MACDONALD, Paul S. *Descartes and Husserl: The philosophical Project of radical Beginnings*. New York: State University of New York Press, 2000.

MANSION, Auguste. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 56, n°50, 1958. <https://doi.org/10.3406/phlou.1958.4955>

MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Phaenomenologica* (PHAE, volume 59).

MARION, Jean-Luc. *De surcroît*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

\_\_\_\_\_. En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? In: *Descartes et la phénoménologie*. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018.

\_\_\_\_\_. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1997.

\_\_\_\_\_. « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie*, 49 (1996), pp. 68-83.

\_\_\_\_\_. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulæ »*. Paris: Vrin, 1975.

MAYZAUD, Yves. L'horizon de la philosophie première. In : *La phénoménologie comme philosophie première*. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 47-59.

McKENNA, Willian R. *Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

MEHL, Édouard. *Phenomenology and the Cartesian Tradition*. In: *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003084013-6>

\_\_\_\_\_. «Une polémographie de la modernité», *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 08 mars 2016, consulté le 10 mars 2021. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/4653>.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade*. São Paulo: Analytica vol. 3 n. 1, 1998.

NATORP, Paul. *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.

O'CONNOR, John K. "Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with 'Metabasis.'" *The Review of Metaphysics*, vol. 61, no. 4, 2008, pp. 737–57.

OLIVO, Gilles. *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*. In: *Études de Philosophie Médiévale LXXV*. Paris: Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. "L'évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la *Mathesis Universalis*." *Les Études Philosophiques*, no. 1/2, 1996.

PATOČKA, Jan. *Was ist Phänomenologie?* in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988.

PRADELLE, Dominique. *Cogito et Description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendante à la méthode régressive*. *Les Études philosophiques*, n° 1/2021. <https://doi.org/10.3917/leph.211.0095>

\_\_\_\_\_. *La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle*. In: *Husserl. La science des phénomènes*. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012.

\_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation*. In: *Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris: Hermann, 2019.

RABOUIN, David. « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* », *Philosophie*, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28.

\_\_\_\_\_. *L'idée de <Mathesis universalis> d'Aristote à Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

RICHARD, Sébastien. *De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle*. Montreuil-sous-Bois: Ithaque, 2014.

RICŒUR, Paul. *Husserl et le sens de l'Histoire*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, *Les Problèmes de l'Histoire* (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na Fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SCHNELL, Alexander. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2007.

\_\_\_\_\_. Le “transcendental” dans la phénoménologie. In : *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éd.), Amiens, *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, 2011, p. 169-189.

\_\_\_\_\_. Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918). Hildesheim: Olms, 2004.

SCOTUS, Jean Duns. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*. In: *Opera philosophica*, 5 vol. Ed. G. J. Etzkorn et al. New York: Franciscan Institute of the St. Bonaventure University, 1997, n. 18.

SERBAN, Claudia. La double appartenance épistémique de l’anthropologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 449-465.

\_\_\_\_\_. Présentation : l’approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion. Alter: Revue de phénoménologie. Alter [En ligne], 28 | 2020.

SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien ; PRADELLE, Dominique. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

SILVA, Jairo José da. Husserl's Conception of Logic. Campinas: Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE:UNICAMP), Manuscript, 1999.

\_\_\_\_\_. Sobre o predicativismo em Hermann Weyl: alguns aspectos do construtivismo em matemática. Tese de doutorado. Campinas : Unicamp, 1990.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. O filósofo e o autor. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

SOKOLOWSKI, Robert. Husserl on First Philosophy. Husserl Memorial Lecture, 2009. In: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_1)

\_\_\_\_\_. The formation of Husserl’s Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

SOLOVYOV, Vladimir Sergeyeovich. *The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists*. Translated by Boris Jakim. United States: Lindisfarne Press, 1996.

STRÖKER, Elizabeth. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

TENGELYI, László. La phénoménologie et les catégories de l’expérience. In : *La phénoménologie comme philosophie première*. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l’Institut de Philosophie de l’Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 153-167.

TOMMASI, Francesco. Quelle antériorité pour la philosophie première? L'histoire husserlienne des idées et la fondation de la phénoménologie. In: Descartes et la phénoménologie / sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018. <https://doi.org/10.3917/herm.prade.2018.01.0131>

TRIZIO, Emiliano. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality. *Phainomenon*, 26, 2017, 37-68. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2017-0004>

TUGENDHAT, Ernst. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

TWARDOWSKI, Kasimir. Idee und Perzeption. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes. Wien, Verlag von Carl Konegen, 1892.

VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. *Dianoia*, vol. 5, n° 5, 1959. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1959.5.1324>

\_\_\_\_\_. Resenãs Bibliográficas. *Diánoia*, vol. 6, n° 6, 1960.

VON HARTMANN, Eduard. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, segunda edição aumentada Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1875.

\_\_\_\_\_. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

ZAHAVI, Dan. Husserl et la transformation intersubjective da la philosohie transcendente. In: Husserl. Org. Jocelyn Benoist. Paris: Cerf, 2008.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie et métaphysique. PUF: Études philosophiques 2008/4 (n° 87), pp. 499-517. <https://doi.org/10.3917/leph.084.0499>

## Índice Onomástico

- Adão, 380  
Agostini, 228  
Agripa, 231  
Allen, 238, 240, 422  
Alquié, 344  
Alves, 44, 61, 104, 111, 112, 145, 146, 168,  
300, 301, 313, 335, 341, 342, 370, 420  
Apel, 416  
Araújo, 123  
Aristóteles, 11, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 26,  
33, 37, 40, 43, 47, 48, 53, 57, 58, 62, 63,  
90, 91, 116, 174, 185, 227, 236, 241, 245,  
247, 288, 289, 290, 366, 367, 391, 422  
Aronald, 228  
Avenarius, 57  
Bachelard, 93, 101, 106, 107, 420  
Bacon, 288, 289, 290  
Barbaras, 344, 345, 346, 348  
Benoist, 29, 42, 262, 430  
Bergmann, 32, 33  
Berkeley, 236, 250, 251, 252, 262, 290  
Bernet, 361, 423  
Beysade, 314  
Biemel, 78, 88, 137, 200, 382, 419  
Boehm, 33, 174, 236, 237, 239, 240, 330,  
419, 423  
Boer, 76, 77  
Bolzano, 32, 93  
Brand, 184  
Brentano, 32, 60, 67, 68, 70, 71, 76, 182,  
191, 202, 209, 217, 218, 288, 289, 290,  
371, 428  
Breuer, 273  
Brudzińska, 166  
Brunschvicg, 343  
Carnap, 122  
Carr, 29  
Carraud, 366, 367  
Cassirer, 112, 293  
Castilho, 187, 206  
Cícero, 308  
Clauberg, 27  
Cohen, 112  
Colombo, 229, 248  
Comte, 27, 288, 289  
Conrad, 299  
Cornelius, 112, 199  
Crapulli, 23  
Darwin, 12  
Daubert, 299  
Davi, 355  
Depraz, 255, 376, 419, 420, 423  
Derrida, 29  
Descartes, 11, 16, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26,  
58, 85, 90, 91, 92, 93, 112, 113, 122, 135,  
158, 162, 163, 174, 219, 225, 226, 227,  
228, 229, 230, 231, 235, 236, 237, 238,  
247, 248, 249, 266, 289, 290, 293, 294,  
295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303,  
304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312,  
313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321,  
325, 331, 335, 336, 337, 338, 339, 340,  
341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348,  
351, 353, 367, 368, 403, 416, 422, 423,  
424, 425, 427, 428, 429, 430  
Drummond, 330, 331, 332, 349, 350  
Eckhart, 290  
Einstein, 104, 110, 422  
Eisler, 182  
Elsenhans, 182  
Empírico, 209, 288, 308  
Erdmann, 112  
Farges, 219, 316, 317, 318, 319, 331, 332,  
333, 334, 349  
Ferrer, 101, 419  
Fichte, 27, 236, 256, 257, 258, 259, 260,  
261, 413, 421  
Fink, 13, 18, 49, 74, 142, 186, 216, 369,  
375, 415, 421, 424  
Fisette, 305, 405  
Fonseca, 22  
Foucault, 305  
Frege, 196, 197  
Freud, 12  
Gadamer, 234  
Galileu, 249, 272, 291, 292, 303, 311, 359  
Gassendi, 228, 308  
Geiger, 299  
Gérard, 34, 93, 94, 95, 96, 110  
Geysler, 182

Gil, 219, 245  
 Gilson, 343, 344  
 Goclenius, 27  
 Górgias, 246, 301  
 Guérout, 228, 343, 344  
 Gurwitsch, 123  
 Hardy, 123  
 Harms, 32  
 Hartmann, 33, 34, 256  
 Heffernan, 180, 181, 185, 217, 226, 227, 230, 231, 344  
 Hegel, 255, 290, 296  
 Heidegger, 95, 111, 182, 234, 273, 299, 300, 302, 307, 322, 327, 344, 346, 347, 348, 361, 363, 407, 409, 412, 413, 414, 423, 428, 430  
 Heimsoeth, 293  
 Heinemann, 76, 425  
 Held, 332, 333  
 Helmholtz, 103, 112  
 Hempel, 122  
 Herbart, 272  
 Hering, 299  
 Hilbert, 94, 110  
 Hildebrand, 299  
 Hill, 101  
 Hobbes, 288  
 Höfler, 182  
 Housset, 334, 399, 400  
 Hume, 17, 56, 67, 131, 158, 181, 199, 235, 236, 250, 251, 252, 290  
 Ierna, 62, 101, 429  
 Ingarden, 150, 163, 269, 299  
 Joel, 360  
 Judycki, 30  
 Kambouchner, 25  
 Kamiński, 30  
 Kant, 11, 16, 17, 33, 45, 50, 76, 78, 87, 110, 112, 156, 159, 164, 187, 220, 222, 235, 236, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 290, 305, 325, 353, 367, 383, 410, 413, 416, 425  
 Kelkel, 17, 43, 60, 87, 174, 261, 419, 420  
 Kern, 261, 316, 325, 328, 350, 420  
 Khun, 122  
 Kirsberg, 392, 425  
 Korelc, 401  
 Koyré, 122, 299, 343  
 Krokos, 30, 426  
 Lakatos, 122  
 Lange, 56, 112  
 Langrebe, 29, 404  
 Lask, 112  
 Lavigne, 49, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 113, 114, 140, 141, 406  
 Leclercq, 125  
 Leibniz, 92, 93, 95, 97, 236, 253, 262, 264, 289, 290, 305, 361, 366, 367, 423, 428  
 Lévinas, 202, 298, 409  
 Lévi-Strauss, 12  
 Lipps, 299  
 Locke, 60, 67, 199, 235, 236, 249, 250, 252, 289, 290  
 Lotze, 31, 236  
 Luft, 123, 164, 256, 259, 260, 326, 327, 334, 407, 421  
 Macdonald, 308  
 Mach, 57  
 Mahnke, 94  
 Mansion, 22  
 Marbach, 34, 360, 361, 423, 427  
 Marion, 3, 4, 11, 12, 20, 26, 92, 296, 343, 346, 347, 348, 409, 410  
 Martius, 299  
 Marx, 12  
 Matusalém, 353  
 Mayzaud, 398, 399  
 McKenna, 13, 275, 424  
 Mehl, 293, 344  
 Meinong, 182  
 Mersenne, 228, 343  
 Mill, 54, 55, 181  
 Mohanty, 74  
 Montaigne, 308  
 Morawiec, 30  
 Moura, 190, 193, 301, 302, 304, 427  
 Napoleão, 197, 304  
 Natorp, 87, 112, 113, 255, 256, 260, 293  
 Newton, 34, 93, 110  
 Nietzsche, 12, 130, 305  
 Novotný, 83, 399, 410, 411, 425, 426, 427, 429  
 O'Connor, 60, 428  
 Ockham, 290  
 Olivo, 335, 336, 337, 338, 340, 367  
 Palágyi, 71  
 Patočka, 10, 291, 428  
 Pererius, 22, 23  
 Pfänder, 150, 162, 299  
 Pfeiffer, 298, 349

Pitágoras, 183  
 Platão, 17, 32, 62, 90, 162, 176, 236, 238,  
 240, 243, 245, 246, 416  
 Ponty, 234, 348  
 Popper, 122  
 Pradelle, 219, 220, 222, 237, 244, 297, 305,  
 306, 307, 331, 343, 344, 401, 416, 422,  
 424, 427, 429  
 Protágoras, 246, 301  
 Rabouin, 91, 95  
 Reale, 20, 422  
 Reinach, 299  
 Reinhold, 256, 257, 259, 260  
 Richard, 21, 52, 98, 106  
 Rickert, 112, 182  
 Ricœur, 141, 186, 261, 318, 419  
 Riehl, 112, 256  
 Riemann, 101, 102, 103, 110  
 Riquier, 219, 297, 331, 343, 344, 416, 422,  
 424, 427, 429  
 Rodes, 39  
 Roomen, 91  
 Rushd, 366  
 Sacrini, 123, 141  
 Sanchez, 308  
 Santis, 38, 46, 363  
 Sartre, 234  
 Saussure, 12  
 Scheler, 234, 299  
 Schelling, 33, 290  
 Schmidkunz, 182  
 Schnell, 83, 399, 410, 411, 412, 413, 414,  
 415, 425, 426, 427, 428, 429  
 Shooter, 93  
 Schopenhauer, 33, 236  
 Scotus, 22, 256, 289  
 Serban, 361, 398, 401, 402  
 Seron, 72  
 Sigwart, 55, 56, 181  
 Silva, 100, 102, 111  
 Soares, 27, 429  
 Sócrates, 17, 162, 176, 189, 236, 238, 246  
 Sokolowski, 62, 374, 375  
 Solovyov, 396  
 Spencer, 55, 135  
 Spinoza, 228, 236, 305  
 Starzyński, 1  
 Stein, 299  
 Strasser, 400  
 Ströker, 231, 232  
 Stumpf, 67, 93  
 Suárez, 22, 23, 366, 367, 423, 428  
 Suzuki, 101  
 Tengelyi, 83, 399, 410, 411, 412, 413, 415,  
 425, 426, 427, 428, 429  
 Tomás, Santo, 11, 22, 185, 289, 290  
 Trendelenburg, 32  
 Trizio, 39, 40, 41, 46, 47  
 Tugendhat, 299, 300, 301, 410  
 Twardowski, 304, 305  
 Ueberweg, 32, 33  
 Villoro, 328, 381, 383  
 Wallis, 93  
 Weyl, 110, 429  
 Windelband, 112  
 Wolff, 27  
 Wust, 38  
 Zahavi, 30, 42, 262  
 Ziegler, 181

## ANEXOS

Compilação e tradução livre dos textos : (I) Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie; (II) Umgrenzung der philosophischen Logik; (III) Phänomenologie als Erste Philosophie; (IV) Die Logik als philosophische Wissenschaft von der Erkenntnis, als erste Philosophie; (V) Syllabus der Londoner Vorträge; (VI) Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie; (VII) Vorbereitung einer phänomenologischen Rekonstruktion des Wegs der Cartesianischem *Meditationes*; (VIII) Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie.

Sumário:

(I) Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie ( <i>A teoria do conhecimento como filosofia primeira</i> ) .....	1
(II) Umgrenzung der philosophischen Logik ( <i>Delimitação da lógica filosófica</i> ) .....	89
(III) Phänomenologie als Erste Philosophie ( <i>A fenomenologia como filosofia primeira</i> ) .....	p. 93
(IV) Die Logik als philosophische Wissenschaft von der Erkenntnis, als erste Philosophie ( <i>A lógica como ciência filosófica do conhecimento, como Filosofia Primeira</i> ) .....	103
(V) Syllabus der Londoner Vorträge ( <i>Programa das palestras de Londres</i> ) .....	108
(VI) Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie ( <i>A meta geral da filosofia fenomenológica</i> ).....	110
(VII) Vorbereitung einer phänomenologischen Rekonstruktion des Wegs der Cartesianischem <i>Meditationes</i> ( <i>A elaboração de uma reconstrução fenomenológica da via das Meditationes Cartesianas</i> ).....	112
(VIII) Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie ( <i>A insuficiência das ciências positivas e “a” Filosofia Primeira</i> ) .....	118

Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie

§ 31. *Die Stellung der Erkenntnistheorie zu den logischen Disziplinen und zu den natürlichen Wissenschaften*

a) Die Erkenntnistheorie als Abschluß der Wissenschaftstheorie

Das sind die abgründigen Schwierigkeiten, die der Erkenntnis anhaften: nach Akt-Charakter, nach Bedeutung, nach Gegenständlichkeit. Und das sind, im Rohen bezeichnet, die Probleme, welche dem dornenvollen Gebiet der Erkenntniskritik im prägnanten Sinn eignen. Ob man sie von der formalen Logik, der realen Logik und der noetischen Logik, die uns nach dem bisherigen die Idee einer allgemeinen und reinen Logik repräsentierten, abtrennt oder mit ihnen verbindet zur Einheit einer Disziplin, das (ist) an sich keine Sache von großer Bedeutung. Ein aber ist klar, daß erst die Erkenntniskritik den Kreis der zu Idee einer Wissenschaftslehre wesentlich gehörigen Disziplinen abschließt. Man kann also mit gutem Recht den Begriff der Logik soweit fassen, daß er die Erkenntniskritik, diese letzttaufklärende Disziplin vom Wesen der theoretischen Vernunft, mitumspannt, während andererseits auch die engeren Begriffe ihr gutes Recht haben, die wir geschieden haben: die formale Logik, die zugleich formale Ontologie ist, die reale Ontologie, die Noetik als logische Normenlehre und zuletzt die Erkenntniskritik oder Erkenntnistheorie oder Theorie der Vernunft. Auch die Kunstlehre von der Erkenntnis und

A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira

§ 31. *O estatuto da teoria do conhecimento em face das disciplinas lógicas e das ciências naturais*

a) A teoria do conhecimento como chave de conclusão da teoria da ciência

As profundas dificuldades que estão relacionadas com o conhecimento dizem respeito ao caráter de ato, ao significado e à objetividade. Numa caracterização grosseira, são estes os problemas que pertencem à esfera completamente espinhosa da crítica do conhecimento num sentido pregnante do termo. Se porventura nós as distinguimos da lógica formal, da lógica real e da lógica noética, as quais representavam para nós, de acordo com a concepção presente, a ideia de uma lógica pura e universal; ou se nós as conectamos à unidade de uma disciplina; isso em si mesmo não significa grande coisa. Uma coisa, porém, é clara: que somente a crítica do conhecimento fecha o círculo das disciplinas que pertencem essencialmente à ideia de uma teoria da ciência. Pode-se apreender até aqui com direito próprio o conceito de lógica, de modo que ele inclua a crítica do conhecimento, esta disciplina ultimamente elucidativa da essência da razão teórica, enquanto que, por outro lado, os conceitos restritos que nós distinguimos também possuem direito próprio: a Lógica Formal, que é ao mesmo tempo uma Ontologia Formal; a Ontologia Real; a Noética, como doutrina das normas lógicas; e, por último, a Crítica do Conhecimento, Teoria do

Wissenschaft hat vermöge ihrer praktisch-technischen Absichten naturgemäß Beziehung auf alle diese Disziplinen, wofern sie sich ihr Ziel nur hoch genug steckt, ämlich so hoch, daß sie nicht bloß in der Abgrenzung und erfolgreichen Bearbeitung von Wissenschaften im gewöhnlichen Sinn uns anleitet, sondern uns in dem letzten Abschluß der wissenschaftlichen Erkenntnis, also in philosophischer Beziehung, in der Tendenz auf eine metaphysisch abschließende Erkenntnis, fördern will.

Es bedarf nun noch ergänzender Überlegungen, um die Stellung der Erkenntnistheorie zu den früher bezeichneten logischen Disziplinen sowie zur Metaphysik und vor allem zur Psychologie zu charakterisieren und dabei ihre wesentlichen Eigentümlichkeiten zu einer klaren Abhebung zu bringen.

Die Erkenntnistheorie ist diejenige Disziplin, die aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Auswertung ihres endgültigen Erkenntnisgehalts, aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Grundlegung und zu letztem Abschluß verhelfen will. Sie bezieht sich aber auf alle Wissenschaften durch das Medium der formalen Ontologie, der realen Ontologie und der logischen Normenlehre, auf diese logischen Disziplinen als Unterstufen ist sie primär bezogen und durch sie auf alle anderen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Disziplinen. Vor allem ist sie direkt bezogen auf die formale Mathesis und zugleich auf die sie betreffenden Lehren der Noetik. Denn wir wissen ja, die formale Logik und noetische Logik sind in innigstem Zusammenhang, die erstere kann zwar independent von der letzteren

Conhecimento ou Teoria da Razão. Por causa de suas intenções técnico-práticas, mesmo a tecnologia do conhecimento e da ciência tem naturalmente relação com todas essas disciplinas, desde que ela defina sua meta com suficiente altitude. E, de fato, com tal altitude, que ela seja capaz não apenas de nos orientar na delimitação e no cultivo exitoso da ciência no sentido tradicional, mas tenha como objetivo nos apoiar na finalização do conhecimento científico, nos ajudar, então, na relação filosófica, a tender para um conhecimento metafisicamente conclusivo.

Considerações adicionais são agora necessárias para caracterizar o estatuto da teoria do conhecimento em face da ciência lógica previamente descrita, assim como da metafísica e, sobretudo, da psicologia, {158} a fim de trazer suas propriedades essenciais a uma clara distinção.

A teoria do conhecimento é a disciplina que tem como objetivo auxiliar as ciências a avaliar seu conteúdo final de conhecimento, e auxiliar todo conhecimento científico a chegar a uma fundamentação e a uma conclusão definitiva. No entanto, ela se refere a todas as ciências por intermédio (*das Medium*) da ontologia formal, da ontologia real e da lógica normativa, ela está primariamente relacionada a essas disciplinas lógicas como suas subalternas. E, através destas últimas, ela está relacionada a todas as outras disciplinas e conhecimentos científicos. Sobretudo, está ela diretamente referida à Mathesis Formal, e, simultaneamente, aos respectivos ensinamentos da Noética. Como sabemos, a lógica formal e a lógica noética estão intimamente encadeadas; no entanto, a primeira pode ser considerada

bearbeitet werden, nicht aber umgekehrt; denn in der Lehre von der rechtausweisenden Evidenz müssen auch die formalen Bedingungen der Möglichkeit der Evidenz herangezogen und behandelt werden. Dieser Umstand war es ja, der die Einsicht so schwer gemacht hat, daß eine formale Mathesis unabhängig von allen normativ-noetischen Interessen konstituiert werden kann. Ich sagte nun: die Erkenntnistheorie sei direkt bezogen auf die formale Logik. Zunächst gilt das in Hinsicht auf die prinzipiellen Fundamente dieser Mathesis, hinsichtlich der Grundbegriffe und Grundsätze.

b) Die Notwendigkeit einer erkenntniskritischen Auswertung der Mathematik

Die Mathematik als objektiv behandelte Disziplin entbehrt aus ähnlichen Gründen wie Naturwissenschaft letzter Klarheit der Fundamente, sie operiert mit unvollkommen geklärten Grundbegriffen, die hier nur nicht Begriffe von Realitäten sind. Der Grad ihrer Eindeutigkeit, Festigkeit und Bestimmtheit hängt vom technisch-mathematischen Interesse ab. Der Mathematiker, z. B. der Arithmetiker, hat eine gewisse, für die theoretischen Forschungen, die er anstrebt, hinreichende Klarheit hinsichtlich des Objektgebiets der Arithmetik und seiner begrifflichen Umgrenzung. In gewisser Art weiß er, wenn er von Zahl spricht, ganz gut, was er meint, und wie immer dieser Begriff schwanken mag, er tut es gewiß nicht so, daß darunter der Bau der Theorien der Algebra, der Zahlentheorie, der Funktionentheorie usw. leidet. Solange der Mathematiker theoretisiert, ist er in seinem eigentlichen Element, und

independentemente da segunda, mas não o contrário; pois, na doutrina da evidência adequada, as condições formais para a possibilidade de evidência devem ser igualmente empregadas e tematizadas. Uma Mathesis Formal pode ser constituída independentemente de todo interesse normativo-noético, mas é particularmente difícil, no presente contexto, dar uma visão clara (*Einsicht*) desse fato. Eu dizia, há pouco, que a teoria do conhecimento está diretamente relacionada à lógica formal. Sobretudo, isso se aplica aos fundamentos principais daquela Mathesis, em consideração aos seus conceitos e proposições fundamentais.

b) A necessidade de uma avaliação crítico-gnosiológica da matemática

A matemática, enquanto disciplina tratada objetivamente, carece de clareza final por razões semelhantes às ciências naturais. Ela opera com conceitos fundamentais não plenamente esclarecidos, que não são aqui simples conceitos de realidades. O grau de sua univocidade, estabilidade e determinabilidade depende dos respectivos interesses técnico-matemáticos. Um matemático que estuda, por exemplo, a aritmética, tem clareza acerca da região de objectos (*Objektgebiets*) {159} aritméticos e dos limites conceituais de tal região, e essa claridade é suficiente para a investigação teórica que ele almeja aí realizar. De certa maneira, ele sabe muito bem o que quer dizer quando está falando de número, por mais que este conceito possa flutuar. Certamente, ele não deve esse saber à construção das teorias da álgebra, da teoria dos números, da teoria das funções, e afins. O matemático, quando teoriza, está em seu próprio elemento; e, se nós o

folgen wir ihm darin, so finden wir unser theoretisches höchst befriedigt. Aber trotz dieser alle mathematischen Theorien durchleuchtenden und jeden Vernünftigen verbindenden Evidenz, um derentwillen die Mathematik jederzeit als Urbild strengster Wissenschaft gegolten hat, läßt sie doch hinsichtlich ihrer Fundamente und Methoden Schwierigkeiten ungelöst und Probleme offen, ohne deren Erledigung der Wert der mathematischen Leistung gewissermaßen in der Luft schwebt. Es sind das also Probleme, die nicht in den Rahmen der Theorien selbst fallen, Schwierigkeiten, die nicht etwa den Charakter von Lücken der Theorien haben. Sowie nämlich die Axiome formuliert sind und der Gang der differenzierenden, konstruierenden Begriffsbildung und strengen Deduktion begonnen hat, ist alles in guter Ordnung, immer neue Ergebnisse werden gewonnen, immer neue Theorien aufgebaut, immer neue Problemgruppen in exakter Bestimmtheit formuliert und gelöst und all das im strengsten Sinn erledigt. Und doch bleibt ein Manko. Es betrifft die Fundamente und in weiterer Folge die Prinzipien des methodischen Verfahrens.

Jene Quasi-Klarheit, in der der Mathematiker des Sinnes seiner Grundbegriffe, z. B. des Zahlbegriffs, gewiß ist, reicht hin für die Installierung der Axiome und Theorien, nicht reicht sie aber hin zu Zwecken einer endgültigen Wertung der Mathematik hinsichtlich ihrer Erkenntnisleistung. Sowie wir unser Interesse auf den Inhalt und Ursprung des Zahlbegriffs richten und nach dem letzten Sinn der Objektivität (fragen), die die Arithmetik durch ihn erkenntnismäßig beherrscht, geraten wir in Schwierigkeiten.

imitarmos nisso, procedendo com a mesma exatidão, teremos nosso elemento teórico plenamente satisfeito. Contudo, apesar da evidência de todas as teorias matemáticas, apesar das razões que articulam suas teorias, em função das quais ela foi sempre considerada o arquétipo de ciência rigorosa, a matemática deixa em aberto dificuldades ainda não resolvidas com relação a seus fundamentos e métodos. Sem a solução dessas dificuldades, o valor das operações matemáticas fica, em alguma medida, pairando no ar. Esses problemas, porém, não caem no quadro das teorias em si mesmas; até certo ponto, tais dificuldades não têm o caráter de lacunas teóricas. Com efeito, logo que os axiomas são formulados e começa o processo de diferenciação, construção e formação de conceito, e de rigorosa dedução, tudo está em perfeita ordem, novos resultados sempre são obtidos, novas teorias são sempre construídas, novos grupos de problemas são sempre formulados e resolvidos com exata precisão, e tudo isso feito no mais rigoroso sentido. E, no entanto, permanece uma falha. Ela diz respeito aos fundamentos e, subsequentemente, aos princípios do processo metódico.

Essa quase-clareza, com a qual o matemático apreende o sentido de seus conceitos fundamentais (por exemplo, o sentido do conceito de número), é certa o bastante para o estabelecimento de axiomas e teorias, mas não é suficiente para os propósitos de uma avaliação final da matemática em relação às suas operações de conhecimento. Assim que voltamos nosso interesse para o conteúdo e para a origem do conceito de número, e (perguntamos) pelo sentido último da objetividade numérica, isto que torna a aritmética inteligível, achamo-nos de repente em dificuldades.

Als bald treten zunächst verschiedene Zahlbegriffe auseinander. Der Begriff der Anzahl, der Begriff der Ordinalzahl, der Größenzahl, der Streckenzahl, der formalen Zahl. Bezieht sich die Arithmetik auf sie alle und im Durcheinander? Oder ist einer der ursprüngliche, die anderen abgeleitet? Nimmt man den einen als Grundbegriff, wie erklärt sich, daß die arithmetischen Sätze insgesamt auf die anderen anwendbar sind? Es handelt sich da nicht um die Unterschiede der Zahlenarten, die unter den Titeln absolute Zahl, positive, negative, imaginäre Zahl usw. im theoretischen Bau der Arithmetik auftreten. Diese Unterschiede werden nicht betroffen, denn jeder dieser Begriffe kann im Sinn der Anzahl oder Ordinalzahl oder Streckenzahl usw. interpretiert werden. Die ganze Arithmetik läßt eben mit all ihren technischen Begriffen verschiedene Interpretation zu. Fragen wir in dieser Hinsicht die Mathematiker, so lassen sie uns da im Stich. Zwar haben sie die Schwierigkeit bemerkt. Auch sie empfinden ja gelegentlich das Bedürfnis, nicht bloß zu mathematisieren, sondern sich Klarheit über den Sinn ihrer Disziplin zu verschaffen.

Weierstraß ging in seinen berühmten Vorlesungen vom Anzahlenbegriff als dem originären Zahlbegriff aus. Kronecker hingegen vom Ordinalzahlbegriff, und ebenso Helmholtz. Andere Mathematiker wie Hanel bevorzugten den Begriff der gerichteten Strecke. Wieder andere bevorzugten den "axiomatischen Aufbau der Arithmetik" und operieren mit dem Begriff der formalen Zahl, ohne daß aber über diesen Begriff und sein Verhältnis zu den anderen Zahlbegriffen eine klare Auskunft gegeben würde. Solange die Mathematiker theoretisieren, ist alles zwingend und zweifellos. Aber

Logo, diferentes conceitos numéricos entram em divergência: o conceito de número cardinal, de número ordinal, de magnitude, de magnitude linear, de número formal. A aritmética está referida a todos eles confusamente? Ou um deles é originário, e os outros são derivados? Se se toma o primeiro deles como um conceito fundamental, como esclarecer o fato de que as sentenças aritméticas são aplicáveis aos demais como um todo? Não se trata de diferenças nos {160} tipos de número que aparecem sob o título de valor absoluto, positivo, negativo, número imaginário, etc., na construção teórica da aritmética. Essas diferenças não diriam respeito a nada, pois cada um desses conceitos pode ser interpretado em termos de número, ou de número ordinal, ou de magnitude linear, etc. Mesmo com todos os seus conceitos técnicos, a aritmética dá margem a diferentes interpretações. Se questionarmos os matemáticos sobre isso, eles nos deixarão na mão. Mas é certo que eles notaram a dificuldade. Ocasionalmente, eles sentem também a necessidade de obter clareza sobre o sentido de sua disciplina, e não apenas de matematizar.

Em suas célebres conferências, Weierstrass começou com o conceito de número cardinal como o conceito numérico original. Kronecker, por outro lado, com o conceito de número ordinal, e assim também fez Helmholtz. Outros matemáticos como Hanel favoreceram o conceito de linha reta. Outros, porém, deram prioridade à "estrutura axiomática da aritmética" e operaram com o conceito de número formal, mas sem fornecer uma informação clara sobre esse conceito e sua relação com os outros conceitos numéricos. No momento em que os matemáticos teorizam, tudo se mostra

sowie sie über die eigentlichen Objekte ihres Theoretisierens Auskunft geben sollen, hört alle Einigkeit und Klarheit auf. Jeder hat da seine Privatmeinungen, und diese stehen sich meist schroff gegenüber.

Daß es auch an methodischer Klarheit fehlt, zeigt der viel verhandelte Streit über den Sinn des Imaginären. Steckt man im mathematischen Theoretisieren, so wird man an der Triftigkeit der Methode des Imaginären nicht zweifeln. Die Auskünfte aber, die über den eigentlichen Sinn und die letzten Rechtsgründe eines solchen au fond, wie es scheint, sinnlosen Operierens gegeben werden, sind verschieden und nirgends wohl voll zureichende. Manch langempfundene Schwierigkeiten, wie diejenigen, die den Begriff des Irrationalen und der Stetigkeit betreffen, haben sich allmählich gehoben, doch kamen hier technisch-mathematische Interessen mit in Frage. Jedenfalls hat man jahrhundertlang mit dem irrationalen Ganzen wohl operieren können, mindestens innerhalb umfassender Grenzen, ohne seinen Sinn bestimmen zu können.

Das ist eine freilich sehr merkwürdige Sachlage. Ein gar so engelreines Wissenschaftsideal ist die Mathematik also nicht, selbst nicht in rein mathematischer Beziehung. Aber wäre sie in dieser Hinsicht auch ideal vollkommen, der Mangel an erkenntniskritischer Fundamentierung würde immer noch bestehen bleiben. Die gefühlte Klarheit, das Gefühl der Selbstverständlichkeit, das "Ich weiß ganz wohl, was Zahl heißt", und daß für Zahlen die und die Grundsätze gelten und daß man mathematisch so und so verfahren zu sicheren Ergebnissen kommt, reicht nicht aus. Solange wir nicht schärfste Unterscheidung der

convincente e indubitável. Mas assim que se lhes pede para fornecer informações sobre os objectos (*Objekte*) próprios de sua teoria, toda unidade e toda clareza cessam. Cada um mantém suas próprias opiniões particulares, que são em geral abruptamente opostas.

Há também uma falta de clareza metódica, e isso é demonstrado pelas discussões e controvérsias sobre o sentido dos números imaginários. Se nós nos limitarmos a teorizar matematicamente, não duvidaremos da validade do método dos imaginários. Todavia, as informações que são fornecidas sobre o sentido próprio e as razões últimas de tais operações, ao que parece, são *au fond* sem sentido, além de diferentes e não inteiramente adequadas, sob nenhum aspecto. Muitas dificuldades, já de longa data percebidas, como aquelas relativas aos conceitos de irracional e de continuidade, aumentaram gradativamente, mas os interesses técnicos e matemáticos também entraram em consideração aqui. Contudo, muitos conseguiram de qualquer forma operar com o número irracional, durante séculos, pelo menos dentro de amplos limites, sem serem capazes de determinar seu sentido.

Essa é, obviamente, uma situação muito estranha. A matemática, com efeito, não é um ideal de ciência angélico, nem mesmo de um ponto de vista puramente matemático. Contudo, mesmo se ela fosse um ideal absoluto, no que diz respeito a isso, persistiria ainda a falta de uma fundamentação crítico-gnosiológica {161} do conhecimento matemático. A clareza experimentada e o sentimento de obviedade, o "eu sei muito bem o que significa o conceito de número", não são suficientes; aquilo que possui validade para os números, para as proposições, para o que é entendido matematicamente

in Frage kommenden Fundamentalbegriffe haben und für einen jeden letzte Klarheit (hinsichtlich seines) Sinnes, und wiederum, solange wir nicht letzte Klarheit über den Sinn und die Tragweite der Mathematik haben, wissen wir nicht, was Mathematik leistet und in welchem Sinn sie endgültig in Anspruch genommen werden kann.

Da sagt z. B. Mill, die Anzahl drücke eine Tatsache aus, Zahlengesetze seien Naturgesetz in demselben Sinn wie irgendwelche Gesetze der Physik. Die Ansicht ist freilich absurd, ist leicht widerlegt. Andere wieder sagen: Anzahlen sind bloß Ausdrücke für Auffassungsformen des Denkens, Zahlengesetze sind Gesetzmäßigkeiten, die zum Wesen des Denkens gehören. Und wieder sagen die einen, als Gesetze für Denkformen seien es im Grunde psychologische Gesetze, Gesetze, die die Besonderheit des menschlichen Denkens, des menschlichen Kolligierens und Zählens ausdrücken, während andere diesen Gesetzen eine absolute und ideale Bedeutung glauben zumessen zu können, gültig für jedes mögliche Denken überhaupt und zugleich und korrelativ für jedes mögliche Sein überhaupt. Sie verstehen, daß es unreal ist, sich hier eine endgültige Entscheidung zu verschaffen.

Die Mathematik ist das große Instrument der Naturerkenntnis. Mit welchem Recht wird sie aber auf die Erkenntnis der Wirklichkeit angewendet, wenn Zahlen bloß Denkformen, Zahlengesetze bloß Denkgesetze sein sollen? Wie kommt es, daß (das), was wir in unserem Denken arithmetisiert haben, auf die reale Wirklichkeit, für die an sich seiende Natur paßt? Was kümmert sich die Natur um unser kolligieren und Zählen? Gehört die

desta e daquela forma para se obter resultados confiáveis: nada disso é suficiente. Enquanto não tivermos a mais nítida distinção entre os conceitos fundamentais em questão e a claridade última e universal com relação ao sentido; em suma, enquanto não tivermos a clareza última sobre o sentido e o alcance da matemática, não saberemos o que ela opera, nem que sentido final pode lhe ser, de pleno direito, atribuído.

Mill, por exemplo, diz que o conceito de número corresponde a um fato físico, as leis numéricas são leis naturais no mesmo sentido que qualquer uma das leis da física. É claro que essa visão é absurda e pode ser facilmente refutada. Outros dizem: os números cardinais são apenas expressões para formas de apreensão do pensamento, leis numéricas são meras legalidades que pertencem à natureza do pensamento. Outros reiteram que tais leis, como formas de pensamento, constituem basicamente leis psicológicas, leis que expressam a peculiaridade do pensamento humano, expressam atos humanos de agrupar e calcular; ao passo que outros estudiosos acreditam que essas leis podem ter um significado absoluto e ideal, válido para todo e qualquer pensamento possível e, ao mesmo tempo, correlativo a todo ser possível. Vocês entendem o quanto é ilusório obter uma decisão final aqui.

A matemática é o grande instrumento do conhecimento da natureza. Mas com que direito ela é aplicada no conhecimento de efetividades, se o número deve ser definido como pura forma do pensamento, e se as leis numéricas são simples leis do pensamento? De que modo aquilo que submetemos a operações aritméticas em nosso pensamento se enquadra na efetividade real, na natureza existente em si mesma? O que tem a ver a natureza com

Arithmetik apriori zum denkenden Geist, wie versteht sich das Recht ihrer Anwendung auf das Aposteriori der Natur?

c) Mathematische und philosophische Logik

Das Bedürfnis nach Forschungen, die auf Probleme der angedeuteten Art gehen, hat man schon lange empfunden, sie werden unter dem Titel Philosophie der Mathematik oder Theorie der mathematischen Erkenntnis behandelt. Aber auch die formale Logik im alten Sinn oder die formale Mathesis, welche sich auf Begriffe und Sätze bzw. Gegenstände und Sachverhalte in formaler Allgemeinheit bezieht, bedarf einer erkenntniskritischen Fundamentierung und Auswertung. Und diese erkenntniskritische Arbeit ist von tiefer liegender Bedeutung noch als die arithmetische, sofern ja das apophantische Gebiet seiner Natur nach eine tiefere, fundamentalere Erkenntnisschicht behandelt als das der Arithmetik und der übrigen, also höheren mathematischen Disziplinen. Die Grundformen und Prinzipien, die zur Prädikation als solcher gehören, müssen zuallererst aufgeklärt sein. Sie gehen die formale Möglichkeit jeder einzelnen Aussage an, und sie sind Prinzipien alles deduktiven, im Wesen der Prädikation als solcher gründenden Verfahrens. Sie umspannen wie jedes, so auch jedes formalmathematische Gebiet.

Nun ist aber zu beachten: auch die apophantische Logik kann rein objektiv und ohne endgültige Klarheit über das Prinzipielle als eine mathematische Disziplin aufgebaut

nossas operações de agrupar e contar? Se a aritmética pertence aos *a priori* da mente pensante, como deve ser entendido o direito de sua aplicação aos *a posteriori* da natureza?

c) Lógica matemática e lógica filosófica

Há muito que se sente a necessidade de pesquisas que tratem de problemas do tipo indicado; elas são feitas sob {162} o título de Filosofia da Matemática ou Teoria do Conhecimento Matemático. Mas a lógica formal, no sentido antigo, ou a matemática formal, ambas referidas a conceitos e sentenças, por exemplo, a objetos e estados de coisas em generalidade formal, precisam igualmente de uma fundamentação e de uma avaliação crítico-gnosiológica. E esse trabalho crítico-gnosiológico tem um significado mais profundo do que o aritmético, uma vez que o campo apofântico, por sua natureza, opera numa camada de conhecimento mais profunda e mais fundamental do que a aritmética e do que as demais disciplinas matemáticas, de nível superior. As formas e os princípios fundamentais que pertencem à predicação enquanto tal devem, em primeiro lugar, ser esclarecidos. Eles remetem à possibilidade formal de cada afirmação singular e são princípios de todo procedimento dedutivo, fundamentado na essência da predicação enquanto tal. Como eles abrangem toda esfera de conhecimento, logo abrangem também cada um dos campos matemático-formais.

Agora, no entanto, deve-se observar que a lógica apofântica pode ser construída também como disciplina matemática, de modo puramente objetivo e sem clareza

werden. Die neuere "mathematisierende Logik" leistet hinsichtlich des Aufbaus der Theorien Vortreffliches. Was aber ihre Vertreter über den Erkenntniswert und Sinn der Grundbegriffe und Grundsätze zu sagen pflegen, ist voller Ungereimtheit. Mit Rücksicht darauf hat man sich von philosophischer Seite gegen die Mathematisierung der alten formalen Logik heftig gewendet und die seit Boole ausgebildete neue mathematische Disziplin selbst für (eine) Ungereimtheit erklärt. Kritische Exzesse von der Art, wie wir sie bei hoch verdienten Männern, ich nenne nur Lotze und Windelband, finden, wären nicht möglich gewesen, wenn sie über ein tieferes Verständnis des Wesens mathematischer Methodik verfügt hätten.

Jede über die primitiven Anfänge hinausstrebende Entfaltung einer deduktiven Theorie und Disziplin erfordert die spezifisch mathematische Methode, nämlich die symbolisch-rechnerische. Ihre kunstmäßige Handhabung, ihre Anpassung an die verschiedenen Deduktionsgebiete, die wirkliche Herausstellung und konstruktive Entdeckung der diese Gebiete beherrschenden mathematischen Theorien, das ist Sache des mathematischen Genies und der ständigen mathematischen Schulung. Also den Mathematikern muß dieses Feld überall anheimgegeben bleiben. Dies gilt somit auch für die formale Logik.

Die Natur der Sache erfordert hier eine notwendige Arbeitsteilung. Wir werden immer mathematische und philosophische Logik unterscheiden müssen oder: die Logik der Mathematiker und die Logik der Philosophen. Die Mathematiker sind, wie ich dies in meinen Logischen Untersuchungen auszuführen suchte, die Techniker der deduktiven Theorie. Sache der Philosophie andreseits ist

final sobre os princípios. Em se tratando da construção de teorias, a nova "lógica matemática" opera excelentemente. Mas o que seus representantes costumam dizer sobre o conhecimento e o sentido das proposições e dos conceitos básicos está cheio de inconsistências. Por esse motivo muitos, do ponto de vista da filosofia, opuseram-se vigorosamente à matematização da velha lógica formal e declararam que a nova disciplina matemática, praticada desde Boole, era inconsistente. Excessos críticos do tipo que encontramos em homens de grande mérito, como Lotze e Windelband, não teriam sido possíveis se tivessem uma compreensão mais profunda da natureza da metodologia matemática.

O desenvolvimento de uma teoria dedutiva e de uma disciplina que almeje ir além do começo primitivo, qualquer que seja, exige o método matemático específico, a saber, o simbólico-computacional. O manuseio engenhoso do método, sua adaptação às diferentes áreas de dedução, a exposição real e a descoberta construtiva das teorias matemáticas que dominam essas áreas, é assunto para o gênio matemático e para o constante treinamento matemático. Por conseguinte, esse campo deve ser deixado, sobretudo, para os matemáticos. {163} O mesmo vale, conseqüentemente, para a lógica formal.

A natureza das coisas exige aqui um necessário trabalho de divisão. Nós devemos sempre distinguir entre lógica matemática e lógica filosófica, ou: entre a lógica do matemático e a lógica do filósofo. Os matemáticos são, como eu busquei mostrar em minhas *Investigações Lógicas*, os técnicos da teoria dedutiva. A questão do filósofo, por outro lado, é a do fundamento crítico e a da

kritische Begründung und endgültige Auswertung. Das eine und andere erfordert wesentlich verschiedene geistige Dispositionen.

Es kann jemand ein vortrefflicher Mathematiker sein und ganz unfähig, die Problematik und Methodik erkenntniskritischer Forschung auch nur zu verstehen, geschweige denn sie zu beherrschen - und es kann andererseits jemand ein vortrefflicher Philosoph sein, aber ganz unfähig in der Erfindung und Fortbildung spezifisch mathematischer Methodik. Der Mathematiker ist, wie ich es ausdrückte, kein reiner Theoretiker, kein Vertreter theoretischer Interessen im letzten und endgültigen Sinn. Er ist vielmehr nur der ingeniose Techniker, gleichsam der Konstrukteur, welcher, objektiv und reflexionlos vertieft in die mannigfachen formalen Zusammenhänge, die zugehörigen Theorien wie technische Werke aufbaut.

So wie der praktische Mechaniker Maschinen konstruiert, ohne dazu eine letzte Einsicht in das Wesen der Natur und ihrer Gesetzlichkeit besitzen zu müssen, so konstruiert der Mathematiker Theorien für Produkte, Sachverhalte, Zahlen, Größen, Mannigfaltigkeiten ohne letzte Einsicht in das Wesen von Theorie überhaupt und in das Wesen der für sie konstitutiven Begriffe und Gesetze: obschon er es gerade mit ihnen beständig zu tun hat. Er bedarf nicht letzter Klarheit in Sinn, in Grenzen und Quellen der objektiven Geltung des Mathematischen. Er ist dem Mathematischen wie einem vorgegebenen Objektiven zugewendet, er geht nicht reflektiv den subjektiven Quellen und den letzten Fragen nach Sinn und Möglichkeit einer subjektiv sich konstituierenden Objektivität nach. Das zu tun, ist die Aufgabe des Philosophen; sie zu lösen bedarf es (keiner) und dazu

avaliação final. Uma e outra dessas lógicas exige uma disposição de espírito essencialmente diferente da da outra.

Alguém pode ser um excelente matemático e ainda assim ser totalmente incapaz de sequer entender a problemática e a metódica crítico-gnosiológicas, e muito menos de dominá-las. E, por outro lado, alguém pode ser um excelente filósofo, mas totalmente incapaz na descoberta e no aperfeiçoamento do método especificamente matemático. O matemático, como nós já o expressamos, não é nenhum teórico puro, nenhum representante do interesse teórico no sentido último e definitivo. Pelo contrário, ele é apenas um técnico engenhoso, um projetista, que aprofunda objetivamente e irrefletidamente os múltiplos encadeamentos formais e constrói as teorias correspondentes como estruturas técnicas.

Assim como o mecânico prático constrói máquinas, sem precisar usar para isso uma visão última da essência da natureza e de suas leis, assim o matemático constrói teorias sobre produtos, estados de coisas, números, grandezas, multiplicidades, sem uma visão última da essência das teorias em geral e da essência dos conceitos e das leis constitutivas para tais elementos: mesmo que ele esteja constantemente operando com eles. Ele não precisa de claridade última quanto ao sentido, aos limites e às fontes de validade objetiva dos saberes matemáticos. Ele se volta para os objetos matemáticos como objetividades pré-dadas, não se põe a refletir sobre as fontes subjetivas e as interrogações últimas sobre o sentido e a possibilidade de objetos que se constituem subjetivamente. Fazer isso é o trabalho do filósofo. Não há necessidade de resolver essas questões e nenhuma

nützt keine mathematische Technik; keine noch so wohl ausgebildeten Fähigkeiten im Differenzieren und Integrieren und Logarithmieren und was es sonst sein mag, können ihm für das, was da philosophisch zu leisten ist, irgend etwas helfen; auf keinem Wege mathematischer Deduktion und Konstruktion liegt das, was er sucht: nämlich Klarheit über Sinn und objektive Geltung der Prinzipien, welche Deduktion und Konstruktion überhaupt vernünftig und möglich machen.

#### d) Natürliche Wissenschaft und Philosophie

Natürlich meint diese Ausführung die ganze formale Mathesis. Wird sie rein objektiv in natürlicher Zuwendung zu den Sachen behandelt, dann ist sie Mathematik und gehört zur Domäne der mathematischen Forscher. Genauso wie die Naturwissenschaft als objektive Wissenschaft von der Natur zur Domäne der Naturforscher gehört. Das Verfahren ist dabei erkenntnistheoretisch naiv: Man blickt eben auf die Sachen hin, nimmt sie als gegeben und fragt, was für sie rechtmäßig zu sagen ist. Man lebt in der Evidenz, reflektiert aber nicht über Evidenz. Man findet die Sachen vor, man hat sie gegeben, man reflektiert aber nicht und forscht in der Reflexion, was das heißt, Gegebenheit und wie dergleichen möglich ist.

In der Erfahrung sind Dinge gegeben, im Zählen, Kombinieren u. dgl. sind Zahlen gegeben, Kombinationen gegeben. In der naiven Denkrichtung, welches die Denkrichtung der Wissenschaften im gewöhnlichen, natürlichen Sinn ist, geht man in Hinblick auf diese Gegebenheit des jeweiligen Wissenschaftsgebiets an die Arbeit: was gilt für solche

{164} técnica matemática presta-se a isso. Nenhuma habilidade, não importa quão bem consolidada seja, com relação a diferenciais, a integrais, a logaritmos, e o que quer que seja, pode ajudá-lo de alguma forma a obter o que só pode ser obtido filosoficamente. Ele não procura nenhuma dedução ou construção matemática, e sim clareza sobre o sentido e a validade objetiva dos princípios que tornam os processos de dedução e de construção racionais e possíveis.

#### d) Ciência Natural e Filosofia

Naturalmente, esta discussão concerne à Mathesis formal completa. Se ela trata dos problemas de maneira puramente objetiva e numa orientação natural, então ela é matemática e pertence ao domínio dos pesquisadores matemáticos. Do mesmo modo a ciência natural, enquanto ciência objetiva da natureza, pertence ao domínio dos cientistas naturais. O processo ali é epistemologicamente ingênuo: nós nos limitamos a olhar para as coisas, a tomá-las como dadas e perguntar o que é lícito dizer sobre elas. Nós vivemos na evidência, mas não refletimos sobre a evidência. Nós nos deparamos com as coisas, temo-las como dadas, mas não refletimos e investigamos, através da reflexão, o que significa a doação, de que modo, semelhantemente, algo assim como a doação é possível.

Na experiência, coisas (*Dinge*) são dadas; no cálculo, na combinação, números e combinações são dados, e assim por diante. Numa linha ingênua de pensamento, própria da ciência no sentido familiar e natural, começa-se com o trabalho de consideração da doação dos respectivos campos científicos: o que é válido para tais objetos?

Gegenstände? Was sind ihre Eigenschaften, unter welchen Gesetzen stehen sie? Man geht an die Arbeit, man schließt und folgt den Formen der Begriffe und Sätze, man erlebt in jedem Schritt die Evidenz, man induziert und erlebt den Vorzug der Wahrscheinlichkeit usw. Man denkt, erkennt, arbeitet wissenschaftlich, ohne die Prinzipien, an denen letztlich Sinn, das Recht, die Quelle wahrhaft objektiver Geltung überall hängt, zu erforschen.

Über allen natürlichen Wissenschaften baut sich nun die Philosophie. Sie schlägt eine durchaus unnatürliche Denkrichtung ein, sofern sie nichts als vorgegeben nimmt. Keine Gegenstände, kein Gebiet, das zu erforschen ist, aber auch keine Selbstverständlichkeit der Methode, der Denkform, der Denksubjektivität, der Beziehung auf Gegenständlichkeit, der Evidenz usw. Scherzhaft und doch bezeichnend könnte man also die Philosophie die unnatürliche oder übernatürliche Wissenschaft nennen.

Es ist jedenfalls wichtig, sich dies Verhältnis deutlich zu machen. Und zu erkennen, daß es nur schädlich ist, wenn sich die Philosophie mit Theorien belastet, die in die Sphäre der natürlichen Wissenschaften hineingehören. Diese Sonderung ist das Ergebnis der ganzen philosophiehistorischen Entwicklung. War Philosophie ursprünglich Wissenschaft überhaupt, so erwachsen doch schon sehr früh die in theoretischer Beziehung eigentlich philosophischen, die erkenntniskritischen Skrupel und Zweifel; sie erwachsen im Zusammenhang mit den natürlichwissenschaftlichen Spekulationen.

Eine Trennung war noch nicht nötig, da es die natürlichen Wissenschaften, mit Ausnahme der Euklidischen

Quais são suas propriedades, a que leis estão eles submetidos? Nós vamos para o trabalho, deduzimos e derivamos a forma de conceitos e frases, nós vivenciamos passo a passo a evidência, induzimos e vivenciamos a preferência pela probabilidade, e assim por diante. Pense-se, reconhece-se, opera-se cientificamente, mas sem investigar os princípios dos quais dependem, acima de tudo, o sentido último, o direito, a fonte da validade objetiva.

A filosofia se estabelece agora acima de todas as ciências naturais. {165} Ela adota uma direção de pensamento completamente antinatural, desde que não tome nada como previamente dado. Nenhum objeto, nenhum campo a ser investigado, mas também nenhuma obviedade do método, nem a forma do pensamento, a subjetividade do pensamento, a relação com a objetividade, a evidência etc. De maneira jocosa e significativa, pode-se chamar a filosofia de ciência não-natural ou sobrenatural.

De qualquer modo, é importante deixar clara essa relação. E reconhecer que ela só é nociva se a filosofia estiver sobrecarregada de teorias que pertençam à esfera das ciências naturais. Essa mudança é o resultado de todo o desenvolvimento histórico-filosófico. A filosofia era originariamente ciência universal. Despertaram assim muito cedo os escrúpulos epistemológicos e as dúvidas genuinamente filosóficas, de um ponto de vista teórico. Eles emergiram em conexão com especulações científico-naturais.

A divisão não era ainda necessária, pois as ciências naturais, com exceção da geometria euclidiana, (não)

Geometrie, zu einer selbständigen und fruchtbaren Methodik (nicht) gebracht hatten, die vermöge dieser Fruchtbarkeit durch keine erkenntniskritischen Zweifel ernstlich zu erschüttern war. Sowie das in irgendeiner Erkenntnisphäre der Fall war, und nun ein reicher, einheitlich zusammenhängender und methodisch gesicherter Bestand an strengen Theorien sich abhob, löste sich eine natürliche Spezialwissenschaft als eine selbständige ab. So ging es mit den verschiedenen Naturwissenschaften, neuerdings mit der Psychologie und schließlich auch mit der Syllogistik, die einen letzten Rest natürlicher Theorie darstellte, der den Philosophen noch geblieben war.

Nach Ablösung aller natürlichen Theorien tritt erst die philosophische Aufgabe in ihrer Reinheit hervor. Es wird klar, daß die Philosophie, oder vielmehr die im echten Sinn "Erste Philosophie", in gleicher Weise auf alle Erkenntnisgebiete und alle in ihnen zu etablierenden natürlichen Theorien und Wissenschaften bezogen ist. Sie ist Wissenschaft von der Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre "Kritik", ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle Rechtsansprüche erhebbenden Denkakte nach dem Wesen ihrer Leistung.

Die Erste Philosophie oder, was dasselbe, die dasselbe, die Kritik der theoretischen Vernunft, die "Erkenntnistheorie", prüft nicht einzelweise die in den aktuellen Wissenschaft vorliegenden Grundbegriffe,

havam alcançado uma metodologia independente e frutífera, que as resguardasse por meio de tal fertilidade de serem seriamente abaladas pelas dúvidas crítico-gnosiológicas. Logo que isso acontecia em alguma esfera do conhecimento, ganhava então destaque um sistema mais rico, uniformemente coerente e metodologicamente garantido por teorias rigorosas, e assim surgia uma ciência natural especializada, tornada independente nesse movimento. Foi o caso das diversas ciências naturais, mais recentemente da psicologia e, finalmente, também da silogística, as quais representaram os últimos remanescentes da teoria natural, que para os filósofos mantinha-se ainda viva.

Somente depois da divisão de todas as teorias naturais, surge em sua pureza a tarefa filosófica. Torna-se claro que a filosofia, ou melhor, a "Filosofia Primeira", no sentido autêntico, está igualmente relacionada a todos os campos do conhecimento e a todas as teorias e ciências naturais a serem neles estabelecidas. Ela é a ciência dos princípios, nomeadamente, a ciência do esclarecimento último, da conclusão última, todos entendidos no sentido da universalidade principial. Ela não intervém em campo algum do conhecimento, mas mesmo assim diz respeito à sua "crítica", ao esclarecimento do seu sentido, de modo onabrangente, uma vez que ela concerne, em princípio, a todos os fundamentos, a todas {166} as etapas metódicas e a todos os atos de pensamento que reivindicam legitimidade conforme a essência de sua operação.

A Filosofia Primeira, ou, o que é o mesmo, a crítica da razão teórica, a "Teoria do Conhecimento", não prova individualmente os conceitos básicos, princípios e teorias presentes na ciência atual, ela não executa *in concreto*,

Grundsätze, Theorien, und übt an ihnen sozusagen in concreto Schritt für Schritt die notwendige Aufklärung und letzterledigende Sinnesbestimmung. Aber sie gibt in erschöpfender Allgemeinheit alles an die Hand, was diese Leistung jeweils ermöglicht. Und sie gewinnt diese erschöpfende Allgemeinheit auf Grund einer vollständigen Herausstellung und erkenntniskritischen Klärung aller “Denkformen”, also aller formalen Kategorien und formalen Axiome, die sich in den natürlichen mathematischen Disziplinen zu den mathematischen Theorien entfalten, sowie auf Grund der entsprechenden vollständigen Klärung der metaphysischen Formen, d.i. der realen Kategorien, die aller Naturauffassung und Naturbestimmung zugrunde liegen. Und endlich auf Grund der Klärung der sämtlichen noetischen Kategorien, wenn wir diesen Ausdruck akzeptieren wollen, und der ohne weiteres verständlich ist.

Alles der prinzipiellen Klärung Bedürftige in den natürlichen Wissenschaften fällt unter die Kategorien und kategorialen Gesetze, welche in den unteren logischen Disziplinen bestimmt und zu systematischen Theorien entfaltet werden, soweit sie dergleichen Theoretisierung zugänglich sind. Wenn also die höchste Logik, die Erkenntniskritik, an diesen die Klärung vollzieht, die letzte Sinnegebung und Durchleuchtung, dann ist alles für die entsprechende erkenntniskritische Klärung der natürlichen Wissenschaften Notwendige vorbereitet, und darin ist diese Klärung dann implizite getan. So bestätigt es sich also, daß die letzte Auswertung der natürlichen Wissenschaften durch das Medium der Auswertung der logischen Disziplinen, nämlich hinsichtlich ihrer Kategorien und Prinzipien, hindurchgehe.

por assim dizer, o passo a passo do necessário esclarecimento e da determinação final do sentido. Mas, em exaustiva universalidade, ela fornece tudo o que torna essa realização possível. E ela ganha essa universalidade exaustiva com base em uma exposição completa e em um esclarecimento crítico-gnosiológico de todas as “formas de pensamento”, ou seja, de todas as categorias e axiomas formais que se desdobram em teorias matemáticas nas disciplinas naturais matemáticas, e com base, da mesma maneira, no pleno esclarecimento correspondente às formas metafísicas, isto é, às categorias reais subjacentes a toda concepção de natureza e a toda determinação natural. E, finalmente, com base no esclarecimento de todas as categorias noéticas (caso queiramos admitir esta expressão, que é inteligível sem maiores dificuldades).

Tudo o que precisa ser principalmente elucidado nas ciências naturais cai no quadro das categorias e das leis categóricas, as quais são determinadas pelas disciplinas lógicas e são desenvolvidas em teorias sistemáticas, na medida em que são passíveis de idêntica teorização. Portanto, assim que a lógica mais alta, a crítica do conhecimento, realiza o esclarecimento, a doação de sentido e o exame finais, o terreno inteiro é preparado para o esclarecimento crítico-gnosiológico correspondente às ciências naturais, e esse esclarecimento é feito implicitamente. Confirma-se, por conseguinte, que a última avaliação das ciências naturais passa pelo crivo (*das Medium*) de avaliação das disciplinas lógicas, nomeadamente, no que tange às suas categorias e princípios.



§ 32. *Das Problem des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie*

a) Erkenntnis als eine subjektive Tatsache

Am Schluß der letzten Vorlesung begann ich einiges schon über die Methode der erkenntniskritischen Untersuchung zu sagen, ich sprach zunächst über gewisse vorbereitende Analysen, die noch in der Sphäre der Natürlichkeit erfolgen. Die Betrachtungen, die damit anheben, werden eindrucksvoller, wenn ich sie gleich an das große Problem des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntniskritik anknüpfe und folgende Überlegungen vorausschicke. Ich erinnere an das Schema, das wir uns zur Bestimmung der wissenschaftstheoretischen Aufgaben gemacht haben und das nun neue Interpretationen gewonnen hat.

Wir sagten: wir können bei den Wissenschaften verschiedene Zusammenhänge unterscheiden. Sehen wir ab von der Wissenschaft als Kulturerscheinung hineingehörig in den Zusammenhang der menschlichen Kultur, ebenso vom Empirisch-Grammatischen, so haben wir zu unterscheiden:

- 1) Der Zusammenhang der Sätze, die sich in den erklärenden Theorien in eigentümlicher Weise zusammenschließen. Auf Sätze überhaupt bezieht sich reine Grammatik und formale Mathesis.
- 2) Der Zusammenhang der Gegenständlichkeit, über die die Sätze in Wahrheit aussagen. Im Besonderen ist dieser Zusammenhang in jeder Wissenschaft ein verschiedener, es ist das theoretisch erforschte Wissenschaftsgebiet. Auf die Gegenständlichkeit in prinzipieller Allgemeinheit beziehen sich die formale Ontologie (die mit der

§ 32. *O problema da relação entre Teoria do Conhecimento e Psicologia*

a) Conhecimento como um fato subjetivo

Na conclusão da última preleção, eu comecei a dizer algo sobre o método da investigação crítico-gnosiológica. Eu {167} discorri em primeiro lugar sobre certas análises preparatórias que ainda ocorrem na esfera da naturalidade. As reflexões que com isso se iniciam tornar-se-ão mais expressivas caso eu as vincule imediatamente ao grande problema da relação entre a psicologia e a crítica do conhecimento, adiantando ulteriores considerações. Eu me lembro do esquema que nós adotamos para determinar as tarefas científico-teóricas, que são agora tomadas sob novas interpretações.

Nós dissemos poder distinguir diferentes conexões nas ciências. Se nós deixarmos de ver a ciência como um fenômeno cultural pertencente ao contexto da cultura humana, bem como ao contexto gramatical empírico, então teremos que distinguir:

- 1) O contexto das proposições, que são combinadas de modo peculiar nas teorias explicativas. A gramática pura e a Mathesis formal se referem a proposições em geral.
- 2) O contexto da objetividade, sobre o qual as proposições enunciam sentenças verdadeiras. Esse contexto é particularmente diferente em cada ciência, ele é o campo científico teoricamente investigado. A ontologia formal (que coincide com a Mathesis formal) e a ontologia real

formalen Mathesis äquivalent zusammenfällt) und die reale Ontologie.

3) Die Bedeutungen, die Sätze sind jeweils Inhalte von stellungnehmenden Akten. Allgemeiner und ganz unbestimmt sagten (wir) früher nur: Wissenschaft habe eine subjektive Seite, sie vollziehe sich im forschenden und verstehenden Denken, Wahrnehmen, Urteilen, Vermuten usw.; und wir sagten, die subjektiven Akte gehören in den Zusammenhang der Psychologie, näher der Psychologie der Erkenntnis.

Inzwischen haben wir Anlaß gehabt, davon zu sprechen, daß die Subjektivität für das Verständnis der Wissenschaft als einer sich als rechtmäßig ausweisenden Geltungseinheit eine besondere Bedeutung hat. In der Sphäre der Subjektivität vollzieht sich alle Begründung und Widerlegung, alle normative Unterscheidung zwischen Erkenntnis im prägnanten Sinn, bloßer Meinung und falscher Überzeugung. Das im prägnanten Sinn wissenschaftlich erkennende, induzierende und deduzierende Denken hat eine methodische Einheit. Akte, die ihren Rechtsgrund in sich haben, motivieren begründend neue Akte, diese wieder neue, und so heben sich einheitliche Zusammenhänge heraus, die einen gewissen normalen Charakter haben, die fortgesetzt von Evidenz durchleuchtet oder in der Weise der Evidenz zu vollziehen sind. Auf die Prinzipien dieser Normalität, auf ihren Sinn und ihre eigentümlichen Unterschiede gegenüber dem Anormalen oder Rechtlosen bezog sich die Noetik als Rechtslehre der Erkenntnis. In weitere Folge schloß sich an die Erkenntniskritik, welche es ebenfalls mit der Subjektivität und zumal der rechtausweisenden Subjektivität zu tun hatte und sich auf das Ineinander und die Zusammenhänge zwischen

se relacionam com a objetividade em universalidade principial.

3) Os significados e as proposições são sempre conteúdo de atos posicionais. (Nós) dissemos anteriormente, de maneira mais vaga e geral, que a ciência tem um lado subjetivo, que ocorre na investigação e na compreensão do pensamento, da percepção, do juízo, da presunção, e afins; e nós dissemos que os atos subjetivos pertencem ao contexto da psicologia, mais precisamente, da psicologia do conhecimento.

Entretanto, nós tivemos razão de dizer que a subjetividade possui um significado especial para a compreensão da ciência como uma unidade de validade que se mostra legítima. Toda fundamentação e toda refutação acontecem na esfera da subjetividade, toda distinção normativa entre o conhecimento, em um sentido pregnante do termo, a mera opinião e a falsa convicção. O pensar no sentido forte do conhecer científico, do induzir e do deduzir, possui uma {168} unidade metodológica. Atos que têm em si a base de sua própria fundamentação motivam a fundamentar novos atos, estes, por sua vez, novos atos, e, assim, destacam-se encadeamentos uniformes, os quais possuem certo caráter regular, e são continuamente examinados através da evidência, ou são realizados ao modo da evidência. A Noética, enquanto doutrina judicativa do conhecimento, faz referência aos princípios dessa normalidade, ao seu sentido e às suas distinções próprias, em contraste com o que é anormal ou injustificável. Segue-se, posteriormente, a crítica do conhecimento, que tem a ver igualmente com a subjetividade e, em particular, com a subjetividade corretamente demarcada e referida à inter-relação e às conexões que existem entre significado,

Bedeutung, Gegenstand und Erkenntnis bezog, also auf formale Logik, reale Ontologie und Noetik in gleicher Weise.

Nun erhebt sich die Frage, wie verhält sich Noetik, wir können gleich sagen Noetik im weiteren und höheren Sinn der Erkenntnistheorie, zur Psychologie? Stehen wir mit ihr in der Psychologie der Erkenntnis, ist also in letztem Grund die Psychologie die philosophische Fundamentalwissenschaft?

Wir hatten früher schon darauf hingewiesen, daß die Begründungszusammenhänge, die in den Wissenschaften auftreten und die zum objektiven Bestand derselben gehören, jeder wesentlichen Beziehung auf eine bestimmte individuelle Subjektivität entbehren. Z. B. wenn es heißt: auf Grund der und der Beobachtungen und nach Maßgabe des gegenwärtigen Wissens ist das und das wahrscheinlich. Hier ist zwar eine Beziehung zur gegenwärtigen Forschergeneration, ihrer Beobachtung und Erkenntnis mitgegeben, aber der begründende Zusammenhang läßt sich in eine Allgemeinheit erheben, die von der empirischen Individualität frei ist. Besteht überhaupt ein Wissen der und der Gestalt und im übrigen kein Wissen, das zu denselben Materien gehört, dann ist eine Vermutung von korrelativen Gehalt in dem und dem Ausmaß wahrscheinlich. In dieser Weise gehören zu allen subjektiven Begründungen Prinzipien, die von der Beziehung auf eine bestimmte Subjektivität, auf Menschen, auf ihre Zeitverhältnisse, auf ihre zufälligen Erkenntnisdispositionen und Erkenntnisakte befreit sind.

Indessen wird man doch zunächst sagen können, daß wenn auch die bestimmten Individuen und ihre psychischen und psychophysischen Verhältnisse im Rückgang auf die Prinzipien ausgeschaltet sind, so doch

objeto e conhecimento, respectivamente, portanto, à Lógica formal, à Ontologia Real e à Noética, do mesmo modo.

Surge agora a pergunta: como se comporta a Noética em relação à psicologia (nós podemos dizer Noética também no sentido mais amplo e mais alto da teoria do conhecimento)? E se nós a mantivermos na psicologia do conhecimento: a psicologia será então, em última análise, a ciência filosófica fundamental?

Mais cedo, nós já havíamos acentuado que os sistemas de fundamentação que ocorrem nas ciências, e pertencem à sua existência objetiva, dispensam qualquer relação essencial com uma subjetividade individual específica. Por exemplo, quando se diz que, com base nas observações e no atual estado do saber, isto e aquilo é provável. Há decerto uma relação aqui com a atual geração de investigadores, suas observações e conhecimentos, mas o contexto básico deixa-se elevar a uma generalidade livre de qualquer individualidade empírica. Se, em geral, houver um saber deste ou daquele conteúdo, e, além disso, nenhum saber que pertença à mesma matéria, então uma presunção do conteúdo correlativo é em alguma medida provável. Dessa forma, os princípios dizem respeito a toda fundamentação subjetiva, e são livres de referência a qualquer subjetividade específica, a qualquer ser humano em sua relação com o tempo, suas disposições acidentais de conhecimento e seus atos cognoscitivos.

Todavia, poder-se-ia dizer, a princípio, que mesmo que determinados indivíduos e suas relações psíquicas e psicofísicas sejam desconectados na regressão aos princípios, uma relação com a subjetividade em geral

eine Beziehung auf Subjektivität überhaupt notwendig erhalten bleiben muß. In Urteilen solcher und solcher Form gründet das Recht von Urteilen korrelativer Form. Weiß man das und jenes, dann man ein Recht, weithin das und jenes zu vermuten. “Man” hat ein Recht, das Wissen ist allgemein als Wissen irgendeiner beliebigen Person gedacht, Urteilen ist immer noch Urteilen, das ein Psychisches ist, ebenso wie Vermuten, Fragen, etc. Warum sollten Prinzipien, die sich auf Subjektivität im allgemeinen beziehen, auf Urteilen überhaupt, auf Vermuten überhaupt u. dgl., der Psychologie abgestritten werden? Im Gegenteil ist es doch Sache der Psychologie als Wissenschaft, allgemeine und möglichst allgemeine Erkenntnisse über Psychisches aufzustellen?

Dafür, daß es sich um psychologische Untersuchungen handelt, scheint auch die Methode Zeugnis abzugeben, welche die Lösung der erkenntniskritischen Probleme zu fordern schien. Diese Probleme liegen, nach unseren früheren Darlegungen, in dem Verhältnis zwischen Idealität und Objektivität auf der einen und der Subjektivität auf der anderen Seite. Erkenntnis ist eine subjektive Tatsache, sie vollzieht sich im erkennenden Subjekt, in mannigfaltigen Arten von intellektiven, in Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, in Urteilen, in Vermutungen, Zweifeln, Einsichten, Begründungen usw<sup>1</sup>. Diese subjektiven, zeitlich bestimmten, wechselnden und fließenden Akte sollen einen überzeitlichen Bedeutungsgehalt haben. Sätze, Beweise, Theorien sollen nicht im realen Sinn Inhalte, Momente der subjektiven Akte des Urteilens, Beweisens

deve, no entanto, ser necessariamente {169} mantida. Juízos desta e daquela forma fundamentam a legitimidade de juízos de forma correlativa. Se se sabe isto e aquilo, tem-se então na sequência o direito de assumir isto e aquilo. “Alguém” tem o direito, o conhecimento é universalmente enquanto conhecimento o pensamento de alguma pessoa, quem quer que seja, o juízo é sempre ainda juízo, que é um ato psíquico, e igualmente o presumir, o questionar, etc. Por que os princípios que se referem à subjetividade em geral, aos juízos em geral, ao presumir em geral, e afins, deveriam ser abandonados à psicologia? Pelo contrário, não seria da alçada da psicologia enquanto ciência estabelecer um conhecimento universal e o mais universal possível sobre o psíquico?

Portanto, o método que parece ser exigido na solução de problemas crítico-gnosiológicos parece igualmente certificar o fato de que ele se ocupa também de investigações psicológicas. Esses problemas residem, de acordo com nossas explicações anteriores, na relação entre idealidade e objetividade, por um lado, e subjetividade, por outro. O conhecimento é um fato subjetivo, ele se efetua no sujeito cognoscente, numa multiplicidade de atos intelectivos: percepções, lembranças, expectativas, juízos, suposições, dúvidas, intelecções, justificações e afins<sup>1</sup>. Esses atos subjetivos, determinados temporalmente, mudando e fluindo, devem ter um conteúdo supratemporal de significado. Proposições, provas, teorias não devem ser conteúdos no sentido real (*reelen*), não devem ser momentos dos atos subjetivos do julgar, do provar, etc. E os atos, que têm

---

<sup>1</sup> Não é preciso dizer que o conhecimento é um fato subjetivo, é um fato do pensar, do juízo, caso eles devam ser conhecimento e devam ser construídos numa multiplicidade de outros atos, percepções etc., que são intrinsecamente uniformes com eles? No entanto, os juízos têm, sobretudo, um conteúdo de significado (caso consideremos o significado em um sentido pregnante do termo), juízos e possíveis componentes de juízo etc.

usw. sein. Und die Akte sollen sich dadurch, daß sie solch idealen Bedeutungsgehalt haben, auf Gegenstände beziehen: Gegenstände, ihre Eigenschaften und Verhältnisse sollen im Denken gedacht, im einsichtigen Erkennen erkannt sein. Und doch heißt es von den Gegenständen: sie sind, was sie sind, ob sie gedacht, ob sie eingesehen, ob sie einsichtig vermutet und erwartet werden oder nicht.

b) Die Forderung nach letzter reflektiver Klarheit über das Verhältnis von Idealität und Objektivität zur Subjektivität

Wie sollen wir solche Probleme anfassen? Natürlich kann da ein Philosophieren und Disputieren von oben und außen her nicht zum Ziel führen. Die Probleme werden mit anderen Worten solange nicht von der Stelle kommen, solange wir uns mit den natürlichen und im allgemeinen recht vagen Begriffen begnügen, in denen wir Bedeutungs- und Gegenstandskategorien auf der einen Seite und die noetischen Kategorien auf der anderen denken. Eine gewisse Prägung haben diese Kategorien schon durch die Arbeit der Logiker erfahren, ja auch schon vorher in den natürlichen Einzelwissenschaften, die ja oft genug Anlaß finden, in allgemeiner Weise auf Bedeutung, Gegenstand, stellungnehmenden Akt zu rekurrieren und die Haupttypen derselben zu nennen wie Satz, Wahrheit, Schluß, Wahrnehmung, Urteil, Evidenz, Wahrscheinlichkeit usw. Indem sie der Logiker zu seinem besonderen Arbeitsfeld erwählt, scheidet er selbstverständlich schärfer und gibt er mehr. Aber solange er nicht Erkenntniskritiker ist, solange er z.B. nur formale Mathesis oder Wahrscheinlichkeitstheorie treibt oder in

tais conteúdos ideais de significado, devem estar relacionados aos objetos (*Gegenstände*): os objetos, suas propriedades e relações, devem ser pensados no pensamento, reconhecidos no reconhecimento evidente (*einsichtigen*). E, no entanto, isso quer dizer que os objetos são o que são, caso sejam pensados, caso sejam vistos, caso sejam presumidos e esperados com perspicácia ou não. {170}

b) A exigência de clareza reflexiva final sobre a relação entre idealidade e objetividade para a subjetividade

Como devemos nós lidar com esses problemas? Naturalmente, um filosofar e um argumentar de cima e de fora não pode nos levar à meta desejada. Em outras palavras, os problemas não serão solucionados enquanto estivermos satisfeitos com os termos naturais e geralmente bastante vagos com que pensamos sobre significado e categorias de objeto, por um lado, e sobre categorias noéticas, por outro. O trabalho dos lógicos deixou já uma certa impressão sobre tais categorias, antes mesmo das ciências naturais particulares, que encontram muitas vezes ensejos suficientes para recorrer de modo universal ao significado, ao objeto e ao ato posicional, e para nomear seus tipos principais como proposição, verdade, conclusão, percepção, juízo, evidência, probabilidade, etc. Ao escolhê-los como campo de trabalho específico, o lógico faz obviamente uma delimitação mais rigorosa e aí deixa sua contribuição. Porém, enquanto ele não for um crítico do conhecimento, enquanto ele, por exemplo, estiver operando apenas com a matemática formal ou com a teoria das probabilidades,

äußerlich morphologischer Weise stellungnehmende Akte und Evidenzunterschiede aufweist, fehlt die letzte Sinnesbestimmung und Sinnesaufklärung, die die Lösung der bezeichneten Probleme verlangt.

Was ist für eine Aufklärung und letzte Sinnesbestimmung: Sie scheint sich ganz in psychologische Analysen aufzulösen. Der formale Logiker kann hinsichtlich der Sinnesbestimmung seiner Grundbegriffe sehr roh verfahren. Es genügt, daß er die Begriffe hat, die er braucht, daß er die Unterschiede sieht und beherrscht, die für die Verwertung der mathematisch-deduktiven Theorien in Frage kommen. Und ebenso in den übrigen anderen logischen Sphären.

Wir haben gehört, daß die Eindeutigkeit und Festigkeit der Begriff, welche die mathematische Theorie voraussetzt, nicht wirkliche Eindeutigkeit und Festigkeit zu sein braucht. Im Gegenteil: Dieselbe Mathematik, dieselbe Arithmetik mit allen höheren Disziplinen läßt sich im Sinn verschiedener Zahlentypen interpretieren<sup>3</sup>.

Und ob Zahl als psychische Tatsache, als zufälliges Gebilde menschlicher psychischer Konstitution oder als sonst was gilt, das ist erst recht für die Theoretisierung der Arithmetik irrelevant. Wir haben auch darauf aufmerksam gemacht, daß der Aufbau einer exakten deduktiven Theorie in ziemlichem (hier nicht näher zu begrenzendem) Umfang äquivalente Begriffe für identische gelten lassen kann. Äquivalente Begriffe sind Begriffe von verschiedenem Sinn, die aber *salve veritate* für einander substituiert werden. In der Deduktion fungieren sie daher wie dieselben Begriffe. Auch die

ou exibindo atos posicionais e diferenças entre evidências de modo extrinsecamente morfológico, faltar-lhe-á o esclarecimento e a determinação final do sentido, que exigem a solução dos problemas descritos.

O que é um esclarecimento e uma determinação final de sentido? Estes parecem se dissolver completamente no meio de análises psicológicas. O lógico formal pode ser muito grosseiro quando se trata de determinar o sentido de seus conceitos fundamentais. É suficiente que ele tenha em mãos os conceitos que necessita, basta que ele veja e domine as diferenças que estão em questão na utilização dos sistemas matemático-dedutivos. E o mesmo no caso das outras esferas lógicas. Nós ouvimos dizer que a univocidade e a estabilidade do conceito que a teoria matemática pressupõe não precisam ser uma univocidade e uma estabilidade efetivas. Pelo contrário: a mesma matemática, a mesma aritmética, junto com as demais disciplinas superiores, podem ser interpretadas no sentido de diferentes tipos numéricos<sup>2</sup>. E se {171} tivermos o número na conta de um fato psíquico, de uma formação acidental da constituição psicológica humana, ou se ele valer como algo diverso, isso é ainda irrelevante para a teorização da aritmética. Nós chamamos a atenção também para o fato de que a construção de uma teoria dedutiva exata pode, em certa medida, permitir que conceitos equivalentes (que não precisam ser definidos com maior precisão aqui) valham como idênticos. Conceitos equivalentes são conceitos com sentidos diferentes, mas que podem ser substituídos um pelo outro *salve veritate*. Na dedução, portanto, eles funcionam

---

<sup>2</sup> Mas um desenvolvimento superior da matemática como ciência exigiria que tudo aqui fosse distinguido de maneira clara. Temos que comparar e discriminar: 1) a ciência natural como ela é facticamente; 2) a ciência natural em seu perfeito fundamento e formação, a ciência lógica. A clarificação da metafísica crítico-gnosiológica requer, na verdade, a segunda, e, por essa razão, o filósofo exercer-se-á na crítica do sentido e será obrigado a fazer acréscimos que conduzam de 1) a 2), nomeadamente, em termos dos princípios fundamentais. Conf. também 143 e segs. (Conf. abaixo na p. 190 e na sequência).

Möglichkeit ist in Betracht zu ziehen, daß Grundbegriffe von dem reflektierenden Theoretiker falsch interpretiert werden und daß das doch keinen Schaden mit sich zu bringen braucht, wenn Instinkt und Takt in der wirklichen Ausführung der Theorie die richtige Interpretation einspringen lassen oder wenn gefährliche Klippen, die die falsche Interpretation mit sich bringt, vermöge dieses Instinkts in der Ausführung der Theorie umgangen werden. Für all das gibt die mathematisierende Logik Belege. So z.B. wenn Schröder, der sich um die Mathematisierung der Syllogistik Verdienste erworben hat, dem universellen kategorischen Satz den Sinn unterschiebt: Die Klasse der A ist enthalten in der Klasse der B. Und gar dem hypothetischen Satz “wenn U gilt, gilt V”: die Klasse der Zeiteile (in denen U gilt, ist enthalten in der Klasse der Zeiteile, in denen V gilt).

Was im natürlichen Verfahren der formalen Logik hinsichtlich der festen Bestimmung und Sinngebung der logischen Kategorien genügt, das genügt offenbar nicht für erkenntniskritische Zwecke<sup>4</sup>. Wir fordern ja letztes Verständnis. Wollen wir zur Klarheit darüber kommen, wie Akt, Bedeutungsgehalt, Gegenständlichkeit zueinander stehen und nicht bloß ganz im allgemeinen, sondern nach allen Besonderungen und Gestaltungen, und wollen wir dadurch von Grund aus verstehen, was Erkenntnis und Wissenschaft im letzten Sinn leisten und korrelativ, was Natur, was reale und ideale Gegenständlichkeit in letztem Sinn sind, dann muß alle Naivität, alle bloß instinktive Gewißheit und QuasiKlarheit, alles Vertrauen auf Instinkt und Takt zurückgewiesen werden. Es ist ja auch vorauszusehen,

como conceitos de igual valor. Deve ser levada em consideração também a possibilidade de que os conceitos fundamentais sejam falsamente interpretados pela reflexão teórica, mas que isso não traz nenhum dano consigo, caso o instinto e a habilidade na implementação efetiva da teoria permitirem que a interpretação correta entre em cena, e se os obstáculos perigosos que a falsa interpretação acarreta sejam contornados pela força desse instinto. A lógica matemática oferece evidências para tudo isso. É o caso, por exemplo, de Schröder, a quem caberia o mérito pela matematização da silogística, que imputou à proposição categórica universal este significado: a classe de A está incluída na classe de B. E mesmo para a proposição hipotética “se U é válido, V é válido”: a classe de segmentos de tempo (em que U vale está incluída na classe de segmentos de tempo em que V vale).

O que é suficiente no funcionamento natural da lógica formal, em relação à estável determinação e fixação de sentido das categorias lógicas, evidentemente não basta para os fins da crítica do conhecimento<sup>3</sup>. Nós exigimos, pois, nada menos do que a compreensão última. Portanto, se nós quisermos chegar à claridade no modo como o ato, o conteúdo de significado e a objetividade permanecem solidários entre si, e não somente em generalidade, mas conforme todas as suas características particulares e configurações, e se por meio dessa base quisermos chegar a uma compreensão plena do que o conhecimento e a ciência constroem em última instância, e, correlativamente, o que é a natureza e o que são a objetividade real e a ideal em última análise, então toda ingenuidade, toda certeza meramente instintiva e quase-

---

<sup>3</sup> Portanto, essa é a diferença a ser feita acima.

daß all die abgrundtiefen Schwierigkeiten, die uns bei der erste Reflexion schier unergründlich erscheinen und uns der theoretischen Verzweiflung nahebringen, davon herrühren werden, daß fürs erste die natürlichen Begriffe und die natürliche vollzogenen Axiome, die als Prinzipien unseres Verfahrens dienen, in ihrer Verworrenheit und Vagheit vieldeutig ineinanderfließen, und fürs zweite, daß selbst wenn sie eindeutig wären, das naive Vollziehen derselben nicht genügt und daß sie vielmehr in der reflektiven Betrachtung ihre wahre Meinung uns auch bekunden müssen, und in einer Weise, daß sich nichts von unseren natürlichen Vorurteilen, von verworrenen Vormeinungen hineindrängt und sie durch falsche Interpretation nachträglich trübt.

Die philosophische Reflexion fragt nach dem Verhältnis von Idealität und Objektivität zur “Subjektivität”, zum Bewußtsein, sie fragt z.B., wie steht Satz zu Urteil, Gegenständlichkeit zu Urteil, wie steht universeller Satz zum entsprechenden Akt universellen Urteilens und wie bezieht sich dergleichen auf eine Gegenständlichkeit, wie kann Evidenz universell etwas für Gegenstand überhaupt sehen? Nun, da müssen wir eben durch und durch verstehen, was da unter dem Titel Satz, universeller Satz, Urteilen, universelles Urteilen, Evidenz u. dgl. gemeint ist. Was da praktisch für eine syllogistische Technik und Theorie ausreicht, reicht nicht für uns aus.

Um das ganze Feld der Probleme auszumessen, müssen wir alle kategorialen Bedeutungsunterschiede und

clareza, que confiam integralmente no instinto e no saber-fazer, {172} devem ser rejeitadas. De fato, deve também servir de pressuposto que todas as dificuldades abismais que nos parecem quase insondáveis à primeira reflexão, e que nos deixam à beira do desespero teórico, são dificuldades, em primeiro lugar, que decorrem do fato de que conceitos naturais e axiomas naturalmente implementados que figuram como os princípios de nosso procedimento, com sua confusão e vagueza, seguem juntos de maneira ambígua, em segundo lugar, mesmo que eles fossem inequívocos, implementá-los ingenuamente não seria suficiente, já que eles devem, pelo contrário, após um exame reflexivo, manifestar também sua verdadeira referência a nós<sup>4</sup>, e de um modo que eles em nada sejam afetados por nossos preconceitos naturais, preconceitos confusos que tendem a turvá-los na bruma de falsas interpretações.

A reflexão filosófica interroga a relação entre idealidade e objetividade para a “subjatividade”, para a consciência; ela pergunta, por exemplo: como a proposição se relaciona com o juízo, a objetividade com o juízo, como a proposição universal se relaciona com o ato correspondente do juízo universal e como ela remete à objetividade, como a evidência pode universalmente ter algo a ver com o objeto? Pois bem, nós temos que entender completamente o que se entende sob o título de proposição, proposição universal, juízos, juízos universais, evidência e afins. O que, na prática, é suficiente para a técnica e a teoria silogísticas não é suficiente para nós.

A fim de mensurar o campo inteiro dos problemas, nós devemos distinguir o mais nitidamente possível todas as

---

<sup>4</sup> O que isso significa, referência verdadeira? Exemplo! A visão reflexiva baseia-se na relação de objetividade (ideal e real) com a consciência.

Gegenstandsformen, alle wesentlich verschiedenen Kategorien stellungnehmer Akte und Evidenztypen aufs schärfste geschieden haben. Durch keinerlei Äquivalenz, durch keinerlei wesentlich begründete Gegenstandsidentität dürfen wir uns täuschen lassen. Daß verschiedene Akte ihrem Wesen nach dieselbe Gegenständlichkeit meinen, ja vielleicht sogar mit identisch demselbe Sinn meinen, oder daß zwei Satzformen einander in der Wahrheit vertreten können, all dergleichen darf uns nie veranlassen, Akte oder Bedeutungen zu identifizieren, sondern wir müssen gerade (darauf) achten und uns zu klarem Bewußtsein bringen, daß die und die Akte verschieden, aber in solch eigentümlichem Verhältnis sind, das zu ihrer Identifizierung verführt, daß die und die Bedeutungsformen verschieden, aber der Gültigkeit nach äquivalent sind. Worin wird also das endgültig aufklärende Verfahren der Erkenntnistheorie bestehen?

Das Studium der Akte, die Bedeutungen in sich schließen und die Gegenstände meinen, und der verschiedenen Formen, in denen diese Immanenzverhältnisse bestehen, kann uns allein helfen. Sehen, schauen müssen wir da, was wirklich vorliegt, wie das Bewußtsein eben aussieht, wenn es meint, ob an ihm ein Stück, ein Zug vorhanden ist, der da Bedeutung oder Gegenstand heißen kann, und wenn nicht, was es erklärt, daß doch von solcher Immanenz mit anschaulich begründbarem Recht die Rede ist, was z.B. zu finden ist, wenn mehrere verschiedene Akte gleichsinnig sind oder mehrere verschiedene Akte ungleichsinnig und doch auf gleiche Gegenstände gerichtet. Die ganze Untersuchung bewegt sich also in der Sphäre der Subjektivität, in der Sphäre

diferenças categóricas de significado e de formas de objeto, todas as categorias essencialmente diferentes de atos posicionais e todos os tipos de evidência. Não devemos nos deixar iludir por qualquer equivalência, por qualquer identidade essencialmente fundada de objeto. O fato de que atos diferentes visam a mesma objetividade em sua essência, e possivelmente até visem o mesmo sentido idêntico, ou que duas formas de proposição possam na verdade ser representadas uma em relação à outra: tudo isso nunca deve nos induzir a identificar atos ou significados, mas devemos antes ser cautelosos (sobre isso) e despertar a clara consciência de que este e aquele ato são diferentes, mas que estão em uma relação tão peculiar quanto é necessária para que sejam conduzidos à identificação, que esta e aquela forma de significado são diferentes, mas que são {173} equivalentes no que diz respeito à sua validade. Logo, em que consistirá o processo final de esclarecimento da teoria do conhecimento?

O estudo dos atos que incluem significados em si mesmos e se referem a objetos, e das formas diversas em que persistem essas relações imanentes, pode bastar para nos auxiliar na tarefa. Nós temos que olhar e ver o que exatamente está diante de nós, com que a consciência se assemelha claramente, se ela significa algo ou se há nela um componente, um traço que esteja presente que pode ser chamado de significado ou objeto; e, em caso negativo, isso será esclarecido pelo fato de que se trata de um discurso sobre a imanência, por motivos intuitivamente justificáveis. O que, por exemplo, deve ser encontrado quando vários atos diferentes têm o mesmo sentido, ou vários atos diferentes não têm o mesmo sentido, e ainda assim são direcionados para os mesmos

evidentmachender Anschauung, des Intuitiven Bewußtsein. Die mathematischen und ontologischen Begriffe klären wir durch Rückgang auf Subjektivität, wir fragen, was sie eigentlich meinen. Sie meinen nichts Psychisches. Aber die Antwort gewinnen wir doch nur in der Evidenz und Anschaulichkeit, wo der Begriff auf entsprechende Anschauung bezogen ist und darin seine Meinung sichtlich erfüllt<sup>6</sup>. Die noetischen Begriffe sind selbst Begriffe von psychischen Vorkommnissen, von Urteilen, Vermutungen, usw., da blicken wir also auf das Psychische selbst hin, und wenn wir dann die wechselseitigen Verhältnisse erforschen wollen und die Möglichkeit einer in der Subjektivität zum Bewußtsein kommenden Objektivität, die Möglichkeit der Geltung objektiver Gesetze und Theorien u. dgl., so stehen wir natürlich erst recht in dieser Sphäre subjektiver Forschungen. Wie steht Vorstellung zu Gegenstand, was heißt das, in der Wahrnehmung ist Gegenstand gegeben usw.? Also alles und durchaus Psychologie.

Dieser erste Überschlag über die bei der Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme zu befolgenden Methode erinnert an eine alte und sehr beliebte Charakteristik der Erkenntnistheorie als Wissenschaft vom Wesen und Ursprung der Erkenntnis. Im Ursprung, so war hierbei die Meinung, soll das Wesen der Erkenntnis erfaßt werden, und der Ursprung selbst meint in der gewöhnlichen und zunächst selbstverständlich erscheinenden Interpretation den psychologischen Ursprung. Indessen gerade gegen diese Interpretation gedenke ich trotz alles Ausgeführten und bei richtiger

objetos. Portanto, toda a investigação se move na esfera da subjetividade, na esfera da intuição que a torna evidente, da consciência intuitiva. Nós esclarecemos os conceitos matemáticos e ontológicos através de um recuo à subjetividade, nós perguntamos o que eles propriamente significam. Eles não significam nada de psicológico. Mas nós só obtemos a resposta através da evidência e da intuitividade, nas quais o conceito está referido à clara visão correspondente e tem seu significado manifestamente preenchido<sup>5</sup>. Os conceitos noéticos são, eles próprios, conceitos cuja ocorrência é psíquica, de juízos, conjecturas etc. Consequentemente, nós visamos o psíquico em si, e se quisermos investigar as relações recíprocas e a possibilidade de uma objetividade chegar à subjetividade na consciência, a possibilidade de teorias e leis objetivas serem válidas, e assim por diante, então devemos naturalmente nos instalar ainda mais dentro desta esfera de investigações subjetivas. Como a representação permanece relacionada ao objeto? O que significa dizer que um objeto é dado na percepção, etc.? Tudo isso, portanto, é absolutamente psicologia.

Esse primeiro esboço do método a ser seguido na solução de problemas epistemológicos remonta a uma característica antiga e muito popular da teoria do conhecimento como ciência da essência e da origem do conhecimento. A opinião corrente era a de que a essência do conhecimento devia ser apreendida em sua origem, e a interpretação usual parecia ser óbvia, ao ter a origem em si mesma na conta de uma {174} origem psicológica. No entanto, em oposição direta a essa interpretação, apesar de tudo o que foi dito, e dentro dos devidos limites, também pretendo assumir uma posição a ser seguida. Não

---

<sup>5</sup> Surge aí então o problema da constituição. Esclarecimento como evidência e esclarecimento como investigação da “origem” não são a mesma coisa.

Begrenzung auch Festzuhaltenden Stellung zu nehmen. Der allerdings sehr großen Versuchung, Erkenntnistheorie und Psychologie zu vermengen, dürfen wir nicht erliegen. Und wir können es im Grunde auch nicht, nachdem wir uns die Probleme selbst in einer viel schärferen und radikaleren Form herausgearbeitet haben, als es die traditionelle Philosophie tat. Und ebensowenig können wir eine ernstliche Versuchung empfinden, Erkenntnistheorie mit Metaphysik zu vermengen und ihre Probleme, wie es ebenfalls traditionell ist, durch metaphysische Substruktionen lösen zu wollen.

c) Das Problem der Möglichkeit einer nichtpsychologischen Erkenntnistheorie

Das große Problem des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie hat uns in der letzten Vorlesung zu beschäftigen begonnen. Es ist, wie man sagen kann, das wichtigste der Probleme, die an der Eingangspforte der Erkenntnistheorie stehen; die Stellung, die man zu ihm nimmt, ist entscheidend für die Sorte Erkenntnistheorie, die man betreibt, sie ist nämlich entscheidend für die erkenntnistheoretische Methode und damit für das Erreichen oder Verfehlen der Ziele, die sich Erkenntnistheorie stellt. Und da von der Erkenntnistheorie die ganze Philosophie abhängt, so können Sie die prinzipielle Tragweite dieses Problems nun vollumfänglich ermessen.

Die ersten Erwägungen, die wir angestellt haben, schienen eine Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie zu fordern. Wie Idealität der Bedeutungseinheit und wie das An-sich-Sein der Bedeuteten und angeblich erkannten Gegenständlichkeit

devemos sucumbir à grande tentação de confundir teoria do conhecimento e psicologia. E não somos autorizados a fazer isso, basicamente, depois de termos resolvido os problemas de uma forma muito mais nítida e radical do que a filosofia tradicional o havia feito. Também não podemos cair seriamente na tentação de misturar a teoria do conhecimento com a metafísica e, como é de praxe, resolver seus problemas através de subestruturas metafísicas.

c) O problema da possibilidade de uma teoria do conhecimento não-psicológica

O grande problema da relação entre teoria do conhecimento e psicologia começou a nos ocupar na preleção passada. Trata-se, por assim dizer, do mais importante dos problemas que restam no pórtico de entrada para a teoria do conhecimento. A posição que se assume sobre ele é decisiva para o tipo de teoria do conhecimento que se pratica, ou seja, é decisiva para o método gnosiológico e, portanto, para o êxito ou fracasso das metas postas pela teoria do conhecimento. E como toda filosofia depende da teoria do conhecimento, você já pode estimar no momento e por completo o alcance principal desse problema.

As considerações que fizemos de início pareciam exigir um fundamento psicológico para a teoria do conhecimento. Os problemas gerais que então se colocavam eram: como a idealidade da unidade de significado e como o ser-em-si dos significados e da

sich in der Subjektivität der Erkenntnisakte, der Akte des Vorstellens, Urteilens, Vermutens usw. bekunden, wie Leistung der Erkenntnis u verstehen sei, was korrelativ dazu das Fürsich-Sein erkannter Gegenständlichkeit bedeute und das An-sich-Gelten der Wahrheit, das waren allgemein zu reden die Probleme. Sie beziehen sich auf alle Arten und Formen von Erkenntnisakten, von Bedeutungen und Gegenständlichkeiten, und sie beziehen sich auf alle die sogenannten Prinzipien, unter denen das erkennende Denken in formallogischer, ontologischer und noetischer Hinsicht stehen soll. Schon bei der Problemstellung ist überall die Subjektivität beteiligt; wie sollte die Psychologie nicht ein Fundament der Erkenntnistheorie sein?

Der erste Überschlag über die Methode, in der Probleme solcher Art zu lösen sind, schien dies ja auch zu bestätigen. Nicht umsonst bezeichnet die Tradition die Erkenntnistheorie als Wissenschaft vom Wesen und Ursprung der Erkenntnis. Wie sollten wir auch anders denn psychologisch verfahren, wenn wir etwa für irgendeinen Formtypus von Sätzen verständlich machen wollten, was das heißt, solche Sätze, die noch ideale Einheit sind, fungiert als Urteilsinhalt und bestimmen die Richtung des Urteils auf die Gegenständlichkeit: Wie sollten wir anders verfahren, denn in konkreter innerer Anschauung ein Urteil zu vergegenwärtigen, in dem solch ein Satz der gemeinte Inhalt ist? Und wenn wir etwa für einen individuellen Gegenstand überhaupt klarmachen wollten, wie er im Bewußtsein selbst gegeben sein könne, wie sollten wir anders verfahren, denn uns eine Wahrnehmung irgendeines individuellen Gegenstands vergegenwärtigen und uns in ihren Sinn vertiefen, da doch Wahrnehmung der Akt heißt, der

objetividade supostamente conhecida se manifestam na subjetividade dos atos cognoscitivos, dos atos de representar, julgar, presumir, etc.? Como deve ser entendida a realização do conhecimento? Correlativamente a isso, o que significam o ser-para-si da objetividade conhecida e o valer-por-si da verdade? Eles se referem a todos os tipos e formas de atos cognoscitivos, de significados e objetividades, e se referem a todos os assim chamados princípios, sobre os quais o pensamento cognoscitivo deve se exercer em consideração formal, ontológica e noética. Se a {175} subjetividade está envolvida até o pescoço no problema, como a psicologia não deveria constituir o fundamento da teoria do conhecimento?

A primeira aproximação do método pelo qual problemas desse tipo podem ser resolvidos, de fato, parecia também já tê-lo confirmado. Não é à toa que a tradição chama a teoria do conhecimento pelo nome de ciência da essência e da origem do conhecimento. Nós devemos proceder de que outro modo, a não ser psicologicamente, caso queiramos tornar inteligível o que significa, por exemplo, um modelo formal de proposições, as quais são ainda uma unidade ideal, funcionam como conteúdo de juízo e determinam o direcionamento do juízo rumo à objetividade? Nós deveríamos proceder de que outro modo, a não ser tornando presente na intuição interna concreta um juízo em que tal proposição seja o conteúdo referido? E se quiséssemos esclarecer algo em geral sobre um objeto individual, por exemplo: como este poderia ser dado na consciência ela mesma? Nós deveríamos proceder de que outro modo, senão presentificando a percepção de um objeto individual e sondando mais profundamente seu sentido, uma vez que a percepção é o

unmittelbar den Gegenstand uns präsent zu machen beansprucht? Nicht nur in der Subjektivität vollzieht sich die Untersuchung wie jede Untersuchung, sondern auf die Subjektivität blicken wir forschend hin, im Subjektiven und seiner so und so bestimmten Eigenart suchen wir das, was darin Gegenwart des Gegenstands oder andreseits immanenter Bedeutungsgehalt besagt. Manche werden hier sogar schließen: Aus seiner Subjektivität kann niemand heraus, also kann die Forschung sich nur in der Subjektivität vollziehen, sie muß also psychologische Forschung sein. Wir wollen aber lieber vorsichtig sein. Denn das gilt für jederlei Wissenschaft. Auch wenn der physikalische Naturforscher die Natur beobachtet, mit dem Dingen Experimente vollzieht und daraufhin für die Natur Erkenntnis gewinnt, kommt er über seine Subjektivität nicht hinaus. Also wäre nach diesem Argument jede physikalische Untersuchung eo ipso eine psychologische. Eine Konsequenz, die doch bedenklich sein möchte. Diese bedenkliche Konsequenz, zu der wir keine Stellung nehmen wollen, macht jedenfalls (darauf) aufmerksam, daß man hier allen Grund hat, vorsichtig zu sein und sich vor Glatteis zu hüten.

Aber wie immer, läßt sich etwas davon abringen, daß wir in der erkenntnistheoretischen Untersuchung auf die Subjektivität zurückgehen, daß wir das Subjektive, wie es doch allerwege die Psychologie tut, zum Objekt der Betrachtung machen und daß wir es dazu machen müssen, da eben die Probleme sich auf die Subjektivität beziehen, wie sie nämlich Objektivität und Idealität fassen könne?

ato que pretende tornar o objeto diretamente presente para nós? Não só a investigação se perfaz na subjetividade, como qualquer outra investigação, mas a própria subjetividade é visada inquisidoramente. Nós buscamos naquilo que é subjetivo e na sua natureza particular, determinada de tal ou qual maneira, o que significa a presença do objeto e, por outro lado, o que significa o conteúdo imanente de sentido. Muitos concluirão aqui na verdade que ninguém é capaz de sair de sua subjetividade, e que a investigação, desse modo, só pode ser realizada subjetivamente; logo, ela deve ser necessariamente uma inquirição psicológica. Nós preferimos, porém, ser cautelosos. Porque o mesmo vale para todos os gêneros de ciência. Ainda que o cientista físico observe o mundo natural, submeta as coisas à experimentação e adquira com isso o conhecimento da natureza, ele não pode ultrapassar a esfera de sua subjetividade. De acordo com esse argumento, toda investigação fisicalista seria eo ipso uma investigação psicológica. Uma consequência, porém, que deveria ser questionável. Essa consequência questionável, sobre a qual reservamo-nos o direito de não tomar posição, chama a atenção para o fato de que surgem aqui todos os motivos para procedermos com precaução e tomar cuidado com o chão escorregadio.

Como, porém, algo pode ser extraído do fato de que recuamos para a subjetividade na investigação gnosiológica, do fato de que convertemos o subjetivo em objecto (Objekt) de consideração, tal como a psicologia sempre o {176} fez, e do fato de que é nosso dever proceder assim, já que os problemas se referem precisamente à subjetividade? Em suma, como a

Und doch. Allen Selbstverständlichkeiten zum Trotz gedenke ich eine solche Interpretation der Erkenntnistheorie und ihrer Methode (die sie von Psychologie abhängig macht) als einen grundirrigen Psychologismus zu brandmarken. Hier stehen wir auf dem Scheidewege. Die spezifisch erkenntnistheoretische Sünde, die Sünde gegen den Heiligen Geist der Philosophie, und leider auch die Erbsünde, in die der Mensch, aus dem Stande der erkenntnistheoretischen Unschuld erwacht, mit Notwendigkeit verfällt, ist die Vermengung von Bewußtsein und Seele, von Erkenntnistheorie und Psychologie. Im Grunde genommen ist für uns, die wir die erkenntnistheoretischen Probleme nicht in der historischen Verworrenheit übernommen, sondern sie im Zusammenhang mit der Aufklärung der Idee einer reinen Wissenschaftstheorie in ganz anderer und ungleich schärferer Form uns herausgearbeitet haben, die Versuchung gar nicht so sehr groß. Es gilt dies, wie ich gleich hinzufügen will, von dieser wie von einer zweiten Versuchung, der die historische Erkenntnistheorie auf Metaphysik zu gründen und die radikalen Probleme der Aufklärung der Erkenntnis durch metaphysische Substruktionen lösen zu wollen.

Das ist ja ganz selbstverständlich nach Maßgabe unserer ganzen bishering Betrachtungen: Die Erkenntnistheorie liegt vor aller natürlichen Erkenntnis und Wissenschaft und liegt in einer ganz anderen Linie als natürliche

subjektividade poderia apreender a objetividade e a idealidade?

E, ademais, a despeito de todas as obviedades, eu penso que tal interpretação da teoria do conhecimento e de seu método (que a torna dependente da psicologia) deve ser marcada como um psicologismo fundamentalmente errôneo. Nós chegamos aqui numa encruzilhada. O pecado especificamente epistemológico, o pecado contra o Espírito Santo da filosofia, e infelizmente também o pecado original, com o qual se deu a queda necessária do homem, após despertar do estado de inocência epistemológica, é a confusão entre consciência e alma, entre teoria do conhecimento e psicologia. A tentação, contudo, não é tão grande para nós, que, basicamente, não aceitamos os problemas epistemológicos em seu estado historicamente confuso, mas temo-los elaborado em conexão com o esclarecimento da ideia de uma teoria pura da ciência e de uma forma totalmente diferente e incomparavelmente mais criteriosa. Isso vale, como eu gostaria imediatamente de acrescentar, para uma segunda tentação além desta, que fundamenta a teoria do conhecimento histórica na metafísica e quer resolver os problemas radicais do esclarecimento epistemológico através de substruções metafísicas.

Absolutamente, é óbvio que a teoria do conhecimento, de acordo com todas as nossas considerações anteriores, precede a totalidade do conhecimento e das ciências naturais e encontra-se em uma linha<sup>6</sup> completamente

---

<sup>6</sup> Em uma linha completamente diferente: tratar-se-ia de uma falsa Metabasis querer derivar resultados crítico-gnosiológicos da ciência natural. O pensamento que busco elaborar adiante, porém, é diferente, como se a indubitabilidade que falta no conhecimento natural estivesse em questão. Mas poderia a matemática, digamos, por exemplo, os axiomas aritméticos, serem absolutamente evidentes? Algo poderia ser deduzido deles como termos principais para a crítica do conhecimento, isto é, ser em geral logicamente derivado deles? O sentido das proposições crítico-gnosiológicas é diferente do sentido das proposições naturalmente lógicas. Os estados-de-coisa crítico-gnosiológicos são diferentes dos estados-de-coisa naturais, etc. Isso deve ser considerado com cuidado e profundidade. Porém, o que foi exposto acha igualmente sua

Wissenschaft. Wird Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt fraglich, nämlich nach der Möglichkeit und dem Sinn ihrer objektiven Geltung und Leistung, verstehen wir also Wissenschaft überhaupt nicht, wie könnten wir, um dieses Verständnis zu gewinnen, von irgendeiner vorgegebenen natürlichen Wissenschaft Gebrauch machen? Und alle Wissenschaft ist doch natürliche, solange wir dieses Verständnis vermissen. Solange wir im Stande der erkenntnistheoretischen Unschuld sind und vom Baum der philosophischen Erkenntnis den verhängnisvollen Apfel, nämlich die kritische Problemstellung, nicht genossen haben, ist und jede Wissenschaft recht, an jeder können wir uns freuen, jede befriedigt uns durch die ihr immanente Evidenz. Von den solide begründeten Ergebnissen einer jeden können wir für jede andere Nutzen ziehen, soweit irgend theoretische Zusammenhänge bestehen. In dem Moment, wo uns aber der kritische Zweifel befällt, wo die Sphinx der Erkenntniskritik ihre Fragen stellt, sind uns alle noch so schönen Wissenschaften nichts. Sie können uns für das, was uns fehlt, nichts bieten. Alle die Rätselfragen besagen zusammengenommen: Wir verstehen Wissenschaften überhaupt nicht. Darin liegt: Wir verstehen keine ihrer so und so charakterisierenden Leistungen. Und das in radikaler Allgemeinheit. So steckt der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit in jeder bestimmten Erkenntnis. Keines der natürlich gewonnenen wissenschaftlichen Resultate ist davon frei, also können wir keines gebrauchen, um daraus als Prämisse das abzuleiten, was wir suchen: Antwort auf diese Fragen.

diferente da ciência natural. Se se tornam em geral problemáticos o conhecimento e a ciência, nomeadamente, no que concerne à possibilidade e ao sentido de sua validade e realização objetivas; e se nós em geral não entendemos a ciência, como poderíamos fazer uso de qualquer {177} uma das ciências naturais para obter esse entendimento? E toda ciência é ainda natural, desde que nós não percamos de vista esse entendimento. Enquanto estivermos no estado de inocência epistemológica e não tivermos provado da maçã fatal sob a árvore do conhecimento filosófico, a saber, a da posição do problema crítico; enfim, enquanto toda ciência permanecer certa, poderemos nos contentar com todas elas, sua evidência imanente nos deixará plenamente satisfeitos. Na medida em que nas ciências persistirem os encadeamentos teóricos, poderemos nos beneficiar dos resultados sólidos e bem fundamentados para todos. No momento, porém, em que cairmos na dúvida crítica, em que a Esfinge da crítica do conhecimento pronunciar seu enigma, então toda e qualquer ciência, não importa quão atraente seja, redundará em nada para nós. Elas já não poderão nos oferecer aquilo que nos falta. Todas as questões-enigma se resumem nesta: nós não entendemos em absoluto a ciência. No que reside: nós não entendemos nenhuma de suas realizações tão continuamente exaltadas. E isso em uma radical universalidade. Logo, o verme da dúvida ou da não-claridade infestará cada um dos conhecimentos particulares<sup>7</sup>. Nenhum dos resultados científicos obtidos naturalmente está livre disso, portanto, não poderemos usar nenhum deles para extrair, na forma de premissa,

---

justificativa. Se estou confuso, na verdade não tenho o direito de fazer uso do que aí supõe-se ser válido, especialmente se meu desejo é apenas remover tal confusão.

<sup>7</sup> É claro que surge imediatamente a dúvida: então não pode haver também nenhuma crítica do conhecimento. Como ela deve começar? Se todo começo é já um passo no conhecimento, não é este questionável, não é este afetado pela mesma dúvida?

Von vornherein steht es also fest: Aus der Psychologie, dieser vorgegebenen und natürlichen Wissenschaft Prämissen herholen, um daraus erkenntnistheoretische Resultate abzuleiten, das heißt, den Sinn der echten erkenntnistheoretischen Probleme von Grund aus verfehlen. Und dasselbe gilt für die Metaphysik. Hier hätten wir einfach zu sagen: Metaphysik setzt Erkenntnistheorie voraus (wenn es dergleichen geben kann), also kann sie Erkenntnistheorie nicht stützen. Der radikalste Grund, warum die natürlichen Wissenschaften von der physischen und psychischen Wirklichkeit keine endgültige Erkenntnis geben und somit eine Metaphysik als Wissenschaft vom absoluten Sein fordern, ist ja der, daß uns Möglichkeit und Sinn der objektiven Geltung der Erkenntnis überhaupt ein Mysterium ist. Steht es so, dann ist uns auch der letzte Sinn jeder Realität, die für die Erkenntnis nur das ist, was sie als Reales angesetzt und so und so bestimmt hat, fraglich, wir wissen also trotz aller Naturwissenschaft nicht, was Realität ist und in welchem Sinn wir die naturwissenschaftlichen Ergebnisse endgültig für die Realität in Anspruch nehmen dürfen. Also erst durch Erkenntnistheorie und an den Naturwissenschaften geübte Erkenntniskritik ist Metaphysik möglich: NB Metaphysik und nicht Phantasie.

Das alles wäre also von vornherein gesichert. Aber zufrieden können wir uns mit dem Gesagten doch nicht geben. Die Metaphysik freilich wird uns bei unserer Vorbildung keine Schwierigkeiten abgeben, wohl aber die Psychologie. Ein arges Dilemma bedrängt uns.

aquilo que procuramos, que é a resposta a essas perguntas.

Fica, portanto, decidido desde o início que extrair premissas da psicologia, desta ciência natural preestabelecida, de modo a derivar dela resultados epistemológicos, significa perder desde a base o sentido dos autênticos problemas epistemológicos. E o mesmo vale para a metafísica. Aqui nós simplesmente teríamos que dizer que a metafísica pressupõe a teoria do conhecimento (se houver tal coisa), então ela não pode servir de apoio para a teoria do conhecimento. O fato de que a possibilidade e o sentido da validade objetiva do conhecimento são um mistério para nós constitui o motivo mais radical pelo qual as ciências naturais não oferecem nenhum conhecimento definitivo da efetividade física e psicológica e, por isso, exigem uma metafísica enquanto ciência do ser absoluto. Se for esse o caso, então o sentido último de toda realidade, que em relação ao conhecimento consiste apenas no que se postula como real e se determina de tal ou qual {178} maneira, é também problemático para nós. Portanto, a despeito de toda ciência natural, nós não sabemos o que é a realidade, nem em que sentido poderemos tirar vantagem dos resultados científicos como sendo definitivos para a realidade. Assim, a metafísica só se torna possível através da teoria do conhecimento e da crítica cognoscitiva exercida sobre as ciências naturais. *Nota bene:* a metafísica e não a fantasia.

Por conseguinte, tudo isso estaria, desde o começo, assegurado. Mas nós não podemos nos satisfazer com aquilo que foi dito. Em se tratando de nossa etapa preparatória, é claro que a metafísica não apresenta qualquer dificuldade, e sim a psicologia. Sentimo-nos

Erkenntnistheorie mit Psychologie und auf Grund der Psychologie: das geht nicht. Das widerspricht dem Sinn der Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie ohne Psychologie: das geht wieder nicht. Sie ist doch, wie schon der Name besagt, eine gewisse wissenschaftliche Erforschung der Erkenntnis. Der Titel Erkenntnis befaßt aber psychische Tätigkeiten. Psychisches erforschend, treiben wir doch *eo ipso* Psychologie. Sollen wir das Resultat ziehen: eine Erkenntnistheorie kann es überhaupt nicht geben? Die Probleme sind prinzipiell unlösbar? Das wäre doch eine harte Zumutung. Da stehen vor unseren Augen die mannigfaltigen natürlichen Wissenschaften, sie erheben den Anspruch, Seiendes zu treffen, ihrer Form nach stehen sie unter den logischen Gesetzen. Die Fragen aber, was das heiße, was klar und von aller peinigenden Verwirrung frei, es besage: Erkenntnis treffe eine Gegenständlichkeit, habe einen Sinn, stehe ihrer Bedeutungsformen nach unter formalen Gesetzen u. dgl.: diese Fragen sollen unlösbar sein? Sogar prinzipiell unlösbar? Man sollte doch denken, vernünftig gestellte Fragen lassen eine vernünftige Erwägung und eine vernünftige Beantwortung zu. Wir wollen also die Möglichkeit der Erkenntnistheorie nicht so schnell dahingeben, jedenfalls erst genauer überlegen.

pressionados por um terrível dilema. Não é possível combinar teoria do conhecimento e psicologia, nem fundamentar aquela na psicologia. Isso contradiz o sentido da teoria do conhecimento. Teoria do Conhecimento sem psicologia: isso também não é possível. Aquela, como o próprio nome sugere, consiste numa certa investigação científica do conhecimento. O título conhecimento, no entanto, refere-se a atividades psíquicas. Investigando psicologia, nós nos ocupamos ainda *eo ipso* a fazer psicologia. Nós devemos indicar o resultado: não pode existir em geral nenhuma teoria do conhecimento? Princípios, os problemas são de impossível solução? Com efeito, seria duro admitir tal coisa. As diversas ciências naturais estão bem diante de nossos olhos: elas reclamam o estatuto de ciências que discorrem sobre o existente; de acordo com sua forma, elas são regidas pelas leis lógicas. Mas a pergunta “o que isso significa?”, que é clara e isenta de qualquer perturbadora confusão, quer dizer o seguinte: o conhecimento encontra uma objetividade, ele tem um sentido, de acordo com suas formas de significado, ele é regido por leis formais e outras afins. Será que essas perguntas devem ser insolúveis? Insolúveis, na verdade, em princípio? Deve-se pensar, no entanto, que as perguntas racionais permitem uma reflexão e uma resposta racionais. Portanto, nós não queremos abrir mão da possibilidade da teoria do conhecimento tão rapidamente, sem antes considerá-la, pelo menos, com o devido cuidado.

### § 33. Die erkenntnistheoretische Skepsis

Die Erkenntnistheorie richtet sich gegen die Naivität der natürlichen Wissenschaft. Sowie ihre Probleme formuliert und in ihrer vollen Tragweite erfaßt sind, fühlen wir uns auf den Standpunkt eines eigentümlichen Skeptizismus versetzt, ihn einzunehmen und streng innezuhalten, das ist die erste und unerbittliche Forderung der Erkenntnistheorie. Dieser Skeptizismus ist nicht minder radikal als irgendein noch so extremer Skeptizismus: Er bezieht sich auf alle vorgegebene Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt. Aber er hat einen ganz anderen Sinn als irgendein Skeptizismus der geschichtlichen Überlieferung. Der Sinn dieses erkenntnistheoretischen Skeptizismus ist im bisherigen schon angedeutet. Wir wollen ihn jetzt im Kontrast mit dem historischen Skeptizismus genauer charakterisieren, um daran die erforderlichen Klärung der Möglichkeit einer Erkenntnistheorie und des Wesens erkenntnistheoretischer Methode anzuknüpfen.

a) Die dogmatische Skepsis als Ausdruck der Unklarheit über Sinn und Möglichkeit objektiver Wissenschaft

Mit der Etablierung der erkenntnistheoretischen Probleme fängt die eigentliche Philosophie an. Die Pforte der Erkenntnistheorie überschreitend und ihren Boden, den Boden jenes Skeptizismus betrend, sind wir also Anfänger der wahren Philosophie. Und da fällt uns ein schönes Herbartsches Wort ein: Jeder tüchtige Anfänger der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker. Aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht

### § 33. O ceticismo gnosiológico

A teoria do conhecimento é dirigida contra a ingenuidade das ciências naturais. Assim que seus problemas são formulados e apreendidos em toda sua extensão, sentimentos instalados no ponto de vista de um ceticismo peculiar. {179} Adotá-lo e mantê-lo é a exigência primeira e implacável da teoria do conhecimento. Esse ceticismo não é menos radical do que qualquer um dos ceticismos extremos: refere-se a todo conhecimento dado e à ciência em geral. Mas ele tem um sentido completamente diferente de qualquer ceticismo da tradição histórica. O sentido desse ceticismo gnosiológico já foi insinuado. Em contraste com o ceticismo histórico, queremos agora caracterizá-lo com maior precisão, a fim de vinculá-lo ao esclarecimento necessário da possibilidade de uma teoria do conhecimento e da essência do método gnosiológico.

a) O ceticismo dogmático como expressão da falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade da ciência objetiva

Com o estabelecimento do problema da teoria do conhecimento começa a filosofia autêntica. Portanto, somos os iniciantes da verdadeira filosofia, atravessando os pórticos da teoria do conhecimento e entrando em suas dependências, nas dependências desse ceticismo. E é aí que nos ocorre uma bela palavra herbartiana: todo iniciante capaz de filosofia, diz Herbart, é cético. Mas todo cético, como tal, é também um iniciante. Aquele que

einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf gewohnten Vorstellung und Meinungen nie empfunden, welche allein das Zufällige vom Notwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheinen vermag. Wer aber in der Skepsis verharret, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen.

Dieses treffliche Wort zielt sozusagen auf die pädagogische Bedeutung der Skepsis. Es betrifft ihre Bedeutung für die Erziehung zum philosophischen Denken. Mittels dieser Skepsis befreit sich die individuelle Vernunft von allen ihr in den Verflechtungen des historischen und individuellen Lebens auferlegten Banden und ringt sich zum Bewußtsein der Autonomie durch. Dieses Bewußtsein ist die Voraussetzung allen Philosophierens.

Für uns kommt aber eine Skepsis anderer Art und jedenfalls anderer Funktion in Betracht, eine bei weitem radikalere Skepsis. Die erkenntnistheoretische Skepsis bewirkt die allerdurchdringendste Erschütterung alles Meinens und Erkennens, sie trifft das Denken an seinen Wurzeln. Sie heftet sich nicht an die einzelnen Meinungen und Überzeugungen des empirischen Subjekts, sie heftet sich auch nicht an die Gesamtheit der Überzeugungen, denen das Subjekt vordem Vertrauen geschenkt hatte. Sie betrifft vielmehr die prinzipielle und allgemeine Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Sie betrifft der Reihe nach alle Erkenntnisquellen, aus denen die Wissenschaften mit all ihren Theorien ihr Geltungsrecht, ihre objektive Triftigkeit ableiten.

Die erkenntnistheoretische Skepsis kann dogmatische und kritische Skepsis sein. Die historische Skepsis war dogmatisch. Das heißt, sie war in all ihren Formen eine

jamais foi cético em sua vida jamais experimentou o choque agudo de suas primeiras ideias e opiniões familiares, as quais permitiam por si mesmas distinguir entre accidental e necessário, entre dado e suposição. Mas aquele que permanece cético não permite que seus pensamentos amadureçam.

Esta excelente passagem mostra, por assim dizer, o significado pedagógico do ceticismo. Ela diz respeito à importância do ceticismo na educação do pensamento filosófico. Através dele, a razão individual se liberta de todas as amarras que lhe foram impostas no entrelaçamento da vida histórica e individual e luta para se tornar consciente de sua autonomia. Essa consciência é um pré-requisito para todo filosofar. {180}

Para nós, no entanto, entra em consideração um ceticismo de outro tipo, com uma função de algum modo diferente; um ceticismo muito mais radical. O ceticismo gnosiológico provoca o mais amplo choque em toda crença e em todo conhecimento; ele atinge o pensamento em suas raízes. Ele não adere às crenças e pareceres individuais do sujeito empírico, nem à totalidade das convicções nas quais o sujeito havia confiado anteriormente. Pelo contrário, ele compromete a possibilidade principal e universal do conhecimento em geral. Ele coloca em questão todas as fontes de conhecimento das quais a ciência, com o conjunto inteiro de suas teorias, deriva sua validade objetiva.

O ceticismo gnosiológico pode ser cético dogmático e cético crítico. O ceticismo histórico era dogmático. Ou seja, ele era, sob todas as formas, uma teoria, e

Theorie, näher eine Erkenntnistheorie, welche mit Argumenten und Beweisen die Unmöglichkeit der Erkenntnis, sei es der Erkenntnis überhaupt, sei es der Unmöglichkeit irgendwelcher Haupttypen der Erkenntnis erweisen wollte. Die teleologische Funktion dieser dogmatischen Skepsis in der Geschichte der Philosophie sehen wir aber darin, die kritische Skepsis, d. h. diejenige, die den notwendigen Anfang der Erkenntnistheorie ausmacht und ihren Boden bestimmt, vorzubereiten. In aller dogmatischen Skepsis ist die kritische ein impliziertes (das ist zu viel gesagt), aber sich nicht zur Reinheit abklärendes Moment. Im Gegensatz zur dogmatischen Skepsis ist die kritische keine Theorie, sondern eine Stellungnahme und eine Methode.

Als bald nach der Entwicklung der ersten Anfänge griechischer Philosophie und Wissenschaft stellte sich die dogmatische Skepsis ein. Der scharfe Widerstreit dieser ersten Versuche einer Theoretisierung der Wirklichkeit miteinander, die scheinbare Stringenz ihrer Argumentationen, mittels welcher die verschiedenen Philosophen aber schnurstraks entgegengesetzte Thesen bewiesen, endlich der scharfe Widerstreit des Inhalts dieser Theorien mit den Aussagen des natürlichen Menschenverstands: das waren die ersten Motive zu erkenntniskritischer Reflexion. Die Forschung sah sich gezwungen, von den Sachen auf die Erkenntnisformen und Erkenntnismethoden zurückzugehen und auf die Quellen, aus denen die Erkenntnis ihr Geltungsrecht ableitet. Die Verlegenheit, in welche die menschliche Vernunft hierbei geriet, begünstigte das Erwachen einer Skepsis, welche im Hinblick auf diesen Widerstreit auf die Unmöglichkeit einer objektiven Wahrheit und einer

aproximava-se de uma teoria do conhecimento. Esta queria provar com argumentos e evidências a impossibilidade do conhecimento, seja a impossibilidade do conhecimento em geral, seja a impossibilidade de qualquer tipo fundamental de conhecimento. No entanto, nós percebemos a função teleológica desse ceticismo dogmático na história da filosofia como preparação para o ceticismo crítico, ou seja, o ceticismo que constitui o necessário começo da teoria do conhecimento e que determina seu fundamento. Em todo ceticismo dogmático, o momento crítico está implícito (isso é dizer muito), mas trata-se de um momento que não chegou ainda à pureza do esclarecimento. Em contraste com o ceticismo dogmático, o crítico não é uma teoria, mas uma tomada de posição e um método.

O ceticismo dogmático surgiu imediatamente após o desenvolvimento dos primeiros estágios da filosofia e da ciência gregas. O conflito em que se enredaram reciprocamente as primeiras tentativas de teorizar em conjunto a realidade, o aparente rigor da argumentação, pela qual diferentes filósofos não conseguiram, entretanto, provar senão teses diametralmente opostas, e por último o agudo conflito do conteúdo de suas teorias com o testemunho da compreensão humana natural: esses foram os primeiros motivos da reflexão crítico-gnosiológica. A investigação foi forçada a voltar das coisas para as formas de conhecimento e para os métodos de conhecimento, e para as fontes de onde o conhecimento {181} extrai sua validade. Esse constrangimento a que foi levada a razão humana favoreceu o despertar do ceticismo, o qual chegou, diante daquele conflito, à conclusão de que uma verdade objetiva e um conhecimento objetivamente válido são

objektiv geltenden Erkenntnis schloß. Zunächst war es ein ernstlicher Zweifel an der Erreichbarkeit der Ziele, welche sich die anfangende Wissenschaft stellte. Bei der griechischen Neigung zu Extremen wurde daraus alsbald der radikale Zweifel an der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt, zumal es damals an Wissenschaft in Form von Systemen wirklich erwiesener und jeden Vernünftigen zwingender Erkenntnis fehlte: wenn wir von den primitiven Ansätzen der Geometrie absehen.

Die Sophisten, diese ersten dogmatischen Skeptiker, begnügten sich aber nicht zu zweifeln. Sie negierten - gelegentlich in extremen Aussprachen - objektive Wahrheit überhaupt und die Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis überhaupt in extremer Allgemeinheit. Und sie negierten nicht bloß; sie begründete diese Negation durch theoretische Argumente. Offenbar lag in solchen Argumentationen ein Widersinn. Die objektive Gültigkeit der Erkenntnis und jeder Erkenntnisbegründung, die sie in thesi (bestritten), nahmen sie für diese Behauptung selbst und für die Begründung dieser Behauptung in Anspruch.

Die Sophisten als lebendige Menschen, in mitten der aktuellen Wirklichkeit sich vernünftig betätigende, sich nach ihr richtende, sich in ihr Zwecke setzende und diese Zwecke vernünftig verfolgende, die lebendigen Sophisten, sage ich, glaubten so gut wie andere Menschen an der Unterschied von Vernunft und Unvernunft, von Erkenntnis und Irrtum. Sie vertrauen den arithmetischen Berechnungen, sie vertrauten den vernünftig praktischen Voraussetzungen, die aus Wahrnehmung und Erfahrung ihr Recht schöpfen. Ihre Theorien widersprachen ihren lebendigen

impossíveis. No começo, havia uma séria dúvida sobre a alcançabilidade das metas que a ciência principiante estabeleceu. Com a tendência dos gregos a extremos, logo surgiram dúvidas radicais quanto à possibilidade da ciência em geral, especialmente porque, naquela época, faltava uma ciência que tivesse a forma de um sistema absolutamente racional e portador de conhecimento efetivamente comprovado: isso se deixamos fora de consideração as primeiras aquisições da geometria.

Os sofistas, esses primeiros céticos dogmáticos, não se contentavam em duvidar. Eles negavam, numa radical universalidade - e às vezes com declarações extremas - a verdade objetiva em geral e a possibilidade de qualquer conhecimento objetivamente válido. E eles não negavam simplesmente, mas fundamentavam essa negação mediante argumentos teóricos. Havia obviamente coisas absurdas em sua argumentação. Eles exigiam os fundamentos da própria alegação de validade objetiva do conhecimento e de toda justificação racional do conhecimento, que eles em tese (contestaram).

Situados na realidade atual, os sofistas agiam racionalmente como seres humanos, e assim se orientavam, estabelecendo seus propósitos de vida e os perseguindo racionalmente. Os sofistas, eu digo, como quaisquer outros seres humanos, bem acreditavam na diferença entre racional e irracional, entre verdade e erro. Eles confiavam nos cálculos aritméticos, confiavam nas previsões racionalmente práticas baseadas na percepção e na experiência. Suas teorias estavam em flagrante contradição com suas crenças efetivas, e isso quer dizer, de certa maneira, que essas teorias não poderiam cumprir

überzeugungen, und darin liegt schon in gewisser Weise, daß diese Theorien eigentlich nicht die Funktion haben konnten oder mindestens nicht die Funktion haben durften, das auszudrücken, was ihr Wortlaut besagte. Was in Form solcher Theorien eigentlich zum Ausdruck kam, was sich hinter diesen Theorien eigentlich versteckte, war nicht so sehr die ernstliche Negation von Erkenntnis überhaupt oder der ernstliche Zweifel an der Erkenntnisgeltung überhaupt, sondern die Unklarheit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Geltung und Leistung. Der Widerstreit, in den man bei der Reflexion über die Erkenntnis geriet, die Unklarheit, aus deren Schlingen man sich nicht befreien konnte, mochten ja momentan Urteilsneigungen und sogar Überzeugungen bedingen des Inhalts, Erkenntnis sei in der Tat nicht möglich, es gebe keine Erkenntnis im prätendierten Sinn der Wissenschaft, es gebe keine Objektivität der Erkenntnisgeltung. Aber schon im praktisch tätigen Leben konnten solche Überzeugungen keinen Augenblick standhalten und ihr innerer Widersinn konnte auch nicht verborgen bleiben. Jedenfalls bleibt an diesen Theorien, konnten sie auch nicht ernstlich festgehalten werden, als ihre wesentliche Funktion bestehen: den empfindlichsten Ausdruck zu schaffen für die ungeheure Verlegenheit, in die der Intellekt sich schon in der ersten Reflexion über die Erkenntnis verwickelt.

In der weiteren Entwicklung der Philosophie, Wissenschaft und Skepsis tritt diese eigentümliche Funktion der skeptischen Theorien ungleich schärfer hervor. Die Überzeugungen, auf denen die Möglichkeit eines praktisch vernünftigen Wirkens beruhen, fordern jederzeit ihr Recht. Die Skepsis kann ihren Wert

propriamente, ou pelo menos não poderiam ter cumprido, a função de expressar o que elas diziam verbalmente. O que foi propriamente expresso na forma de tais teorias, o que propriamente estava escondido por trás delas, não foi tanto a séria negação do conhecimento em geral ou as sérias dúvidas sobre a validade do conhecimento em geral, mas a falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento em relação à sua validade objetiva e à sua realização. O {182} conflito em que se entrava na reflexão sobre o conhecimento, a falta de clareza, cujas amarras o cético não podia romper, deviam de fato inclinar ao juízo e até mesmo à convicção de que o conhecimento efetivamente é algo impossível, de que não pode haver conhecimento no sentido pretendido pela ciência, não há validade objetiva no conhecimento. Tais convicções, porém, não podiam se sustentar nem por um segundo na vida prática, suas contradições internas não podiam permanecer ocultas. De qualquer forma, persistia nessas teorias, mesmo que elas não pudessem ser seriamente admitidas, o cumprimento de uma função essencial: a de criar a expressão mais sensível para o intelecto que se vê envolvido num grande embaraço ao fazer a primeira reflexão crítica sobre o conhecimento.

No desenvolvimento posterior da filosofia, da ciência e do ceticismo, essa função peculiar das teorias céticas tornou-se muito mais clara. As crenças nas quais se baseia a possibilidade da ação prática racional exigem sempre justificação. O ceticismo pode limitar seu alcance, mas não pode duvidar ou negar de modo

einschränken, aber nicht ernstlich bezweifeln und leugnen. Und nicht minder gilt das von den Erkenntnissen der entwickelten Wissenschaften. Gegen einzelne übereilte Theorien mag der Zweifel sich richten, die Geltung einzelner wissenschaftlicher Theorien mag er einschränken oder negieren. Aber die großen Wissenschaften, die sich seit der Renaissance entwickelt und die Menschheit mit solcher Fülle exakt gesicherter Theorien beschenkt haben, stehen jedem Vernünftigen als zweifellose Geltung gegenüber. Von der Umgestaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit durch die naturwissenschaftliche Technik macht jeder Gebrauch, die Berechtigung ihrer Voraussagen erkennt jeder kundige an, mag er übrigens sich noch so skeptisch gebärden.

Und doch gibt es auch nach der Entwicklung dieser Wissenschaften und trotz ihrer wunderbaren und ständigen Fortschritte immer wieder skeptische Theorien, Theorien, die speziell gegen die Rationalität dieser Wissenschaften gerichtet sind. Was kann also der eigentliche Sinn des Ausspruchs solcher Theorien sein? Doch wieder nur der, einer verzweifelnden Unklarheit über den Sinn solcher Erkenntnis und ihren objektiven Geltungsanspruch den extremsten und empfindlichsten Ausdruck zu verschaffen und in weiterer Folge das Erkenntnisproblem als das philosophisch fundamentalste, als (das) für alle endgültige Aufklärung und Auswertung der Wissenschaft entscheidende durchzusetzen.

Doch ich muß hier zur Charakteristik der neuen Skepsis im Gegensatz zur sophistischen Folgendes bemerken. Skeptisch nennen wir nicht nur Behauptungen und Theorien, welche gleich der sophistischen Skepsis die

realmente sério. E o mesmo vale para o conhecimento das ciências já maduras. A dúvida pode ser dirigida contra teorias individuais feitas às pressas, pode restringir ou negar a validade de teorias científicas individuais. Mas as grandes ciências, que se desenvolveram a partir do Renascimento, e ofereceram à humanidade uma abundância de teorias estabelecidas com precisão, levantam-se contra as razões céticas como ciências de valor indubitável. A transformação da realidade da vida humana, graças à técnica das ciências naturais, é usufruída por todo mundo. Todos os especialistas reconhecem a autoridade das previsões científicas, por mais céticos que sejam.

E, no entanto, sempre existirão teorias céticas, teorias dirigidas especificamente contra a racionalidade científica, mesmo depois do desenvolvimento das ciências e à revelia do seu maravilhoso e constante progresso. Eu pergunto, então: qual pode ser o verdadeiro sentido de tais teorias, uma vez pronunciadas? Certamente, só pode ser ainda a expressão mais sensível e extrema de uma desesperadora falta de clareza quanto ao sentido do conhecimento e de sua pretensão à validade objetiva. E, por conseguinte, o problema do conhecimento será tomado como sendo o problema filosoficamente {183} mais fundamental, como (aquele) decisivo para toda elucidação e avaliação definitivas da ciência.

Contudo, eu devo mencionar aqui as seguintes características do novo ceticismo em oposição ao ceticismo dos sofistas. Nós não chamamos céticas apenas as afirmações e teorias que, ao modo do ceticismo dos

Möglichkeit jeder Erkenntnis überhaupt und Wissenschaft überhaupt bestreiten, welche also durch Erwägung der allgemeinen Natur der Erkenntnis und der Prüfung aller Quellen menschlicher Erkenntnis nachweisen wollen, daß in keinem einzigen Fall der Besitz der Wahrheit zu verbürgen sei. Was wir in der neueren Philosophie skeptische Theorien nennen, sind viel mehr Theorien, welche die Möglichkeit vernünftiger Rechtfertigung irgendeiner der wesentlichen Haupttypen der Erkenntnis und Wissenschaft leugnen und diese Leugnung wissenschaftlich zu begründen suchen.

Freilich ist der Zusammenhang der verschiedenen "Erkenntnisquellen" ein solcher, daß die Leugnung der rationellen Ergiebigkeit der einen auch alle anderen verstopfen würde. Und damit hängt zusammen, daß jede skeptische Theorie, auch eine gemäßigte modernen Stils, bei genauer Analyse einen Widersinn von demselben Typus in sich birgt, der bei der antiken Skepsis so scharf zutage tritt. Es ist geradezu das wesentliche Charakteristikum aller skeptischen Theorien, das Kriterium, an dem wir sie erkennen, daß sie im Inhalt ihrer Theorien das zu bestreiten und als unmöglich zu erweisen suchen, was sie selbst als Theorien voraussetzen; oder mindestens dies: Sie begehen den Widersinn, wesentliche Bedingungen der Möglichkeit gerade solcher Theorien zu bestreiten, als welche sie sich selbst skeptisch argumentierend ausbilden. Die Vernunft tritt in jeder echten Skepsis in Widerstreit mit sich selbst. Der größte Skeptiker der neuzeitlichen Philosophie, David Hume, gibt diesen Widerstreit offen zu. Er wendet sich gegen die Rationalität aller Tatsachenschaft, nicht nur der Metaphysik, sondern auch aller

sofistas, negam a possibilidade de qualquer conhecimento e a possibilidade da ciência em geral; afirmações e teorias que, através da consideração da natureza geral do conhecimento, e através do exame de todas as fontes do conhecimento humano, pretendem provar que a aquisição da verdade em nenhum dos dois casos é garantida. O que nós chamamos de teorias céticas na filosofia moderna são muitas outras teorias que negam a possibilidade de uma justificação racional de qualquer um dos tipos essenciais e principais de conhecimento e de ciência, e buscam fundamentar cientificamente essa negação.

Certamente, a conexão entre as várias "fontes de conhecimento" é tal que a negação da produtividade racional de uma bloquearia todas as demais. E isso condiz com o fato de que toda teoria cética, mesmo no moderado estilo moderno, contém, em detida análise, uma contradição do mesmo tipo da que surgiu tão acentuadamente no ceticismo antigo. Trata-se em absoluto da característica essencial de todas as teorias céticas, e o critério pelo qual nós as reconhecemos: que o ceticismo, no conteúdo de suas teorias, tenta contestar e provar como sendo impossível o que ele próprio pressupõe teoricamente; ou, pelo menos, ele comete o absurdo de negar precisamente as condições essenciais de possibilidade das teorias com as quais ele mesmo forma suas argumentações céticas. A razão entra em conflito consigo mesma em todo ceticismo autêntico. O maior cético da filosofia moderna, David Hume, admite abertamente esse conflito. Ele se opõe à racionalidade de toda ciência factual, não apenas da metafísica, mas também de toda ciência natural. E, no entanto, ele declara insensato todo aquele que não se conduz na vida prática

Naturwissenschaft. Und doch erklärt er jeden für verrückt, der sich praktisch von den Überzeugungen der Naturwissenschaft nicht leiten ließe und an ihrer Gültigkeit wirklich zweifelte. Also Hume denkt gar nicht daran, die neuen Naturwissenschaften preiszugeben und sie etwa mit Alchemie und Astrologie als Fiktionen und Torheiten zu verwerfen. Was kann also sein Skeptizismus besagen: im innersten Grund nichts als die Verzweiflung an der Möglichkeit, die objektive Leistung und Geltung der Tatsachenwissenschaft zu verstehen.

Die neuere Skepsis richtet sich also nicht eigentlich gegen die Wissenschaften. Sie hat auch die Wissenschaft nie geschädigt und ist von den Wissenschaften nie als Feindin empfunden worden. Wogegen sie sich richtet, ist die Meinung, (daß) der Vernunftzwang, den die Wissenschaft auf uns alle übt, wenn wir in ihr forschen oder ihre bereits entwickelten Theorien durchdenken, schon das Verständnis des Sinnes der Wissenschaft, des Sinnes ihrer objektiven Leistung und das Verständnis dieser objektiven Leistung einschließe.

Jede skeptische Theorie ist Ausdruck der qualvollen Verlegenheit, in welche wir geraten, sowie wir über das Wesen der Wissenschaft zu reflektieren beginnen, sowie wir also statt über bestimmte Forschungsgebiete und das, was für sie an Tatsachen und Gesetzen gilt, nachzusinnen, vielmehr die Fragen aufwerfen, die wir als erkenntnistheoretische charakterisiert haben: was das denn sei objektive Geltung und wie sie sich im subjektiven Akt bekunde, wie im Erkennen, in seinen mannigfaltigen Gestaltungen, objektiv geltende Theorie zum subjektiven Besitz zu werden und dabei die an sich seienden Sachen zu treffen vermöge; wie es zu verstehen sei, daß wir z.B. in der Naturwissenschaft Theorien zu

pelas crenças da ciência natural e que duvida efetivamente de sua validade. Assim, nem passa pela cabeça de Hume abandonar as novas ciências da natureza e descartá-las como ficções e tolices, junto, por exemplo, com a alquimia e a astrologia. O que seu ceticismo pode então significar? Na sua base mais profunda, ele não significa senão o desesperar com a possibilidade de entender a {184} realização objetiva e a validade da ciência factual.

O novo ceticismo não é propriamente dirigido contra as ciências. Ele jamais redundou em prejuízo para as ciências e jamais foi encarado por elas como inimigo. O que se levanta contra elas é a opinião (de que) a ciência nos impõe uma coerção racional quando nós a investigamos, ou quando nós pensamos nas teorias por ela desenvolvidas, coerção que nos induz a julgar que já possuímos uma compreensão do sentido da ciência, do sentido de suas realizações objetivas e uma compreensão dessas mesmas realizações.

Toda teoria cética é uma expressão dessa situação excruciante em que nos enredamos assim que começamos a refletir sobre a essência da ciência. De modo que, em vez de refletir sobre áreas específicas de pesquisa e sobre o que vale para elas em termos de fatos e leis, nós levantamos as questões aqui caracterizadas como gnosiológicas: o que é validade objetiva e como ela se manifesta em atos subjetivos? Como, nas múltiplas formas do conhecimento, a teoria objetivamente válida pode se tornar aquisição subjetiva e, assim, ser capaz de atingir as coisas em si mesmas? Como deve ser entendido o fato de que somos capazes, por exemplo, de representar teorias em ciências naturais que se estendem para além

vertreten vermögen, die über die unmittelbare Wahrnehmung und die faktische Erfahrung hinausgehend das ganze Weltall nach unendlicher Vergangenheit und Zukunft umspannen. Und was denn diese Wirklichkeit selbst sei, die in der Wissenschaft erkannt wird, welchen Sinn der verstandene und aufgeklärte Sinn der Wirklichkeitswissenschaft der Idee von der Idee von der Wirklichkeit selbst vorschreibt.

b) Die kritische Skepsis als die erkenntniskritische Stellungnahme

Ich habe nachgewiesen, daß in den Theorien des dogmatischen Skeptizismus der innere Widerstreit der Vernunft mit sich selbst zum Ausdruck kommt. Die Vernunft im natürlichen Stand, im Theoretisieren der natürlichen Wissenschaften fühlt sich voll befriedigt, gerät aber sofort in peinlichste Verlegenheit, sowie sie über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis zu reflektieren beginnt: eine Verlegenheit, die mit der Verzweiflung endet, die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt oder die Möglichkeit von Hauptphären der Erkenntnis nach Geltung und Sinn der Objektivität je verstehen zu können. Aber dem Wortlaut, wenn auch nicht notwendig der wirklichen Meinung nach, spricht eine dogmatische Skepsis statt der faktischen Verlegenheit, der faktischen Unfähigkeit des Verständnisses die objektive Unmöglichkeit der betreffenden Erkenntnistypen aus und gibt dafür mit dem Anschein wissenschaftlichen Ernstes

da percepção imediata e da experiência factual e abrangem todo o universo com seu passado e com seu futuro infinitos? E o que seria essa efetividade em si mesma conhecida pela ciência? E que sentido o significado entendido e esclarecido da ciência da efetividade prescreve para a ideia da efetividade em si mesma?<sup>1</sup>

b) A crítica cética como tomada de posição crítico-gnosiológica

Eu demonstrei que as teorias do ceticismo dogmático expressam o conflito interior da razão consigo mesma. A razão dá-se por plenamente satisfeita no estado natural, no teorizar das ciências naturais, {185} mas fica imediatamente embaraçada assim que começa a refletir sobre o sentido<sup>2</sup> e a possibilidade do conhecimento: um embaraço que termina com o desespero de nunca (*je*) ser capaz de entender a possibilidade do conhecimento ou a possibilidade das principais esferas do conhecimento conforme a validade e o sentido da objetividade. Mas a palavra corrente, quando não expressa necessariamente a opinião efetiva, expressa um ceticismo dogmático em vez do desespero factual, a incapacidade factual de compreender a impossibilidade objetiva dos tipos de conhecimento que lhe concernem, e oferece para isso razões teóricas com a aparência de seriedade científica (por trás das quais, é claro, surge logo a contradição).

---

<sup>1</sup> O que “sentido” quer dizer aqui? O que, afinal de contas, diz respeito à ciência lógica última da efetividade, ou ao sistema de tais ciências, em conformidade com a efetividade de fato, e o que é realmente a ciência da efetividade? Mas a crítica do conhecimento tem algum efeito sobre isso? E que efeito?

<sup>2</sup> O que significa “sentido”?

theoretische Gründe an (hinter denen freilich der Widersinn alsbald hervorguckt).

Der kritische Skeptizismus, das ist derjenige, der von der Idee einer Erkenntniskritik unabtrennbar ist, unterscheidet sich vom dogmatischen Theoretisieren und Negieren hinsichtlich der Erkenntnis in dieser Situation der absoluten Verworrenheit und Verlegenheit fahren läßt. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus leugnet also keine Erkenntnis, leugnet keine der vorhandenen Wissenschaften, er bestreitet sie in keiner Richtung, weder hinsichtlich ihrer praktischen Triftigkeit noch hinsichtlich ihrer Rationalität. Aber er läßt alle Erkenntnis und Wissenschaft dahingestellt; alle Erkenntnis und Wissenschaft macht er zum Problem. Wir können auch sagen, er stellt "alle Wissenschaft in Frage", aber nicht in dem Sinn der dogmatischen Skepsis, als erklärte er Wissenschaft für unbegründet oder unbegründbar. Seine Stellung ist ihm durch die völlige Verlegenheit hinsichtlich des Sinnes und der Möglichkeit der Erkenntnis vorgezeichnet. Er sagt sich: Die Reflexion über Wesen und Rechtsquellen der Erkenntnis, über den Sinn ihrer Objektivität u. dgl. hat mich aus dem Paradies der erkenntnistheoretischen Unschuld vertrieben. Versetze ich mich auf den Standpunkt der Naivität, in den Habitus des natürlichen Denkens und Theoretisierens, so erlebe ich (in) allen echten Wissenschaften Rationalität. Erhebe ich mich zu den kritischen Fragestellungen der erkenntnistheoretischen Reflexion, so erlebe ich überall Irrationalität. Ich verstehe nichts. Alles wird mir fraglich. Über die Herrlichkeiten des Paradieses der Wissenschaften kann ich nicht mehr verfügen, aus diesem Paradies bin ich vertrieben. Vielleicht kann ich es durch Erkenntniskritik in höherem Sinn wiedergewinnen.

O ceticismo crítico, que é inseparável da ideia de uma crítica do conhecimento, deixa-se distinguir do ceticismo dogmático na medida em que, nessa situação de absoluta confusão e perplexidade, abandona toda teorização e negação dogmáticas com respeito ao conhecimento. O ceticismo gnosiológico não nega, portanto, o conhecimento, não nega nenhuma das ciências existentes, e sob nenhum aspecto ele as rejeita, nem em termos de validade prática nem em termos de racionalidade. Mas ele deixa aberta a questão universal do conhecimento e da ciência; ele faz de todo conhecimento e de toda ciência um problema. Nós podemos dizer também que ele "põe toda a ciência em questão", mas não no sentido do ceticismo dogmático, como se ele declarasse a ciência injustificada ou infundada. Sua posição é marcada pela total perplexidade em relação ao sentido e à possibilidade do conhecimento. Ele diz para si mesmo: a reflexão sobre a essência e as fontes de validade do conhecimento, sobre o sentido de sua objetividade, e coisas afins, expulsou-me do Paraíso da inocência epistemológica. Se me instalo no ponto de vista da ingenuidade, no hábito do pensar natural e do teorizar natural, então eu vivencio a racionalidade em todas as ciências autênticas. Se levanto as questões críticas da reflexão gnosiológica, então eu vivencio a irracionalidade por toda parte. Eu não compreendo nada. Tudo para mim é questionável. Não posso mais dispor das glórias do Paraíso {186} das ciências, sou expulso deste paraíso. Talvez eu possa recuperá-lo em um sentido mais eminente através da crítica do conhecimento.

Mit anderen Worten, da wir Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt nicht verstehen, nämlich am Anfang der Erkenntniskritik, so dürfen wir keine der vorhandenen Wissenschaften anerkennen. Wir dürfen sie nicht anerkennen; aber leugnen dürfen wir sie ebensowenig. Subjektiv mögen wir ja fest überzeugt sein, daß die vorgegebenen Wissenschaften den Namen von echten und strengen Wissenschaften verdienen. Und wir mögen diese Überzeugung durch ernstes Studium derselben gewonnen haben. Den Begründungen der Mathematik etwa nachgehend finden wir uns bezwungen, wir sehen ein, das Bewiesene ist unzweifelhaft erwiesen. Aber sobald wir erkenntnistheoretisch zu reflektieren beginnen, hilft und das nichts; Abgründe von Schwierigkeiten öffnen sich und wir kommen zum Eingeständnis: Der Rechtsanspruch der Erkenntnis überhaupt ist ein Rätsel. Solange das Rätsel nicht gelöst, solange Wesen, Möglichkeit, Objektivität der Erkenntnis nicht aufgeklärt, der Sinn der erkennbaren und erkannten Gegenständlichkeit nicht aufgehellt ist, solange erscheint alle vorgegebene und bestimmte Erkenntnis mit einem großen Fragezeichen behaftet. Unverständlich ist, in welchem Sinn ihr Anspruch anzuerkennen, das in ihr erfaßte Sein zu interpretieren ist. Also dies ist die erkenntniskritische Stellungnahme (Alles ist in Frage, alles ist Problem. Keine noch so selbstverständliche Erkenntnis ist zuzugestehen, aber auch keine zu leugnen. Jede ist in gleichem Maß problematisch, d. h. zum Problem der Erkenntnistheorie gehörig.). Im historischen Kolleg über Kant (vgl. 132 f.)<sup>18</sup> sagte ich: Da der Sinn der Erkenntnis uns unklar geworden ist, da wir in völliger Verlegenheit sind, was Erkenntnis ist, was sie leiste und

Em outras palavras, já que no começo da crítica do conhecimento em particular, nós não compreendemos o conhecimento e a ciência, não devemos aceitar nenhuma das ciências vigentes. Não podemos reconhecê-las; mas também não podemos rejeitá-las. Subjetivamente, podemos estar firmemente convencidos de que as ciências dadas merecem o nome de ciências autênticas e rigorosas. E podemos ter adquirido essa convicção estudando-as seriamente. Seguindo, por exemplo, os fundamentos da matemática, encontramos-nos persuadidos, vemos que as provas foram obtidas para além de qualquer dúvida. Mas isso não ajuda em nada, tão logo começamos a refletir gnosiologicamente. Surgem então abismos de dificuldade e chegamos à conclusão de que a reivindicação de legitimidade do conhecimento em geral é um enigma. E enquanto o enigma não tiver sido decifrado, enquanto a essência, a possibilidade e a objetividade do conhecimento não tiverem sido esclarecidas, não teremos clareza quanto ao sentido da objetividade inteligível e conhecida; enquanto restar a impressão de que todo conhecimento dado e determinado está sujeito a esse enorme ponto de interrogação. É enigmático o sentido em que a alegação de conhecimento deve ser aceita, o sentido em que deve ser interpretado o ser nela apreendido. Esta é, portanto, a tomada de posição crítico-gnosiológica (Tudo está em questão, tudo constitui um problema. Nenhum saber, por mais óbvio que seja, pode ser admitido, mas também não pode ser recusado. Cada um é igualmente problemático, isto é, pertence ao problema da teoria do conhecimento). No curso histórico sobre Kant (cf. 132 e seg.)<sup>3</sup>, eu disse: uma vez que o sentido do conhecimento se tornou incerto

---

<sup>3</sup> É provável que este curso seja a palestra “Kant e a filosofia pós-kantiana” do semestre de inverno de 1905/06 (cf. Husserl Chronicle, p. 93). Para o documento manuscrito dessa palestra, cf. acima p. XVII nota 4 - nota de ed.

bedeute, so können wir uns auf keine vorgegebene Erkenntnis stützen. Da wir in völliger Verlegenheit darüber sind, was Wissenschaft sei, was Objektivität sei, warum die wissenschaftliche Triftigkeit an der logischen Form hänge etc., so können wir selbstverständlichkeit aus keiner Wissenschaft Lehrsätze entnehmen, die Wissenschaften können für uns Erkenntnistheoretiker keine Hilfsquellen sein, sie können uns keine möglichen Fundamente bieten, keine Einsichten, auf die wir bauen dürften. Sie sind für uns vielmehr Probleme, sie sind durchaus unsere Forschungsobjekte. Somit bedeutet die absolute Skepsis als philosophische Methode nichts anderes als: Der Weg von der natürlichen Erkenntnis besteht darin, daß alle natürliche Erkenntnis in Frage gestellt wird.

Daß ich bin, daß Dinge außer mir sind, daß eine Welt ist mit Sonne, Mond und Sternen: alles bleibt dahingestellt. Die festesten Erkenntnis der Mathematik, die Axiome nicht minder als die Lehrsätze, die herrlichen Theorien der Physik, der Biologie, der Psychologie und jeder Wissenschaft sonst: alles bleibt dahingestellt, alles ist in Frage, alles ist auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt außer Aktion gesetzt, und nichts darf, mag es innerhalb der natürlichen Wissenschaften noch so hoch bewertet sein, jetzt als ein Vorgegebenes, ein angeblich absolut Zweifelloses in Anspruch genommen werden. Ganz allgemein geht ja die Frage auf Möglichkeit, Sinn, Leistung objektiv gültiger Erkenntnis überhaupt; solange sie nicht entschieden ist oder vielmehr noch nicht einmal

para nós, e nós nos encontramos em completo embaraço sobre o que é o conhecimento, o que ele realiza e o que significa, não podemos então nos apoiar em nenhum conhecimento preestabelecido. Uma vez que estamos em total perplexidade diante das perguntas: “o que é a ciência?”; “o que é objetividade?”; “por que a estabilidade científica depende da forma lógica?”, etc., não somos autorizados, é óbvio, a derivar teoremas de qualquer ciência que seja. Para nós, teóricos do conhecimento, as ciências não podem ser {187} de nenhuma utilidade, elas não podem nos oferecer nenhum fundamento possível, nenhuma intelecção, sobre os quais deveríamos nos apoiar. Pelo contrário, elas constituem um problema para nós, são definitivamente nossos objetos de investigação. Assim, o ceticismo absoluto como método filosófico não significa nada mais do que isto: o caminho que leva do conhecimento natural para o filosófico (metafísico) coincide com o questionamento de todo conhecimento natural.

Que eu seja, que as coisas que estão fora de mim existam, que haja um mundo com sol, lua e estrelas: são questões que estão em aberto. O conhecimento mais sólido da matemática, os axiomas assim como os teoremas, as surpreendentes teorias da física, da biologia, da psicologia e de qualquer outra ciência: tudo isso fica em aberto, tudo está em questão. O conjunto de tudo isso é posto fora de ação do ponto de vista da teoria do conhecimento, e nada, por mais valorizado que seja no interior das ciências naturais, deve agora ser admitido como um dado preestabelecido, algo em tese absolutamente indiscutível. A questão em geral diz respeito à possibilidade, ao sentido e à realização do conhecimento objetivamente válido. Enquanto essa



Erkenntniskritik die Feststellung ihrer Möglichkeit noch zu erfahren haben, also zumal gleich zu Beginn der Erkenntnistheorie ganze Wissenschaften wie die Psychologie, Physiologie, Biologie als Vorgegebenheiten zu behandeln.

c) Die Differenz zwischen logischmathematischer Vervollkommnung und erkenntnistheoretischer Aufklärung

Die Skepsis, mit der die Erkenntniskritik ihrer Natur nach beginnen muß, unterscheidet sich wesentlich von der Cartesianischen Skepsis, obschon auch sie von der historischen Skepsis sich scheidet und den Charakter der Methode und Stellungnahme hat. Die Cartesianische Skepsis (gegenüber der erkenntnistheoretischen) hat die methodische Absicht, uns die absolut sicheren, jeden Zweifel radikal ausschließenden Felsengründe der Wissenschaft auffinden zu helfen. Alles und jedes wird in Zweifel gesetzt. Die Existenz der sinnlich erscheinenden Außenwelt, die Aussagen der Erinnerung, die Triftigkeit der Unterscheidung zwischen normaler Wahrnehmung und Illusion, die Kraft der Erfahrung, endlich alle und jede Wissenschaft, selbst die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Nach dem Sturz aller unkritisch aufgenommenen oder in Form sogenannter Wissenschaften systematisch ausgebildeten Meinungen soll ein völliger Neubau aller Wissenschaft vollzogen werden auf dem absolut festen Grund, nämlich demjenigen, der sich als absolut widerstandsfähig gegen alle Versuche der Skepsis erwies, als so gewiß, daß an ihm jeder Zweifel als sinnlos zerschellt. Von dieser Art ist nach Descartes die Einsicht

determinação de sua possibilidade por meio da crítica do conhecimento, mas que foi tomado como pressuposto; e assim, logo no começo da teoria do conhecimento, tratar ciências inteiras como psicologia, fisiologia e biologia, como previamente estabelecidas.

c) A diferença entre perfeição lógico-matemática e esclarecimento gnosiológico

O ceticismo, com o qual a crítica do conhecimento deve por sua natureza começar, difere essencialmente do ceticismo cartesiano, embora seja igualmente diferente do ceticismo histórico e tenha o caráter de um método e de uma tomada de posição. O objetivo metodológico do ceticismo cartesiano (em relação à teoria do conhecimento) é nos ajudar a encontrar uma base radical e absolutamente segura, e eliminar radicalmente toda dúvida, a pedra de tropeço básica da ciência. Todas as coisas estão sujeitas à dúvida. A existência do mundo externo tal como ele aparece aos sentidos; o testemunho da memória; a estabilidade da distinção entre percepção normal e ilusão; o poder da experiência; em suma, toda e qualquer ciência, inclusive a matemática e a ciência matemática da natureza. Após a derrubada de todas as opiniões acriticamente assumidas ou sistematicamente desenvolvidas na forma de supostas ciências, deve ser feita uma renovação completa de todas as ciências sob um terreno absolutamente firme, a saber, aquele que se mostrou absolutamente resistente a todas as tentativas de ceticismo. Uma vez assegurados disso, toda e qualquer dúvida sucumbe como desprovida de sentido. Para Descartes, a intelecção do *cogito ergo sum* é desse tipo.

des cogito ergo sum. Mag ich auch meinen Zweifel auf alles und jedes ausdehnen wollen, eins kann ich dabei sinnvoll nicht leugnen, eins ist absolut gewiß, nämlich, daß ich, während ich zweifle, wirklich zweifle, daß ich denke, daß ich bin. Und von dieser Grunderkenntnis ausgehend, von diesem archimedischen Punkt, soll nun ich (in) absolut sicheren Schritten, die jedem Zweifel ebenso sicheren Widerhalt bieten wie das cogito, von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Wissenschaft zu Wissenschaft fortschreiten; die gesamte kritisch gesichert Erkenntnis wächst nun empor als eine einzige ideale universale Mathematik, eine einzige universale Wissenschaft von absolut idealer Stringenz.

Indessen, dieser Skeptizismus ist nicht derjenige, den die kritische Problemstellung von uns fordert, stimmt also nicht in Sinn und Absicht mit dem, den wir selbst geschildert haben, (überein). Wir wollen nicht leugnen, daß die Methode, alle Erkenntnis zu negieren, um die Erkenntnis zur Abhebung zu bringen, die vermöge ihrer besonderen Natur jeden Zweifel als offenbar widersinnig erscheinen läßt, sich erkenntniskritisch fruchtbar machen läßt. Es ist auch unverkennbar, daß der Cartesianische universelle Zweifel oder vielmehr universelle Zweifelversuch zugleich jenes universelle Infragestellen impliziert, das wir fordern. Aber das Ziel, das wir stellen, ist ein anderes. Wir denken nicht daran, die gewonnenen Einsichten zu Fundamenten einer universalen Mathematik, einer absolut stringenten Wissenschaften zu machen. Ich fühle zwar heraus, daß Descartes schon das kritische Ziel vor Augen hatte, aber es ist unverkennbar, daß er es mit einem anderen Ziel verwechselte.

Die Grunderkenntnisse, auf die unsere *Epoché* methodisch abzielt, sind keineswegs von einer Art, daß

Mesmo que eu queira estender minhas dúvidas a todas as coisas, uma coisa eu não posso negar racionalmente, uma coisa é absolutamente certa, a saber, que quando eu duvido, eu efetivamente duvido, que quando eu penso, eu sou. E, a partir deste conhecimento fundamental, deste ponto arquimediano, eu devo prosseguir agora (com) {189} passos absolutamente seguros, que oferecem a todas as dúvidas uma resistência tão certa quanto aquela do *cogito*, indo de conhecimento a conhecimento, de ciência a ciência. O conjunto do conhecimento criticamente assegurado não cessa agora de crescer como uma matemática única, ideal e universal, uma única ciência universal de rigor absolutamente ideal.

No entanto, esse ceticismo não é aquele que a posição crítica dos problemas exige de nós, logo, ele não concorda em sentido e intenção com aquilo que nós próprios descrevemos. Nós não queremos negar que possa ser fecundo para a crítica do conhecimento o método de rejeitar todo saber a fim de trazer o conhecimento à tona, método que, devido à sua natureza especial, faz qualquer dúvida parecer obviamente contraditória. É também indiscutível que a dúvida universal cartesiana, ou melhor, a tentativa universal da dúvida, implica ao mesmo tempo o questionamento universal que exigimos. Mas a meta que nós estabelecemos é outra. Não estamos pensando em fazer com que as intuições claras recebam os fundamentos de uma matemática universal, de uma ciência absolutamente rigorosa. Eu sinto na verdade que Descartes tinha já diante dos olhos o objetivo crítico, mas é indiscutível que ele o confundira com uma meta diferente.

Os conhecimentos básicos que a nossa *Epoché* visa metodologicamente não são de modo algum do tipo a que

ihr Besitz zu einer Cartesianischen Weltmathematik viel helfen könnten. Weder bieten sie den natürlich gewachsenen Wissenschaften neue Fundamentalsätze, nämlich Ausgangs- und Obersätze, noch bieten sie wesentlich neue Methoden, um solche Obersätze gewinnen oder Wissenschaften strengster Art aufbauen zu können. Nur verdeckt (dies mag zugestanden sein) dürfte eine Vertiefung der erkenntniskritischen Einsicht auch der methodischen Vollkommenheit der Wissenschaften von Nutzen sein. Im wesentlichen werden die vorhandenen Wissenschaften durch die erkenntniskritischen Wahrheiten weder vermehrt noch vermindert. Sie brauchen es jedenfalls nicht zu werden. Nur eins hat sich geändert. Sie werden durch und durch verständlich. Wir verstehen das, was sie zu Wissenschaften macht, den letzten Sinn ihrer Leistung, den letzten Sinn der Gegenständlichkeit, die sie erkennen und bestimmen.

Z.B. die Mathematik gewinnt durch die Theorie der mathematischen Erkenntnis keine neuen mathematischen Theorien, keine neuen mathematischen Obersätze, keine mathematischen Methoden. Mindestens wäre eine so vollkommene Ausbildung der Mathematik auf dem natürlichen Wege und unabhängig von aller Erkenntniskritik denkbar, daß in der mathematischen Grundlegung und Theoretisierung hinsichtlich der Stringenz auch nicht der leiseste Mangel, nicht die kleinste Lücke übrig bliebe. Die erkenntniskritischen Probleme wären aber noch genau dieselben. Diese Stringenz wäre ein Faktum und nicht mehr. Vor der Reflexion wäre sie ein Problem. Im mathematischen Verfahren würden wir seine Evidenz empfinden, in der

possa servir de auxílio a aquisição de uma matemática universal cartesiana. Eles não oferecem às ciências naturalmente desenvolvidas novas proposições fundamentais, a saber, proposições primeiras e supremas, nem oferecem métodos essencialmente novos para poder obter tais proposições supremas ou para construir ciências de tipo mais rigoroso. Apenas secretamente (o que pode ser concedido) deveria um aprofundamento da intuição crítica do conhecimento ser também de utilidade no aperfeiçoamento sistemático das ciências. Essencialmente, as ciências existentes não são nem aumentadas nem diminuídas pelas verdades crítico-gnosiológicas. De qualquer modo, elas não precisam sê-lo. Somente uma coisa mudou. Elas se tornaram completamente inteligíveis. Nós compreendemos isto que faz delas ciências, o sentido último de suas realizações, o sentido último da objetividade, que elas reconhecem e determinam<sup>4</sup>. {190}

Por exemplo, a matemática não ganha pela teoria do conhecimento matemático novas teorias, proposições superiores e tampouco algum método matemático. Seria naturalmente concebível, pelo menos, independentemente de todas as críticas epistemológicas, um desenvolvimento tão perfeito da matemática ao qual não restaria a menor lacuna, nem a menor deficiência, no que diz respeito ao rigor da teorização e dos fundamentos matemáticos. Os problemas crítico-gnosiológicos seriam, no entanto, exatamente os mesmos. Aquele rigor seria um fato e nada mais. Ele seria um problema a partir da reflexão. Ao proceder matematicamente, nós perceberíamos (*empfinden*) a evidência (*Evidenz*) do processo; ao refletir sobre ele, não o compreenderíamos.

---

<sup>4</sup> Isso precisa ainda ser esclarecido.

Reflexion auf dieses Verfahren würden wir sie nicht verstehen. Die empirischen, psychologistischen, idealistischen und sonstigen Interpretationen der Mathematik wären nach wie vor miteinander im Streit. Und dasselbe gälte für eine ideal stringent begründete Naturwissenschaft. Daher verfallen wir auch nicht in den Grundfehler des Rationalismus, der sich damit schon als ein Dogmatismus ausweist, daß wir uns in der Philosophie eine der natürlichen Wissenschaften, die methodisch am höchsten bewertete Mathematik, als leitendes Vorbild nehmen. Vor der Erkenntniskritik gilt keine Hochwertung und Abwertung, und auf dem Standpunkt der *Epoché* gilt alle natürliche Wissenschaft gleich, alle ist mit demselben großen Fragezeichen behaftet. Und auch im Fortschritt der Erkenntniskritik kann natürliche Wissenschaft uns nicht helfen. Denn Erkenntniskritik will nicht theoretisieren; was sie will, liegt auf keinen mathematischen oder naturwissenschaftlichen, auch psychologischen Wegen. Sie will "aufklären", sie will nichts deduzieren, nichts auf Gesetze als erklärende Gründe zurückführen, sondern einfach verstehen, was im Sinn der Erkenntnis und ihrer Objektivität liegt.

Die Tendenz auf logisch-methodische Vervollkommnung der Wissenschaften und auf ihre extensive Erweiterung und andererseits die Tendenz auf erkenntniskritische Aufklärung derselben (bzw. auf eine Aufklärung des Wesens der Erkenntnis überhaupt in Form einer allgemeinen Erkenntniskritik): diese Tendenzen sind wohl zu sondern. Die erste strebt nach Vollendung und Vervollkommnung der natürlichen Erkenntnis; jeder Begriff soll festbegrenzt und in seiner Identität festgehalten, jeder Grundsatz durch sich selbst

As interpretações empíricas, psicologistas, idealistas e outras da matemática estariam ainda em disputa entre si. E valeria o mesmo no caso de uma ciência da natureza ideal rigorosamente justificada. Logo, nós não caímos também no erro básico do racionalismo, que já se mostrou assim ser uma espécie de dogmatismo, ao tomar uma das ciências naturais metodologicamente mais valorizada, a matemática, como modelo arquetípico para a filosofia. Antes da crítica do conhecimento nenhuma avaliação ascendente e descendente se aplica, e, do ponto de vista da *Epoché*, todas as ciências naturais valem o mesmo. Todas estão seladas com o mesmo grande ponto de interrogação. E nenhuma das ciências naturais pode nos ajudar no progresso da crítica do conhecimento. Porque a crítica do conhecimento não quer teorizar; o que ela quer não reside em nenhum procedimento matemático ou científico, inclusive psicológico. Ela quer "esclarecer", não deduzir, não regredir às leis como razões explicativas, mas simplesmente entender aquilo que repousa no sentido do conhecimento e de sua objetividade.

Por um lado, a tendência para a perfeição lógica e metódica das ciências e sua extensa ampliação, e, por outro lado, a tendência para uma elucidação crítica do conhecimento (ou uma elucidação da essência do conhecimento em geral na forma de uma crítica geral do conhecimento): essas tendências devem de fato ser distinguidas entre si. A primeira se esforça para completar e aperfeiçoar o conhecimento natural; todo conceito deve ser delimitado e constatado {191} em sua identidade; todo princípio deve ser auto-evidente; todo

evident sein, jedes unmittelbar gefällte Urteil im Charakter der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit sein Recht in sich tragen. Und jeder weitere Schritt soll im Bewußtsein seiner Berechtigung wohl abgewogen vollzogen sein. Das Ideal ist ein wissenschaftliches Erkenntnisganzes, das durch und durch im Bewußtsein immanenter Evidenz durchlaufen und als rechtmäßig begründet bewußt werden kann. Aber die einzigen Reflexionen, die zu Zwecken dieser Rechtfertigung erforderlich sind, sind die logischen im engeren Sinne, im Sinn der objektiven Logik als formaler und realer Logik, und im Sinn der Noetik. Eine zweite und andere Tendenz ist die auf erkenntniskritische Durchleuchtung, auf ein Verständnis des Sinnes der Erkenntnis und ihres objektiven Triftigkeitsanspruchs. In Hinsicht auf die vollendeten, absolut stringenten, durchaus im Bewußtsein der Rechtfertigung und der Evidenz zu erkennenden Wissenschaften besteht die erkenntniskritische Aufgabe so gut wie in Hinsicht auf die minder vollkommenen, minder stringenten. Ja eigentlich ist erst das Ideal der Stringenz anzustreben und in den verschiedenen Richtungen zu realisieren und dann die erkenntniskritische Vollendung und Auswertung anzustreben. Was diese leistet, ist, wie wir wissen, eine Methaphysik.

Vielleicht wäre es sogar gut, den Terminus Methaphysik so zu erweitern, daß man nicht bloß von einer Methaphysik der Natur, sondern auch von einer Methaphysik hinsichtlich der idealen Wissenschaften, z.B. der formalen Mathesis, sprechen könnte. (Der Name Methaphysik des Kalküls, Methaphysik der Mathematik ist übrigens in Frankreich ein alt verbreiteter, partiell

juízo feito imediatamente no caráter da certeza ou da probabilidade deve comportar sua legitimidade. E cada etapa adicional deve ser realizada com consciência de sua bem ponderada justificação. O ideal é uma totalidade científica de conhecimento, que pode ser percorrida de cabo a rabo na consciência das evidências imanentes e ser conscientemente reconhecida como legitimamente justificada. Mas as únicas reflexões que são exigidas para os fins dessa justificação são as reflexões lógicas no sentido mais rigoroso, no sentido da lógica objetiva como lógica formal e lógica real, e no sentido da noética. O esclarecimento crítico-gnosiológico é uma segunda e diferente tendência, voltada para a compreensão do sentido do conhecimento e da sua pretensão objetiva de validade<sup>5</sup>. A tarefa crítico-gnosiológica consiste numa consideração das ciências completas e absolutamente rigorosas, que podem ser reconhecidas na consciência da justificação e da evidência, bem como no que diz respeito àquelas ciências menos perfeitas e menos rigorosas. Na verdade, o ideal de rigor deve primeiro ser buscado e realizado por uma diversidade de maneiras, e depois deve ser buscada a repleção e a interpretação crítica do conhecimento. O que esta realiza é, como nós sabemos, uma metafísica.

Seria talvez uma boa ideia estender o termo metafísica de tal maneira que ele seja capaz de falar não apenas de uma metafísica da natureza, mas também de uma metafísica em relação às ciências ideais, por exemplo, a Mathesis formal. (Afinal de contas, os nomes metafísica do cálculo e metafísica da matemática são comuns na França, parcialmente, pelo menos, num sentido semelhante.) O

---

<sup>5</sup> Isso deve ser explicado ainda com mais detalhes.

wenigstens in ähnlichem Sinn.) Auch der kantische Name Methaphysik der Sitten gehört aus Gründen, die ich später erörtern werde, hierher. Wir könnten also sagen: Nachdem die Wissenschaften immanente Stringenz und logische Vollkommenheit gewonnen haben, oder mindestens in systematischen Teilen hinsichtlich ihrer Grundlagen und Theorien gewonnen haben, erwächst die Aufgabe ihrer methaphysischen Auswertung. Wie die Logik im engeren Sinn der logischen Vervollkommnung, so dient die höhere Logik, die Erkenntniskritik, der metaphysischen Auswertung.

Descartes hat diesen Unterschied nicht gesehen, bei ihm durchkreuzen sich die beiden Tendenzen und verwirren sich. In seinen ewig denkwürdigen Meditationen und Regeln zur Leitung des Geistes hat die Tendenz auf eine Erkenntniskritik einen starken Auftrieb und zum erstenmal in der Geschichte der neueren Philosophie. Aber Descartes ist nicht nur Philosoph, sondern mit ganzer Seele Naturforscher und Mathematiker und als solcher beherrscht von dem Ideal einer ideal stringenten universalen Mathematik. Es ist eben zweierlei, Wissenschaftler und Philosoph zu sein, oder Wissenschaft im prägnanten Sinn und Philosophie sind zu sondern. Vielleicht darf man sagen: Es tut überhaupt nicht gut, wenn jemand zugleich Wissenschaftler und zugleich Philosoph ist. Und vielleicht ist es der Grund für den Tiefstand der eigentlichen Philosophie in unserer Zeit, daß eine natürliche Wissenschaft (eine Wissenschaft im prägnanten Sinn), die noch traditionell zur Philosophie gerechnet wird, das Hauptarbeitsfeld der sogenannten Philosophie ist, nämlich die Psychologie, ein Umstand, der nicht wenig dazu beiträgt, daß das Wesen der eigentlichen Philosophie und ihre

termo kantiano metafísica dos costumes é também pertinente aqui por razões que discutirei mais tarde. Nós poderíamos, portanto, dizer: depois que as ciências ganharam rigor imanente e perfeição lógica, ou, pelo menos, nas partes sistemáticas que tangem seus fundamentos e teorias, cresceu a tarefa de sua avaliação metafísica. Como a lógica no sentido mais restrito da {192} perfeição lógica, a lógica superior, a crítica do conhecimento, serve para a avaliação metafísica.

Descartes não viu essa diferença, nele as duas tendências se cruzaram e se confundiram. Pela primeira vez na história da filosofia moderna, a tendência a uma crítica do conhecimento teve um forte impulso a partir das eternas e memoráveis *Meditações e Regras para Direção do Espírito*. Mas Descartes não é apenas um filósofo, ele é de alma inteira um cientista e um matemático natural, e, enquanto tal, é dominado pelo ideal da matemática universal idealmente rigorosa. São duas coisas diferentes ser um cientista e ser um filósofo, quer dizer, a ciência no sentido pregnante do termo e a filosofia devem ser distinguidas. Talvez se possa dizer: não é boa coisa alguém ser ao mesmo tempo um cientista e um filósofo. E talvez seja esta a razão do declínio da filosofia autêntica em nosso tempo: que uma ciência natural (uma ciência no sentido pregnante do termo), que ainda é tradicionalmente contada como parte da filosofia, seja o principal campo de atividade dos chamados filósofos, a saber, a psicologia, uma circunstância que contribui com sua parte para o fato de que a essência da filosofia autêntica e seus problemas próprios são negligenciados ou não compreendidos.

eigentümliche Problematik übersehen oder nicht  
verstanden wird.

§ 34. Über die Möglichkeit der Erkenntnistheorie nach Vollzug der *Epoché*

a) Die Selbstbezüglichkeit der Erkenntnistheorie

Nachdem wir den Sinn der erkenntnistheoretischen Skepsis als methodischer Voraussetzung einer beginnenden Erkenntnistheorie klar gemacht haben, ergibt sich aber die Frage, wie danach Erkenntnistheorie noch möglich ist und wie sie als eine wissenschaftlich Disziplin in einer Reihe fortschreitender Erkenntnisse sich entfalten kann, ohne in den verpönten Psychologismus zu verfallen. Vollziehen wir die geforderte Stellungnahme der absoluten *Epoché*, machen wir von keiner vorgegebenen Erkenntnis Gebrauch, lassen wir alles und jedes dahingestellt, dann verfehlen wir freilich nichts, aber wir behalten auch nichts. Wir haben keine einzige Erkenntnis. Und werden wir eine haben, werden wir eine gewinnen können? Die *Epoché* ist doch nicht selbst schon eine Methode, sie ist bestenfalls Bestandteil einer Methode. Wie ist eine wirklich und vollte Erkenntnismethode hier zu etablieren? Darüber müssen wir Klarheit gewinnen. Die Möglichkeit einer Methode sichert erst die Möglichkeit der Disziplin. Die Situation sieht zunächst etwas verzweifelt aus. Alle Erkenntnis soll problematisch sein. Aber die erkenntnistheoretische Erkenntnis, die wir suchen, ist ja auch Erkenntnis. Es scheint also der Erkenntnistheorie zu bedürfen, um Erkenntnistheorie zu gewinnen. Was zu beweisen scheint, Erkenntnistheorie sei prinzipiell unmöglich.

Überlegen wir. Der wertvolle Kern der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung hilft uns vielleicht ein Stück weiter.

§ 34. Sobre a possibilidade da teoria do conhecimento após a efetuação da *Epoché*

a) A autorreferencialidade da teoria do conhecimento

Depois de termos esclarecido o sentido do ceticismo gnosiológico como pré-requisito metodológico para uma inicial teoria do conhecimento, surge a questão: como a teoria do conhecimento ainda é possível posteriormente e como ela pode se desenvolver como disciplina científica em uma série de descobertas progressivas, sem cair no desaprovado psicologismo? Se adotarmos a exigida tomada de posição da absoluta *Epoché*, sem fazer uso de nenhum conhecimento, se deixarmos tudo de lado, certamente não sentiremos falta de nada, mas também não teremos conservado nada. Nós não dispomos sequer de um único conhecimento. E por acaso teremos um, teremos conquistado {193} um que seja? A *Epoché* em si mesma não é um método, na melhor das hipóteses, ela é o componente de um método. De que maneira um efetivo e perfeito método de conhecimento deve ser estabelecido aqui? Nós precisamos ser claros quanto a isso. A possibilidade de um método garante apenas a possibilidade da disciplina. A situação parece um pouco desesperadora a princípio. Todo o conhecimento deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que procuramos é também conhecimento. Logo, parece que a teoria do conhecimento é necessária para se obter a teoria do conhecimento. O que parece demonstrar que a teoria do conhecimento é em princípio impossível.

Convido a refletir sobre isso. Ainda uma vez, o precioso núcleo da meditação cartesiana da dúvida talvez possa

Ehe wir in sie eintreten, werden wir doch Folgendes sagen können: Die Erkenntnistheorie will nichts weiter sein denn eine Selbstverständigung der Erkenntnis.

Es ist nun selbstverständlich, daß wir, um Dunkelheiten der Erkenntnis aufzuhellen und Probleme, die sie selbst uns stellt, zu lösen, keinen Standort außerhalb der Erkenntnis einnehmen können. Nur erkennend vermögen wir Erkenntnis aufzuklären. Wenn nun alle Erkenntnis uns problematisch wird oder wenn Erkenntnis überhaupt uns zum Problem wird, dann liegt schon darin ein Erkennen und ein absolut Zweifellostes: nämlich dies, daß Erkenntnis überhaupt problematisch ist oder daß Erkenntnis überhaupt die und die Unklarheiten birgt und darum zum Problem wird. Weiter ist auch das eine Evidenz, daß es nur Erkennen sein kann, in dem das Problem sich löst, in dem sich der gesuchte Sinn der Erkenntnis enthüllt. Somit ist es allerdings unfraglich und wieder ganz evident, daß von einem auf alle Erkenntnis bezogenen Fragen auch die Erkenntnisse betroffen werden, in denen, wie schon in den eben vollzogenen, diese Reflexion über die Erkenntnis selbst bestehen.

Gleichwohl ist damit nicht gesagt, daß derartige Reflexionen über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis sinnlos sind und fruchtlos bleiben müssen, daß etwa die Evidenzen, mit denen die Reflexionen anheben und in denen sie fortschreiten, keine Evidenzen, keine Erkenntnisse, etwas Zweifelhafte sind.

Die notwendige Rückbeziehung der Erkenntnisaufklärung auf sich selbst ist offenbar etwas zum Wesen der Erkenntnis als solcher Gehöriges. Es wäre hier spielerisch und prinzipiell verkehrt, den

nos dar uma mão. Mas antes de nele penetrarmos, nós deveremos dizer o seguinte: a teoria do conhecimento não quer ser nada mais do que uma autocompreensão do conhecimento.

É óbvio a essa altura que não podemos assumir uma posição exterior ao conhecimento para lançar luz sobre os domínios obscuros do conhecimento e para resolver problemas que ele próprio nos impõe. Somente conhecendo podemos lançar luz sobre o conhecimento. Se todo o conhecimento agora se torna problemático para nós, ou se o conhecimento se transforma para nós num enigma, então existe um conhecimento e um fato absolutamente indubitável: a saber, que o conhecimento é em geral problemático ou que o conhecimento tem certas ambiguidades e, portanto, converte-se num problema. Além disso, surge também a evidência de que o problema só pode ser resolvido no ato de conhecer, de que somente neste ato o sentido do conhecimento se desvela. Com isso é inquestionável e, de novo, suficientemente evidente, que uma pergunta que incide sobre todo conhecimento afeta igualmente as coisas nele conhecidas, nas quais, como já foi efetuado, persiste essa reflexão sobre o conhecimento em si mesmo. Ora, pois, com isso não é dito que tais reflexões sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento sejam um *nonsense* e devam permanecer estéreis, que de algum modo as evidências com as quais as reflexões começam e nas quais elas progredem não sejam evidências, nem representem conhecimento, e sejam algo de duvidoso.

A retrorreferência necessária da elucidação gnosiológica a si mesma é manifestamente algo que pertence à essência do conhecimento enquanto tal. Seria superficial e {194} fundamentalmente errôneo evocar aqui a

Gedanken einer bedauerlichen Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis hereinzuziehen. Appellieren wir an die Idee, die einen bedeutsamen Grenzbegriff der Erkenntnistheorie darstellt, an die Idee einer absolut vollkommen, einer "göttlichen" Erkenntnis, an die Idee - das heißt, wir machen hier keine Voraussetzung, es existiere Gott -, dann ist es evident klar, daß auch für eine absolut vollkommene Erkenntnis, für einen Gott, die Frage nach dem Sinn der Erkenntnis einen vernünftigen Sinn hat und daß auch für einen Gott die Lösung des Erkenntnisproblems nur in einer sich auf sich selbst zurückbeziehenden Erkenntniskritik bestehen würde, also in einer von ihrem eigenen Zweifel zunächst mitbetroffenen Erkenntnisreihe sich vollziehen würde.

Ferner ist zu beachten: Ihr Standpunkt ist nicht der der Skepsis im dogmatischen Sinn, der Erkenntnis vorweg leugnet; ihr Standpunkt ist nicht der der *Epoché*, der prinzipiell sich jeden Urteils enthält, sondern der der *Epoché* hinsichtlich vorgegebener und noch nicht durchleuchteter Erkenntnisse, und zwar von Erkenntnissen, die mit einem Problem behaftet sind. Ihr Standpunkt ist der der Infragestellung, die da bekennt, daß sie Erkenntnis nicht verstehe. Und somit beginnt der Erkenntnistheoretiker eben mit dieser Aussage: Ich verstehe Erkenntnis nicht, ich darf also nichts voraussetzen, nichts als vorgegeben unbesehen gelten lassen und in Anspruch nehmen (das darf ich eigentlich in keiner Wissenschaft), ich muß mir erst darüber klar werden. Und weiter fragt er: Ist im ganzen Bereich der Erkenntnis zunächst irgendeine so geartet, daß sie nichts von der Unklarheit birgt, die mich quält, deren Sinn völlig klar ist, die zweifellos keine Fraglichkeiten

lembança de algum lamentável embotamento do conhecimento humano. Se nós apelarmos para a ideia que apresenta um conceito limítrofe significativo para a teoria do conhecimento, para a ideia de um conhecimento absolutamente perfeito, de um conhecimento "divino", para a ideia - o que não quer dizer que estamos a pressupor aqui que Deus exista - então é evidentemente claro que mesmo para um conhecimento absolutamente perfeito, isto é, para um Deus, a interrogação sobre o sentido do conhecimento teria um sentido racional e que, mesmo para um Deus, a solução do problema do conhecimento só seria alcançada mediante uma crítica gnosiológica retrorreferente, portanto, só se efetuariá em uma série de cognições também inicialmente afligidas por suas próprias dúvidas.

Ademais, deve ser observado que o seu ponto de vista não é aquele do ceticismo no sentido dogmático, o qual nega de antemão o conhecimento; seu ponto de vista não é aquele da *Epoché*, que em princípio se abstém de todo juízo, mas o da *Epoché* em relação aos conhecimentos preestabelecidos e que ainda não foram examinados, ou seja, conhecimentos que se mostram problemáticos. Sua perspectiva é aquela do interrogar, o qual confessa que não compreende o conhecimento. E assim o teórico gnosiológico começa com esta afirmação: eu não compreendo o conhecimento, eu devo, portanto, abster-me de qualquer pressuposição, nada admitir como preestabelecido e nada reclamar (efetivamente, não devo ter permissão para fazê-lo em nenhuma ciência), eu preciso em primeiro lugar ser claro para mim mesmo. E ele ainda pergunta: acaso há no domínio completo do saber algum tipo de conhecimento que, a princípio, não abrigue nada da obscuridade que me atormenta, cujo

einschließt, die also erkenntnistheoretisch in Anspruch genommen werden kann?

Gewiß, zu Beginn erklären wir in unbestimmt allgemeiner Weise alle Erkenntnis für fraglich, weil wir, durch Widersprüche und evidente Unzuträglichkeiten in den Interpretationen vorgegebener Erkenntnisse verwirrt, dessen inneerden, daß Erkenntnis keine ohne weiteres verständliche Sache, also ein Problem sei. Aber dann gehen wir weiter. Wir wollen uns im Bereich der Erkenntnis (innerhalb der vor der Kritik gleichmäßig, aber in unbestimmter Weise fraglichen Gesamtsphäre der Erkenntnis) orientieren. Wir wollen zusehen, ob wir nicht Fälle der Erkenntnis vorfinden, die in bestimmter und direkter Betrachtung als absolute Gegebenheit und Fraglosigkeiten dastehen. Sie müssen so geartet sein, daß bei ihnen jeder Zweifel gegenstandslos ist, daß jede mögliche ihren "Sinn" und ihre Möglichkeit betreffende Frage *eo ipso* beantwortet ist, sowie sie nur gestellt worden ist; daß bei ihnen von einer Unklarheit verständlicherweise nicht gesprochen werden kann. In der Sphäre solcher Fälle kann man dann zusehen, was den bei ihnen Anwendung findenden Erkenntnisbegriffen wie Sein, Wahrheit u. dgl. entspricht, was hier ihre selbstverständliche und absolut klare Bedeutung ist; und danach kann ihr Sinn festgelegt werden, nur mit dem Vorbehalt, daß es vielleicht ein engerer Sinn sei, der bei Erweiterung der Sphäre von Beispielen der durchleuchteten Klarheit sich als eine bloße Art darstellen wird. Gehen wir so Schritt weiter, so gewinnen wir einen immer weiteren festen Boden, der Schließlich die Gesamtsphäre der absoluten Klarheit und Unfraglichkeit erfaßt. Und hier auf diesem Boden muß

sentido seja totalmente claro, que indubitavelmente não contenha nada questionável, sobre o qual, portanto, alegações possam ser feitas gnosiologicamente?

Certamente, nós começamos por declarar que todo conhecimento é questionável de modo vago e geral, porque nós, enredados em contradições e na evidente inadequação na interpretação dos conhecimentos preestabelecidos, tomamos consciência de que o conhecimento não é uma coisa facilmente compreensível, ele constitui, portanto, um problema. Mas prossigamos então. Nós queremos nos orientar no campo do conhecimento (dentro da esfera geral do conhecimento, que é uniforme, mas indefinidamente questionável antes da crítica). Nós queremos ver se não encontramos casos de conhecimento que, num exame determinado e direto, se apresentem como dados absolutos e incontestáveis. Eles devem ser de tal tipo que sobre eles não haja mais dúvida, {195} que todas as questões possíveis sobre seu "sentido" e sua possibilidade tenham sido *eo ipso* respondidas assim que colocadas; que nada possa ser dito de modo inteligível sobre alguma falta de clareza no que lhes diz respeito. Na esfera de tais casos, pode-se esperar e ver então o que corresponde aos conceitos cognoscitivos como ser, verdade e afins; o que se aplica a eles; qual é o seu sentido óbvio e absolutamente claro; em seguida, seu sentido pode ser estabilizado, apenas sob a condição de que seja talvez um sentido mais restrito que, com a ampliação da esfera de exemplos de clareza elucidativa, apresentar-se-á como um simples tipo. Caso dermos um passo adiante, ganharemos então um terreno cada vez mais firme, que abraçará finalmente a esfera geral da absoluta clareza e da inquestionabilidade. E aqui, sob este terreno, o sentido de todos os conceitos

sich der Sinn aller Erkenntnisbegriffe letztlich bewähren und aus ihm die Fülle der Klarheit und strengen Angemessenheit ziehen.

b) Die Welt der Phänomene als Sphäre absolut zweifelloser Gegebenheiten

Wir warfen in der letzten Vorlesung die Frage auf: Wie ist, wenn die erkenntnistheoretische Fragestellung alsbald eine *Epoché* von uns fordert, eine Erkenntnistheorie überhaupt möglich? Die Urteilsenthaltung ist doch keine Methode der Erkenntnisgewinnung, sie ist höchstens Bestandteil einer Methode. Die Urteilsenthaltung kann nur etwas Zeitweiliges und Vorübergehendes oder etwas nicht in jeder Hinsicht Unbegrenztes (sein), sonst gewinnen wir nicht eine einzige Erkenntnis, geschweige denn eine ganze Erkenntnistheorie. Aber die Situation in der Erkenntnistheorie scheint so verzweifelt zu sein, daß sie eine absolute Skepsis von uns verlangt oder eine absolute Urteilsenthaltung. In der Tat: Erkenntnis überhaupt soll problematisch sein. Aber die erkenntnistheoretische Erkenntnis, die wir suchen, ist ja auch Erkenntnis. Also bedarf es der Erkenntnistheorie, um Erkenntnistheorie zu gewinnen, also ist (wir sollen wir dem entrinnen?) Erkenntnistheorie prinzipiell unmöglich. Ist aber Erkenntnistheorie prinzipiell unmöglich, so könnte man schnell weiter argumentieren, so bleibt Erkenntnis überhaupt problematisch; Erkenntnis im strengen und prägnanten Sinn, Erkenntnis, die der Wahrheit fraglos und zweifellos gewiß ist, kann es also für uns nicht geben; also alles ist zweifelhaft, absolute

cognoscitivos pode finalmente ser verificado e devem ser dali extraídas a plenitude da clareza e a rigorosa adequação.

b) O mundo do fenômeno como esfera absoluta de dados indubitáveis

Nós levantamos na última conferência a seguinte questão: como a teoria do conhecimento é em geral possível, se a questão gnosiológica exige imediatamente de nossa parte uma *Epoché*? A suspensão do juízo não é ainda nenhum método de obtenção de conhecimento, ela é o componente superior de um método. A suspensão do juízo só pode ser algo temporário e provisório, ou melhor, ela não é algo ilimitado sob todos os aspectos. Caso contrário, não será possível obter um único conhecimento, muito menos uma teoria do conhecimento inteira. Mas a situação na teoria do conhecimento parece tão desesperadora que requer de nossa parte um ceticismo absoluto ou uma abstenção absoluta. De fato: o conhecimento em geral deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que nós buscamos também é conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é necessária para obter a teoria do conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é principalmente impossível (como poderemos escapar disso?). Mas se a teoria do conhecimento é impossível em princípio, alguém poderia {196} prontamente argumentar que o conhecimento permanece problemático; não pode haver conhecimento no sentido rigoroso e pregnante do termo; um conhecimento que seja inquestionável e indubitável da verdade não pode ser dado para nós; logo, tudo é

Urteilsenthaltung ist die einzig vernünftige praktische Konsequenz.

Aber wohin sind wir geraten? Das ist ja dogmatischer Skeptizismus, mit all seinen Widerprüchen behaftet. Wie dürfen wir, das ist doch der reine Widersinn, als unzweifelhaft und gewiß die Zweifelhaftigkeit der Erkenntnis überhaupt hinstellen und angeblich in unzweifelhafter Weise begründen? Ist alles zweifelhaft, darf nichts mit Grund und Ernst behauptet werden, dann ist auch diese Theorie, die wir soeben ausgeponnen haben, nichts, was irgendwelchen ernststen Anspruch erheben kann.

Wir dürfen so nicht schließen. Wir müssen beachten, daß der Satz "alle Erkenntnis ist uns problematisch" zweideutig ist, nämlich das "problematisch", die Rede von "in Frage sein" ist zweideutig. Nicht soll gesagt sein, daß Erkenntnis, wahre und eigentliche Erkenntnis, nie gegeben sei, daß Erkenntnistheorie für jederlei Erkenntnis erst zu entscheiden habe, ob sie gelte oder nicht, und daß sie vorher jeder inneren Rechtfertigung entbehre. Eine Erkenntnistheorie, die so anfinge, wäre freilich widersinnig, dann würde Erkenntnistheorie ja selbst der Erkenntnistheorie bedürfen, um eine gültige Behauptung aufstellen zu können. Es ist überhaupt widersinnig, das Recht jeder Erkenntnis allererst von Feststellungen irgendeiner Rechtslehre der Erkenntnis und irgendeiner Wissenschaft sonst abhängig zu machen, als ob, bevor diese zu Rate gezogen, die doch als Wissenschaft selbst Erkenntnis ist, keine Behauptung rechtmäßig ausgesprochen werden dürfe. Gewiß ist richtig, daß die Logik Gesetze aufstellt, unter denen jede Erkenntnis steht, daß die Erkenntniskritik Aufklärungen gibt, unter deren Allgemeinheit alle Erkenntnis fallen;

duvidoso, a absoluta suspensão do juízo é a única consequência prática sensata.

Mas a que ponto chegamos? Isto nada mais é do que o ceticismo dogmático, com todos os seus absurdos! Trata-se ainda da pura contradição! Como nós podemos apresentar a dubitabilidade do conhecimento em geral como indubitável e certa, e supostamente justificá-la de maneira incontestável? Se tudo é duvidoso, e nada pode ser alegado com razão e seriedade, então também essa teoria que acabamos de expor não é capaz de fazer nenhuma alegação séria.

Nós não podemos concluir assim. Devemos observar que a frase "todo conhecimento é problemático para nós" é ambígua, ou seja, o "problemático", o discurso sobre "estar em questão", é ambíguo. Não se deve dizer que o conhecimento – o conhecimento verdadeiro e genuíno – jamais é dado, que a teoria do conhecimento deve primeiro decidir se cada um dos conhecimentos é válido ou não, e que isso dispensa de antemão toda justificação interna. Uma teoria do conhecimento que começasse dessa maneira seria obviamente absurda, uma vez que a própria teoria do conhecimento exigiria uma teoria do conhecimento para ser capaz de estabelecer uma asserção válida. É em geral absurdo tornar a legitimidade de cada conhecimento, antes de mais nada, dependente das determinações de alguma doutrina judicativa do conhecimento e de alguma ciência, como se, antes de consultá-la, já que a ciência é ainda o próprio conhecimento, nenhuma asserção poderia ser declarada legitimamente. Certamente é verdade que a lógica estabelece leis sob as quais todo conhecimento se baseia, que a crítica do conhecimento fornece esclarecimentos,

aber das besagt nicht, daß, bevor Logik und Erkenntnis konstituiert und zur Normierung herangezogen sind, keine Erkenntnis Erkenntnis ist, keine ihren Rechtausweis in sich trägt.

Alle Erkenntnis ist uns problematisch, das heißt: Wir sind, über Erkenntnis und Wissenschaft reflektierend, in Hinblick auf die Subjektivität der Erkenntnis einerseits, über die Idealität und Objektivität des Erkenntnisgehalts andererseits, in Verwirrung geraten. Wir verstehen nicht, wie Gegenstände als solche den Anspruch erheben können, für sich zu sein, und wie Erkenntnis als solche den Anspruch erheben kann, in ihrer Subjektivität ein Für-sich-Sein zu einem Für-mich-Sein zu machen, den Gegenstand erkennend zu treffen. Wir verstehen nicht, wie der Bedeutungsgehalt des Erkenntnisaktes als Satz eine ideale Einheit sein soll (und den Anspruch, ideale Einheit zu sein, erhebt doch der Satz als solcher) und wie eine solche ideale Einheit dem subjektiven Akt immanent sein soll. Bei der Reflexion über die Erkenntnis verwickeln wir uns in dieser Hinsicht in Scheintheorien wie die des Psychologismus, Biologismus, Relativismus, die auf der einen Seite sehr plausibel, ja wohlbegründet erscheinen, auf der anderen aber in offenbaren Widersinn auslaufen.

Aus solchen Verwirrungen wollen wir uns heraushelfen. Wir sehen uns geneigt, eine gewisse *Epoché* zu vollziehen. Die Schwierigkeiten betreffen alle Prinzipien der Möglichkeit der Wissenschaft, ihr gesamtes logisches Gefüge (nach Bedeutung und Bedeutungsform), ihre ontologische Grundlegung, ihre noetische Wertung. Also dürfen wir keine Wissenschaft zugrundelegen, keine

sob cuja universalidade todo conhecimento tomba; mas isso não significa que, antes que a lógica e o conhecimento sejam constituídos e tomados como norma, nenhum conhecimento é conhecimento, nenhum traz em si sua marca de legitimidade.

Todo conhecimento é problemático para nós, o que significa que ficamos confusos ao refletir sobre o conhecimento e a ciência, no que diz respeito à subjetividade do conhecimento, por um lado, e à idealidade e objetividade do conteúdo do conhecimento, por outro. Nós não entendemos como objetos enquanto tais podem pretender {197} existir por si mesmos, e como o conhecimento enquanto tal, na sua subjetividade, pode pretender fazer de um ser que existe para si mesmo um ser que existe para mim, para alcançar o objeto cognoscitivamente. Nós não entendemos como o conteúdo de significado do ato de conhecimento, enquanto proposição, deve ser uma unidade ideal (e a alegação de unidade ideal é suscitada pela proposição enquanto tal) e como essa unidade ideal deve ser imanente ao ato subjetivo. Pela reflexão sobre o conhecimento, nesse sentido, nós nos enredamos em teorias aparentes, como as do psicologismo, do biologismo, do relativismo, que, por um lado, parecem muito plausíveis, até bem fundamentadas, mas, por outro lado, incidem em manifesta contradição.

Queremos nos socorrer de tal embrulhada. Nós nos sentimos inclinados a efetuar uma certa *Epoché*. As dificuldades dizem respeito a todos os princípios da possibilidade da ciência, a toda sua estrutura lógica (de acordo com o significado e a forma do significado), ao seu fundamento ontológico, à sua avaliação noética. Logo, não devemos tomar nenhuma ciência como

wissenschaftlich begründete Tatsache oder Gesetzmäßigkeit als vorgegeben, bekannt, für erkenntniskritische Zwecke verwertbar gelten lassen. Das sagt nicht: Alles das ist falsch, alle Wissenschaft wertlos. Und erst besagt es nicht: Wir dürfen überhaupt nichts mehr aussagen; wenn schon nicht einmal wissenschaftliche Aussagen zugelassen sind, so erst recht nicht solche außer und vor der Wissenschaft. So dürfen wir doch als gewiß, als absolut gewiß aussagen, daß wir in dieser Verwirrung sind, daß Erkenntnis in der Reflexion die und die Probleme bietet, ein Satz, den doch keine vorgegebene Wissenschaft zu begründen hat und den auch keine aufstellt.

Wir machen Erkenntnis zum Problem, Erkenntnis im weitesten Sinn des Denkens überhaupt und im engeren des erkennenden Denkens. Wir suchen Erkenntnis zu gewinnen, die sich auf Erkenntnisse beziehen, die uns die Möglichkeit von Erkenntnis einer Gegenständlichkeit und den Sinn einer Gegenständlichkeit der Erkenntnis verständlich machen. Das ist doch eine völlig legitime Forschung, zunächst im natürlichen Sinn gesprochen und von skeptischen Zweifeln an der Möglichkeit der Erkenntnis abgesehen. Erkenntnisse werden von uns nicht nur vollzogen, auf vollzogene Erkenntnisse können wir auch reflektieren, sie in der Reflexion zu Gegenständen machen, über sie aussagen, sie miteinander vergleichen, sie klassifizieren usw. Wir können uns erkennend mit Erkenntnissen genauso beschäftigen wie mit anderen Gegenständen. Erkenntnisse mögen in verschiedener Hinsicht Objekte erkennender Forschung sein, warum nicht auch in Hinsicht auf die Schwierigkeiten, die uns jetzt quälen? Wecken diese Schwierigkeiten, diese peinlichsten aller

fundamento, não admitir nenhum fato ou lei cientificamente fundamentados como preestabelecidos, conhecidos, como utilizáveis para os fins da crítica do conhecimento. Isso não significa que tudo está errado, que toda ciência é inútil. E ainda menos significa que, em geral, não podemos afirmar mais nada. Ora, se nem mesmo enunciados científicos são autorizados, então enunciados extra ou pré-científicos ainda menos. Portanto, podemos enunciar como certo, como absolutamente certo, que nos achamos nessa confusão, que o conhecimento oferece à reflexão cada vez mais problemas; uma proposição que nenhuma ciência já dada precisa justificar e que nenhuma estabelece.

Nós tornamos o conhecimento um problema, o conhecimento no sentido mais amplo do pensamento em geral e no sentido mais restrito do pensamento cognoscitivo. Nós buscamos adquirir conhecimento que se refira aos conhecimentos que permitam tornar inteligível a possibilidade de conhecimento de uma objetividade e o sentido da objetividade do conhecimento. Trata-se de uma pesquisa completamente legítima, dita primeiramente no sentido natural e à margem das dúvidas céticas sobre a possibilidade do conhecimento. Nós não apenas realizamos conhecimentos, mas também podemos refletir sobre os conhecimentos realizados, transformá-los em objetos na reflexão, emitir sentenças sobre eles, compará-los entre si, classificá-los, {198} etc. Nós podemos nos ocupar cognoscitivamente com os conhecimentos da mesma maneira que com outros objetos. Os conhecimentos podem ser objetos de pesquisa cognoscitiva sob diferentes pontos de vista. Por que não também no que concerne às dificuldades que estão agora a nos atormentar? Se essas dificuldades, as mais

Erkenntnisverlegenheiten, in uns Neigungen zum Skeptizismus, zum Zweifel nämlich, ob wir nun überhaupt wagen dürfen, irgendeine Erkenntnis zu vollziehen und irgendeine Tatsache als wahrhaft seiend in Anspruch zu nehmen, so ziehen wir die Cartesianische Fundamentalbetrachtung heran, die in der Tat an den Anfang der Erkenntnistheorie gehört: Ein absolut universeller Zweifel ist widersinnig, ich mag zweifeln an allen Wissenschaften, ich mag zweifeln an der Existenz der Natur (an der Existenz meines Ich), ich mag zweifeln an was immer, aber so zweifelnd kann ich nicht zweifeln, daß ich zweifle. Und dahin gehört auch das vorhin schon Benutzte: Die Verwirrung über die Erkenntnis empfindend, kann ich nicht zweifeln, daß die Verwirrung etwas ist, daß diese Unklarheiten sind.

Wie geringfügig derartige Erkenntnisse auch erscheinen mögen, sie sind Erkenntnisse und in ihnen sind Gegenständlichkeiten gewiß und in absolut zweifelloser Weise gewiß: und gerade die Gegenständlichkeiten, die mir absolut gewiß sein müssen, wenn ich eine erkenntnistheoretische Untersuchung mit Sinn soll führen können. Ob eine Natur existiert, ob Menschen existieren, ob ich selbst als reale, im Fluß der Zeit und in der Verflechtung der Weltverhältnisse identische Person existiere, das alles unterliegt dem erkenntnistheoretischen Zweifel, das alles muß dahingestellt bleiben. Für die Erkenntnistheorie kommt es nicht darauf an, daß wir in dieser Hinsicht ernstlich zweifeln. Aber zu Zwecken der erkenntnistheoretischen untersuchung dürfen wir nichts davon in Anspruch nehmen. Die Existenz der Natur ist problematisch, sofern eben das An-sich-Sein einer Natur, die ist, was sie ist, ob

excruciantes de todas as dificuldades gnosiológicas, despertam em nós tendências ao ceticismo, a saber, se podemos agora em geral nos aventurar a obter qualquer conhecimento e reivindicar algum fato como sendo verdadeiro, então recorreremos à consideração cartesiana fundamental que, na verdade, pertence ao início da teoria do conhecimento: uma dúvida absolutamente universal é absurda, eu posso colocar todas as ciências em dúvida, eu posso colocar em dúvida a existência da natureza (a existência do meu eu), eu posso duvidar sempre de alguma coisa, mas não posso colocar em dúvida que eu duvido. A isso pertence aquilo que foi utilizado anteriormente: ao experimentar a confusão sobre o conhecimento, não posso duvidar que a confusão é alguma coisa, que existam tais obscuridades.

Por mais triviais que esses conhecimentos possam parecer, eles são conhecimentos e neles as objetividades são certas, e certas de uma maneira absolutamente indubitável: e justamente as objetividades que devem ser absolutamente certas para mim, caso eu seja capaz de conduzir com sentido uma investigação gnosiológica. Se existe uma natureza, se existem homens, se eu próprio sou real, se existo como uma pessoa idêntica no fluxo do tempo e no entrelaçamento das coisas no mundo, tudo isso está sujeito à dúvida gnosiológica, tudo isso deve permanecer fora de circuito. Para a teoria do conhecimento, não importa que duvidemos seriamente a esse respeito. Mas, para os propósitos da investigação gnosiológica, não podemos alegar nada. A existência da natureza é problemática na medida em que o ser-em-si de uma natureza é o que ele é, seja reconhecido na subjetividade ou não, o problema está no sentido e na possibilidade.

sie in der Subjektivität erkannt wird oder nicht, Problem ist nach Sinn und Möglichkeit.

Selbst wenn wir sie aber in der Tat bezweifeln, eins ist gewiß, daß jetzt, wo ich zweifle oder in Frage stelle, die und die Wahrnehmungen (nämlich die aktuell vollzogenen) sind, daß in ihnen mir die und die Gegenstände erscheinen, ebenso, daß der Gedanke "Naturwissenschaft" ist, daß Naturwissenschaft als Phänomen ist, und wenn ich gerade die oder jene Theorien vergegenwärtigt habe, daß diese Theorienphänomene sind. Beliebige Wissenschaften, beliebige Theorien, beliebige Erkenntnis nicht als Geltungen, sondern als Geltungsansprüche, als Geltungsphänomene sind, so oft ich als Erkenntnistheoretiker die betreffenden Wahrnehmungen, Gedanken, Theorienvorstellung u. dgl. vollziehe. Indem ich allen Wissenschaften und allen korrelativen Gegenständlichkeiten wie Natur, Seele, Gott die Charakterisierung der Fraglichkeit verleihe, behalte ich alle übrig als Phänomene. Über diese Welt der Phänomene kann ich frei verfügen, das Phänomen ist als Phänomen und kann nach seinem Inhalt und Sinn erwogen werden.

Verstehe ich nicht, wie die subjektive Wahrnehmung einen realen Gegenstand in der Tat wahrnehmen, ihn in ihrer Weise erkennend fassen kann, zweifle ich, in welchen Sinn sie dies kann, ja zweifle ich in meiner Verwirrung, ob sie dies im geringsten kann, so habe ich doch die Wahrnehmung. Sie ist ein absolutes Dies-da, etwas, an dessen Sein der Zweifel keinen Sinn hat.

In dieser Untersuchung vollziehe ich natürlich immerfort Erkenntnisse. Es ist ja selbstverständlichkeit und gründet

Porém, mesmo que duvidemos de fato, uma coisa é certa: que agora que eu duvido ou ponho em questão, estas e aquelas percepções (a saber, as que estão sendo efetuadas atualmente) existem, que nelas estes e aqueles objetos me aparecem, semelhantemente, que a pensada "ciência natural" exista, que a ciência natural exista como um fenômeno, e se acabei de presentificar estas ou aquelas teorias, elas não {199} passarão de fenômenos teóricos. Ciências arbitrárias, teorias arbitrárias, conhecimento arbitrário, não são válidos a não ser como pretensões de validade, como fenômenos de validade, tantas vezes quanto eu como teórico do conhecimento execute as correspondentes percepções, pensamentos, representações teóricas e afins. Empréstado a todas as ciências e a todos os objetos correlatos, como natureza, alma, Deus, a caracterização da questionabilidade, eu mantenho todos eles como fenômenos. Eu posso dispor livremente desse mundo dos fenômenos, o fenômeno existe enquanto fenômeno, e pode ser examinado em termos de seu conteúdo e sentido.

Se eu não entendo como a percepção subjetiva pode atingir, de fato, um objeto real, apreendê-lo cognoscitivamente à sua maneira; se eu duvido do sentido em que ela pode fazê-lo; se, com efeito, na minha perplexidade, eu duvido ao menos que lhe seja possível fazê-lo: não obstante, eu tenho ainda a percepção. Ela é um absoluto isto-aí, algo do qual não faz sentido algum duvidar.

Naturalmente, eu continuo realizando descobertas nesta investigação. É uma obviedade, aliás, e fundada na

im Wesen der Erkenntnis, daß es der Erkenntnis bedarf, um das Wesen der Erkenntnis aufzuklären. Wir haben schon letzthin gesagt, daß es ein Unsinn wäre, hierin etwa eine Schranke der menschlichen Erkenntnis zu sehen, da jede, auch eine göttliche Erkenntnis, nur in Erkenntnisakten das allgemeine Wesen der Erkenntnis bestimmen kann und daß somit jede Erkenntnistheorie, auch die Erkenntnis (des) absoluten Geistes, auf sich selbst bezogen ist: Die Erkenntnisakte der erkenntnistheoretischen Untersuchung stehen als Einzelfälle unter den allgemeinen Erkenntnisklärungen, die sie objektiv feststellt. Diese Sachlage braucht uns aber nicht zu beunruhigen. Die Erkenntnisse, die vollzogen werden, benutzen keine vorgegebenen und erkenntniskritisch hinsichtlich ihrer Zulässigkeit ungeprüften Prämissen aus der Sphäre der transzendenten Fraglichkeiten. Jeder Schritt vollzieht sich in einer prinzipiell erlebten und in dieser Hinsicht beständig nachgeprüften Sphäre. Die Cartesianische Fundamentalbetrachtung gibt das zweifellose Gebiet: das der Phänomene, näher der Erkenntnisphänomene. Und nun gilt es, Fragen zu stellen, Analysen zu vollziehen und daraufhin zu klären. Darin figuriert alle Wissenschaft nicht als Gegebenheit schlechthin, sondern als Phänomen, nicht als Geltung, sondern als Geltungserscheinender, erscheinender Geltungsanspruch. Diese Erscheinung kann wie jede andere analysiert werden. Freilich, die Akte der Erkenntnis, die Akte des Vorstellens, des Urteilens, des begrifflichen Fixierens und Bestimmens, in denen sich die Untersuchung selbst bewegt, in denen sie selbst sich konstituiert und die nicht für sie Objekte sind, sind

essência do conhecimento, o fato de que é necessário conhecer para lançar luz sobre a essência do conhecimento. Havíamos dito, ainda há pouco, que seria absurdo enxergar aqui uma barreira ao conhecimento humano, uma vez que todo conhecimento, inclusive o divino, só pode determinar a essência geral do conhecimento mediante atos de conhecimento, e que toda epistemologia, incluindo o conhecimento (do) Espírito Absoluto, encontra-se referida a si mesma. Os atos cognoscitivos da investigação epistemológica se destacam como casos individuais entre as explicações gerais do conhecimento, que ela determina objetivamente. Esse estado de coisa, porém, não precisa nos perturbar. Os conhecimentos efetuados não fazem uso de nenhum dado pertencente à esfera das questões transcendentais que não foram gnosiologicamente verificadas em termos de sua admissibilidade. Cada passo é realizado em uma esfera a princípio experimentada e constantemente verificada no que diz respeito a tal. A meditação cartesiana fundamental oferece o campo indubitável, aquele dos fenômenos, para sermos mais precisos, dos fenômenos do conhecimento. E agora é o momento de colocar as perguntas, de nos engajar nas análises e clarificar a partir delas. Nelas, as ciências não figuram absolutamente como um dado puro e simples, mas como um fenômeno, não como validade, mas como uma aparência de validade, uma pretensão {200} aparente de validade. Esta aparência pode ser analisada como qualquer outra. Certamente, os atos cognitivos, os atos de representar, de julgar, de fixar e determinar conceitualmente, nos quais a investigação ela própria se move, nos quais ela se constitui, mas que não são objetos

vollzogene Erkenntnisakte, nicht kritisch analysierte und geprüfte.

Sicherlich bedarf es auch der Reflexion auf die Untersuchung nach vollzogener Untersuchung. Neben der Aufklärung der natürlichen Erkenntnis bedarf es auch einer Aufklärung der erkenntniskritischen Erkenntnis, einer Erwägung, ob sie selbst neue Erkenntnisvorkommnisse bietet und ob die Aufklärung erster Stufe schon alles enthalten, was die Vorkommnisse zweiter Stufe aufzuklären gestattet.

Will sich jemand darüber ängstigen, da die Reflexion doch prinzipiell immer wieder ansetzen kann, so ist es Sache der näheren Untersuchung, ob nicht allgemeine Einsichten sich ergeben, die den Regressus ausschließen; jedenfalls aber hat die Untersuchung immer wieder Sinn und immanentes Recht. Sie will nicht Erkenntnis erst begründen vor und ohne Erkenntnis, sondern will von vornherein nichts anderes als in der Erkenntnis Erkenntnis selbst zum Objekt machen und sie in den Hinsichten aufklären, die die Verwirrung mit sich gebracht hat. Daß aber eine solche Untersuchung möglich ist, und zwar ohne alle naturalistischen Vorgegebenheiten und den durch sie bedingten Widersinn, das ist aus unseren Überlegungen klar hervorgegangen. Reflexion ist eine der absolut evidenten Grundtatsachen der Erkenntnis, und die absolute Gewißheit des Seins der aktuellen Phänomene der Reflexion gibt das Gebiet und alles, was wir zur Lösung der Probleme brauchen<sup>26</sup>. In der Natur der Probleme liegt es, daß sie rein in der Sphäre absolut zweifelloser Gegebenheiten sich vollziehen muß, von Gegebenheiten, die aufgewiesen und als absolut erschaute da sein

para ela, são atos completos de conhecimento, mas não analisados e provados criticamente.

Após a conclusão da investigação, também é exigida certamente uma reflexão sobre a investigação recém-realizada. Além da elucidação do conhecimento natural, também é necessário elucidar o conhecimento crítico-cognoscitivo, considerar se ele oferece por si mesmo novas ocorrências cognoscitivas e se a elucidação da primeira etapa contém já tudo o que permite que os eventos da segunda etapa sejam clarificados.

Se alguém quiser se preocupar com isso, visto que a reflexão pode, em princípio, ser começada indefinidamente, é então matéria para investigação mais aprofundada se não resultam intuições universais que excluam o *regressus*<sup>1</sup>. Mas, de qualquer modo, a investigação sempre tem de novo seu sentido e seu direito imanente. Ela não quer em primeiro lugar justificar o conhecimento sem ter o conhecimento, mas quer, desde o início, nada mais do que tornar o conhecimento em si um objeto do conhecimento e esclarecê-lo nos termos em que a perplexidade o colocou. Contudo, emergiu claramente de nossas considerações que tal investigação é possível, à margem de todas as presunções naturalistas e de todas as contradições por estas causadas. A reflexão é um dos fatos fundamentais absolutamente evidentes do conhecimento, e a absoluta certeza da existência do fenômeno atual da reflexão oferece o campo de investigação e tudo aquilo de que necessitamos para solucionar os problemas<sup>2</sup>. Reside na natureza dos problemas que eles devem ser realizados puramente na esfera de dados absolutamente indubitáveis, de dados que devem aí ser mostrados e aí vistos como absolutos.

---

<sup>1</sup> Hegel

<sup>2</sup> Reflexão: Por que preciso da existência dos fenômenos para isso?

müssen. In der Natur der Untersuchung liegt, daß sie nicht mit Hypothesen und transzendenten Substruktionen operieren kann, ohne sinnlos zu werden; nicht einmal die Hypothese des berechtigten “Selbstvertrauens der Vernunft” kann sie gelten lassen. Das reine Schauen und das Analysieren im reinen Schauen bedarf keiner Hypothese, daß das Selbstvertrauen der Vernunft nicht trüge. Die Untersuchung bedarf auch gar keines mythischen Begriffes wie Vernunft, sie operiert nur mit den Phänomenen und Artbegriffen von Phänomenen, die sie direkt in Händen hat und direkt analysiert.

Reside na natureza dessa investigação que ela não pode operar com hipóteses e substruções transcendentas sem perder seu sentido; não pode admitir nem mesmo a hipótese legítima da “autoconfiança da Razão”. O puro ver e a análise na pura visão não precisam recorrer a qualquer hipótese de que a autoconfiança {201} da Razão seja absolutamente confiável. A investigação não precisa de um conceito mítico como Razão, ela opera apenas com os fenômenos e com os conceitos típicos de fenômenos, que ela possui imediatamente em suas mãos e que analisa diretamente.

§ 35. *Der radikale Unterschied zwischen erkenntnistheoretischer und psychologischer Forschungsrichtung*

a) Psychologie als Naturwissenschaft ist mit dem Problem der Transzendenz behaftet.

Und nun gehen wir zur Frage zurück nachdem Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie. Ist es, möchte man sagen, nicht selbstverständlich, daß die erkenntnistheoretische Untersuchung sich als psychologische vollzieht: Ist die Methode nicht ganz selbstverständlich eine psychologische? Auf die Phänomene geht der Erkenntnistheoretiker zurück, die ihm vermöge, der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung durch die Evidenz der inneren Wahrnehmung gegeben werden. Die Gegenstände der äußeren Natur läßt er dahingestellt, aber die Akte, seine subjektiven Akte des Denkens, des Wahrnehmens, Urteilens, Vermutens über die Naturgegenstände, die sind ihm in innerer Wahrnehmung gegeben, in dieser inneren Reflexion macht er sie zu Forschungsobjekten, er analysiert also seine Wahrnehmungen, seine Vorstellung, seine Urteile, mit einem Wort, er vollzieht psychologische Analysen.

Neukantianer und Neufichteaner, die mit Kant-Fichtestchen Argumentationen jede Beteiligung der Psychologie an der Erkenntnistheorie als Psychologismus bekämpfen und auf die transzendente Methode schwören, haben es nicht versäumt, meine Forderung einer auf die aktuellen Phänomene zurückgehenden Erkenntnistheorie und meine umfassenden Erkenntnisanalysen als Psychologismus zu

§ 35. *A diferença radical entre pesquisa gnosiológica e psicológica*

a) A psicologia como ciência natural está comprometida com o problema da transcendência

E agora nós voltamos à questão sobre a relação entre teoria do conhecimento e psicologia. Não é coisa óbvia, poder-se-ia dizer, que a investigação gnosiológica se efetiva como investigação psicológica: por acaso o método não é, com total obviedade, psicológico? Na meditação cartesiana da dúvida, o teórico do conhecimento remonta aos fenômenos que ele é capaz de oferecer por meio da evidência da percepção interna. Ele abandona os objetos da natureza externa, mas os atos, ou seja, seus atos subjetivos de pensar, de perceber, de julgar, de presumir sobre os objetos da natureza, são-lhe dados na percepção interna. Nesta reflexão interna, ele os converte em objetos de pesquisa, ele analisa, por conseguinte, suas percepções, suas representações, seus juízos, em uma palavra, ele realiza análises psicológicas<sup>1</sup>. Neokantianos e neofichteanos, que usam argumentações kant-fichteanas para combater todo e qualquer envolvimento da psicologia na teoria do conhecimento como psicologismo, e juram praticar o método transcendental, não deixaram de estigmatizar também como psicologismo minhas análises gnosiológicas abrangentes e minha exigência por uma teoria do conhecimento capaz de retornar aos fenômenos atuais. E, por outro lado, os empiristas psicologistas disseram maliciosamente: veja que contradição, o primeiro volume

---

<sup>1</sup> Não

brandmarken. Und schadenfroh haben auf der anderen Seite die psychologistischen Empiristen gesagt, welcher ein Widerspruch: Der erste Band der Logischen Untersuchungen ist ein wahres Brevier des Anti-Psychologismus, die Begründung der Erkenntnistheorie durch Psychologie wird in jeder Weise widerlegt, der Psychologismus wird mit tausend Argumenten totgeschlagen. Aber im zweiten Band, sowie die wirkliche erkenntnistheoretische Untersuchung anhebt, lebt er fröhlich auf. Dieser Band, was beitet er: nichts als Psychologie.

Es ist leichter zu kritisieren als zu studieren. Es ist leichter, Bücher durchzublättern und von Standpunkten aus (das ist von eigenfleischten Vorurteilen aus) zu zensieren, als sich in den inneren Sinn und die Forderungen der Sachen zu vertiefen. Die Kantianer sind blind für das Phänomenologische, die Empiristen für das Erkenntnistheoretische. Man kann dickste Bücher über Erkenntnistheorie schreiben und braucht darum noch lange nicht die eigentliche Problematik und Methodik der Erkenntnistheorie zu sehen. Also lassen wir die Sachen sprechen.

Die Psychologie ist eine Naturwissenschaft, sie ist die Wissenschaft von den Tatsachen des geistigen Lebens. Sie ist die Wissenschaft von erlebenden psychischen Individuen, von menschlichen Personen, von Tieren, usw., das ist von Dingen der Natur, welche die Eigentümlichkeit zeigen, nicht nur als sogenannte Körper physische Eigenschaften zu haben, sondern als Leiber auch zu erleben, vorzustellen, wahrzunehmen, zu urteilen, zu fühlen, zu begehren, zu wollen und dementsprechend zu handeln. So wie die physischen Ereignisse Ereignisse der realen räumlich-zeitlichen

das *Investigações Lógicas* é um verdadeiro breviário do anti-psicologismo, o fundamento da teoria do conhecimento pela psicologia é refutado em todos os aspectos, o psicologismo é espancado até a morte com mil argumentos. Mas, no segundo volume, {202} assim que a verdadeira investigação gnosiológica começa, ele revive alegremente. O que este volume oferece é nada mais do que psicologia.

É mais fácil criticar do que estudar. É mais fácil folhear os livros e censurá-los deste ponto de vista (baseado em preconceitos arraigados) do que mergulhar profundo no sentido e na exigência interna das coisas. Os kantianos são cegos para o fenomenológico, os empiristas são cegos para o gnosiológico. Pode-se escrever os mais grossos volumes sobre a teoria do conhecimento sem precisar nem mesmo ver a autêntica problemática e o autêntico método da teoria do conhecimento. Permita-nos, portanto, discorrer sobre o assunto.

A psicologia é uma ciência natural, ela é a ciência dos fatos da vida espiritual. Ela é a ciência dos indivíduos psiquicamente animados, das pessoas humanas, dos animais, e afins. Ela trata das coisas da natureza que exibem a propriedade de não apenas ter atributos físicos como os assim chamados corpos (*Körper*), mas também de experimentar, representar, perceber, julgar, sentir, querer, desejar e, portanto, agir como corpos (*Leiber*). Assim como os acontecimentos físicos são acontecimentos da natureza real espaço-temporal, o mesmo ocorre com os eventos psíquicos; eles têm seu

Natur sind, so auch die psychischen Ereignisse; sie haben ihre objektive Zeitstelle und objektive Zeitdauer, die jeweils durch Chronometer und sonstige Meßinstrumente objektiv bestimmt werden können. Sie haben durch Anknüpfung an einen physischen Leib indirekt auch Bezug zum objektiven Raum, indirekt ihre Raumstelle, obschon keine Raumausbreitung.

Wie die physische Naturwissenschaft die physischen Vorkommnisse in der Natur studiert nach ihrem Kommen und Gehen, nach ihren Gesetzlichkeiten der Koexistenz und Sukzession, nach ihren individuellen und empirisch-gattungsmäßigen Typen, nach ihren morphologischen Allgemeinheiten, nach ihren eigentümlichen morphologischen Entwicklungen, wie die physikalische Naturwissenschaft mit anderen Worten sich hinsichtlich des Physischen etabliert als Kosmographie (Physiographie), als Naturgeschichte, als experimentelle und theoretische Physik, so gilt dasselbe auch von der psychologischen Naturwissenschaft: Sie ist Biographie, (in einem weiteren Sinn) Naturgeschichte des Psychischen, z.B. als Charakterologie, Soziologie, und sie ist experimentelle und theoretische Psychologie und Psychophysik, als solche ihr Absehen habend nicht auf konkrete und morphologische Gestaltungen des individuellen und sozialen Lebens, sondern auf abstrakte Elementargesetze, die eine kausal-genetische und theoretische "Erklärung" der komplexen Gestaltungen des psychischen Lebens gestatten, und seiner Abhängigkeiten von den Tatsachen der psychischen Natur.

Das ist Psychologie immer gewesen und das wird Psychologie immer sein. Wäre dieser Begriff der Psychologie noch nicht gebildet, so müßte er erfunden

tempo objetivo e sua duração objetiva, que podem ser determinados objetivamente por cronômetros e por outros instrumentos de medição. Estando vinculados a um corpo físico, eles também se referem indiretamente ao espaço objetivo, referem-se indiretamente à sua posição no espaço, embora não haja extensão espacial.

Como a ciência física estuda as ocorrências físicas na natureza de acordo com seus ciclos, de acordo com suas leis de coexistência e sucessão, de acordo com seus tipos individuais e empírico-genéricos, de acordo com suas universalidades morfológicas, de acordo com seus desenvolvimentos morfológicos particulares, como a ciência física, em outras palavras, considera o físico estabelecido como cosmografia (fisiografia), como história natural, como física experimental e teórica, o mesmo vale para a ciência natural psicológica. Ela é uma biografia (num sentido mais amplo), uma história natural do psíquico, enquanto caracterologia e sociologia, por exemplo, e ela é uma psicologia experimental e teórica e uma psicofísica. Enquanto tal, ela não se concentra {203} em configurações morfológicas e concretas da vida individual e social, mas em leis elementares abstratas, as quais fornecem um "esclarecimento" causal-genético e teórico das configurações complexas da vida psíquica, e de sua dependência dos fatos da natureza psíquica.

Isso é o que a psicologia sempre foi e o que ela sempre será. Se esse conceito de psicologia ainda não tivesse sido formado, ele teria então que ser inventado. Mas, acima de

werden. Vor allem aber, keine Psychologie ist je etwas anderes gewesen und wollte etwas anderes sein. An diesen Begriff müssen wir uns halten und nicht nach Belieben, wenn es uns paßt, einen total anderen dem Wort Psychologie unterschieben.

Also Psychologie ist Naturwissenschaft. Sie ist als natürliche Wissenschaft erwachsen und ist, wie jede natürliche und objektive Wissenschaft, transzendierende Wissenschaft. Sie ist es nicht weniger als die physikalische Naturwissenschaft, mit der sie übrigens auch überall verflochten ist. Die Welt ist eine Einheit und umfaßt in ihrer Einheit unorganische und organische, unbeseelte und beseelte Wesen.

Das Problem der Transzendenz, sowie aufgetaucht, macht die ganze Natur problematisch, sie muß dahingestellt bleiben. Die ganze Natur: die physische und die psychophysische Natur, darunter auch die psychische. Es wäre grundfalsch, wenn man sagen wollte, und das ist oft genug gesagt worden, die physische Natur ist transzendent, ist eine Substruktion. Dagegen ist das objekt der Psychologie in der inneren Erfahrung direkt gegeben. Die Psychologie ist die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen, die psychischen Erscheinungen sind dem Psychologen, mindestens seine eigenen, direkt gegeben. Hier zeigt sich schon die prinzipielle Vermengung von Erkenntnistheoretischem und Psychologischem. Wären die Psychologen nicht zugleich und aus Gründen historischer Zufälligkeit Philosophen von Metier, dann wäre ihnen so eine Schätzung gar nicht eingefallen.

Was sind die “psychischen Erscheinungen”, von denen die Psychologie handelt und in dem Sinn, in dem für sie Sätze und Gesetze gesucht oder aufgestellt werden? Sind

tudo, nenhuma psicologia jamais foi diferente nem quis ser algo diferente. Nós temos que nos manter nesse conceito e não, ao nosso bel prazer, transferir a palavra psicologia para outra coisa totalmente diversa.

Portanto, a psicologia é uma ciência natural. Ela se desenvolveu como uma ciência natural e, como toda ciência natural e objetiva, ela é uma ciência transcendente. Ela não é nada menos do que parte da ciência natural física, com a qual, além disso, está entremesclada por todos os lados. O mundo é uma unidade e abarca em sua unidade modos inorgânicos e orgânicos, animados e inanimados.

Tão logo surge, o problema da transcendência torna toda a natureza problemática, esta deve permanecer fora de circuito. Toda a natureza: a natureza física e psicofísica, inclusive a psicológica. Seria fundamentalmente errado querer dizer, e isso já foi dito o suficiente, que “a natureza física é transcendente” é uma substrução. Por outro lado, o objeto da psicologia é dado diretamente na experiência interior. A psicologia é a ciência dos fenômenos (*Erscheinungen*) psíquicos, os fenômenos psicológicos são dados diretamente ao psicólogo, pelo menos, na sua própria mente. Aqui se mostra já a confusão de princípio entre o epistemológico e o psicológico. Se os psicólogos não tivessem sido filósofos de profissão, ao mesmo tempo e por razões históricas acidentais, não teria sequer lhes ocorrido semelhante avaliação.

Quais são os “fenômenos psíquicos” dos quais a psicologia trata e no sentido pelo qual as proposições e as leis são buscadas ou estabelecidas para eles? Não são

es nicht Erscheinungen, die zu Menschen, zu Personen, zu Tieren u. dgl. gehören? Sind es nicht Erscheinungen, die ihre objektive Zeitstelle haben, über deren Kommen und Gehen in der objektiven Zeit, über deren kausale Zusammenhänge in der objektiven Zeit und im Zusammenhang der Natur Aussagen gemacht und Erkenntnisse gesucht werden? Will man Hippsches Chronoskop, Komplikationsuhr und sonstige schöne Apparate aus den psychologischen Laboratorien bannen und diese selbst aussperren? Nun dann frage ich: Ist objektive Zeit, objektive Zeitdauer, ist Personalität, identisches Ich als Träger der Erscheinung, ist all das im sogenannten inneren Bewußtsein gegeben? Ist das nicht transzendent und macht es nicht die psychischen Erscheinungen, die als objektive Zustände des Ich, der empirischen Person, untersucht werden eben als objektive Zustände eines Realen selbst zu Transzendenzen?

Von der Erkenntnistheorie aber wissen wir, daß sie hinsichtlich aller Transzendenz absolute Epoché üben muß, folglich darf ihre Bewußtseinsanalyse von all dem nicht handeln, wovon die Psychologie handelt und darf sie von Psychologie handeln und darf sie von psychischen Akten, vom Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Einsehen u. dgl. nicht in dem Sinn handeln, wie es die Psychologie tut, nämlich in einem Sinn, der überall mit transzendenten Vorgegebenheiten behaftet ist.

b) Die widersinnig Verwechslung zwischen psychologischer Ursprungsanalyse und erkenntnistheoretischer Aufklärung

fenômenos que pertencem a homens, pessoas, animais e afins? Não são fenômenos que têm seu tempo objetivo, seus ciclos no tempo objetivo? Conhecimentos não são buscados e não são feitas afirmações sobre suas relações causais no tempo objetivo e na sua {204} conexão com a natureza? As pessoas pretendem banir o cronoscópio de Hipp, o relógio de complicações e outros dispositivos esplêndidos dos laboratórios de psicologia e barrar o acesso a estes últimos? Agora pergunto: o tempo objetivo, a duração objetiva, a personalidade, o ego idêntico enquanto portador do fenômeno: eles não são dados na assim chamada consciência interna? Eles não são transcendentais e não transformam os fenômenos psíquicos que são estudados como estados objetivos do ego, da pessoa empírica, precisamente como estados objetivos de algo real, eles próprios em transcendentais?

Da teoria do conhecimento, no entanto, nós sabemos que ela deve praticar a *Epoché* absoluta em relação a toda transcendência. Por conseguinte, a sua análise da consciência não deve lidar com tudo aquilo que a psicologia lida, e ela pode se ocupar da psicologia e tratar de atos psíquicos, percepções, representações, pensamentos, intuições, mas não no sentido em que a psicologia o faz, a saber, no sentido comprometido por toda parte com pressuposições transcendentais.

b) A contraditória confusão entre análise psicológica da origem e esclarecimento gnosiológico

Die Psychologen und psychologistischen Erkenntnistheoretiker pflegen die erkenntnistheoretischen Probleme unter die Titel "Probleme vom Wesen und vom Ursprung der Erkenntnis" zu fassen. Der eine Titel befaßt deskriptive, der andere genetische Probleme. Sind wir uns über Sinn und Leistung der Erkenntnis unklar, nun so müssen wir uns die Erkenntnis eben näher ansehen, sie analytisch durchforschen; die mannigfaltigen Arten von Denkerlebnissen müssen wir scheiden, der Reihe nach hinsichtlich ihrer wesentlichen Momente und ihrer Verknüpfungsformen analysieren. Den in der reflektiven Betrachtung vagen und schwankenden Begriffen der Logik wollen wir auf den Grund kommen, wir wollen wissen, was sie im logischen Denken und Erkennen wahrhaft bedeuten, wir wollen sie aufklären: das heißt, wir wollen auf ihren Ursprung zurückgehen. Der Begriff, das ist zunächst (ein) Wort mit schwankender Bedeutung; die Worte sind Zeichen, die im praktischen und in der Wissenschaft allmählich ihre Bedeutung gewonnen und sie schrittweise modifiziert haben. Die Zeichen haben ursprünglich Beziehung gehabt zu gewissen Anschauungen, zu gewissen Vorkommnissen des intellektiven Lebens. Diesen haben wir nachzugehen und zu zeigen, wie die Symbole auf sie Beziehung gewinnen und wie sie wechselnd bald auf diese, bald auf jene Arten psychischer Vorkommnisse Beziehung gewinnen.

Diese Vorkommnisse selbst hat die deskriptive Psychologie zu beschreiben, und sofern es Vorkommnisse sind, die eine logische Funktion haben oder eine logische Funktion gewonnen haben, haben wir über die Deskription hinausgehend genetisch darzulegen und zu erklären, wie sie zu dieser Funktion gekommen

Psicólogos e epistemólogos psicologistas costumam apreender os problemas gnosiológicos sob o título "Problemas da essência e da origem do conhecimento". Um título trata de problemas descritivos, o outro de problemas genéticos. Caso sejamos obscuros sobre o sentido e a realização do conhecimento, então temos que observar mais de perto o conhecimento e sondá-lo analiticamente. Temos que discriminar os diversos tipos de vivências de pensamento, analisá-los um após o outro no que diz respeito a seus momentos essenciais e às suas formas de combinação. Nós queremos na consideração reflexiva aceder ao fundamento dos conceitos vagos e flutuantes da lógica, nós queremos saber o que eles verdadeiramente significam no pensamento e no reconhecimento lógicos, nós queremos esclarecê-los: ou seja, queremos aceder à sua origem. O conceito é de início (uma) palavra com significado flutuante; as palavras são signos que progressivamente adquiriram seu significado em campos práticos e científicos e foram-no modificando {205} gradativamente. Os signos têm originalmente relação com certas intuições, com certas ocorrências da vida intelectual. Nós temos que rastreá-los e mostrar como os símbolos adquirem relação com elas, e como, sendo modificados, eles adquirem relação, ora com este tipo de ocorrência psíquica, ora com outra.

A psicologia descritiva precisa caracterizar essas ocorrências, e, enquanto são ocorrências, dizer se elas têm uma função lógica, ou, no caso de terem-na adquirido, nós precisamos ir além da descrição para explicar geneticamente como elas chegaram a essa função. Uma função intelectual, que é própria dos seres

sind. Eine intellektive Funktion, das ist die Funktion eines intelligenten Lebewesens, sie ordnet sich der Mannigfaltigkeit biologischer Funktionen ein, die ja sämtlich ihre in Anpassung und Vererbung begründete teleologische Beziehung zur Gattungserhaltung haben.

Was ist logische Notwendigkeit, fragt z. B. der Erkenntnistheoretiker? Dazu hätten wir einerseits den Ursprung der Wortbedeutung "Notwendigkeit" zu erforschen, andererseits, da wir auf eine gewisse Unterscheidung der Urteile eben in solche, die als apodiktisch charakterisiert sind, und in solche, die es nicht sind, (kommen), zu fragen: Was ist der Ursprung der Unterscheidung? Woher stammt das Bewußtsein der Denknöwendigkeit, der Apodiktizität? Was gibt ihm seine logische Dignität?

Der Weise Engländer H. Spencer, der in aller Welt als einer der größten Philosophen unserer Zeit gilt, antwortet: Im Bewußtsein der Notwendigkeit liegt ein Niederschlag unzähliger, von früheren Generationen gesammelter Erfahrung vor. Diese Erfahrungen sind in unserem Organismus durch leibliche Vererbung als Prädispositionen zu gewissen Ansichten über die Dinge gleichsam aufgespeichert. Eben die Ansichten, die wir als denknöwendig fühlen, offenbaren das auf diese Weise erhaltene Resultat früherer Generationen und sind aus diesem Grunde ganz anders gewiß, haben eine ganz andere Dignität für unsere Erkenntnis als die bloß durch unsere eigene Erfahrung konstatierten und verbürgten. Sie allein dürfen auf apodiktische Gewißheit Anspruch machen.

vivos inteligentes, encontra seu lugar na variedade de funções biológicas, todas as quais têm sua relação teleológica com a conservação dos gêneros com base na adaptação e na hereditariedade.

Epistemólogos, por exemplo, perguntam: o que é uma necessidade lógica? Para respondê-lo, nós teríamos, por um lado, que investigar a origem do significado da palavra "necessidade", por outro (uma vez tendo chegado a uma certa diferenciação dos juízos, precisamente, daqueles que se caracterizam como apodíticos e daqueles que não), para investigar a origem dessa distinção. De onde vem a consciência da necessidade de um pensamento, da apoditicidade? O que confere a ela sua dignidade lógica?

O sábio inglês Herbert Spencer, considerado em todo mundo um dos maiores filósofos de nosso tempo, responde: na consciência da necessidade repousa um sedimento de inúmeras experiências reunidas de gerações anteriores<sup>2</sup>. Essas experiências são armazenadas em nosso organismo através da hereditariedade corporal como predisposição para certas visões sobre as coisas. São precisamente as visões que sentimos serem pensamentos necessários que manifestam o acúmulo das gerações anteriores preservado desse modo, e, por essa razão, elas contêm a certeza de modo completamente diferente, têm um valor inteiramente diferente para o nosso conhecimento do que aquelas simplesmente estabelecidas e autenticadas por nossa própria experiência. Só elas podem reivindicar a certeza apodítica.

---

<sup>2</sup> (A.) Spir (*Pensamento e Realidade, Tentativa de renovação da Filosofia Crítica, Volume 1, Das Unbedingte, Leipzig 1877*) I (p. 230).

Wer mit uns bis hier gegangen ist, kann solchen Tiefsinn nicht nach Würden schätzen und muß geneigt sein, hier in ein hämisches Gelächter auszubrechen. Der psychologischbiologische Ursprung soll uns Klarheit über die Dignität der Erkenntnis verschaffen? Diese Theorie erinnert doch lebhaft an die Erfindungen des Perpetuum mobile. Jeder dieser Erfinder erzählt uns strahlend, alles sei nun fertig, die Maschine eine vollkommene, es fehle nun an einer Stelle eine Kleinigkeit, ein Etwas, das mache so mache. Spencer merkt aber nicht einmal, daß es daran fehle. Woher weiß er etwas von Vererbung und von den gesammelten Erfahrungen der Generationen, die immer wieder den Inhalt der jeweiligen Prinzipien, die uns nun als apriori und apodiktisch gewiß einleuchten, erfahren haben?

Diese Kleinigkeit fehlt an dem erkenntnistheoretischen Perpetuum. Natürlich nur auf dem Wege logischen, nach apodiktischen Prinzipien laufenden Denkens könnte diese Vererbungstheorie, wenn sie überhaupt wahr wäre, begründet werden. Und den Vorzug dieser Theorie könnten wir nur schrittweise im Bewußtsein ihrer Apodiktizität erleben. Sie setzt also den begründeten Vorzug apodiktischer Notwendigkeit voraus, den sie erst begründen will.

Doch es kommt nicht auf eine Kritik Spencers an und nicht auf eine Erwägung, ob das ihr einziger Widersinn ist. Jedenfalls ist es leicht einzusehen, daß nicht nur diese Theorie, sondern die ganze widersinnige Verwechslung

Quem quer que tenha nos acompanhado não pode dar muita importância a tais rumações e deve se sentir inclinado a cair no riso aqui. A origem psicológico-biológica deve trazer clareza sobre a dignidade do conhecimento? Essa teoria recorda vividamente as invenções do movimento *perpetuum*. Cada um desses inventores nos diz com um sorriso que tudo está pronto agora, a máquina está perfeita, e que agora só uma coisinha está faltando num único lugar, justamente aquilo que sempre está ausente. Mas Spencer nem percebe o que falta. De onde ele sabe algo sobre hereditariedade e sobre experiência acumulada das gerações, que teriam sempre de novo experimentado o conteúdo dos respectivos princípios em questão, que agora são claros para nós como sendo a priori e apoditicamente certos?<sup>3</sup>

É esse pequeno detalhe que falta no *perpetuum* epistemológico. Certamente, essa teoria da hereditariedade, caso seja em geral verdadeira, só poderia ser fundamentada mediante o pensamento lógico em conformidade com princípios apodíticos. E nós só poderíamos experimentar o mérito dessa teoria gradativamente, na consciência de sua apoditicidade. Ela pressupõe, portanto, o bem fundado mérito da necessidade apodítica, que ela quer desde o início fundamentar.

Todavia, não vem a propósito criticar Spencer nem deliberar se aquela é a sua única contradição a respeito. De qualquer modo, é fácil notar que não apenas essa teoria, mas toda a absurda confusão entre problemas de

---

<sup>3</sup> Nietzsche, vol. 14, p. 13: (*F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Unveröffentlichtes aus der Umwertzeit (1882/83-1888). Nietzsches Werke Zweite Ableitung*, vol. XIV, 1904). “É claro que nossos juízos mais rigorosos e usuais têm a história mais longa, portanto, se originaram e se estabeleceram em eras mal informadas - que tudo o que acreditamos melhor provavelmente foi acreditado então precisamente pelos piores motivos. As pessoas sempre aceitaram facilmente as provas da experiência, assim como ainda há pessoas que pretendem ‘provar’ a bondade de Deus por experiência”.

von Problemen des psychologischen Ursprungs und Problemen der erkenntnistheoretischen Aufklärung von Übel ist. Jene Theorie gehörte an den Pranger, weil ihre Verkehrtheit zu durchsichtig ist, als daß sie von einem ernstzunehmenden Philosophen hätte aufgestellt werden dürfen.

Anders steht es mit der allgemeinen Vermengung psychologischer Genesis und erkenntnistheoretischer sehr nah. Hier liegen historisch die Motive für eine Verwechslung Aufklärung. In diese Verwechslung sind daher schon die ersten großen kritischen Philosophen der Neuzeit verfallen, schon Descartes in seiner Lehre von den angeborenen Ideen, und schon Locke, der Erzvater des modernen Psychologismus. Man braucht das berühmte und wahrhaft große Werk Lockes nur aufzuschlagen und mit dem durch das Verständnis des echten Sinnes der erkenntnistheoretischen Problematik geschärften Blick durchzusehen, und man merkt überall das Durcheinander der beiden wesentlich verschiedenen Problemschichten: Auf der einen Seite die psychischegenetischen, gerichtet auf die psychologische und biologische Entwicklung der verschiedenen psychischen Funktionen des Menschen und Tieres und näher der intellektiven Funktionen; auf der anderen Seite die erkenntnistheoretischen, gerichtet auf die Fundamentalbegriff der Wissenschaftstheorie bzw. auf die Verständlichmachung der objektiven Geltung der Erkenntnis und des durch das Wesen der Erkenntnis vorgezeichneten Sinnes der Gegenständlichkeit. In der letzteren, der erkenntnistheoretischen Hinsicht ist die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Intellekts und die kausale Erklärung der Zusammenhänge in dieser Entwicklung völlig irrelevant. Sie geht die

origem psicológica e problemas de elucidação gnosiológica são más. Essa teoria deve ser ridicularizada, porque sua absurdidade é transparente demais para ter sido concebida por um filósofo sério.

A confusão geral entre gênese psicológica e esclarecimento epistemológico é diferente. Os motivos de tal confusão são aqui historicamente óbvios. Já haviam caído nela os primeiros grandes filósofos críticos da modernidade: Descartes, com sua doutrina das ideias inatas, e Locke, o patriarca {207} do psicologismo moderno. Basta abrir o famoso e verdadeiramente grande trabalho de Locke e examiná-lo com um olhar aguçado pela compreensão do verdadeiro sentido da problemática gnosiológica para perceber por toda parte a mistura das duas camadas de problemas que são essencialmente diferentes: por um lado, o psíquico-genético, dirigido para o desenvolvimento psicológico e biológico das várias funções psicológicas de humanos e animais, e, mais especificamente, das funções intelectivas; por outro lado, o problema gnosiológico, que tem como foco os conceitos fundamentais da teoria da ciência, ou em tornar inteligível a validade objetiva do conhecimento e o sentido da objetividade prescrita pela essência do conhecimento. Deste último ponto de vista, a história evolutiva do intelecto humano e a explicação causal dos encadeamentos nessa evolução são completamente irrelevantes. Elas tampouco dizem respeito à teoria do conhecimento. Elas pertencem à alçada da psicologia, enquanto ciência natural, que, sem exceção, pertence à esfera das questões gnosiológicas e significa para o teórico do conhecimento um absoluto *non liquet*. Nós temos que nos manter numa rigorosa *Epoché*, pois os

Erkenntnistheorie auch nicht das mindeste an. Sie ist Sache der Psychologie als Naturwissenschaft, die samt und sonders in die Sphäre der erkenntnistheoretischen Fraglichkeiten hineingehört und für den Erkenntnistheoretiker ein absolutes non liquet besagt. Wir haben eine strenge Epoché innezuhalten, denn die Transzendenzen, mit denen da operiert wird, sind immer und überall unser Problem. Erkenntnistheorie durch kausal-erklärende und überhaupt durch natürliche und transzendierende Wissenschaft leisten zu wollen, das ist die kardinale Verkehrtheit, deren Widersinn man sich völlig klar gemacht haben muß.

c) Die Erkenntnistheorie ist auch keine deskriptive Psychologie

Nun werden Sie aber einwenden: Die genetische Psychologie, die kausal erklärende, kann freilich für die Erkenntnistheorie nichts nutzen. Die Entstehung der intellektiven Phänomene im psychologischen, psychophysischen, biologischen Zusammenhang ist evidentermaßen etwas anderes als die Aufklärung des Sinnes und der objektiven Triftigkeit der Erkenntnis. Z. B. die kausale Entstehung der Wahrnehmung durch den psychophysischen Prozeß und die Wirksamkeit der von früheren Empfindungen nachwirkenden Dispositionen kann offenbar nichts lehren für die Frage, ob und wie Wahrnehmung sich als ein unmittelbares Innesein eines angeblich an sich seienden Gegenstands ausgeben, wie sie diesen Anspruch erheben und diesen Anspruch eventuell vertreten kann. Ja, weiß ich schon als eine vorgegebene Tatsache, daß es außer mir Dinge gibt, die auf mich durch meine Sinnesorgane wirken, dann kann

transcendentes, com os quais operamos aqui, são sempre e, acima de tudo, o nosso problema. O erro capital, cuja contradição deve ter se tornado inteiramente clara, consiste em querer realizar a teoria do conhecimento através da ciência causal-explicativa e, em geral, através da ciência natural e transcendente.

c) A Teoria do conhecimento também não é uma psicologia descritiva

Mas você irá objetar agora que a psicologia genética, que explica a partir das causas, pode obviamente não ter utilidade alguma para a teoria do conhecimento. O surgimento dos fenômenos intelectivos em um encadeamento psicológico, psicofísico e biológico é evidentemente algo diferente da elucidação do sentido e da estabilidade objetiva do conhecimento. Por exemplo, a origem causal da percepção pelo processo psicofísico, e a eficácia das disposições ulteriores deixadas por sensações anteriores que surtiram efeito tardio: manifestamente, nada disso pode nos instruir quanto à questão de saber se e como a percepção {208} ocorre tal qual um dar-se-conta (*Innesein*) imediato de um pretense objeto existente em si mesmo, como ela pode fazer essa reivindicação e eventualmente defendê-la. Na verdade, se eu sei de antemão como um fato preestabelecido que há coisas fora de mim que me afetam através dos meus órgãos dos sentidos, então é claro que posso perguntar

ich freilich fragen, welcher Art die psychophysischen Prozesse hierbei seien und wie ich dazu kommen mag, diese äußeren Dinge und gerade mit diesen Bestimmtheiten, mit denen ich es tue, wahrzunehmen und nicht mit denen, die ihnen unabhängig von diesem psychophysisch kausalen Zusammenhang zugemessen werden. Habe ich aber keine vorgegebenen Tatsachen, mache ich mir klar, daß diese Vorgegebenheit in gewissen weiteren Vorstellungen, Urteilen, Kurz, lauter subjektiven Phänomenen besteht, deren Sinn genau ebenso in Frage ist wie der jedweder Wahrnehmung, dann nutzt mir die psychophysische Erkenntnis der Prozesse von Reiz und Empfindung und Assoziation gar nichts. Dergleichen gehört in die natürliche Wissenschaft, in die Psychologie und Physiologie und gehört mit diesen ganzen Wissenschaften in die Sphäre der Fraglichkeit. Also es ist evident: Die kausalerklärende Psychologie und ihre Lehren vom Ursprung der Erkenntnisakte reichen in die erkenntnistheoretische Untersuchung nicht im mindesten hinein.

Aber wie kann ich die deskriptive Psychologie, die rein beschreibende, vermeiden? Wir sprachen doch selbst vom Rückgang von den im Stand der Reflexion verworrenen Erkenntnisbegriffen, z. B. den rein logischen Begriffen oder den noetischen, auf die Erlebnisse, auf die in der Evidenz des inneren Bewußtsein gegebenen Phänomene, in denen sie ihr ursprüngliches Abstraktionsfundament haben. Die Phänomene analysierend und ihre teleologischen Zusammenhänge verfolgend und in Hinblick auf das hier voll intuitiv Gegebene die adäquat sich anmessende Abstraktion ühend, gewinnen wir den "eigentlichen"

que tipo de processos psicofísicos estão envolvidos e como posso atingir essas coisas externas exatamente com as determinações que nelas percebo e não com as determinações que são atribuídas a elas independentemente desse encadeamento causal psicofísico. Contudo, se eu não tenho nenhum fato preestabelecido, se eu deixo claro para mim mesmo que este dado reside em outras determinadas representações e juízos, em suma, que o sentido de todos os fenômenos subjetivos está em questão tanto quanto o sentido de qualquer percepção, então não me é de utilidade alguma o conhecimento psicofísico dos processos de excitação, sensação e associação. O mesmo pertence às ciências naturais, à psicologia e à fisiologia, e pertence com todas essas ciências à esfera daquilo que é questionável. É, portanto, evidente que a psicologia causal-explicativa e seus ensinamentos sobre a origem dos atos cognoscitivos não se alçam suficientemente ao nível da investigação gnosiológica.

Mas como posso eu evitar a psicologia descritiva, aquela que se reduz simplesmente à descrição? Nós falamos até mesmo em regressar dos conceitos cognoscitivos que são confundidos no estado de reflexão, por exemplo, dos conceitos puramente lógicos ou dos noéticos, até as experiências, até os fenômenos dados na evidência da consciência interna, na qual eles têm seu fundamento original de abstração. Analisando os fenômenos e rastreando seus encadeamentos teleológicos, exercendo devidamente a abstração apropriada em vista do que é dado aqui de maneira completamente intuitiva, nós

Sinn von Bedeutung, von Satz, von Urteil, von Evidenz usw.

Wie in aller Welt sollen Erlebnisse, Akte, man sagt sogar und kann es schwer vermeiden "psychische Akte", nichts Psychologisches sein? Und das innere Bewußtsein, in dem sie erfaßt werden, ist doch auch etwas Psychisches; von ihm als innere Wahrnehmung macht der Psychologe überall Gebrauch, wo er sich seine Phänomene, darunter die intellektiven, forschend ansieht. Auch er muß diese Phänomene, und es sind doch dieselben wie (die) der Erkenntniskritik, beschreiben, klassifizieren, analysieren usw. Partiiell haben sie also sicher ein gemeinsames Arbeitsfeld, und ist das Feld von der Psychologie bearbeitet und gehört es als Urdomäne in die Psychologie hinein, nun, dann ist es sicher, daß Erkenntnistheorie auf Psychologie, näher auf deskriptive Psychologie sich gründet.

Man kann freilich deskriptive Psychologie verschieden verstehen. Wenn der Psychologie eine Morphologie der Charaktere entwirft, der verschiedenen Temperamente, der verschiedenen Assoziationstypen, ich erinnere an visuellen Typus, an auditiven Typus usw., so beschreibt er. Man wird dergleichen nicht genetische, sondern deskriptive Psychologie nennen. Diese Deskriptionen müssen natürlich ausgeschieden werden. Die erkenntnistheoretisch bedeutsame und fundamental-psychologische Sphäre ist die Sphäre der bloßen Phänomene, der Phänomene als reine Immanenzen, so wie sie eben im inneren Bewußtsein mit der Cartesianischen Evidenz erschaut werden. Personen und ihre Charaktere, ihre dispositionellen Eigentümlichkeiten u. dgl. sind keine Phänomene in diesem Sinn. Die Person-

obtemos o sentido "autêntico" de significado, de proposição, de juízo, de evidência, etc.

Como no mundo inteiro as vivências, os atos (fala-se até mesmo em "atos psíquicos" e dificilmente podemos evitar de dizê-lo), não deveriam ser psicológicos? E a consciência interna em que eles são apreendidos é seguramente também algo de psíquico. Os psicólogos fazem uso disso, como percepção interna, sempre que nas pesquisas submetem seus fenômenos à observação, inclusive os fenômenos intelectivos. Eles também precisam descrever, classificar, analisar, {209} etc.; esses fenômenos, que são exatamente idênticos àqueles que pertencem à crítica do conhecimento. Em certa medida, portanto, elas dividem o mesmo campo de trabalho, e se o campo fosse elaborado pela psicologia e pertencesse como domínio originário à psicologia, a teoria do conhecimento certamente receberia seu fundamento da psicologia, mais precisamente, da psicologia descritiva.

Pode-se, é claro, entender diferentemente a psicologia descritiva. Quando a psicologia delinea uma morfologia dos caracteres, dos diferentes temperamentos, dos diversos tipos de associação (eu me recordo do tipo visual, do tipo auditivo etc.), ela está descrevendo. Isso não é chamado de genética, mas de psicologia descritiva. Naturalmente, essas descrições precisam ser eliminadas. A esfera psicológica epistemologicamente significativa e fundamental é a esfera dos meros fenômenos, dos fenômenos como imanências puras, exatamente como são visualizados na consciência interna com as evidências cartesianas. Pessoas e seus caracteres, suas particularidades disposicionais, e outras semelhantes, não são fenômenos nesse sentido. A pessoa que aparece é um fenômeno, mas não a pessoa, muito menos sua disposição

Erscheinung ist eine Erscheinung, aber nicht die Person, geschweige denn ihre habituelle, sich in mannigfaltigen Akten und Handlungsweisen bekundende, aber nicht in ihnen selbst bestehende Disposition. Eine Dingerscheinung als fließendes Erlebnis, das läßt sich im inneren Bewußtsein fassen. Nicht aber ein habitueller Zustand, eine Disposition, ein Charakter. Diese Betrachtung zeigt also, daß wir einen engeren Begriff von deskriptiver Psychologie brauchen. Eine in der Sphäre der aktuellen Phänomene verbleibende Deskription, *nota bene* der Phänomene im strengen Sinn der Cartesianischen *cogitatio*, darf allein maßgebend sein. Diese Begrenzung, wie kann sie etwas daran ändern, daß wir in der Psychologie stehen?

Demgegenüber ist vor allem wieder auf den kardinalen Punkt hinzuweisen. Solange deskriptive Psychologie im echten Sinn Psychologie ist, steht sie, wie eng wir sie auch begrenzen, der genetisch-kausalen Psychologie völlig gleich. Wie diese darf auch sie nicht in Anspruch genommen werden, da sie Transzendenzen impliziert. Und sie impliziert wirklich Transzendenzen, solange sie irgend (wie) noch Psychologie ist.

Gewiß, auch der Psychologie muß die Erlebnisse der inneren Wahrnehmung beschreiben, klassifizieren, analysieren, und gewiß, dies ist das erste, was er tun müßte, wieviel die Psychologie in dieser Hinsicht auch gesündigt hat. In der inneren Erfahrung hat er Psychisches direkt vor Augen und nur in ihr. So wie der Physiker von der äußeren Erfahrung ausgeht und zunächst von der äußeren Wahrnehmung, in welcher ihm

habitual, que se manifesta em múltiplos atos e modos de atividade, mas não existe em si mesma. Um fenômeno de coisa como uma vivência fluente pode ser compreendido na consciência interna. Mas não um estado habitual, uma disposição, um caráter. Portanto, essa consideração mostra que precisamos de um conceito mais rigoroso de psicologia descritiva. Uma descrição que permaneça na esfera dos fenômenos atuais, *nota bene*: dos fenômenos no sentido rigoroso da *cogitatio* cartesiana<sup>4</sup>, só pode ser decisiva. Mas como essa definição pode mudar o fato de que estamos em psicologia?

Em contraste, o ponto cardinal deve ser enfatizado novamente. Enquanto a psicologia descritiva for a psicologia no sentido genuíno, por mais limitada que seja nossa definição dela, ela permanecerá completamente idêntica à psicologia causal-genética. Como esta última, nenhuma pretensão de validade pode ser admitida em seu favor, desde que ela implique transcendências. E ela, de fato, implica transcendências, enquanto for ainda, de algum modo, psicologia. {210}

Certamente, a psicologia também deve descrever, classificar e analisar as vivências da percepção interna, e, certamente, esta é a primeira coisa que ela deveria fazer, por mais que os psicólogos tenham pecado a esse respeito. Na experiência interna, a psicologia tem diretamente o psíquico diante de seus olhos e repara somente nele. Assim como o físico parte da experiência externa e, sobretudo, da percepção externa, o psicólogo,

---

<sup>4</sup> No duplo sentido do ato e do que é referido como tal.

das Psysische direkt vor Augen steht, so der Psychologe von der inneren Erfahrung.

Aber solange der Psychologe noch Psychologie ist, ist ihm das Gegebene der inneren Erfahrung ein Ich-Gegebene, und das heißt, Erlebnis einer erlebenden Person, ein Faktum der Natur, das seine Stelle in der Natur hat, seine objektive Zeitlichkeit, seine objektive Zeitdauer, sein objektives Dasein, Entstehen und Vergehen. Er braucht nicht immer mit Chronometer und sonstiger Apparatur die objektive Zeitlichkeit zu bestimmen. Das tut auch der Naturforscher nicht, nämlich da, wo er allgemeine Begriffe bildet, allgemeine Urteile fällt, wo er klassifiziert, wo er Morphologie treibt usw. Das ändert aber nichts daran, daß ihm seine Objekte als Naturobjekte, als Dinge im objektiven Raum und in objektiver Zeit gelten, mag dergleichen auch öfter in unbestimmter Allgemeinheit gedacht sein. Und so sind die Phänomene als Erlebnisse von erlebenden organischen Individuen gedacht, wenn der Psychologe sich mit ihnen beschäftigt und über sie Erkenntnisse sammelt, als Vorkommnisse gedacht in der Sphäre der Teils physischen, teils psychophysischen Natur. Als solche Vorkommnisse, als Zustände von Personen, als Tatsachen der Erfahrung von Personen, der sogenannten inneren Erfahrung, gehen sie also den Erkenntnistheoretiker ganz und gar nichts an, es sei denn in derselben Art wie andere natürliche Tatsachen, etwa wie physische Tatsachen. Nicht diese selbst, sondern die Tatsachen-Phänomene, das Tatsachenbewußtsein, als Wahrnehmungsbewußtsein, Phantasiebewußtsein, Urteilsbewußtsein u. dgl.<sup>34</sup> sind die Domäne des Erkenntnistheoretikers. Und genau dasselbe gilt von den

que tem diretamente o psíquico diante de seus olhos, parte da experiência interna.

Mas enquanto o psicólogo exercer ainda a psicologia, o dado da experiência interna é para ele um Ego-dado, e isso significa que é o vivido de uma pessoa que vive, um fato natural que tem seu lugar na natureza, sua temporalidade objetiva, sua duração objetiva, sua existência objetiva, nascimento e morte. Ele nem sempre precisa determinar com um cronômetro e com outros instrumentos a temporalidade objetiva. A saber, nem o cientista natural faz isso quando engendra conceitos universais, emite juízos gerais, quando classifica, quando elabora a morfologia, etc. Mas isso não muda o fato de que seus objetos valem como objetos naturais, como objetos no espaço objetivo e no tempo objetivo, porém, algo semelhante também pode ser pensado mais frequentemente em generalidade indefinida. E assim os fenômenos são pensados como experiências de indivíduos orgânicos viventes, caso o psicólogo se ocupe com eles e colete conhecimento sobre eles, são pensados como ocorrências na esfera da natureza em parte física, em parte psicofísica. Como tais ocorrências, como estados de vida pessoais, como fatos da experiência pessoal, a assim chamada experiência interna, elas absolutamente não dizem respeito ao teórico do conhecimento, da mesma maneira como outros fatos naturais, por exemplo, os fatos físicos, também não. Não estes, com efeito, e sim os fenômenos factuais, a consciência factual, enquanto consciência de percepção, consciência de fantasia, consciência de juízo e semelhantes<sup>5</sup>, pertencem ao domínio do teórico do conhecimento. E exatamente o mesmo vale para os fatos

---

<sup>5</sup> Mas também o fenômeno factual no sentido do percebido como tal, o pensamento como tal.

psychischen Tatsachen. Nicht sie selbst mit ihrem transzendenten Gehalt dürfen in Anspruch genommen werden, sondern nur das Bewußtsein, in dem sich die Beziehung auf die Transzendenz konstituiert, nur das absolute Phänomen, das nichts von Transzendenz in sich birgt und darum auch nichts mehr von dem an sich hat, was es als Tatsache der Psychologie charakterisiert.

Der Psychologe, so können wir desselbe auch ausdrücken, vollzieht die empirische Objektivation oder die empirische Apperzeption und vollzieht empirische Urteile, und seine Forschung bewegt sich danach in der Sphäre der empirischen Objektivität. Das gilt für ihn in demselben Sinn wie für jeden Naturforscher. Der Erkenntnistheoretiker hingegen, für welchen die empirischen Apperzeption wie jede transzendierende problematisch ist, setzt jedem empirischen Urteil sein *non liquet* gegenüber. Anstelle der empirischen Apperzeption oder Objektivation vollzieht er die phänomenologische, in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschieden ist. In bezug auf diese Ausscheidung und Phänomenierung pflege ich auch von phänomenologischer Reduktion zu sprechen.

d) Die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung jeder empirischen Apperzeption und allen Transzendenzglaubens

Die Unterscheidungen, die ich Ihnen hier klarmachen will zwischen erkenntnistheoretischer und phänomenologischer Forschungsrichtung einerseits und psychologischer und naturwissenschaftlicher,

psíquicos. Não são eles mesmos com seu conteúdo transcendente que podem pretender ser válidos, mas apenas a consciência na qual a relação com a transcendência é constituída, apenas o fenômeno absoluto que não comporta nada de transcendente {211} e, por isso, não contém nada em si mesmo que o caracterize como um fato da psicologia.

Podemos expressar o mesmo também assim: o psicólogo efetua a objetivação empírica ou a apercepção empírica e efetua juízos empíricos, e sua pesquisa então se move na esfera da objetividade empírica. Isso vale para ele no mesmo sentido que para todo cientista natural. O teórico do conhecimento, pelo contrário, para quem a percepção empírica é problemática como qualquer outra posição transcendente, estabelece contra todo juízo empírico seu *non liquet*. Em vez de apercepção ou objetivação empíricas, ele efetua o fenomenológico, no qual a apercepção empírica e o juízo empírico nele realizados se degradam em puros fenômenos e, com isso, toda posição judicativa de transcendências é eliminada. Com relação a essa eliminação e a essa fenomenalização, eu costumo falar também de Redução Fenomenológica.

d) A Redução Fenomenológica como exclusão de toda apercepção empírica e toda crença na transcendência

As distinções que pretendo clarificar aqui para vocês entre pesquisa epistemológica e pesquisa fenomenológica, por um lado, e pesquisa psicológica e pesquisa empírico-científica, por outro, são de alguma dificuldade. Nelas transparece num primeiro momento

empirischer Forschungsrichtung andererseits sind von einiger Schwierigkeit. Sie gleichen im ersten Moment überfeinen Subtilitäten. Aber hier liegt der wahrhaft archimedische Punkt der Philosophie. Es handelt sich um eine Nuance, aber um eine solche, welche entscheidend ist für die Konstitution einer möglichen und der einzig möglichen Erkenntnistheorie und damit einer wahren Philosophie. Sie betrifft übrigens nicht bloß die Kritik der theoretischen Vernunft, sondern auch die Kritik der gesamten, auch der wertenden und ethischen Vernunft. Die Tragweite ist also die denkbar größte. Und so erbitte ich mir die genaueste Aufmerksamkeit. Wir wollen nämlich die Sachen jetzt systematischgeordnet überdenken.

Der naturgemäße methodische Ausgangspunkt, von dem aus der Standpunkt der phänomenologischen Apperzeption zu gewinnen ist, ist die Psychologie oder, was auf dasselbe hinauskommt, die empirischnatürliche Apperzeption. Das πρότερος πρὸς ἡμᾶς ist das natürliche Bewußtsein. Vom natürlichen Bewußtsein muß uns die Erkenntnistheorie, und das ist ihr erstes, zum philosophischen Bewußtsein, vom empirischen zum phänomenologischen erheben.

Wir sprechen also zunächst von “Erlebnissen”, ein Ausdruck, der also hinweist auf ein erlebendes Ich, auf ein erlebendes Individuum, geistiges Individuum. Ich will wissen, was die Beziehung der Erkenntnis auf eine Gegenständlichkeit meint und wie eine solche Beziehung auf eine Gegenständlichkeit möglich ist: Nun ich nehme mir die Erkenntnis vor, ich betrachte, ich durchforsche sie. Ich gehe zurück auf meine Erkenntniserlebnisse, ich scheidet Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen usw. Ich erlebe sie. Indem ich sie betrachte, habe ich in

uma fina sutileza. Aqui reside, no entanto, o ponto verdadeiramente arquimediano da filosofia. Trata-se de uma nuance, mas daquelas que são decisivas para a constituição de uma possível teoria do conhecimento, da única possível, e, portanto, de uma verdadeira filosofia. Ela, aliás, não se acha referida simplesmente à crítica da razão teórica, mas também à crítica da razão integralmente considerada, portanto, à razão valorativa e ética. Sua importância é maior do que podemos imaginar. Peço então aos senhores a mais aplicada atenção. Nós queremos repensar as coisas agora de forma sistemática e ordenada. {212}

O ponto de partida metódico natural, a partir do qual o ponto de vista da apercepção fenomenológica pode ser obtido, é o da psicologia, ou, o que dá no mesmo, é o da apercepção empírico-natural. O πρότερος πρὸς ἡμᾶς é a consciência natural. A teoria do conhecimento, que nisto é primeira, deve nos elevar da consciência natural para a consciência filosófica, da empírica para a fenomenológica.

Nós falamos em primeiro lugar, portanto, de “vivências”, uma expressão, portanto, que supõe um ego vivente, um indivíduo vivente, um indivíduo espiritual. Eu quero saber o que significa a relação do conhecimento com uma objetividade, e como tal relação entre eles é possível. Eu tomo agora o conhecimento, eu medito sobre ele, eu o examino. Eu recuo até minhas vivências cognoscitivas, eu discrimino percepções, lembranças, antecipações, etc. Eu as vivencio. Quando medito sobre elas, eu tenho, nesta meditação, a meditação sobre a experiência interna, a

dieser Betrachtung, der Betrachtung der inneren Erfahrung, das Bewußtsein, es seien meine Erlebnisse, ich fasse sie in Beziehung zu mir, als meine psychischen Akte oder Zustände, auf. Sie stehen mir als solche erfahrungsmäßig gegenüber, d.i. im Glauben, in der Überzeugungen, im weitesten Wortsinn im Urteil; wie ich dann das auch mit Überzeugungen aussprechen kann: Ich erlebe diese Wahrnehmung. Es ist genauso, wie mir in der Betrachtung eines äußeren Dinges oder seines Bewegungszustands eben dieses vor Augen steht im Glauben, in der äußeren Erfahrung nehme ich das Ding, die dingliche Veränderung wahr und setze sie urteilsmäßig als seiend, in der inneren Erfahrung nehme ich meine Erlebnisse, etwa mein Wahrnehmen, wahr und setze diese als seiend. Dabei aber dieses Wahrnehmen als mein Wahrnehmen, mein : das heißt, das was jedermann als sein Ich setzt, die Person, die dann und dann geboren ist, die und die Eltern hat usw.

Nun vollziehen wir schrittweise die phänomenologische Reduktion. Dieses Ich gehört in die Sphäre der Fraglichkeit, der Transzendenz. Ich lasse es dahingestellt, ich wandle die eben vollzogene urteilsmäßige Setzung in ein Setzungsphänomen. Ich stelle mich dazu wie zu einem Glauben, in den ich mich hineinphantasiere (wie wenn ich von einem irrigen Glauben eines anderen spreche) und den ich nicht teile. Ich suspendiere den Glauben ohne jede weder bejahende noch verneinende Entscheidung. Ich habe dann das Ich-Phänomen. Natürlich bezieht sich die Suspension weiter auf die ganzen Naturverhältnisse des Ich, auf meine Geburt, auf meine Eltern, auf meine physische Umgebung, auf die ganze Welt mit der objektiven Zeit und dem objektiven Raum. Soweit mir dergleichen ins Bewußtsein kommt,

consciência de que são minhas vivências, eu as capto em relação a mim como meus atos ou estados psíquicos. Elas permanecem diante de mim como tais em termos de experiência, ou seja, na crença, nas convicções, no sentido mais amplo da palavra, no juízo. Como eu posso então expressar convictamente: eu vivencio esta percepção. Acontece exatamente o mesmo quando se medita sobre uma coisa externa ou sobre seu estado de movimento, eu tenho exatamente isto em vista ao acreditar. Na experiência externa, eu percebo a coisa, as modificações coisas, e no juízo as posiciono como verdadeiramente existentes. Na experiência interna, eu percebo meus vividos, por exemplo, meu perceber, e os posiciono como verdadeiramente existentes. Ao mesmo tempo, porém, esse perceber, enquanto meu perceber, equivale àquilo que cada um postula como ego, a pessoa que nasceu neste ou naquele momento, que tem esses pais, etc.

Permita-nos agora efetuar passo a passo a Redução Fenomenológica. Este ego pertence à esfera do que é questionável, à esfera da transcendência. Eu o tiro de circuito, eu transformo a posição de juízo recém-realizada em um fenômeno de posição. Eu me posiciono em relação a ele como uma crença na qual imagino a mim mesmo (como quando falo de uma crença errônea de outra pessoa) e que não compartilho. Eu suspendo a crença sem qualquer decisão, seja afirmativa, seja negativa. Eu tenho então o fenômeno-ego. Evidentemente, a suspensão continua referida a {213} toda a natureza do ego, ao meu nascimento, aos meus pais, ao meu ambiente físico, ao mundo inteiro com o tempo objetivo e o espaço objetivo. Enquanto tais coisas me acodem à consciência, eu me mantenho efetuando a

immer vollziehe ich die Reduktion bzw. Suspension. Statt wirklicher Suspension genügt aber Folgendes: Ich mag glauben, aber innerhalb der kritischen Betrachtung, innerhalb der ganzen Erkenntnistheorie wird von keinem Transzendenzglauben Gebrauch gemacht. Nur als Objekt und als Gegenstand der Klärung (oder Beispiel für eine Klasse von Klärung) darf er dienen, nie darf das, was er glaubt, der Bestand des Sachverhalts, die Existenz der Sache, als gültig in Anspruch genommen und darauf gebaut werden.

Nun habe ich die Wahrnehmung, dir mir in Beziehung auf das empirisch apperzipierte und empirisch gesetzte Ich dastand, nur als Bestandteil eines umfassenden Phänomens: des Phänomens "Wahrnehmung des Ich". Ich habe alle empirische Setzung nach außen der Ich-Beziehung. Was die Wahrnehmung anbelangt, es sei etwa die Wahrnehmung dieses Hörsaals, so ist diese Wahrnehmung, solange sie aktuelle natürliche Wahrnehmung ist, ein Glaube, der den wahrnehmungsmäßig erscheinenden Hörsaal als wirklich daseienden und mir gegenwärtigen setzt. Diesen Transzendenzglauben reduziere ich wieder phänomenologisch: Das wirkliche Dasein des Tisches bleibt dahingestellt. *Non liquet*, ich schalte den Glauben aus. Ich mache davon keinen Gebrauch, die Wahrnehmung wird zum Phänomen "Wahrnehmung". Was bleibt noch übrig? Beständig habe ich jetzt von meinem Tun, von meinem Glauben, Suspendieren des Glaubens usw. gesprochen. Dieses Tun habe ich hier, Ihnen gegenüber, ausgesagt als mein Tun. Natürlich all das *in suspensio*! Ihr Sein, das Sein meines Ich und meines Tuns: alles bloße Phänomene. Und wenn ich nun diese

Redução, ou suspensão. Em vez de uma suspensão efetiva, porém, basta o seguinte: eu posso acreditar, mas no interior da consideração crítica, no interior de toda a teoria do conhecimento, nenhuma crença na transcendência será utilizada. Ela pode servir apenas como objecto (*Objekt*) e como objeto (*Gegenstand*) de esclarecimento (ou como exemplo de uma classe de esclarecimento). Jamais aquilo em que se acredita na crença, a consistência dos estados-de-coisa, a existência da coisa, podem pretender ser válidas e, a partir disso, estabelecidas.

Agora, eu tenho a percepção que figurou para mim em referência ao ego empiricamente apercebido e empiricamente definido apenas como componente de um fenômeno abrangente: o fenômeno da "percepção do ego". Eu removi do lado do ego-referência toda e qualquer posição empírica. No que diz respeito à percepção, seja, por exemplo, a percepção deste auditório, essa percepção, desde que seja a percepção natural atual, é uma crença que posiciona o auditório aparente na percepção como efetivamente existente e presente para mim. Mais uma vez, eu reduzi fenomenologicamente essa crença na transcendência. A existência efetiva da mesa permanece fora de circuito. *Non liquet*, eu excluo a crença. Não faço nenhum uso dela, a percepção se torna um fenômeno "percepção". O que resta ainda? Eu tenho falado constantemente agora sobre meus atos, minhas crenças, sobre suspender as crenças, etc. Diante dos senhores, eu falei deste ato aqui como meu ato [*Tun*]. Naturalmente tudo isso *in suspensio*! Seu ser, o ser do meu ego e dos meus atos [*Tuns*]: todos são meros fenômenos. E se eu agora examinar esses fenômenos, seja por eles mesmos, seja em sua

Phänomene untersuche, sei es für sich, sei es in ihren Verflechtungen miteinander, und ständig mich in der phänomenologischen Sphäre halte, nie und nirgends eine Transzendenzsupposition zulasse, vielmehr eine jede unweigerlich mit dem phänomenierenden Vorzeichen versee: stehe ich dann in der Psychologie? Sie werden vielleicht sagen: Es sind doch *de facto* meine, des Erkenntnistheoretikers, Phänomene. Jeder Erkenntnisforscher ist ein psychisches Subjekt. Nur im einzelnen psychischen Subjekt, ohne über sich hinauszugreifen und hinauszuglauben, vollzieht sich die Untersuchung. Aber wenn auch der betreffende Untersuchende seine phänomenologischen Reduktionen anbringt, so ist doch all das, was er schaut, *de facto* sein individuelles Erlebnis, und er selbst ist doch *de facto* ein Mensch. Also das alles ist Psychisches und Psychophysisches.

e) Die Evidenz der *cogitatio* ist nicht die Evidenz einer Naturtatsache

Ich habe in der letzten Vorlesung die erkenntnistheoretische Reduktion beschrieben. Alle Transzendenz schließen wir Schritt für Schritt auf strengste aus, kein Glauben, keine urteilsmäßige Setzung, die derartiges für wirklich ansetzt, darf gelten. Wir sprechen von Urteilssuspension. In dieser Hinsicht ist aber sogleich hinzuzufügen, daß es, wie wir dies schon früher betont haben, nicht darauf ankommt, ob das Urteil ernstlich aufgehoben, wirklich suspendiert wird im gewöhnlichen Sinn, sondern nur darauf, daß es in der Gesamtsphäre der erkenntniskritischen Forschung außer Aktion gesetzt und nach dem, was es hinsichtlich einer

interdependência uns com os outros, e me manter constantemente na esfera fenomenológica, nunca, em parte alguma, será permitida uma suposição de transcendência, mas antes, sem hesitação, será afixado em cada uma o sinal fenomenalizante. Logo, eu me encontro então na psicologia?<sup>6</sup> Vocês podem talvez dizer que esses são ainda *de facto* meus, são fenômenos do teórico do conhecimento. E todo {214} teórico do conhecimento é um sujeito psíquico. A investigação acontece apenas no sujeito psíquico individual, sem ultrapassá-lo e depositar a crença para além de si. Mas mesmo que o investigador em questão execute suas reduções fenomenológicas, tudo o que ele vê é ainda *de facto* sua vivência individual e ele mesmo é ainda *de facto* um homem. Portanto, tudo isso é psíquico e psicofísico.

e) A evidência da *cogitatio* não é a evidência de um fato natural

Na última lição, eu descrevi a redução gnosiológica. Nós eliminamos passo a passo, rigorosamente, toda transcendência, daí nenhuma crença, nenhuma posição judicativa que se aplique a alguma coisa como efetiva pode continuar a valer. Nós falamos de uma suspensão de juízo. A este respeito, no entanto, deve-se acrescentar imediatamente (o que já foi ressaltado) que a questão em pauta não é se o juízo é seriamente anulado, se ele efetivamente está suspenso no sentido familiar corrente, mas apenas se ele foi desativado da esfera geral da pesquisa crítico-gnosiológica e se não é mais utilizado consoante aquilo que declara verdadeiro em relação a

---

<sup>6</sup> Cf. um periódico sobre a pré-descoberta fenomenológica e a pré-descoberta em diferentes sentidos nos “Anexos e Modificações” (cf. Apêndice A XI, p. 371 segs.).

Transzendenz für Wahr erklärt, nicht benutzt wird. Die psychische und physische Wirklichkeit, die wir wahrnehmen und über die wir ein mannigfaltiges empirisches und naturwissenschaftliches Wissen haben, brauchen wir nicht hinzugeben, wir brauchen nicht im mindesten ersichtlich zu zweifeln, ob dergleichen ist oder nicht. Der Sinn dieses Seins und der Erkenntnis dieses Seins ist in Frage und darum suspendieren wir in der Erkenntnis unser Urteil, das heißt, wir schalten es aus, wir geben ihm den Index der Fraglichkeit, den Index, der uns behütet, von dem Bestand der darin als wirklich gesetzten Sachverhalte oder Gegenstände irgendeinen theoretischen Gebrauch zu machen. Alle unsere Urteile über Transzendenz dürfen nur als Objekte unserer Untersuchung, nicht aber als Prämissenurteile fungieren. Demgemäß gehört in die Sphäre der Phänomene im Sinn der Phänomenologie jede aktuelle Wahrnehmung, jedes aktuelle Urteil, es selbst als das, was es ist, nichts aber von dem, was in ihm wahrgenommen, geurteilt, in transzendenter Sinn gesetzt oder implizit mitgesetzt ist. Wir schlossen nun in der letzten Vorlesung mit der Frage: Wenn unsere Forschung nach der Reduktion sich in der rein immanenten Sphäre bewegt, in der Sphäre der reinen Phänomene, stehen wir dann noch in der Psychologie? Man wird hier nun vielleicht einwenden: Diese Phänomene, was sind sie de facto anderes als meine, des Erkenntnistheoretikers Phänomene? Der erkenntnistheoretische Forscher ist ein psychisches Subjekt, in seinem Bewußtsein vollzieht sich die Untersuchung, sein Bewußtsein liefert das Material, und das ist also ein psychologisches Material. Und ist alles, was er da schaut, de facto sein psychisches Erlebnis, so sind auch die allgemeinen Erkenntnisse, die er darauf

uma transcendência. Nós não precisamos desistir da efetividade psíquica e física que percebemos e sobre a qual possuímos um variado repertório de saberes empíricos e científicos; nós não precisamos, afinal de contas, duvidar seriamente se coisas deste tipo existem ou não. O sentido deste existir e o conhecimento deste existir estão em questão, e é por isso que nós, no conhecimento, suspendemos nosso juízo, ou seja, excluimo-lo, nele imprimimos o selo do que é questionável, o índice que nos resguarda de afirmar sua existência como efetiva, e de fazer qualquer uso teórico de estados-de-coisa ou de objetos estabelecidos. Todos os nossos juízos sobre transcendência podem atuar apenas como objetos de nossa investigação, mas não podem funcionar como premissas judicativas. Assim, toda percepção atual, todo juízo atual, tais como eles são em si mesmos, pertencem à esfera dos fenômenos no sentido da fenomenologia, mas nada do que neles é percebido, julgado, definido em um sentido transcendente ou implicitamente co-posicionado. {215}

Nós acabamos de fechar a última preleção com a pergunta: se nossa investigação se move na esfera puramente imanente da redução, permanecemos nós então na psicologia? Poder-se-ia aqui talvez levantar-se a objeção: como, *de facto*, esses fenômenos são diferentes dos meus, enquanto teórico do conhecimento? O pesquisador gnosiológico é um sujeito psíquico, a investigação é encetada em sua consciência, é sua consciência que fornece o material, portanto, trata-se de um material psicológico. E se tudo o que ele vê é *de facto* sua experiência psíquica, o conhecimento geral a que ele se refere não passa de conhecimento psicológico geral.

bezieht, nichts anderes als allgemeine psychologische Erkenntnisse.

Ebensogut können Sie dann fortfahren: De facto sind wir, die wir da erkenntnistheoretisch forschen, in Göttingen und de facto in Göttingen auf der Erde, und de facto ist die ganze Natur und ist all das, was die Naturwissenschaft darüber lehrt; wenn es nicht ganz so ist, so ist es eben etwas anders, wie der Fortschritt der Naturwissenschaft es ausweisen wird. “De facto!” Das ist ja das ganze Problem! Über dieses Faktum weiß ich jetzt nicht das geringste, über die Möglichkeit, es sei so etwas wie “ein Faktum”, zerbreche ich mir den Kopf, es ist problematisch geworden. Etwas zum Problem machen, das ist eben, es “in Frage stellen” oder jedwedes Urteil, das die Frage präjudiziert, solange dahinzustellen, bis rechtmäßige Entscheidung erfolgen kann. Somit habe ich gar kein “de facto”. Das habe ich vor der Erkenntnistheorie, im Stande der erkenntnistheoretischen Unschuld, das habe ich nach der Erkenntnistheorie, im Stande der durch das Frage-Feuer der Erkenntnistheorie wiedererstandenen, auf ihnen endgültigen Seinswert zurückgeführten Naturerkenntnis, das ist im Stande der Metaphysik. Nicht aber habe ich ein de facto in der Erkenntnistheorie. In ihr gibt es keine transzendente Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen der Gegebenheit.

Also gewiß: Der unverbesserliche Naturalist, der die erkenntnistheoretische Problemstellung nicht versteht und die tiefsten aller Rätsel der Erkenntnis nicht faßt, hat ganz recht, wenn er sagt: Der Phänomenologe ist ein Mensch und die Phänomene, die er unter Händen hat, sind seine Phänomene, also psychische Phänomene, also

Vocês poderiam alegar igualmente: *de facto* nós existimos, nós que andamos a fazer pesquisa epistemológica, que nos achamos em Göttingen e, *de facto*, Göttingen encontra-se sobre a Terra, e *de facto* toda natureza existe e tudo o que as ciências naturais ensinam sobre ela existe. Se não é bem assim, é ligeiramente diferente, como o progresso das ciências naturais mostrará no futuro. “*De facto!*” Este, com efeito, é todo o problema! Sobre este fato eu não sei absolutamente nada; é sobre a possibilidade de que haja algo assim como “um fato” que estou a queimar os miolos. Fazer de algo um problema é “colocá-lo em questão”, ou deixar para mais tarde todo juízo que lhe seja prejudicial até segunda ordem, quando uma decisão legítima possa ser tomada. Portanto, não disponho efetivamente de nenhum “*de facto*”. Isto é o que eu tenho antes da teoria do conhecimento, no estado de inocência epistemológica; isto é o que eu tenho depois da teoria do conhecimento, no estado de conhecimento da natureza, que foi ressuscitado pela questão crucial da teoria do conhecimento e conduzido ao seu valor ontológico final, ou seja, ao estado da metafísica. Eu não tenho nenhum *de facto* na teoria do conhecimento. Nela não há nenhum dado transcendente, mas apenas o puro fenômeno da doação.

É certo, por conseguinte, que naturalistas incorrigíveis, que não entendem a colocação gnosiológica dos problemas e não apreendem os enigmas mais profundos do conhecimento, têm total razão quando lembram que os fenomenólogos são seres humanos e os fenômenos que eles têm em mãos são seus fenômenos, logo, são

das alles, was er da unter Händen hat, gehört in die Psychologie. Ja gewiß, es gehört in die Psychologie, wenn es als Erlebnis irgendwelcher psychischen, irgendwelcher empirischen Individuen angesehen und erforscht wird. Aber als das wird es eben nicht erforscht in der Sphäre der phänomenologischen Reduktion. Es wird nicht als Naturtatsache, als Naturvorgang genommen. Daß es ist, gilt nicht vom Standpunkt der phänomenologisch-erkenntnistheoretischen

Betrachtung. Das Faktum, wie jedes Faktum, muß dahingestellt bleiben, es wird nicht vorausgesetzt und für wahr gesetzt und darf es nicht werden.

In den vollzogenen Überlegungen liegt zugleich die notwendige Korrektur der Cartesianischen Evidenzbetrachtung oder diejenige Begrenzung ihres Sinnes, welche herausstellt, wie sie erkenntnistheoretisch verstanden werden muß und nicht verstanden werden darf. Also nicht die Evidenz der *cogitatio* als meiner *cogitatio*, des Erlebnisses als meines Erlebnisses, darf in Anspruch genommen werden, nicht die Evidenz des "sum", die im natürlichen, psychologischen Sinn meine Existenz feststellt. Und nicht von Evidenz der inneren Wahrnehmung, der inneren Erfahrung darf gesprochen werden, falls die Evidenz die absolute, schlechthin zweifellose Gewißheit bezeichnen soll, die keine erkenntnistheoretische Fraglichkeit mehr einschließt, sondern von der Evidenz des in der strengsten phänomenologischen Reduktion direkt Aufgewiesenen und auf diesem Fundament rein immanent Erkennbaren. Niemals dürfen innere Wahrnehmung und phänomenologische Wahrnehmung vermennt werden. Ebenso nicht immanente und transzendente Generalisation, ebensowenig wie

fenômenos psíquicos. Consequentemente, tudo o que eles têm em mãos pertence à psicologia. Sim, certamente pertence à psicologia quando é visto e investigado na forma de alguma experiência psíquica de algum indivíduo empírico. {216} Isso, porém, simplesmente não é investigado como na esfera da Redução Fenomenológica. Não é assumido como um fato da natureza, como um processo natural. Isso é o que não conta do ponto de vista da meditação fenomenológico-gnosiológica. O fato, como qualquer fato, deve ser mantido em suspenso. Não é pressuposto e posto como verdadeiro nem pode ser assim.

Implícita ao mesmo tempo nas reflexões realizadas está a necessária correção da meditação cartesiana sobre a evidência, ou seja, aquela determinação de seu significado que estabelece como deve ser entendida epistemologicamente e não pode ser entendida. Portanto, não é sobre a evidência da *cogitatio* como minha *cogitatio*, da experiência como minha experiência, que as afirmações podem ser feitas, não é sobre a evidência do *sum* que se estabelece minha existência no sentido natural, psicológico. E, evidência de percepção interna, de experiência interna, não podem ser faladas (no caso de evidência significar uma certeza absoluta, claramente indubitável, não sujeita a qualquer dúvida epistemológica), mas sobre a evidência do que foi diretamente mostrado na Redução Fenomenológica mais rigorosa e é pura e imanentemente reconhecível sob esse fundamento. Nunca pode haver confusão entre percepção interna e percepção fenomenológica, nem entre generalização imanente e transcendente, não mais do que entre objetividade psicológica e fenomenológica.

psychologische      und      phänomenologische  
Gegenständlichkeit.

**In: *Hua Materialien Band VI. Alte und Neue Logik. Vorlesungen 1908/09. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 3-6.***

**{S. 3} Umgrenzung der philosophischen Logik**

In den nachfolgenden Vorlesungen will ich versuchen, Sie in die neue Logik einzuführen, d. h. in die erst in unserer Zeit sich in voller Reinheit konstituierende philosophische Logik. Durch beständige Kontrastierung derselben mit der alten Logik in ihren sehr verschiedenen Begrenzungen und historischen Gestaltungen hoffe ich, Ihnen zugleich einen Einblick zu verschaffen in die ungeheure Geistesarbeit, die in Jahrtausenden geleistet werden musste, ehe die Vorbedingungen für die Entstehung der Logik als einer philosophischen Grundwissenschaft gegeben waren, so dass endlich die ihr eigentümliche Problematik klar erschaut und die für sie angemessene philosophische Methode entdeckt werden konnte.

Einführung in diese philosophische Logik bedeutet zugleich Einführung in die Philosophie selbst. Denn die philosophische Logik ist die Eingangsdisziplin der Philosophie, sie ist in der Reihe der philosophischen Disziplinen die ihrer Natur nach erste, sie ist Voraussetzung und Fundament für alle anderen Disziplinen, die im echten Sinn heißen können. Um einen aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, der freilich dem Stagiriten anderes bedeutet: sie ist „Erste Philosophie“, und zwar die Erste Philosophie im strengsten und eigentlichsten Sinn. Man kann freilich, und nicht ohne Grund, den Begriff der Ersten Philosophie noch weiter spannen, derart, dass sie auch die philosophische Ethik und Ästhetik, kurzum die gesamte philosophische Axiologie umfasst. Aber dann käme in dieser Gruppe Erster Philosophien doch wieder der philosophischen Logik die erste Stelle zu, sie wäre ihrer Natur nach die Erste in dieser Reihe Erster Philosophien. Im Übrigen soll mit dieser Bezeichnung als Erste Philosophie eben nichts weiter als die natürliche Ordnung, die grundlegende Stellung bezeichnet sein.

**In: *Hua Material Parte VI. Antiga e nova Lógica. Preleções de 1908/09. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 3-6.***

**{p. 3} Delimitação da lógica filosófica**

No presente seminário, buscarei introduzi-los à nova lógica, a saber, à lógica filosófica que, em sua plena pureza, foi, em nosso tempo, pela primeira vez constituída. Ao insistir em contrastá-la com a velha lógica e suas diversas limitações e formações históricas, espero dar a vocês, ao mesmo tempo, uma visão do tremendo trabalho intelectual, cuja realização se arrastou por milênios, antes que fossem dadas as pré-condições para a emergência da lógica como uma ciência fundamentalmente filosófica, de modo que, por fim, seus problemas específicos puderam ser vistos e pôde ser descoberto o método filosófico apropriado à sua problemática.

Uma introdução a essa lógica filosófica significa ao mesmo tempo uma introdução à filosofia ela própria. Pois a lógica filosófica é a disciplina de entrada para a filosofia e, por sua natureza, ela é pressuposto e fundamento para todas as outras disciplinas, e pode ser chamada, num sentido genuíno, de primeira na série de disciplinas filosóficas. Para usar uma expressão aristotélica, que, evidentemente, significa algo diferente para o estagirita: ela é “Filosofia Primeira”, a saber, a Filosofia Primeira no sentido mais rigoroso e autêntico. Pode-se, é claro, e não sem razão, expandir o conceito de Filosofia Primeira de tal modo que ele seja apto a incluir também a ética filosófica e a estética, em suma, a inteira axiologia filosófica. Mas então, nesse grupo de Filosofias Primeiras, a lógica teria o primeiro lugar; por sua própria natureza ela seria a primeira na série de Primeiras Filosofias. Incidentalmente, essa designação de Filosofia Primeira destina-se a exprimir nada mais do que a ordem natural, a posição que fundamenta. O nome aristotélico Filosofia Primeira, ao qual foi atribuído, por motivos acidentais,

Der aristotelische Name Erste Philosophie, dem die Folgezeit aus zufälligen Motiven den Namen Metaphysik unterschob, betraf, trotz mancher Zusammenhänge, eine andere Disziplin. Es ist daher nötig, dies {S. 4} gleich zu betonen und zum Ausdruck zu bringen, dass ich nicht etwa daran denke, in der Weise Hegels etwa, unter dem Titel Logik eine Metaphysik zu behandeln. In der philosophischen Logik hat die Philosophie ihr tiefstes Fundament, und sofern ist sie Erste Philosophie. In der Metaphysik aber kulminiert sie, und sofern könnte man diese die höchste oder letzte Philosophie nennen.

Also bei der geschilderten fundamentalen Stellung der philosophischen Logik bedeutet, wie ich sagte, die Einführung in die Logik zugleich Einführung in die Philosophie überhaupt. Eine solche Einführung stellt nun methodisch ihre eigenen Forderungen, die im Wesen der Philosophie überhaupt tief begründet sind. Es geht bei ihr nicht an zu verfahren, wie man bei allen „natürlichen“, den vorphilosophischen Wissenschaften verfahren kann, nämlich mit einer kurz gefassten Definition der Disziplin zu beginnen und dann sofort zum dogmatischen Vortrag überzugehen, also einen Grundriss hauptsächlichster Theorien zu entwerfen, die, vom Nächstliegenden und Leichtesten zum Schwierigen fortschreitend, den Anfänger sofort in die Disziplin selbst und ihr theoretisches Getriebe hineinstellen. So kann man, sagte ich, in jeder natürlichen Wissenschaft verfahren, in der Mathematik, in allen Naturwissenschaften, in der Psychologie, nicht aber in der Philosophie. Zwar kann man es auch in der Logik, nämlich der Logik im traditionellen Sinn. Es gibt ja auch von ihr Grundrisse genug, selbst Grundrisse *à la* Göschen. Aber es muss gesagt werden, dass, was da unter dem Titel Logik geboten wird, noch vor der Philosophie endet, noch auf der Stufe vorphilosophischer, bloß natürlicher Wissenschaft stehen bleibt. Im Fortgang unserer weiteren Betrachtungen werden Sie es verstehen lernen, warum (es) für jede natürliche Wissenschaft eine dogmatische Einleitung der angegebenen Art geben kann und warum es eine solche nicht geben kann für eine

o nome metafísica, refere-se a uma disciplina diferente, apesar de algumas conexões. É preciso, portanto, enfatizar {p. 4} e trazer à expressão que eu não penso em tratar, sob o título de lógica, de uma metafísica, à maneira de Hegel, por exemplo. A filosofia recebe seu fundamento mais profundo da lógica filosófica e, até onde isso alcança, ela é a Filosofia Primeira. Esta culmina, porém, na metafísica, e nessa medida poder-se-ia chamá-la de mais alta ou última filosofia.

Portanto, na descrita posição fundamental da lógica filosófica, uma introdução à lógica significa ao mesmo tempo, como eu disse, uma introdução à filosofia em geral. Uma tal introdução impõe suas próprias exigências metodológicas, que estão profundamente enraizadas na essência da filosofia em geral. Não é apropriado proceder com ela assim como se procede com as ciências “naturais” pré-filosóficas em seu todo, a saber: começar com uma breve e pronta definição da disciplina e logo depois passar para a apresentação dogmática, ou seja, esboçar um compêndio das teorias mais importantes, as quais, progredindo daquilo que é mais familiar e mais fácil na direção daquilo que é mais difícil, levam o iniciante, imediatamente, para dentro da disciplina ela própria e sua engrenagem teórica. Como eu disse, pode-se proceder dessa maneira em qualquer ciência natural, na matemática, no conjunto das ciências da natureza, na psicologia, mas não na filosofia. Na verdade, isso pode ser feito também na lógica, nomeadamente, na lógica tradicional. Há com efeito compêndios de lógica em número suficiente, compêndios *à la* Göschen. Mas deve ser dito que aquilo que se oferece sob o título de lógica termina antes que a filosofia tenha sequer começado, permanece no nível pré-filosófico e é uma ciência puramente natural.

No curso de nossas considerações futuras vocês aprenderão a compreender por que razão (a lógica) pode oferecer a cada ciência natural uma introdução dogmática do tipo indicado e por que razão ela não pode oferecer o mesmo a uma ciência

philosophische Wissenschaft, und Sie werden dabei den soeben nur terminologisch angezeigten Gegensatz zwischen natürlich und philosophischer Wissenschaft selbst verstehen lernen. Es wird sich nämlich klar herausstellen, dass wir in der natürlichen Denkhaltung, in der wir alle ursprünglich leben und aus der wir auch in den nichtphilosophischen Wissenschaften niemals hinaustreten, das Philosophische überhaupt nicht zu Gesicht bekommen, wie weit wir erkennend und immer neu forschend auch weiterschreiten mögen. Gewiss, wir haben in der natürlichen Denkhaltung einen unendlichen Horizont, unsere Wissbegier findet darin unendlich {S. 5} mannigfaltige Befriedigung, es etablieren sich in der natürlichen Denksphäre immer neue Wissenschaften, wir schreiten fort von Naturwissenschaft zu Naturwissenschaft, von Geisteswissenschaft zu Geisteswissenschaft, von mathematischer Disziplin zu immer neuen Disziplinen; und jede dieser Wissenschaften hat ihre Unendlichkeiten von Problemen und lösenden Theorien. Und doch umspannt dieser unendliche Horizont nicht alle Erkenntnisunendlichkeiten.

Der natürliche Verstand ist begrenzt: Ihm entgeht eine nur in der philosophischen Denkhaltung sichtlich werdende Dimension. Der Breite natürlicher Erkenntnis nachgehend sind wir als natürlich denkende Menschen sozusagen „Flächenwesen“, die keine Ahnung haben von den Höhen und Tiefen der dritten Dimension. Und in dieser liegt alles, was wir im echten Sinn Philosophie nennen. Ich warne Sie, das in irgendeinem mystischen Sinn zu verstehen. Das Bild soll nur eine gewisse wesentliche Unvollkommenheit und Unvollständigkeit der natürlichen Erkenntnis andeuten, und zwar so: Wie eine dritte Dimension nichts ist ohne das Feld der ersten und zweiten, so ist auch die Philosophie nichts, ihr fehlt jedes Substrat, ohne wesentliche Rückbeziehung auf das natürliche Erkennen und seine Wissenschaften. Und andererseits, so wie eine Fläche ihren vollen Seinswert erst erhält als Grenze einer dreidimensionalen Mannigfaltigkeit, so erhalten die Ergebnisse

filosófica, e vocês aprenderão, por isso, a compreender por si próprios o contraste terminológico que acabou de ser feito entre ciência natural e ciência filosófica. Tornar-se-á claro que, na atitude natural de pensamento, na qual vivemos originalmente e da qual nunca saímos, inclusive nas ciências não-filosóficas, o filosófico em geral jamais é avistado, não importa quão longe levemos o processo de conhecimento e quão persistente seja o desejo de continuar as investigações. Certamente, a atitude natural de pensamento tem pela frente um horizonte ilimitado, nossa sede de conhecimento encontra uma diversidade sem fim de formas {p. 5} de satisfação, novas ciências são sempre de novo estabelecidas na esfera natural de pensamento, nós progredimos de ciências naturais para ciências naturais, de ciências do espírito para ciências do espírito, de disciplinas matemáticas para sempre novas disciplinas; e cada uma dessas ciências possui sua infinidade de problemas e de teorias resolutivas. E, no entanto, esse horizonte infinito não contempla toda a infinidade de conhecimento.

O intelecto natural é limitado: falta-lhe uma dimensão que somente pode ser avistada na atitude filosófica de pensamento. Sondando o campo do conhecimento natural, como homens pensantes naturais, não somos mais do que “seres de superfície”, por assim dizer, seres que não têm notícia alguma dos altos e baixos da terceira dimensão. E nesta reside tudo aquilo que chamamos filosofia no sentido próprio. Eu lhes advirto, porém, de não levar tudo isso num sentido místico. Pintamos esse quadro no intuito apenas de sugerir uma certa imperfeição e incompletude essenciais do conhecimento natural. Dizendo mais precisamente: assim como uma terceira dimensão não é nada sem o campo de uma primeira e segunda dimensões, assim também a filosofia não é nada se carece de um substrato, se lhe falta a retroreferência essencial ao conhecer natural e suas ciências. E, por outro lado, assim como uma superfície só adquire seu pleno valor de ser enquanto limite de uma multiplicidade tridimensional, assim os resultados das ciências

der natürlichen Wissenschaften ihren vollen Seinswert erst in der Vertiefung der Philosophie.

Nun ist aber der Übergang von der natürlichen in die philosophische Denkhaltung nicht etwa mit einem Selbstverständlichen Augenaufschlag zu vergleichen. Die philosophischen Fragestellungen bieten sich nicht in einem Ruck dar, in dem (wir) natürliche und philosophische Denkhaltung miteinander vertauschen könnten. Es bedarf vielmehr umfassender, methodisch geleiteter Reflexionen, die uns allmählich das fühlbar machen, was der natürlichen und gewissermaßen naiven Denkweise fehlt, und uns zu den neuen Problemstellungen emporführen. Und so kommt es, dass man, wo Philosophie, echte und wahre Philosophie, in Frage ist, nicht schlicht anfangen und darstellen kann und dass jede Einführung in die Philosophie den Charakter einer reflektiven Emporführung haben muss. Sowie die Dimension des Philosophischen gewonnen ist, wird es dann auch sofort klar, dass erst diese volle und ganze Dreidimensionalität unseren höchsten und letzten Erkenntnisinteressen genügen kann, ja nicht bloß das, dass nur sie auch den höchsten und letzten Gemütsinteressen genügen kann; kurzum: {S. 6} dass sich erst mit der Philosophie die höchsten und letzten Menschheitsprobleme erschließen. Ich weise hier darauf hin, damit Sie sich dessen bewusst werden, dass die in sich selbst gewähren, beschränkt werden, sondern dass eine höhere Würde dieser Mühen in der stetigen Annäherung an die letzten Gipfel unserer Erkenntnissehnsucht liegt, zu denen nur von hier aus ein Weg gebahnt werden kann. Wie fern, ja unerreichbar jene Gipfel zur Zeit noch sind und wie wenig auch die philosophische Logik selbst noch erforscht ist, so fühlen wir uns gegenwärtig doch voll freudiger Hoffnung, wir sind des sicher, dass die ersten entscheidenden Anfänge gemacht und dass die richtigen Methoden gewonnen sind. Man hört unsere Zeit so oft eine Zeit der Dekadenz nennen. Ganz im Gegenteil: Wir leben in einer wahrhaft großen Zeit! Uralte Ziele menschlichen Strebens werden mit Aufwand wahrhaft heroischer Arbeitsanspannung

naturais só adquirem seu pleno valor de ser no aprofundamento da filosofia.

No entanto, a transição da atitude natural para a atitude filosófica de pensamento não pode ser comparada a um fixar obvias coisas diante dos olhos. A colocação de questões filosóficas não nos é oferecida num gesto abrupto, no qual pudéssemos permutar a atitude de pensamento natural e a filosófica. Antes, ela requer reflexões abrangentes, metodicamente orientadas, que nos tornem gradativamente sensíveis ao fato de que o modo de pensamento natural é falho, dado que ingênuo, em certa medida, e conduz sempre a novas posições de problemas. E acontece então que, onde está em questão a filosofia, a autêntica e verdadeira filosofia, não se pode simplesmente começar e apresentar, pois que toda introdução à filosofia deve ter o caráter de um arrebatamento reflexivo. Assim que a dimensão filosófica é conquistada, torna-se então imediatamente claro também que somente esta plena e completa tridimensionalidade pode satisfazer os mais altos e últimos interesses de nosso ânimo; em suma: {p. 6} que somente através da filosofia abrem-se os mais altos e últimos problemas da humanidade. Estou a indicar aqui, a respeito, aquilo que em si mesmo concede um caminho a ser percorrido, mas para que vocês percebam que a maior dignidade desses esforços reside na escalada constante dos picos mais altos de nosso desejo de conhecimento, para o qual um caminho não pode ser pavimentado senão a partir daqui. Quão distantes, entretanto, e quão intransponíveis sejam aqueles picos no momento, e quão pouco a lógica filosófica tenha sido até então investigada, ainda assim sentimos-nos cheios de jubilosa confiança, estamos certos de que os primeiros passos decisivos já foram dados e que o método correto já foi estabelecido. Ouvimos frequentemente chamar a nosso tempo um tempo de decadência. Muito pelo contrário: nós vivemos uma época verdadeiramente grandiosa! Antigas metas do trabalho humano são finalmente atingidas com um esforço verdadeiramente heróico, e acima de todas as antigas posições de meta estabelecem-se por toda parte sempre novos

endlich errungen, und über alle alten Zielsetzungen reichen überall neue, immer höhere und höchste. Und so leben wir auch, das ist meine feste Überzeugung, wenigstens in den Anfängen einer wahrhaft großen philosophischen Epoche. Es ist eine Lust, jetzt zu leben und sich an all dem Großen, das im Werden ist, als Mitstreber zu beteiligen. Wir sind in der modernen Philosophie nichts weniger als Phantasten: Über die Kindheitsperiode sind wir eben hinaus. Wir haben den Mut und den Willen höchster Ziele, aber wir erstreben sie auf den sichersten Wegen, auf den Wegen geduldiger und stetiger Arbeit. Will man uns noch, wie Kant es gegenüber den Metaphysikern getan, als Luftbaumeister von Gedankenwelten verspotten, so fühlen wir uns gar nicht mehr betroffen. Wir lassen uns auch dieses Gleichnis gefallen. Luftbauten fangen ja an, eine gar solide Sache zu werden; und Luftbaumeister solch solider Flugapparate zu werden, die uns ganz reell zu den Höhen emportragen möchten, die früher nur der Phantasie zugänglich waren, das ist es, was wir gar gern werden wollten, und kommen wir nicht dahin, unsere Nachkommen sollen dank unserer Arbeit sicher dahin kommen.

**In: *Hua Materialen Band VII. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005, pp. 92-99.***

### {S. 92} **Phänomenologie als Erste Philosophie**

Die Phänomenologie als Wesenslehre der rein gegebenen Phänomene hat, sagte ich am Schluss der letzten Vorlesung, ihre gegebene Berechtigung wie jede andere Wissenschaft. Andererseits hat sie aber ihre besonders ausgezeichnete Stellung allen anderen gegenüber, sofern sie die im strengsten Sinne Erste Philosophie ist, diejenige, aus der alle anderen Wissenschaften die letzte Aufklärung des Sinnes ihre Leistungen zu empfangen haben. Solange sie nicht ausgebildet ist, entbehren wir in allen Wissenschaften letzter, absoluter Erkenntnis, und sofern Philosophie es ist, welche das Ideal absoluter Erkenntnis zu vertreten und zu realisieren hat, werden

objetivos, cada vez mais elevados e ambiciosos. Eu tenho a firme convicção de que vivemos também o começo de uma época filosófica verdadeiramente grande. É uma alegria viver agora e participar, enquanto aspirante, de todas as coisas grandiosas que estão por vir. Nós somos na filosofia moderna nada menos do que sonhadores: simplesmente, já passamos do período da infância. Temos a coragem e a vontade de realizar os mais elevados objetivos, mas nos esforçamos ao longo do caminho com paciência e tenacidade. Se somos ainda ridicularizados como construtores de castelos no ar, como Kant o fez contra os metafísicos, não mais nos sentimos tocados por isso. Nós deixamos cair também por si mesma essa parábola, pois castelos no ar estão começando a tornar-se algo realmente sólido. Tornar-nos aéreos construtores de tais máquinas voadoras sólidas, capazes de nos alçar às alturas que só são previamente acessíveis à fantasia, eis o que realmente queremos. E se porventura não chegarmos lá, nossos descendentes deverão, certamente, nos agradecer pelo trabalho realizado.

**In: *Hua Material Parte VII. Introdução à Fenomenologia do Conhecimento. Preleção de 1909. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005, pp. 92-99.***

### {92} **Fenomenologia como Filosofia Primeira**

Como eu dizia na conclusão da última preleção, a fenomenologia, enquanto doutrina da essência dos fenômenos puramente dados, tem seu direito próprio como qualquer outra ciência. Por outro lado, porém, ela tem sua posição particularmente destacada em face de todas as outras, na medida em que ela é a Filosofia Primeira no sentido mais rigoroso, aquela a partir da qual todas as outras ciências devem receber a clarificação última do sentido de suas realizações. Enquanto ela não for formada, faltar-nos-á em todas as outras ciências um conhecimento último e absoluto, e, desde que seja a filosofia a representar e realizar o ideal do conhecimento absoluto, todas as

alle Wissenschaften zu Philosophien, zu Bestandstücken und Fundamenten einer allumfassenden absoluten Seinslehre erst durch die Mithilfe der Phänomenologie.

{S. 93} Wissenschaftliches Erkennen soll objektiv gültiges und in seiner objektiven Gültigkeit begründetes Erkennen sein. Es will nicht leeres Meinen sein, sondern überall auf die Recht oder Gültigkeit verleihenden Gründe zurückgehen. In dieser Hinsicht weisen alle Wissenschaften zunächst auf verschiedene logische Disziplinen zurück, die von der Phänomenologie noch völlig gesondert sind. Jeder Erkenntnis-schritt soll in der Wissenschaft begründet sein, und ist er es, dann steht er unter irgendwelchen Prinzipien, welche generell rechtsprechend sind für alle Erkenntnis-schritte desselben Typus. Diese Prinzipien gehören zu verschiedenen Schichten, entsprechend den verschiedenen Seiten, nach denen Wissenschaft erwogen werden kann. Gehen wir etwa davon aus, dass wissenschaftliches Erkennen urteilendes Erkennen ist, dass Wissenschaft auf Wahrheit geht, dass Wahrheit im objektiv gültigen Urteil gesetzt und in einsichtiger Urteilsbegründung begründet wird; achten wir ferner darauf, dass gesetzte Wahrheiten zum Ausdruck kommen in Form von prädzierenden Sätzen, Wahrheitsbegründungen in Form von gewissen Satz-zusammenhängen, dann stoßen wir auf eine ganz universelle wissenschaftstheoretische Disziplin, auf die apophantische Logik, die im engsten Sinn formale Logik. Sie spricht nicht von Urteilen und Urteilsbegründungen als Erlebnissen, als flüchtigen Phänomenen des Urteilens, sondern von logischen Sätzen, von den Bedeutungen der Aussagesätze oder, wie wir auch sagen können, von den identisch idealen Urteilsbedeutungen; und die Prinzipien, die sie fixiert, die Gesetzmäßigkeiten, die sie deduziert, drücken die in der reinen Form der logischen Satzbedeutungen liegenden Bedingungen der Möglichkeit triftiger Erkenntnis aus. Hier ist noch von keiner Phänomenologie die Rede. Ebenso können wir in der Sphäre der Naturwissenschaften auf gewisse andere prinzipielle Bedingungen objektiv gültiger, und zwar naturwissenschaftlicher Aussage zurückgehen; nicht bloß auf

ciências, com o concurso da fenomenologia, tornar-se-ão filosofias, componentes e fundamentos de uma doutrina absoluta e omniabrangente do ser.

{p. 93} O conhecimento científico deve ser um conhecimento objetivamente válido e fundamentado em sua validade objetiva. Ele não quer significar no vazio, mas remontar por toda parte às razões que outorgam o direito ou a validade. Todas as ciências, nesse ponto, remontam primeiramente às diferentes disciplinas lógicas, as quais se acham, até então, inteiramente à margem da fenomenologia. Cada etapa do conhecimento, na ciência, deve ser fundamentada, e, se o for, de fato, manter-se-á então sob certos princípios que são genericamente válidos para qualquer outra etapa do conhecimento de mesmo tipo. Esses princípios pertencem a diferentes estratos, que correspondem a diferentes ângulos sob os quais a ciência pode ser considerada. Suponha, por exemplo, que o conhecer científico é um conhecer judicativo, que a ciência baseia-se na verdade, que a verdade se estabelece sob um juízo objetivamente válido e deixa-se fundamentar por uma razão judicativa intuitiva; se estivermos igualmente atentos ao fato de que as verdades vêm à expressão na forma de frases predicativas, de que as justificações da verdade vêm na forma de encadeamentos de frases, deparar-nos-emos então com uma disciplina teórico-científica integralmente universal, com a lógica apofântica, que, no sentido mais próprio, é a lógica formal. Ela não fala de juízos e fundamentações de juízo enquanto vivências, enquanto fenômenos fugazes do julgar, mas fala antes de sentenças lógicas, dos significados das declarações, ou, como pode-se também dizê-lo, das significações ideais-idênticas do juízo; e os princípios que ela fixa, as leis que ela deduz, exprimem as condições de possibilidade de um conhecimento legítimo sob a forma pura de significações de sentenças lógicas. Mas o discurso aqui não se refere ainda a nenhuma fenomenologia. Podemos remontar mesmo assim, na esfera das ciências naturais, a outras condições principiais objetivamente válidas, a saber, às declarações científico-naturais; não a tais declarações fundadas

solche, die in den Prädikationsformen gründen, sondern in den ontologischen Formen. Alles dinglich Reale, alles, was in einer möglichen Natur gegenständlich sein kann, steht unter gewissen Begriffen, die der Gegenständlichkeit *a priori* gewisse Formen vorschreiben. Solche Begriffe sind Substanz, Eigenschaft, Gestalt, Lage, Dauer, Zeitbestimmung, Veränderung, Bewegung, Ruhe, Ursache, Wirkung usw. Diese Begriffe und das, worauf sie sich in allgemeiner Weise beziehen, sind ein Gemeingut aller Realitätswissenschaften, und somit auch die in diesen Begriffen gründen (den) Prinzipien und abgeleiteten Gesetze. Die systematische Erforschung dieser Gesetze in ihren verschiedenen zusammenhängenden Gruppen als Zeitgesetze, Raumgesetze, reine Bewegungsgesetze, Gesetze für voll Dingliches als solches usw ergibt ontologische Disziplinen, die aller bestimmten Naturwissenschaft vorhergehen. {S. 94} Sie haben wissenschaftstheoretischen Charakter in Beziehung auf alle bestimmten Naturwissenschaften, sofern sie Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit in diesen Wissenschaften in unbedingt allgemeiner Weise aussprechen und als methodische Prinzipien der Begründung in diesen Wissenschaften jeweils zu fungieren mitberufen sind.

Auch mit diesen ontologischen Disziplinen stehen wir nicht in der Phänomenologie, ebenso wenig als mit der formalen Logik und der mit ihr in innigstem Zusammenhang stehenden reinen Arithmetik und Mannigfaltigkeitslehre.

Ob wir es mit bestimmten Naturobjekten und in allgemeiner Weise mit bestimmten Naturgebieten zu tun haben oder ob wir es zu tun haben mit Gegenständen und Sachverhalten überhaupt in formaler Allgemeinheit, rein sofern sie überhaupt in irgendwelchen Urteilsformen bedeutet sind, oder auch, ob wir es zu tun haben mit Gegenständen überhaupt in arithmetischer und formal mathematischer Allgemeinheit: wir sind dabei objektiv tendiert, wir beschäftigen uns eben mit Gegenständen als solchen und nicht mit den Phänomenen, in denen Gegenstände zur Gemeinheit und erkenntnismäßigen Gegebenheit kommen. Und dasselbe gilt, wenn wir uns in

puramente sob formas de predicação, mas sob formas ontológicas. Todas as realidades coisais, dentre todas que podem existir objetivamente em uma natureza possível, caem sob certos conceitos, que prescrevem-nas *a priori* certas formas de objetividade. Tais conceitos são: substância, propriedade, forma, situação, duração, determinação temporal, mudança, movimento, repouso, causa, efeito, etc. Esses conceitos, e aquilo a que se referem de modo geral, são um patrimônio de todas as ciências da realidade, e o são também, por isso, os princípios e as leis derivadas fundadas nesses conceitos. O estudo sistemático dessas leis, em seus vários grupos interdependentes, como leis do tempo, leis do espaço, leis puras do movimento, leis para coisalidades plenas como tais, etc., resultam em disciplinas ontológicas, as quais precedem todas as ciências naturais particulares. {p. 94} Elas têm um caráter teórico-científico em relação a todas as ciências naturais determinadas, desde que enunciem as condições de possibilidade da validade objetiva nessas ciências, de modo incondicionalmente universal, e desde que sejam vocacionadas a funcionar sempre como princípios metódicos da fundamentação nessas ciências.

Mesmo com essas disciplinas ontológicas, não estamos na fenomenologia, tampouco estamos, do mesmo modo, enquanto permanecermos na lógica formal e na aritmética pura, que estão em estreita conexão, e na doutrina das multiplicidades.

Se temos que lidar com objetos naturais determinados e, de modo geral, com domínios naturais determinados, ou se temos que nos haver com objetos e estados-de-coisas em geral numa universalidade formal, enquanto eles forem simplesmente significados em geral sob alguma forma judicativa, ou, também, se temos que tratar de objetividades em geral numa universalidade aritmética e formal-matemática: estamos, com isso, objetivamente orientados, ocupamo-nos justamente de objetos como tais e não de fenômenos, nos quais os objetos vêm à cogitabilidade e à doação gnosiológica. E o mesmo vale quando, em enunciados ontológicos *a priori*, ocupamo-nos com

ontologisch-apriorischen Aussagen beschäftigen mit Raum- und Zeitgestalten überhaupt, mit realen Dingen überhaupt, realen Veränderungen überhaupt u.dgl. Forschungen, gerichtet auf die Wesen und Wesensverhältnisse zwischen den mannigfaltigen Phänomenen, in denen Gegenständlichkeiten überhaupt oder Gegenständlichkeiten der oder jener bestimmten Kategorie erkenntnismäßig bewusst sind, oder auf Wesenszusammenhänge zwischen Erkenntnisphänomen und Erkanntem, zwischen Urteilsphänomen, Urteilsbedeutung und erkannten Sachverhalt u.dgl.; Forschungen dieser Art, sage ich, liegen offenbar in einer neuen Linie. Erst hier treten die radikalsten Schwierigkeiten wissenschaftlicher Art auf, nämlich die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten im echten Sinn.

Es ist eine Sache von außerordentlicher Wichtigkeit, die Problemschichten hier zu sondern. In der traditionellen Philosophie geht hier alles durcheinander; die objektiv-logischen Problemgruppen werden nicht geschieden von den erkenntnispsychologischen und erkenntnistheoretischen. Man macht sich nicht klar, dass zum Beispiel die formale Logik eine objektive Disziplin für sich ist, die den Bedeutungsformen und den Gesetzen der Bedeutungsgeltung aufgrund der reinen Form genau in dem Sinn objektiv und um alles Erkenntnistheoretische unbekümmert nachgehen kann, wie dies schon längst die reine Arithmetik und Mannigfaltigkeitslehre hinsichtlich der Zahlformen und Mannigfaltigkeitsformen {S. 95} getan haben. Man kann sagen, dass formale Logik und Mannigfaltigkeitslehre, dass reine Mathematik, dass reine Ontologie der Natur (deren Aufbau freilich ein Desiderat ist), kurz, alle objektiven wissenschaftstheoretischen Disziplinen in der Linie der Philosophie liegen, dass sie zwischen den nichtwissenschaftstheoretischen Disziplinen und der Philosophie eine Vermittlung bilden. Aber sie selbst sind noch nicht Philosophie und behandeln noch nicht die in dem eigentlichsten Sinn philosophischen Probleme. Sie vermitteln, sofern ihre Grundbegriffe und ihre Prinzipien, wie man nachweisen kann, die Leitprobleme für eine allgemeine

formas do tempo e do espaço em geral, com coisas reais em geral, com mudanças em geral, etc. São investigações orientadas para essências e relações de essência entre fenômenos múltiplos, nas quais se toma consciência gnosiológica das objetividades em geral, ou das objetividades das categorias ou de cada categoria determinada, ou das conexões de essência entre fenômenos do conhecimento e objetos reconhecidos, entre fenômenos judicativos, significados judicativos e estados-de-coisa reconhecidos, etc.; é manifesto que investigações desse tipo, digo, residem numa nova linha. É só aqui que surgem as mais radicais dificuldades de índole científica, a saber, as dificuldades gnosiológicas no sentido autêntico.

Diferenciar as camadas de problemas aqui é matéria de invulgar importância. Na filosofia tradicional, tudo aqui encontra-se indiscriminado: o grupo de problemas lógico-objetivo não se distingue do gnosiopsicológico e do puramente gnosiológico. Não se faz claro, por exemplo, que a lógica formal é uma disciplina objetiva para si, que pode entregar-se ao exame das formas de significado e das leis de validade dos significados com base na forma pura, exatamente no sentido objetivo, e sem interesses gnosiológicos, tal como a aritmética pura e a doutrina das multiplicidades fizeram, desde há muito tempo, no que concerne às formas numéricas e às formas de multiplicidade. {p. 95} Pode-se dizer que a lógica formal e a doutrina das multiplicidades, que a matemática pura, que a ontologia pura da natureza (cuja construção, obviamente, é um desiderato), em suma, que toda disciplina teórico-científica objetiva encontra-se no âmbito da filosofia, que elas fazem uma mediação entre as disciplinas que não são teórico-científicas e a filosofia. Mas elas mesmas não são ainda filosofia e não tratam ainda dos problemas filosóficos no sentido mais próprio do termo. Como pode-se provar, elas servem de mediadoras, sob a condição de que seus conceitos básicos e seus princípios forneçam os problemas diretrizes de uma fenomenologia geral e de uma filosofia fenomenológica. A enorme tarefa que temos pela

Phänomenologie und phänomenologische Philosophie abgeben. Die ungeheure Aufgabe, die uns mit dem Aufbau des Systems wissenschaftstheoretischer oder, wie ich auch sagen könnte, ontologischer Disziplinen im allgemeineren Sinn gestellt ist und mit der Herausstellung des zusammenhängenden Systems apriorischer Prinzipien, die zu dem System der verschiedenen Seinskategorien gehören, soll gar nicht gering geachtet, in ihrer einzigartigen Bedeutung nicht unterschätzt werden. Man mag sie auch als philosophische Aufgabe bezeichnen insofern, als wohl nur der Philosoph, allerdings unter Mithilfe des Mathematikers und Naturforschers, die Bedeutung dieser Aufgabe erfassen und zu ihrer Lösung berufen sein wird. Aber das ändert nichts an dem Gesagten. Die theoretische Umschreibung der objektiven Vernunft in Herausstellung ihrer Kategorien und ihrer Prinzipien ist noch keine Kritik der Vernunft, ist noch keine Philosophie der Vernunft. Sonst wäre eine vollendet gedachte, und zwar meine ich in ihrer objektiven Fundamentierung vollendet gedachte Arithmetik und Mannigfaltigkeitslehre ein Urbild reiner Philosophie und böte in ihrer Sphäre keine philosophischen Probleme mehr. Und dasselbe gälte von einer formalen Axiologie und von einer formalen oder reinen Naturwissenschaft als einer apriorischen Ontologie der Natur. In Wahrheit liegt die Quelle aller skeptischen Verlegenheit, von denen die noch so vollkommenen Einzelwissenschaften und die noch so vollkommenen logisch-wissenschaftstheoretischen Disziplinen gleichmäßig betroffen sind, in den unklaren Ansprüchen, welche die verschiedenen logischen Prinzipien erheben, unbedingt objektive Bedingungen der Möglichkeit des Seins von betreffender Kategorie auszudrücken und damit als unbedingt gültige Normen des Wahrheit suchenden Erkennens zu fungieren. Alle diese Prinzipien sind ja selbstgedachte Prinzipien, in reiner Intuition sollen sie erfasst sein. Wie kann aber Erkennen in sich verbleibend, in seiner reinen Immanenz, den Anspruch erheben, etwas zu treffen, was der Erkenntnis gegenüber ein Ansicht ist? Ein unbedingt allgemeiner Sachverhalt, für jedes objektive Sein

frente, com a construção do sistema das disciplinas teórico-científicas, ou, como posso também dizê-lo, ontológicas no sentido geral, e com a colocação em evidência dos sistemas conexos de princípios a priori que pertencem ao sistema das diferentes categorias de ser, não deve jamais ser rebaixada nem subestimada em sua significação única. Pode-se também designá-la uma tarefa filosófica, na medida em que somente o filósofo (todavia, com a ajuda dos matemáticos e dos cientistas naturais) apreende o significado dessa tarefa e deixa-se interpelar pelo desejo de sua solução. Mas isso não muda nada àquilo que já foi dito. A circunscrição teórica da razão objetiva mediante a evidenciação de suas categorias e seus princípios não é ainda uma crítica da razão, não é ainda uma filosofia da razão. Caso fosse, uma aritmética e uma doutrina das multiplicidades, perfeitamente concebidas (e, na verdade, perfeitamente concebidas em sua fundamentação objetiva, quero dizer), seriam um arquétipo da filosofia pura, mas não ofereceriam, em sua esfera, mais nenhum problema filosófico. E o mesmo valeria para uma axiologia formal e para uma ciência natural formal, ou pura, enquanto ontologias a priori da natureza. Na verdade, a fonte de todo embaraço cético, pelo qual as ciências particulares e as disciplinas teórico-científicas ficam igualmente comprometidas, não importa quão perfeitas elas sejam, reside nas alegações obscuras com as quais se sustenta que os diferentes princípios lógicos exprimem as condições objetivas da possibilidade do ser da categoria que lhes é pertinente, e, com isso, funcionam como normas de valor incondicional da verdade do reconhecimento buscado. Ora, pois, todos esses princípios são pensados por si mesmos, eles devem ser apreendidos na intuição pura. Mas como pode o reconhecimento permanecer em si, em sua imanência pura, e ter a pretensão de atingir alguma coisa cujo conhecimento seja, perante ele, um em si? Como um estado-de-coisas incondicionalmente geral e absolutamente válido para cada ser objetivo {p. 96} da categoria a priori em questão pode ser subjetivamente intuível em um fenômeno cognoscitivo coerente? Cada etapa do reconhecimento que

{S. 96} der betreffenden Kategorie *a priori* und absolut gültig: wie soll der subjektiv, in einem zusammenhängenden Erkenntnisphänomen erschaubar sein? Jeder Schritt des auf objektive Gültigkeit Anspruch machenden Erkennens, also jeder Schritt der Wissenschaft, steht unter einem objektiven Prinzip *a priori*, das diesen Schritt als Schritt dieser Artung berechtigen soll. Machen wir syllogistischen Schluss, so heißt es: Jeder Schluss dieser Form ist prinzipiell gültig, das Schlussprinzip rechtfertigt; und nur, wenn es aufweisbar ist, gilt der vorliegende Schluss. Das Schlussprinzip aber sagt objektiv: Aus jedem gültigen Bedeutungsinhalt solcher Form folgt ein gültiger Bedeutungsinhalt der und der korrelaten Form. Aber wie kann Erkenntnis über sich hinaus und Objektivität an sich, sei es auch in Form dieser Bedeutungsobjektivität, erfassen?

Alles, was nach logischen Prinzipien erschlossen ist, soll sachlich gelten, und für Sachen, die dem Bewusstsein gegenüber an sich sind.

Oder wir machen *in concreto* einen Schritt arithmetischer Feststellung. Wir werden auf ein arithmetisches Prinzip zurückgeführt. Wie kann Erkenntnis aber etwas, und in genereller Weise für Zahlen, an sich erfassen? Zahl wird im Zählen bewusst, aber Zählen ist doch nicht Zahl. Und gilt der Zahlensatz nicht zugleich für jede an sich seiende Natur? Wie machen wir Aussagen von prinzipieller Gültigkeit für Raum und Zeit? Sind Raumphänomene, die im geometrischen Prinzipien denken fungieren, der Raum selbst, sind die Phänomene des Zeitflusses selbst die objektive Zeit? Und wie sind die prinzipiellen Aussagen für Raum- und Zeitgestalten mit ihrem Anspruch auf unbedingte Allgemeinheit und Notwendigkeit zu verstehen? Und so natürlich für alle Natur und Naturwissenschaft. Geht man vom Singulären aus, so findet man eine Schwierigkeit darin, wie eine singuläre Feststellung eines Naturdaseins möglich sein soll. Etwa durch schlichte Wahrnehmung und Erfahrung und das unmittelbar darauf bezogene Erfahrungsurteil? Aber Wahrnehmung ist nicht Wahrgenommenes, und das Wahrgenommene ist doch der

opera a partir da pretensão de validade objetiva (portanto, cada etapa da ciência) permanece sob a jurisdição de um princípio objetivo *a priori*, que deve justificar essa etapa como uma etapa desse gênero. Se tiramos uma conclusão silogística, isso significa que toda conclusão dessa forma é válida principialmente, o princípio da conclusão a justifica; e a conclusão que se tira só é válida se ele puder ser demonstrado. O princípio da conclusão diz, objetivamente: de todo conteúdo de significado válido de tal forma segue-se um conteúdo de significado válido desta ou daquela forma correlata. Mas como pode o conhecimento avançar para além de si mesmo e captar a objetualidade em si, seja sob a forma dessa objetualidade do significado?

Tudo o que é desenvolvido segundo princípios lógicos deve valer materialmente, e para matérias que, perante a consciência, existem em si.

Ou se observarmos *in concreto* uma etapa aritmética, nós retornaremos a um princípio aritmético. Mas como pode o conhecimento captar algo em si, e de modo genérico para os números? Tornamo-nos conscientes do número ao contar, mas o cálculo não é ainda número. E o teorema dos números não vale ao mesmo tempo para cada ente em si da natureza? Os fenômenos do espaço, que funcionam conforme os princípios do pensamento geométrico, são o espaço ele mesmo, os fenômenos do fluxo temporal são eles mesmos o tempo objetivo? E como deve-se compreender os enunciados de princípio para as formas do espaço e do tempo, com sua pretensão a uma generalidade e necessidade incondicionais? E assim, naturalmente, para toda natureza e ciência da natureza. Se se parte de singularidades, encontra-se aí uma dificuldade: como a afirmação singular de uma existência natural pode ser possível? Talvez através da simples percepção, da experiência e do juízo de experiência referido imediatamente a alguma coisa? Mas a percepção não é o percebido, e o percebido é ainda assim um em si diante do conhecimento. Se indicamos então os princípios de

Erkenntnis gegenüber ein Ansich. Wird man dann weiter auf Prinzipien der Naturbestimmung zurückgewiesen, sagt man uns, die Erfahrungslogik lehre, dass die und die Prinzipien uns bei der Ansetzung und weiteren Bestimmung von Erfahrungsobjekten a priori leisten müssen, so mag das ja sein, und es ist wirklich so. Aber wie können solche Prinzipien als Bedingungen, unter denen wirkliches Sein der Natur stehen soll, eben diese ihre Funktion in der Erkenntnis verständlich ausweisen? Wie kann das Erkennen einen solchen ihr doch transzendenten Sachverhalt, und sogar einen allgemeinen und notwendigen fassen? Etwa weil sie selbst irgendeinen Index, irgendein charakterisierendes Gefühl der Allgemeinheit und Notwendigkeit in sich trägt? Aber was kümmert sich das {S. 97} prätendierte Ansichsein um unser Gefühl? So überall. Überall heftet sich das Problem in radikalster Weise gerade an die im weitesten Sinne logischen Prinzipien als Prinzipien, die uns die wissenschaftstheoretischen Disziplinen für jeden kategorialen Typus von Wissenschaft, als apriorische Bedingungen der Möglichkeit objektiver Triftigkeit, in jedem Schritte herausstellen. Und das ist der Grund, warum ich vorhin sagte: Die wissenschaftstheoretischen Disziplinen lägen in der Linie der Philosophie, seien aber noch nicht selbst Philosophie, sie lieferten vielmehr die Problemstellungen in prinzipieller Allgemeinheit.

Dass es sich hier nicht um psychologische Erkenntnisprobleme handelt, brauche ich nicht zu sagen. Vor dem Psychologismus, mit dem nicht nur die empiristische, sondern auch die rationalistische Philosophie bis in die neuere Zeit hinein behaftet war, brauche ich nicht mehr zu warnen. Selbst ein Kant vermochte, trotz aller Bemühungen, sich von diesem Fehler nicht zu befreien und nicht zur vollen Klarheit über das Wesen der eigentlichen hier zu lösenden Probleme durchzudringen. Unverkennbar liegt ferner in seiner transzendentalen Methode und Problemstellung auch die Vermengung objektiv-wissenschaftstheoretischer Aufgaben und eigentlich erkenntnistheoretischer; und das ist auch auf den

determinação da natureza, dizem-nos que a lógica da experiência ensina (o que pode ser o caso e, efetivamente, é o caso) que os princípios devem operar a priori na colocação e na ulterior determinação dos objetos da experiência. Mas como podem princípios como tais, como condições sob as quais o ser efetivo da natureza deve permanecer, demonstrar racionalmente sua função no conhecimento? Como pode o reconhecimento apreender tal estado-de-coisas, que lhe é ainda transcendente, e até mesmo geral e necessário? É por que ele carrega em si mesmo algum índice, algum sentimento característico da generalidade e da necessidade? Mas, ao {p. 97} pretendido ser-em-si, que importa nosso sentimento? Assim por toda parte. Por toda parte o problema se liga, diretamente, ao modo mais radical em que, no sentido mais abrangente dos princípios lógicos, enquanto princípios, coloca-se em evidência para nós, em cada etapa, as disciplinas teórico-naturais para cada tipo categorial de ciência, como condições a priori da possibilidade da validade objetiva. E essa é a razão porque disse, mais cedo, que as disciplinas teórico-científicas repousam na linha da filosofia, mas que elas próprias não são ainda filosofia, antes, elas tratam de fornecer os problemas a ser postos numa generalidade de princípios.

Não preciso dizer que não nos ocupamos aqui com problemas gnosiopsicológicos. Não preciso advertir contra o psicologismo, do qual não apenas a filosofia empírica, mas também a racionalista esteve imbuída até recentemente. Mesmo um Kant, apesar de todos os seus esforços, não foi capaz de evitar esse erro e não conseguiu trazer ao claro, plenamente, a essência dos autênticos problemas que restam aqui a ser solucionados. Além disso, a posição do problema e o método transcendental de Kant implicam, inequivocadamente, a confusão entre tarefas objetivas teórico-científicas e autenticamente gnosiológicas; e isso se transmitiu, igualmente, aos neokantianos. Não raramente se fala da teoria da ciência empírica como se a ela competisse a

Neukantianismus übergegangen. Man redet nicht selten so, als handle es sich in der Theorie der Erfahrungswissenschaft um die Herausarbeitung der objektiven apriorischen Bedingungen der Möglichkeit einer Naturwissenschaft (was Sache einer Ontologie der Natur wäre), und man übersieht dabei ganz die Schicht des eigentlich Erkenntniskritischen, und das ist die phänomenologische Schichte. Die Fragen, die an die Natur und auch an Natur überhaupt gestellt sind, sind zu trennen von den Fragen, die gestellt sind an die Möglichkeit der Erkenntnis der Natur; und wieder sind von den Gegenständlichkeitsfragen der Möglichkeit einer Natur zu trennen die bedeutungstheoretischen Fragen, Fragen, die gestellt und zu stellen sind an die Sätze und Satzzusammenhänge als den Bedeutungsgehalt der wissenschaftlichen Theorien, und die entsprechenden Erkenntnisfragen, die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Erkenntnis und Bedeutung. Ist die Erkenntnis das Rätsel, wird sie zum Problem, dann gibt es keinen anderen Weg, als sie selbst zu studieren, und es wird dann, zumal nach unseren ausführlichen Betrachtungen, selbstverständlich, dass dieses Studium ein Wesensstudium ist und sich zu vollziehen hat auf dem Boden des reinen Bewusstseins, in der Sphäre der reinen und absoluten Selbstgegebenheit. Gehört es zum Wesen der Erkenntnis, dass sie sich auf Erkanntes bezieht, gehört es zum Wesen des Wahrnehmens, des Sich-Erinnerns, des Sich-Vorstellens, des urteilenden Meinens, des Vermutens, des urteilenden {S. 98} Einsehens usw., dass es sich intentional auf Gegenständliches bezieht, dann umspannt die Wesenslehre all dieser unter dem Titel Erkenntnis zunächst ganz allgemein und vage befassten Phänomengruppen auch alle erkannte Gegenständlichkeit als solche.

Ist es nicht eine Torheit, über die Möglichkeit der Erkenntnis und ihre Beziehung auf Ansichsein von oben her zu philosophieren und von oben her sich Theorien auszuspinnen, die die skeptischen Schwierigkeiten beheben sollen, statt sich die Erkenntnis nach ihren irgend in Frage kommenden Gestaltungen in den Blick der Selbstgegebenheit zu bringen und

elaboração das condições de possibilidade objetivas a priori de uma ciência da natureza (o que seria assunto de uma Ontologia da Natureza), e, com isso, negligencia-se completamente a camada de conhecimento verdadeiramente crítica, e esta é a camada fenomenológica. As perguntas que se põe sobre a natureza e, também, sobre a natureza em geral, devem ser separadas das perguntas que se põe sobre a possibilidade da natureza em geral; e, de novo, as perguntas sobre a representacionalidade objetiva da possibilidade de uma natureza devem ser separadas das perguntas semântico-teóricas (teoria do significado), perguntas que se põe e que devem ser postas sobre enunciados e conexões de enunciado enquanto conteúdo de significado das teorias científicas, e as questões correspondentes sobre a relação que há entre conhecimento e significado. Se o conhecimento é o enigma, se ele tornou-se um problema, então não há outro caminho a não ser estudá-lo em si mesmo, e se ele se tornou autoevidente, sobretudo, depois de nossas detalhadas considerações, é porque esse estudo é um estudo de essência e se realiza no solo da consciência pura, na esfera da pura e absoluta autoadoação. Se pertence à essência do conhecimento que ele faça referência a algo conhecido, se pertence à essência da percepção, do lembrar-se, do representar-se, do significar {p. 98} judicativo, do presumir, do intuir judicativo, etc., que refiram-se intencionalmente a objetividades, então a doutrina essencial de todos esses grupos de fenômenos, tomados, a princípio, sob o título muito geral e muito vago de conhecimento, engloba igualmente toda objetividade reconhecida enquanto tal.

Não é insensatez filosofar desde cima sobre a possibilidade do conhecimento e sua referência ao ser-em-si, e elaborar desde cima teorias aptas a exorcizar as dificuldades cétricas, em vez de trazer o conhecimento à visão de sua autoadoação conforme as formas determinadas em jogo, e de estudá-lo de maneira puramente imanente e em absoluta consideração de essência: de

da rein immanent und in absoluter Wesensbetrachtung zu studieren, wie Erkenntnis eigentlich aussehe und ihrem eigenen Sinn oder Wesen nach an ein Erkanntes eigentlich herankomme, und dies nach den verschiedenen eben zu dem Wesen der jeweiligen Erkenntnisgestaltungen gehörigen Weisen, in der Weise etwa des fiktiven Vorstellens, in der Weise des leeren Vorstellens, in der Weise der urteilenden δόξα, in der Weise der einsichtigen Begründung usw. Man hat es ja immer wieder gesagt: Erkanntes ist nichts neben der Erkenntnis, dass heißt jede Rede von einem Ansichsein, jede Ansetzung von Ansichsein, jede angebliche oder gültige Erfassung und Bestimmung von Ansichsein ist Erkenntnis und immer wieder Erkenntnis, es ist Urteilen, Begründen, dabei evtl. Wahrnehmen, Erinnern u. dgl. Sehen wir uns doch diese Zusammenhänge an; und haben in ihnen rechtmäßige Geltung und Rechtausweis dieser Geltung eine Stelle, lässt dergleichen sich aus ihnen zu absoluter Selbstgegebenheit bringen, nun, dann wird objektive Triftigkeit der Erkenntnis klar und verständlich; wenn aber nicht, dann ist sie etwas, wovon mit Vernunft gar nicht zu reden ist. Haben wir zumal prinzipielle Erkenntnis, und stehen selbst alle Erkenntnis *a posteriori* unter Prinzipien *a priori*, so müssen sich diese Erkenntnisse in phänomenologischer Wesensbetrachtung ihrer Erkenntnisgegebenheit voll verstehen und der Sinn ihrer apriorischen, ihrer unbedingt allgemein Geltung für alles unter sie Fallende durch Wesenserforschung der Erkenntnisbeziehung zwischen Prinzip und Einzelfall klarlegen lassen. Fragen wie die, ob und wie Zahlen an sich, Bedeutung an sich zur Gegebenheit kommen können, wie Ansetzung von Raum und Zeit, von Dingen an sich, von Kausalität usw sich ausweisen soll, wie darauf bezügliche prinzipielle Sachverhalte in ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zur Gegebenheit kommen sollen usw: Wie sollten wir die beantworten, wenn wir nicht den Korrelationen zwischen dem Wesen von Zählungsakten und Zahlen, von empirischen Erkenntnisakten und Dingen, von Erfahrungsurteilen und empirischen Sachverhalten usw.

que modo o conhecimento se parece efetivamente ou aproxima-se efetivamente de algo reconhecido em seu próprio sentido ou essência, e isso, justamente, segundo os diferentes modos que pertencem às respectivas formas de conhecimento, algo assim à maneira do representar fictício, à maneira do representar vazio, à maneira da δόξα judicativa, à maneira da fundamentação intuitiva, etc.? Tem sido sempre dito: aquilo que é conhecido não é nada mais do que conhecimento, o que significa que todo discurso a propósito de um ser-em-si, todo enunciado sobre o ser-em-si, toda apreensão e determinação, pretensas ou válidas, do ser-em-si, são conhecimento e sempre de novo conhecimento, o que quer dizer: julgar, fundamentar e, eventualmente, perceber, recordar, etc. Observemos ainda uma vez essas conexões: se nelas têm lugar a legítima validade e o direito oficial dessa validade, então elas deixam conduzir-se, a partir de si próprias, à absoluta autodoação, e neste caso o valor objetivo do conhecimento torna-se claro e inteligível; mas caso não tenha lugar, elas são algo então do qual nada, em absoluto, pode ser dito com razão. Se tivermos por acaso conhecimento dos princípios, e se todo conhecimento a posteriori resta ele próprio sustentado por princípios *a priori*, então esses conhecimentos devem ser submetidos a uma consideração de essência fenomenológica e plenamente compreendidos conforme sua doação gnosiológica e o sentido de seu *a priori*, de sua validade incondicionalmente universal para tudo o que deixa-se esclarecer e subsumir a ela, através da investigação de essência da relação gnosiológica entre princípio e caso individual. Perguntamos se e como os números em si, os significados em si, podem vir à doação, como enunciados sobre espaço e tempo, sobre coisas em si, sobre causalidade, etc., devem ser demonstrados, como, a respeito deles, estados-de-coisa que lhe são referentes podem, a princípio, vir em sua necessidade e validade universal à doação, etc. Como deveríamos responder, caso optássemos por não continuar a correlação entre a essência dos atos de contar e dos números, dos atos cognoscitivos empíricos e das coisas, dos juízos de

nachgehen wollten oder uns nicht das Wesen des einsichtigen Notwendigkeitsbewusstsein {S. 99} als eines Letztgebenden und generell Gebenden klarmachen wollten? Da hier überall bei den Fragen, wie diese oder jene Arten von Erkenntnissen (von individuellen oder generellen, realen und idealen, kategorialen und materialen, von unmittelbaren oder mittelbaren etc.) „möglich sind“, die Wirklichkeit so gearteter Erkenntnis nicht in dem Sinn verwendet werden darf, dass von dem Wirklichsein der in ihnen gesetzten Gegenständlichkeiten Gebrauch gemacht würde, so haben alle solchen Fragen von vornherein keinen anderen Inhalt als den der Aufklärung des Sinnes der gegenständlichen Bedeutung der Erkenntnis bzw des Sinnes der objektiven Triftigkeit der so genannten „geltenden“, echten Erkenntnis, (*Gestrichen* und der objektiven Nichtigkeit der vermeintlichen Erkenntnis.) und im Zusammenhang damit des Sinnes der ausweisenden Gegebenheit eines entsprechenden Gegenständlichen in Evidenzzusammenhängen der Begründung. Dieses Sinnesfragen sind nichts anderes als phänomenologische Wesensfrage. Die Möglichkeit der Erkenntnis klarlegen ist nichts anderes als ihr Wesen in reeler und intentionaler Hinsicht im Rahmen streng immanenter Betrachtung klarlegen, und zwar nach allen ihren mannigfaltigen Gestaltungen, wozu vor allem auch die synthetischen Zusammenhänge gehören, die im Bewusstsein evidenter Begründung vorliegen. Eine systematische und allumfassende Phänomenologie der im Zusammenhang des Erkennens auftreten vielgestaltigen Phänomene muss also die an die Erkenntnis vernünftig zu stellenden vernunftkritischen Probleme *eo ipso* lösen, ja es ist sogar die Frage, ob nicht eine systematische Theorie der Vernunft und eine systematische Phänomenologie sich in der Ausführung decken, was anzunehmen ich im Ganzen geneigt bin. Schließlich bietet doch, wie mir scheint, die Teleologie, in welche alle Phänomene des Bewusstseins, nicht in ihrer Faktizität, sondern unter dem Gesichtspunkt, den das Wort Vernunft bezeichnet, (gehören), den einzig natürlichen Leitfaden der phänomenologischen

experiência e dos estados-de-coisa empíricos e afins, ou caso optássemos por não trazer ao claro a essência da consciência intuitiva da necessidade {p. 99} como ultimamente e genericamente doadora? Já que aqui estamos, por toda parte, junto às questões: como estes ou aqueles tipos de conhecimentos (de individuais ou gerais, reais e ideais, categoriais e materiais, de imediatos ou mediatos, etc.) “são possíveis”, a efetividade de conhecimentos do tipo não deve ser utilizada no sentido em que o ser efetivo das objetividades neles estabelecidas seria utilizada, de sorte que todas essas questões não têm, de saída, nenhum outro conteúdo do que o esclarecimento do sentido do significado objetivo do conhecimento, respectivamente, do sentido da validade objetiva do “valer”, por assim dizer, do conhecimento autêntico, (Trecho aqui suprimido: e a nulidade objetiva do conhecimento presumido) e, em conexão com ele, do sentido da doação identificadora de uma objetividade correspondente nas conexões de evidência da fundamentação. Essas questões não são nada mais do que questões fenomenológicas sobre a essência. Clarificar a possibilidade do conhecimento não é nada mais do que trazer ao claro sua essência em termos reais e intencionais no quadro de uma consideração rigorosamente imanente, e, na verdade, sob suas múltiplas formas, aí contempladas, acima de tudo, as conexões sintéticas que existem na consciência da fundamentação evidente. Uma fenomenologia sistemática e omniabrangente dos fenômenos multiformes que surgem no contexto do conhecer devem, portanto, resolver *eo ipso* os problemas crítico-racionais, a ser postos, racionalmente, em face do conhecimento; de fato, trata-se justamente da pergunta: uma teoria sistemática da razão e uma fenomenologia sistemática não coincidem na execução daquilo que sou inclinado a admitir em seu conjunto? Por fim, a teleologia, à qual, parece-me, (pertencem) todos os fenômenos de consciência, não em sua facticidade, mas sob o ponto de vista que a palavra razão designa, oferece o único fio condutor para as investigações fenomenológicas. Mesmo se, defronte dela, ninguém vier

Untersuchungen. Auch wenn man die Idee der Vernunft nicht voranstellt, so bildet sie im Verborgenen das die Untersuchung Leitende. Dabei ist freilich zu beachten, dass Vernunft nicht bloß theoretische, sondern auch wertende, auch ästhetische und praktische Vernunft und was sonst da zu unterscheiden wäre mit befasst. Den Naturgegenständlichkeiten entsprechen Wertegenständlichkeiten und Sollensgegenständlichkeiten im Sinne der Vernunftpraxis. Nehmen wir alles zusammen, so umfassen die Phänomene gegenständlicher Gemeinheit und Gegebenheit wohl alle Phänomene, jedes Phänomen hat in der Vernunftteleologie irgendeine Funktion.

**In: Hua XXX. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 334-337.**

{S. 334} **Beilage II <Die Logik als philosophische Wissenschaft von der Erkenntnis, als erste Philosophie.>** (zu § 1) Aus der Vorlesung des WS1910/11 – Anm. der Hrsg.

Für den wissenschaftlichen Fachmann, der sein Leben der systematischen Ergründung des Logischen gewidmet hat, ist es mitunter richtig ergötzlich, zu beobachten, wie ahnungslos selbst bewährte Meister der theoretischen Wissenschaft an den eigentlichen Problemen und an den tiefer liegenden Schwierigkeiten vorbeigehen, wenn sie Neigungen zu philosophischer Reflexion nachgeben, aber es verschmähen, von der wissenschaftlichen Arbeit der Jahrtausende in diesem Feld Nutzen zu ziehen. In unserer Zeit neu erwachten philosophischen Interessen sind ja in allen Wissenschaften und nicht zum mindesten in den hochentwickelten Naturwissenschaften wissenschaftstheoretische Reflexionen gar sehr beliebt, zumeist sind sie leider von sehr naiver Art. Sie haben so ziemlich denselben Abstand von den Höhen der echten Wissenschaft wie etwa die Naturbeobachtungen des praktisch

colocar a ideia da razão, esta constituirá secretamente o fio condutor da investigação. Com isso, evidentemente, deve ser notado que razão não é somente razão teórica, mas também prática, estética e avaliativa, e que, inclusive, devemos nos ocupar em distingui-las uma da outra. As objetividades naturais correspondem, no sentido da práxis da razão, a objetividades de valor e a objetividades de dever. Caso tomemo-las em conjunto, os fenômenos da cogitabilidade objetiva e da doação irão, assim, integrar todos os fenômenos, cada fenômeno terá sua função própria na teleologia da razão.

**In: Hua XXX. Lógica e Teoria Geral da Ciência: Preleções de 1917/18 com textos suplementares da primeira versão de 1910/11. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 334-337.**

{p. 334} Apêndice II (ao § 1) **<A lógica como ciência filosófica do conhecimento, como Filosofia Primeira>** (para o § 1) extraído do seminário de WS 1910/11

Para especialistas científicos que devotaram suas vidas ao exame sistemático da lógica, certamente é divertido, de vez em quando, observar como, insuspeitadamente, mesmo os bem estabelecidos mestres da ciência teórica não têm notícia dos problemas genuínos e das dificuldades profundamente arraigadas que aparecem quando eles cedem a suas inclinações para a reflexão filosófica, mas deixam de colher o fruto do trabalho científico de milhares de anos cultivado nesse campo. Em nosso tempo, de fato, os interesses filosóficos recém-despertos gozam de muita popularidade em todas as ciências, e não menos nas reflexões teórico-científicas das altamente desenvolvidas ciências da natureza. Estas, infelizmente, são em sua maioria de um tipo bastante ingênuo. Há, portanto, a mesma lacuna entre elas e as alturas a que se alçou a verdadeira ciência, assim como há, por exemplo, entre as observações da natureza

verständigen Landmannes von der theoretischen Naturerkenntnis des Physikers oder Astronomen. Ich glaube dieses Urteil ohne Übertreibung aussprechen zu dürfen, obschon es gewiss ist, dass die Wissenschaft oder der Komplex von Wissenschaften, die sich auf den Verstand beziehen, nicht entfernt den Grad theoretischer Durchbildung erlangt hat, der die moderne Mathematik, die modernen Naturwissenschaften und nicht minder auch die philosophisch-historischen Disziplinen der Neuzeit so ruhmvoll auszeichnet. Trotz aller Mühen, welche in Jahrtausenden die größten Geister auf die analytische Aufklärung der Verstandessphäre gewendet haben, ist hier der Belauf an fest gesicherten Einsichten und Theorien ein beschämend geringer, im Vergleich nämlich mit den jüngeren und soviel erfolgreicheren Disziplinen, die sich soeben genannt habe. Aber darum bleibt doch bestehen, was ich vorhin behauptet habe.

Gelang es den größten Philosophen, die zumeist auch die schöpferischen Geister der Anfänge in den exakten Wissenschaften waren, nicht, im Feld der Philosophie so festen Fuß zu fassen und große Gebiete endgültig zu erobern {S. 335} wie in den anderen Wissenschaften, so sind die unendlichen Mühen doch nicht verschwendet geblieben. Ihrer bedurfte es nämlich, um auch nur an die Probleme heranzukommen, sie gruppenweise zu umgrenzen, die Hauptgesichtspunkte für ihre mögliche Lösung zu erproben und die eigenartige Methodik auszubilden, die durch die unvergleichliche Eigenart gerade dieser Probleme gefordert ist. Der Tempel der Philosophie wohnte gleichsam auf steilen, weitentlegenen Höhen. Wir müssen sie mühselig erst erklimmen, ehe wir ihn betreten und seine Geheimnisse ergründen können. An vorbereitender Arbeit ist nun viel und Großes geleistet; und ist der Belauf an lösenden und wirklich zwingenden Theorien kein so großer als in den auf zugänglicherer Basis erbauten Spezialwissenschaften, so ist der Abstand des in Formen der Wissenschaft schon Geleisteten von dem, was auf naivem Standpunkt zu sehen und zu fassen ist, in

do camponês sábio na prática e o conhecimento teórico natural dos físicos ou astrônomos. Creio poder emitir esse juízo sem exagero, embora seja certo que a ciência, ou o conjunto de ciências pertencentes ao intelecto, não atingiram nem remotamente o grau de sofisticação teórica que a matemática moderna, que as ciências naturais modernas e, também, as não menos importantes disciplinas histórico-filosóficas, tão gloriosamente honram na modernidade. Apesar dos esforços que, ao longo de milhares de anos, foram aplicados pelas maiores inteligências na elucidação analítica da esfera do intelecto, o número de teorias e intuições firmes e certas é desafortunadamente pequeno em comparação com as disciplinas jovens e muito bem sucedidas que, em particular, acabei de nomear. Mas, por essa razão, a posição que defendi mais cedo permanece dita.

Os filósofos eminentes, que em sua maioria foram também as mentes criativas dos começos nas ciências exatas, não obtiveram êxito em firmar-se de maneira tão sólida e, por fim, conquistar vastas áreas no campo da filosofia, {p. 335} tal como acontece nas outras ciências. Ainda assim, os esforços intermináveis não foram desperdiçados. De modo a fechar os problemas, era especialmente necessário que eles os circunscrevessem em grupos, testassem os pontos principais para sua possível solução e desenvolvessem os métodos exclusivos exigidos, precisamente, pela singularidade incomparável desses problemas. O templo da filosofia reside, por assim dizer, em alturas longínquas e íngremes. Devemos primeiro lutar para escalá-las antes de poder pisar nesse templo e sondar seus segredos. Muitas, e grandes coisas, já foram realizadas mediante trabalho preparatório, e o número de teorias efetivamente convincentes e resolutivas não é muito maior do que o que existe nas ciências especializadas erigidas sob uma base mais acessível. Assim, a lacuna entre o que já foi realizado em termos de ciência e o que é visto e apreendido de um ponto de vista ingênuo é de fato não menor do que aquela que existe, por

der Tat nicht kleiner, ja zweifellos sogar größer als etwa in den Wissenschaften der Natur und vom empirischen Geistesleben. Meine Aufgabe wird es nun sein müssen, Sie über diesen naiven Standpunkt zu erheben und Ihnen den Weg zu den geheimnisvollen Einsamkeiten zu zeigen, in denen dereinst die Sphinx der Erkenntnis ihr Rätsel enthüllen muß. Ich könnte ihn auch bezeichnen als den Weg zu den „Müttern“ der Erkenntnis, zu den Wesensprinzipien der Erkenntnis nach ihren letzten Ursprüngen.

Gern mögen wir in Hinsicht auf diese Mütter die Worte Mephistos anwenden: „Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit, um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit.“ Und leider heißt es nicht minder bezeichnend: „Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.“ Eifrig mahnt, wie Sie sich erinnern werden, Mephisto den Hochstrebenden von dem Weg „ins Unbetretene, nicht zu Betretende“ ab und malt die Einsamkeiten schauerlich genug: „Nichts wirst Du sehn in ewig leerer Ferne, den Schritt nicht hören, den Du tust, nichts Festes finden, wo Du ruhst. „Wir aber werden uns nicht schrecken lassen und mit Faust antworten: „Nur immer zu! Wir wollen es ergründen, in deinem Nichts hoffe ich das All zu finden.“

Es wird natürlich auch meine Aufgabe sein, Ihnen die Bedeutung der hier erwachsenden Probleme für die gesamte menschliche Erkenntnis klarzulegen, damit Sie es verstehen, dass es sich bei der Logik als philosophischer Wissenschaft von der Erkenntnis nicht um untergeordnete Spezialgebiete im Reich menschlicher Wissenschaften handelt, die wie irgendwelche andere ihre Liebhaber finden, ohne welche aber der nach tieferer Bildung Strebende ganz wohl auslangen könnte. Schließlich kann ja Bildung ihr Ziel nicht darin suchen, alles und jedes kennenzulernen, sondern nur das endgültig Bedeutsame, das Selbst und Weltverständnis Vertiefende, ja Ermöglichende.

exemplo, entre as ciências da natureza e a vida empírica do espírito, na verdade, é uma lacuna indubitavelmente maior. Minha tarefa será então elevá-los acima do ponto de vista ingênuo e mostrar-lhes o caminho para as misteriosas solidões em que um dia a esfinge do conhecimento deve deixar seu enigma ser desvendado. Poderia chamá-lo também de caminho para as “mães” do conhecimento, para os princípios-essenciais do conhecimento conforme suas origens últimas.

No que diz respeito a essas “mães”, eu adoro retornar às palavras de Mefistófeles, “Sentadas em seu trono, sublimes na solidão estão as deusas. Ao redor delas não há lugar algum, muito menos um tempo.” E, infelizmente, afirma-se de modo não menos significativo: “Falar delas é embaraçoso”. Como vocês devem recordar-se, Mefistófeles tenta dissuadir o aspirante de seguir o caminho “para o inexplorado – que não deve ser pisado”, e pinta as solidões de uma maneira bastante medonha: “Nada verás na distância interminavelmente vazia, o passo que vieres a dar, tu não o ouvirás, nada encontrarás de firme onde descansares.” Devemos, no entanto, não nos deixar amedrontar e, junto com Fausto, responder: “Sempre em frente! Nós queremos explorá-lo; em seu nada, eu espero encontrar o universo.”

Naturalmente, também será minha tarefa esclarecer para vocês o significado dos problemas que aqui se levantam diante de todo conhecimento humano, para que cheguem à compreensão de que, no caso da lógica como ciência filosófica do conhecimento, não se trata de um campo especializado subordinado ao reino das ciências produzidas pelo homem, que, como quaisquer outras ciências, encontra seus entusiastas, os quais pensam que pode-se muito bem prescindir dela na aspiração a um aprendizado mais profundo. O aprendizado, em última análise, não pode realmente buscar seu objetivo aprendendo sobre tudo e qualquer coisa, mas apenas aquilo que é ultimamente significativo, aquilo que deixa-se aprofundar e que, de fato, capacita: a compreensão de si mesmo e do mundo.

Es wird sich aber zeigen, dass von einem endgültigen Weltverständnis nichts zu erhoffen ist, solange man sich nicht zu den Problemkreisen der Verstandes – und Vernunftanalyse emporgehoben und zu ihnen Stellung genommen hat. Ist also Philosophie der Name für die obersten Erkenntnisziele und die auf sie unmittelbar gerichteten Wissenschaften, dann ist die Disziplin, mit der wir und hier beschäftigen wollen, als erste Philosophie im prägnantesten Wortsinn zu bezeichnen. Denn es handelt sich um Forschungen, die vorhergehen müssen und erledigt sein müssen, ehe ernstlich an ein weiteres {S. 336} Philosophieren gedacht werden kann.

Der unvollkommene Stand unserer Erkenntnis über den Verstand erklärt daher auch hinreichend die unvollkommene Entwicklung der Philosophie überhaupt und erklärt es wiederum, warum es eine dogmatisch-lehrhafte Darstellung der Philosophie, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit soll erheben können, vorläufig nicht gibt und nicht geben kann. Schon Kant liebte es zu sagen: Man kann nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren lernen. Mechanik kann man lernen, Akustik, Optik, Chemie, Geometrie, kann man lernen und so alle Zweige exakter Wohlausgebildeter Wissenschaften. Gewiss ist keine dieser Disziplinen, so Herrliches sie schon vermocht haben, abgeschlossen. Überall gibt es Füllen ungelöster Probleme. Ihr Horizont ist unendlich, bei jedem Schritt weicht er zurück und verbleibt unendlich. Aber in der Sphäre beschrittener und überschaubarer Endlichkeit haben wir uns allseitig orientiert, die Tatsachen sind durch Beobachtung und Experiment, durch mannigfache fein ausgebildete, den verschiedenen Gebieten genau angemessene Methoden festgestellt; gesetzlich ist alles geordnet, unter gesicherte Theorien gebracht. Und diese Tatsachen und Theorien sind nun dogmatisch, in systematisch geordnetem Zusammenhang dargestellt, man kann und muss sie lernen. Auch in die Philosophie fehlte es nie an dogmatischen Darstellungen. Aber ihre Leistung und Bedeutung ist hier eine andere. Davon, dass es so fest durchgebildete und sicher fundierte Deskriptionen und Theorien gäbe wie etwa in der

Tornar-se-á patente, no entanto, que uma compreensão definitiva do mundo não deve ser esperada enquanto não se tiver levantado o conjunto de problemas alusivos à análise do intelecto e da razão e assumido uma posição com relação a eles. Se, portanto, a filosofia é o nome que designa as metas mais elevadas do conhecimento e as ciências que lhe são diretamente orientadas, então a disciplina a que queremos nos devotar aqui deve ser qualificada de Filosofia primeira no sentido mais pregnante do termo, pois é a que se ocupa de investigações que devem ser atendidas antes que qualquer outro {p. 336} filosofar ulterior possa ser seriamente contemplado.

Por conseguinte, o estado imperfeito de nosso conhecimento do intelecto também explica suficientemente o desenvolvimento imperfeito da filosofia em geral e, por sua vez, explica por que motivo uma apresentação dogmático-didática da filosofia, que a cientificidade deveria poder reclamar provisoriamente, não rende nada e nada pode render. Kant já amava dizer que não se pode aprender filosofia, mas apenas filosofar. Pode-se aprender mecânica, pode-se aprender acústica, ótica, química, geometria, e assim todos os ramos das ciências exatas e bem desenvolvidas. Claro, nenhuma dessas disciplinas está finalizada, por mais maravilhosas que sejam as coisas que foram capazes de fazer. Resta ainda, por toda parte, uma abundância de problemas não resolvidos. Seu horizonte é infinito, ele retrocede a cada passo e mesmo assim permanece infinito. Mas, dentro da esfera da finitude explorada e passível de investigação, encontramos-nos orientados a todas as direções. Os fatos são apurados através da observação e da experimentação, através de uma diversidade de métodos habilmente desenvolvidos e adaptados às diferentes áreas. Em termos de leis, tudo está em ordem, sob a condução de teorias verificadas. E esses fatos e teorias são então expostos dogmaticamente numa ordem coerente sistemática. Pode-se e deve-se aprendê-los. Assim, as exposições dogmáticas nunca faltam na filosofia. Contudo, sua execução e significado são aqui diferentes. De fato, não há dúvida de que existem aqui descrições e teorias tão sólidas, completamente formadas e

Physik, ist ja keine Rede. Und somit haben sie höchstens die Bedeutung von Entwürfen, von theoretischen Möglichkeiten, die man nie als feste Wahrheit hinnehmen und die man vor allem nicht einfach lehrhaft auf sich wirken lassen darf, es sei denn, dass man Dogmatik in einem schlechten, wissenschaftlich anrühigen Sinn treiben will. Also, Philosophie kann man nicht lernen.

Für den Lehrling sind dogmatische Darstellungen, mögen sie dem Forscher auch noch so viel zu sagen haben, eine Gefahr. Sie stumpfen gar zu leicht seinen Sinn für echte Wissenschaftlichkeit ab, sie verdecken ihm die Schwierigkeiten wie grün überdeckte Abgründe. Gibt es hier nur in bescheidensten Ausmaß einen fest gegründeten Stoff an Tatsachen und Theorien, so kann die allein berechtigte pädagogische Aufgabe nur darin liegen, den Lehrling zum Philosophieren zu erziehen. Das aber geschieht dadurch, dass ihm nach dem Stand der Zeit und ihrer Einsichten der wesentliche Sinn der tausendjährigen Mühen enthüllt, dass er zum Verständnis der Probleme, der Ziele, der Methoden erhoben wird – und schließlich, dass ihm der tiefere Sinn der theoretischen Versuche und Entwürfe zugänglich gemacht wird, in denen die Größe, Würde und Kraft der philosophischen Wissenschaft liegt. Und auf diesem Wege will ich Sie in die Logik und Erkenntniskritik einführen. Sie sollen gleichsam die innerste Seele ihrer Intentionen spüren und mit innerstem Anteil davon berührt werden, dass die Schwierigkeiten, die hier zu überwinden sind, nicht Sache eines wissenschaftlichen Sports sind, sondern eine ernste Angelegenheit für jeden an letzter Wahrheit und Philosophie Interessierten.

Durch die gewöhnlichen, dem Anfänger zugänglichen und ihm zugeordneten Darstellungen der Logik erfährt man davon nichts. Man hat {S. 337} lange nichts von Logik verstanden, wenn man eine solche Darstellung gelesen, und vielleicht auch nicht, wenn man sie geschrieben hat. Sind sie aber in das innerste Wesen der logischen und erkenntniskritischen Arbeit, in die Natur ihrer

fundamentadas com segurança quanto, por exemplo, as há na física. E, conseqüentemente, elas têm no máximo o significado de rascunhos, de possibilidades teóricas que nunca são aceitas como verdade confirmada, das quais, acima de tudo, não devemos deixar que se exerça sobre nós qualquer efeito instrutivo, a não ser que queiramos nos engajar em teorizações dogmáticas num sentido cientificamente ruim e censurável. Portanto, não se pode aprender filosofia.

Embora possam ter muito a dizer aos investigadores, as exposições dogmáticas são um perigo para os novatos. Facilmente, elas arrefecem o seu senso de genuína cientificidade, encobrendo ali as dificuldades, como abismos estando cobertos de vegetação. Se não há aqui senão um estoque de fatos e teorias firmemente fundamentados na mais modesta escala, então a única tarefa pedagógica que se justifica é a de treinar noviços para filosofar. Isso acontece, no entanto, através do significado essencial de esforços milenares que foram expostos aos iniciantes em consonância com o estado de coisas da época e suas intuições, através dos quais eles puderam alçar-se à compreensão dos problemas, dos objetivos, dos métodos – e, finalmente, mediante o significado mais profundo das investigações teóricas e dos delineamentos em que a grandeza, a dignidade e o poder da ciência filosófica se lhes tornaram acessíveis. E esta é a via pela qual introduzo vocês à lógica e à crítica do conhecimento. Vocês devem, por assim dizer, sentir o espírito mais íntimo de suas intenções e estar intimamente atentos ao fato de que as dificuldades a serem superadas aqui nada têm a ver com algum esporte científico, mas são um assunto sério para todos aqueles interessados na verdade última e na filosofia.

Nada se ganha em experiência através das exposições usuais da lógica acessíveis aos iniciantes e projetadas para eles. Estamos {p. 337} longe ainda de compreender alguma coisa da lógica se nossa leitura permanecer no nível de tais exposições, e talvez até mesmo se nos pusermos nós próprios a expô-las. Se, vocês, porém, forem introduzidos à mais íntima essência do trabalho

Problematik und Methodik eingeführt, dann sind Sie vorbereitet genug, um die bedeutenden Darstellungen der Disziplin mit Nutzen und Anregung lesen zu können.

Damit ist also gesagt, dass diese Vorlesungen ganz anderes bieten wollen und bieten werden, als was Sie aus Büchern entnehmen können, wie ich denn überhaupt meine, dass Vorlesungen nicht dazu da sind, um Bücher zu ersetzen, geschweige denn, dass sie gesprochene Bücher oder Bücherextrakte sein sollen.

**In: *Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 364-365.***

{S. 364} **BEILAGE II (zur gesamten Vorlesung und den Londoner Vorträgen): Syllabus der Londoner Vorträge (Frühjahr 1922. Anm. des Hrsg.)**

I. Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie. Der Cartesianische Weg zum *ego cogito* und die Methode der phänomenologischen Reduktion

1. Einleitendes über das Thema der vier Vorlesung: die phänomenologische Methode, ihre Evidenz zur Erzielung einer radikalen Änderung der natürlichen Erfahrungs- und Erkenntniseinstellung. Dadurch erschließt sich ein unendliches Reich konkret anschaulicher Gegebenheit: das „*ego cogito*“.

Diese „transzendentalphänomenologische Subjektivität“ als unmittelbare Gegebenheit der phänomenologischen Selbsterfahrung ist nicht die „Seele“, die Gegebenheit der psychologischen Selbsterfahrung.

Es ist eine neue, rein aus der konkreten phänomenologischen Anschauung geschöpfte apriorische Wissenschaft möglich und im Werke – die transzendente Phänomenologie –, welche die Gesamtheit idealer Möglichkeiten, die in den Rahmen der

na lógica e na crítica do conhecimento, à natureza de seus problemas e de seus métodos, estarão então suficientemente aptos a tirar proveito e incentivo da leitura das importantes exposições da disciplina.

Deve-se dizer, portanto, que essas preleções buscam fornecer (e fornecerão) algo de completamente diferente daquilo que vocês poderiam aprender com os livros, desde que, em geral, acredito que as lições não são ministradas com o propósito de substituir os livros, e menos ainda deveriam elas ser livros falados ou excertos de livros.

**In: *Hua XXXV. Introdução à Filosofia. Preleção de 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 364-365.***

{p. 364} **Apêndice II (para a preleção completa e a palestra de Londres): Programa das palestras de Londres (Primavera de 1922.)**

I. A meta geral da filosofia fenomenológica. A via cartesiana para o *ego cogito* e o método da redução fenomenológica.

1. Informação introdutória ao tema das quatro preleções: o método fenomenológico, sua evidência em realizar uma radical modificação da experiência natural e da atitude natural de conhecimento. Através dela abre-se um reino infinito de dados intuitivos concretos: o “*ego cogito*”.

Essa “subjetividade transcendental fenomenológica”, como o dado imediato da experiência de si fenomenológica, não é a “alma”, o dado da experiência de si psicológica.

Trata-se da fenomenologia transcendental – uma nova ciência *a priori*, delineada puramente a partir de intuições fenomenológicas concretas, possível e já em operação, a qual explora a totalidade das possibilidades ideais que caem no

phänomenologischen Subjektivität fallen, nach ihren typischen Wesensgestalten und Wesensgesetzen erforscht.

In der eigenen Linie ihrer Entwicklung liegt die Ausgestaltung der zunächst „egologischen“ (auf das Ego des jeweilig philosophierenden Subjekts bezogenen) Phänomenologie zu einer transzendentalsoziologischen, bezogen auf eine offene Vielheit miteinander kommunizierender Subjekte.

Eine systematisch Konsequente Ausgestaltung der Phänomenologie führt notwendig zu einer allseitigen, den Korrelaten Erkenntnisakt, Erkenntnisinn, Erkenntnisgegenständlichkeit, nachgehenden Logik. Die spezialisierende Entfaltung dieser Logik führt nach innerer Notwendigkeit zur systematisch geordneten Gesamtheit aller möglichen apriorischen Wissenschaften.

Danach verwirklicht sich in der transzendentalen Phänomenologie die notwendige Idee einer „Ersten Philosophie“. Sie macht Tatsachwissenschaften als „Philosophien“ („Zweite Philosophien“) möglich, nämlich als Wissenschaften, welche in ihrer methodischen Durchführung durch und durch „absolut“ gerechtfertigt sind aus absolut klaren, aus den letzten Einsichtsquellen geschöpften Prinzipien. Die Phänomenologie, ideal gesprochen, ist die selbst absolut klare Wissenschaft von diesen Quellen, {S. 365} sie bietet zugleich das theoretische System der absolut geklärten Prinzipien aller möglichen Wissenschaften, die Konstruktionsprinzipien für die apriorischen Gestalten aller Realitätswissenschaften, aller möglichen Welten und damit diese Gestalten selbst.

Aufgrund der Phänomenologie erweist sich danach das ursprüngliche Ideal der Philosophie als ein praktisches Ideal, nämlich das Ideal eines aufzuweisenden Systems aller Wissenschaften als „absoluter strenger“, ihrer Rationalität in allen Schritten aus apodiktischen Einsichten gewisser Theorien. Hinter solchen Philosophien könnte es nicht noch eine „Metaphysik“ geben und neben ihnen keine auf sich selbst beruhende (transzendentalphilosophisch naive

quadro da subjetividade fenomenológica, investigada de acordo com suas formas essenciais típicas e suas leis essenciais.

Em sua linha própria de desenvolvimento, move-se a fenomenologia inicialmente “egológica” (relacionada ao ego do respectivo sujeito filosofante) dirigida à formação de uma sociologia transcendental fenomenológica, relacionada à multiplicidade aberta dos sujeitos em comunicação uns com os outros.

Um desenvolvimento sistemático consequente da fenomenologia conduz, necessariamente, a uma lógica abrangente que acompanha os atos correlatos de conhecimento, o sentido e a objetividade do conhecimento. De acordo com uma necessidade interna, o desenvolvimento especializado dessa lógica conduz a uma totalidade sistematicamente ordenada de todos os possíveis das ciências a priori.

Assim se realiza na fenomenologia transcendental a ideia necessária de uma “Filosofia Primeira”. Ela torna possíveis ciências de fatos enquanto “filosofias” (“Filosofias Segundas”), isto é, enquanto ciências absolutamente justificadas de cabo a rabo em seu desenvolvimento metódico a partir de princípios absolutamente claros, tomados de empréstimo das fontes intuitivas últimas. A fenomenologia, idealmente falando, é a própria ciência absolutamente clara dessas fontes, {p. 365} ela oferece ao mesmo tempo o sistema teórico dos princípios absolutamente clarificados de todas as ciências possíveis, os princípios de construção para as formas *a priori* de todas as ciências da realidade, de todos os mundos possíveis e, com isso, essas formas em si mesmas.

Graças à fenomenologia, a ideia original da filosofia prova ser um ideal prático, a saber, o ideal de um sistema demonstrativo de todas as ciências como “absolutamente rigorosas”, cuja racionalidade, em cada etapa, sai das intuições apodíticas de teorias indubitáveis. Por trás de tal filosofia não pode haver ainda nenhuma metafísica, e ao lado dela nenhuma ciência especial filosófica e transcendentalmente ingênua. De acordo com o que, a fonte de tudo o que é filosófico, de tudo o que é

Spezialwissenschaften. Danach liegt der Quell alles Philosophischen, alles im höchsten Sinne Wissenschaftlichen, in der Phänomenologie. Ihre systematische Ausführung ist die größte aller wissenschaftlichen Aufgaben unserer Zeit.

**In: *Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 311-312.***

{S. 311} A. ABHANDLUNG

PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE UND PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE <LONDONER VORTRÄGE 1922>

<Einleitung:> Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie

Der ehrenvollen Aufforderung, an dieser großen Stätte englischer Wissenschaft einige Vorlesungen zu halten, glaube ich am besten genutzutun, indem ich von einer neueren philosophischen Methode spreche, mit der sich das unbekannte Reich der transzendentalen Subjektivität der konkreten Anschauung erschließt, und indem ich im Anschluss daran den Versuch wage, Sie in die Gedankenkreise einer noch neuen philosophischen Grundwissenschaft einzuführen, welche sich auf diesem konkret anschaulichen Boden angesiedelt hat: Es ist die transzendente Phänomenologie. Ich hoffe, für die unvergleichliche Eigenart dieser Wissenschaft als zugleich rein deskriptiver und rein apriorischer einiges Verständnis erwecken zu können und auch davon zu überzeugen, dass sie nicht ohne Grund höchste Ansprüche auf wissenschaftliche Strenge erheben darf. Es soll weiterhin die zentrale Bedeutung der Phänomenologie im Gesamtreich der Wissenschaften klargestellt und gezeigt werden, dass die Phänomenologie das gesamte System der Erkenntnisquellen in sich fasst, aus denen alle echten

científico no sentido mais eminente, reside na fenomenologia. Sua execução sistemática é a maior das tarefas científicas de nosso tempo.

**In: *Hua XXXV. Introdução à Filosofia. Preleção de 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 311-312.***

{p. 311} ENSAIO A.

MÉTODO FENOMENOLÓGICO E FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA <CONFERÊNCIAS DE LONDRES DE 1922>

<Introdução:> A meta geral da filosofia fenomenológica

Eu penso não poder responder melhor à honra que me foi concedida, de ter sido convidado a proferir algumas lições neste lugar ilustre onde floresce a ciência inglesa, do que falar de um novo método filosófico, graças ao qual se abre à intuição concreta o reino até então ignorado da subjetividade transcendental, e tentar em seguida introduzir vocês na esfera de pensamentos de uma ciência filosófica fundamental ainda nova, a qual se assentou neste solo concretamente intuitivo: a saber, a fenomenologia transcendental. Espero ser capaz de despertar algum entendimento para a peculiaridade incomparável dessa ciência que é, ao mesmo tempo, puramente descritiva e puramente *a priori*, e não é sem bons motivos também que ela deve levantar as mais altas pretensões de rigor científico. Será preciso, em seguida, lançar luz sobre a significação central da fenomenologia no universo das ciências, e mostrar que a fenomenologia envolve todo o sistema de fontes de conhecimento do qual a totalidade das ciências genuínas devem extrair seus conceitos e proposições fundamentais e toda a força

Wissenschaften ihre prinzipiellen Begriffe und Sätze und alle Kraft ihrer letzten Rechtfertigung ziehen müssen. Eben damit gewinnt sie den Beruf der im wahren Sinn so zu nennenden „Ersten Philosophie“, {S. 312} den Beruf, allen anderen Wissenschaften Einheit aus letzten Begründungen und Beziehung auf letzte Prinzipien zu verleihen und sie alle neu zu gestalten als lebendige Organe einer einzigen, absolut universalen Wissenschaft, der Philosophie im ältesten Wortsinn. Im wissenschaftlichen Leben unserer Epoche fällt danach der Phänomenologie die Aufgabe zu, uns von dem vielbeklagten Fluch der Zersplitterung der Erkenntnis in fast zusammenhanglose Fachwissenschaften und von den Einseitigkeiten des Spezialistentums zu befreien. Andererseits fällt ihr auch die Funktion zu, der hieraus erwachsenen wissenschaftsfeindlichen Reaktion zu begegnen, die sich der gegenwärtigen Generation zu bemächtigen droht und sie trüben Mystizismen nur zu sehr geneigt machen muss. Die Phänomenologie vertritt solchen Strömungen gegenüber das ursprüngliche, unverbrüchliche und in Sachen der Erkenntnis ausschließliche Recht der strengen Wissenschaft. Sie vertritt es aber, indem sie alle Wissenschaft aus ihrem Urquellen klärt und absolut rechtfertigt. Sie erweist, dass nur der äußerste Radikalismus der Erkenntnisgesinnung, als Intention auf Klarheit und einsichtige Rechtfertigung bis aufs denkbar Letzte, gegen alle Skeptizismus und Mystizismen helfen kann, und sie zeigt, dass die natürlich gewordenen und natürlich bewährten Wissenschaften in dieser Hinsicht versagen mussten, weil dieser Radikalismus ihnen als natürlichen Wissenschaften notwendig fehlt. Helfen kann nur letztverstehende Wissenschaft, und das ist Wissenschaft, gespeist aus den Urquellen der Phänomenologie.

Doch ich darf nicht lange Einleitungen machen. Ich gestatte mir, auf die knappen Hauptthesen zu verweisen, die dem Syllabus zu dieser Vorlesung beigegeben sind als schematische Vorzeichnungen der Hauptgedanken, die in den gesamten

de sua justificação final. É assim que ela adquire, precisamente, a vocação para isto que se deve nomear no sentido próprio “Filosofia Primeira”, {p. 312} a vocação de conferir a todas as outras ciências a unidade a partir dos fundamentos últimos e da relação aos princípios últimos, e redesenhá-los todos como órgãos vivos de uma única ciência absolutamente universal, a filosofia no sentido mais antigo da palavra. Na vida científica de nossa época, a fenomenologia tem a tarefa de nos libertar da tão deplorada maldição da fragmentação do conhecimento em disciplinas quase incoerentes e da unilateralidade da especialização. Por outro lado, tem também a função de ir contra a conseqüente reação anticientífica, que ameaça apoderar-se da geração atual e deve apenas torná-la demasiado inclinada para misticismos sombrios. Contra tais correntes, a fenomenologia representa o direito originário da ciência de rigor, um direito inviolável e, em matéria de conhecimento, exclusivo. Mas ela o defende esclarecendo e justificando absolutamente toda ciência a partir de sua fonte originária. Ela prova que somente o extremo radicalismo da atitude cognoscitiva, como intenção de clareza e justificação razoável até o último fim concebível, pode ser-nos de ajuda contra todo ceticismo e misticismo, e mostra que as ciências que se tornaram ciências naturais e se comprovaram de modo natural tiveram que falhar nesse aspecto porque, como ciências naturais, elas necessariamente carecem daquele radicalismo. Somente a ciência da inteligibilidade última pode ser-nos de ajuda, e essa é a ciência alimentada pelas fontes originárias da fenomenologia.

Contudo, não tenho permissão para fazer longas introduções. Permitam-me que me refira às concisas teses principais anexadas ao programa que acompanha esta lição, que são esboços preliminares esquemáticos das ideias principais, que se

Vorlesungen Farbe und Fülle erhalten sollen. Ich will sie hier nicht wiederholen und lieber sogleich anfangen.

**In: *Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 50-55.***

{S. 50} II ABSCHNITT

DER CARTESIANISCHE WEG ZUM EGO COGITO UND DIE METHODE DER PHÄNOMENOLOGISCHEN REDUKTION

<3 KAPITEL

Vorbereitung einer phänomenologischen Rekonstruktion des Wegs der Cartesianischem *Meditationes*>

<§ 8. Historische Besinnung auf den Anfang. Sokrates, Platon und die antike Idee der Philosophie>

Damit ist unsere neue Aufgabe bezeichnet. Alles Bisherige war ein bloßes Vorspiel und gehört nicht zum Spiel selbst, das nun erst beginnen soll. Es dirigiert nur unsere Erwartungen, es weckte in uns eine Idee von Philosophie, aber nur eine vorläufige Idee, eine bloße Vorform der vollen und wahren Idee, die wir erst konkret gestalten sollen, in eins mit Anfängen zugreifender philosophischer Arbeit. Was wir gewonnen haben, ist, wenn das Vorspiel seinen Zweck erfüllt hat, auch eine seelische Bereitschaft, ernstnehmen zu wollen, was ernst genommen werden muss und selbsttätig, in Selbstverantwortlichkeit philosophieren zu wollen, wie es für uns eine absolut notwendige Forderung ist. Denn nicht wahrhaft um ein Spiel handelt es sich in dem nun Kommenden, das Sie sich vorspielen lassen, um so etwas wie eine schöne dramatische Aufführung, sich daran zu ergötzen, daran ästhetisch zu erheben. Sie sind nicht dazu da, sich Erzählungen aufzutischen zu lassen über Philosophie, um glaubhafte und interessante Theorien {S. 51} zu hören, die Sie lernen, durch die Sie andere unterhalten und wohl gar im Examen eine gute Note erzielen können. Es

destinam a dar cor e plenitude ao conjunto das preleções. Não quero repeti-los aqui e prefiro começar já.

**In: *Hua XXXV. Introdução à Filosofia. Preleção de 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 50-55.***

{S. 50} SEÇÃO II

A VIA CARTESIANA PARA O EGO COGITO E O MÉTODO DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

<CAPÍTULO 3

A elaboração de uma reconstrução fenomenológica da via das *Meditationes Cartesianas*>

<§ 8. Reflexão histórica sobre o começo. Sócrates, Platão e a antiga ideia de filosofia>

Com isso se indica nossa nova tarefa. Tudo o que aconteceu até aqui foi mero prelúdio e não faz parte do jogo em si, que só agora está para começar. Este não faz senão dirigir nossas expectativas, despertar em nós uma ideia de filosofia, mas apenas uma ideia preliminar, uma mera forma preliminar da ideia plena e verdadeira que deve ser formada inicialmente, de modo concreto, nos começos de um abrangente trabalho filosófico. Tão logo as preliminares tenham cumprido seu papel, o que saímos ganhando é também uma disposição mental de querer levar a sério o que precisa ser levado a sério e de querer filosofar com autonomia, pois trata-se de um requisito absolutamente necessário para nós. Pois aquilo que está por vir não é verdadeiramente uma peça que vocês deixaram interpretar a fim de usufruir algo como uma bela performance dramática, e assim regozijar-se e elevar-se esteticamente. Vocês não estão aqui para ser alimentados com contos filosóficos, para ouvir teorias verossímeis e interessantes {p. 51}, que vocês podem aprender e, através delas, entreter os outros e talvez até tirar boas notas nos exames. Trata-se de algo muito mais sério e que,

handelt sich um Ernsteres und vielleicht um etwas, <das> zu dem letzten Ernst Ihres Lebens in sehr naher Beziehung steht: nämlich um den Entschluss, hier in gemeinsamer Überlegung, und doch jeder in sich selbst und als er selbst, die Gesinnung absoluter Selbstverantwortlichkeit zu betätigen und, sie auswirkend, sein eigenes philosophisches Werden auf die Bahn zu bringen.

Die in unserem Vorspiel vorgeformte Idee einer radikalen Philosophie als einer Wissenschaft auf dem Boden der absoluten Subjektivität ist die der phänomenologischen Philosophie; diese Subjektivität selbst, die in jener letzten, alle Naivität ausschließenden Reflexion thematisch wird, ist die phänomenologische oder transzendente Subjektivität. Die notwendige Methode, diese letzte Reflexion zu vollziehen, die transzendente Subjektivität zu rein schauender Selbstgegebenheit zu bringen, ist die phänomenologische Methode und danach die Urmethode aller philosophischen Methoden. Die erste auf diesem absoluten Boden erwachsende Wissenschaft und somit in einem bestimmten und klaren Sinn die Erste Philosophie ist die Phänomenologie.

Aber das alles sind jetzt nur Namen, und was da gesagt ist, gehört selbst noch zum Vorspiel. Dieses aber lassen wir jetzt ganz hinter uns von der Geschichte her das allgemeine Ziel geben, auf das wir denkend lossteuern wollen. Es ist natürlich eine historische Idee der Philosophie und, wie wir alsbald merken werden, im wesentlichen dieselbe, die sich aus dem Vorspiel und in Anknüpfung an unsere positiven Wissenschaften immer reicher gestaltet hatte. Aber da ein wirklich neuer Anfang in Frage ist, muss uns das historisch Primitive dienlicher sein, und natürlich handelt es sich da um dasjenige Primitive, in dem wir den Samenkeim sehen können, der in der Geschichte gleichsam zur Entfaltung kommen will und in unserem eigenen Denken nach einer reinsten und freiesten Gestaltung strebt.

Es gibt verschiedene Aufstiege zur Phänomenologie; der hier gewählte soll der prinzipiellste sein. Er hebt an mit der Erneuerung der antiken Idee philosophischer Erkenntnis und

talvez, esteja estreitamente relacionado com a sinceridade última que vocês podem ter na vida: a saber, a resolução, considerada aqui comunitariamente, e, no entanto, em que cada um é por si e como si mesmo, de exercer a atitude da absoluta autorresponsabilidade e, de modo efetivo, colocar nos trilhos seu próprio desenvolvimento filosófico.

A ideia de uma filosofia radical, como uma ciência erguida sob o solo da subjetividade absoluta, aquela que foi pré-formada em nosso prólogo, é a ideia da filosofia fenomenológica. Essa subjetividade ela própria, que se tornou o tema da última reflexão, e que exclui toda e qualquer ingenuidade, é a subjetividade fenomenológica ou transcendental. O método necessário para realizar essa reflexão última, para trazer a subjetividade transcendental à pura autodoação intuitiva, é o método fenomenológico, que é, por conseguinte, o método originário de todos os métodos filosóficos. A primeira ciência a crescer aqui, neste solo absoluto, é a fenomenologia, que é assim a Filosofia Primeira em um sentido determinado e claro.

Mas, no momento, tudo isso não passa de nomes, e o que é dito aqui pertence ainda ele próprio ao prelúdio. Mas deixemos então toda para trás essa abertura e, com base na história, concedam-nos o objetivo geral que deve orientar nosso pensamento. Naturalmente, é uma ideia histórica da filosofia e, como logo veremos, trata-se essencialmente da mesma que se desenvolveu como resultado do prelúdio, enriquecendo-se sempre mais e em conexão com nossas ciências positivas. Mas, como está em questão um começo efetivamente novo, deve ser-nos de melhor serventia o primordial histórico, e, naturalmente, é no primordial que podemos ver a semente que quer se desenvolver na história, por assim dizer, e que em nosso próprio pensamento esforça-se por adquirir uma forma mais livre e pura.

Há diferentes formas de ascensão à fenomenologia; a escolhida aqui deve ser a mais fundamental. Ela começa com a renovação da antiga ideia de conhecimento filosófico e conclui com uma

schließt daran die {S. 52} radikale Besinnung über die Methode, die zur Erzielung solcher Erkenntnis wesensnotwendig ist. Die transzendente Phänomenologie resultiert auf diesem Wege als eine notwendige Wissenschaft von der Methode und als Erste Philosophie.

Sollte ich heute unter dem Aspekt der mir zugereiften Überzeugungen sagen, welche Philosophen mir im Rückblick auf die gesamte historische Entwicklung der Philosophie vor allem entgegenleuchten, so würde ich zwei nennen, die ich darum nicht etwa auf eine Rangstufe stellen möchte. An erster Stelle den allerdings ganz einzigen Platon –, den Schöpfer der Idee letztstrenger Wissenschaft, die sich deckt mit der Idee der Philosophie. Als zweiten Namen würde <ich> Descartes nennen, ohne ihn damit als den Größten der Neueren einschätzen zu wollen. Aber eine ganz ausgezeichnete historische Stellung erhält er dadurch, dass seine *Meditationes* dem neuzeitlichen Denken den Entwicklungstrieb auf eine transzendente Philosophie eingepägt haben. Nicht nur den Grundcharakter der neuzeitlichen Philosophie, sondern aller künftigen Philosophie ist dadurch, ist von Descartes her bestimmt.

Was zunächst Platon anbelangt, so beginnt er als Schüler des ethischen Reformators Sokrates. Sokrates' Lebensreform besteht darin, dass er das wahrhaft glückliche Leben als Leben aus reiner Vernunft deutet, und das sagt, als ein Leben, in dem der Mensch in unermüdlicher Selbstbesinnung und in radikaler Rechenschaftsabgabe Kritik an seinen Lebenszwecken übt, sie sich nach ihrem echten und wahren Werte bzw. ihrem Unwerte zu klarster Einsicht bringt und sich danach entscheidet. Platon übertrug dieses Prinzip radikaler Rechenschaftsabgabe und vollendeter Evidenz, das Sokrates als praktischer Volksmann und Volkserzieher geübt hatte, in die Philosophie als Wissenschaft.

Auch das wissenschaftliche Tun ist ein Zweig des Lebens und hat in sich seine Zwecke. Auch Sokrates' Lebensauffassung und Lebenslehre gegen die Sophisten gerichtet gewesen, sofern sie

{p. 52} reflexão radical sobre o método que é essencial para a obtenção de tal conhecimento. A fenomenologia transcendental resolve-se assim numa ciência necessária do método e como Filosofia Primeira.

Se me perguntassem hoje que filósofos me parecem brilhar de modo mais especial, e eu tivesse que responder segundo as convicções que amadureceram em mim e baseando-me numa visão retrospectiva de todo o curso histórico da filosofia, citaria dois que não quero colocar no mesmo nível. Em primeiro lugar, o singular Platão, o criador da ideia de ciência ultimamente rigorosa, que significa o mesmo que a ideia da filosofia. Em segundo lugar, <eu> nomearia Descartes, sem querer classificá-lo como o maior dos modernos. No entanto, a posição histórica de Descartes é notável, uma vez que suas *Meditationes* inclinaram o pensamento moderno a desenvolver-se na direção de uma filosofia transcendental. Descartes determina não apenas o caráter fundamental da filosofia moderna, mas de toda a filosofia futura.

Primeiramente, no que diz respeito a Platão, seu começo foi como aluno do reformador ético Sócrates. A reforma da vida preconizada por Sócrates consiste numa interpretação da vida verdadeiramente feliz como uma vida baseada na razão pura, o que significa uma vida em que o homem exerce a crítica de suas metas de vida numa incessante autorreflexão e numa atitude de radical responsabilidade, uma vida que se decide por seus valores genuínos e verdadeiros e, conseqüentemente, por seus não-valores que são trazidos a um mais claro saber intuitivo. Platão transpõe para a filosofia, enquanto ciência, esse princípio de radical responsabilidade e plena evidência, que Sócrates havia praticado como homem prático e educador do povo.

O agir científico é também uma ramificação da vida e tem em si suas metas. A concepção e a doutrina da vida de Sócrates eram também dirigidas contra os sofistas, no ponto em que

durch ihren Subjektivismus und Relativismus die allgemeinen moralischen Gesinnung verwirrten und verderben, so richtet sich nun Platon gegen sie als Verderber der Wissenschaft. Beiderseits hatten die Sophisten so leichtes Spiel und übten sie eine so schädliche {S. 53} Wirksamkeit, weil es, wie an einem echt ethischen Leben überhaupt, so an einem echt wissenschaftlichen Leben noch fehlte. Nämlich insofern, als beiderseits alle Vernünftigkeit eine bloß naive halbe oder gar nur scheinbare war, jedenfalls keine solche, die aus letzter Zielklarheit und Klarheit über die rechten Mittel entsprungen war.

Durch den hohen Ernst nun, mit dem Platon die theoretische Skepsis der Sophisten zu überwinden sucht, wird er zum Vater aller echten und strengen Wissenschaften. Er wird es dadurch, dass er in tiefdringender Kritik ihrer mannigfachen paradoxen Argumentationen gegen die Möglichkeit einer objektiv gültigen Erkenntnis und einer jeden Vernünftigen verpflichtenden Wissenschaft, eben die Möglichkeit solcher Erkenntnis, solcher Wissenschaft durch Aufklärung ihres echten Wesens ergründen und damit in eins eine objektive Wissenschaft selbst endgültig begründen will. Vor allem ist er der eigentlich Schöpfer der Idee des im prägnantesten Sinne echten Wissens und echter Wissenschaft; und das ist die im eigensten Wesen der Erkenntnis selbst angelegt oberste Zielidee. In eins damit wird er zum Schöpfer des Problems und der Wissenschaft von der Methode, nämlich als der Methode, dieses oberste Ziel in aktueller Erkenntnis zu realisieren. Echte Erkenntnis, echte, d. i. begrifflich strenge Wahrheit und Seiendes in wahren Sinn, werden zu korrelieren. Der Gesamtbegriff aller echten Erkenntnis bzw. aller begrifflich strengen Wahrheiten bildet eine theoretisch verbundene Einheit, die einer einzigen Wissenschaft, und das ist die Philosophie. Ihr Korrelat ist die Totalität alles wahrhaft Seienden.

Eine neue Idee der Philosophie als universal und absolut gerechtfertigter Wissenschaft tritt damit, die ganzen weiteren

confundiam e corrompiam a atitude moral em geral através de seu subjetivismo e seu relativismo. Do mesmo modo, Platão se dirigia contra eles como corruptores da ciência. Em ambos os casos, da moral e da ciência, os sofistas conduziam um jogo deveras capcioso e exerciam uma operação deveras nefasta {p. 53}, porque lhes faltava tanto uma verdadeira vida ética quanto uma verdadeira vida científica. Ou seja, tanto de um lado quanto do outro, toda racionalidade era apenas ingênua, apenas pela metade ou até mesmo aparente, de toda maneira, não era uma racionalidade que surgisse da clareza final dos objetivos e da clareza sobre os meios corretos.

Graças, então, à enorme seriedade com que Platão esforça-se em superar o ceticismo teórico dos sofistas, ele se torna o pai de todas as ciências autênticas e rigorosas. Este mérito lhe advém da crítica profunda que ele endereça às múltiplas argumentações paradoxais dos sofistas contra a possibilidade de um conhecimento objetivamente válido e de uma ciência que vincule obrigatoriamente todos os seres racionais, é assim, desvendando a possibilidade desse conhecimento, dessa ciência, por meio da clarificação de sua verdadeira natureza, que Platão pretende finalmente estabelecer uma ciência objetiva em si mesma. Acima de tudo, ele é o verdadeiro criador da ideia de conhecimento genuíno e de ciência genuína no sentido mais pregnante do termo. E esta é a ideia da finalidade suprema incorporada na própria essência do conhecimento. Aqui, Platão se torna o criador do problema e da ciência do método, a saber, do método exigido para realizar essa meta suprema no conhecimento atual. Nele, tornam-se correlatos o conhecimento autêntico, genuíno, ou seja, a verdade conceitualmente rigorosa, e o ser no sentido verdadeiro. A integração conceitual de todo conhecimento genuíno, ou de todas as verdades conceitualmente rigorosas, forma uma unidade teoricamente conectada, que corresponde a uma única ciência, e esta é a filosofia. Seu correlato é a totalidade de tudo o que verdadeiramente existe.

Com isso, surge uma nova ideia da filosofia como uma ciência universal e absolutamente justificada, determinando todas os

Entwicklungen bestimmend, auf den Plan. Es deutet sich schon hier, an diesem Anfang einer neuen Epoche, an, dass eine Philosophie erst möglich ist aufgrund einer prinzipiellen Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie. Darin liegt, als wie in einem lebendigen Keim beschlossen, die in Zukunft bedeutungsvolle Idee einer notwendigen Begründung und Gliederung der Philosophie in zwei Stufen: einer radikalen, sich in sich selbst rechtfertigenden Methodologie, als Erster Philosophie, und einer {S. 54} auf sie in allen rechtfertigenden Begründungen zurückbezogenen Zweiten Philosophie.

Aber auch noch in anderen Beziehungen ist Platon Bahnbrecher prinzipieller Ideen allerhöchster Dignität. Er erkennt, dass die Idee des Einzelmenschen nicht loszutrennen ist von der Idee der menschlichen Gemeinschaft, deren Urzelle offenbar die Familie ist. Er nennt das Gemeinwesen, und in Hinblick auf die normale Entwicklungsgestalt des Staates, eben den Staat, den „Menschen im Großen“. Er ist hier offenbar geleitet von der natürlichen, das Denken und Handeln des praktisch-politischen Lebens beständig bestimmenden Vorstellungsweise, welche die Gemeinde, Stadt, Staat analog wie einzelne Menschen als denkend, wertend, handelnd, als so etwas wie eine Persönlichkeit ansieht. Eben damit wird Platon zum Begründer der Sozialethik als der vollen und wahren Ethik, der gegenüber alle Individualethik nur eine abstrakte Absonderung ist. Dabei darf, wie gleich zu betonen ist, der Begriff der Ethik keine verengende Bedeutung von bloßer Moral erhalten und nur Titel sein für eine Wissenschaft von einem wahrhaft vernünftigen Leben überhaupt bzw. einer vernünftigen Menschheit überhaupt. Die Idee der Sozialethik hat aber, wenn wir, wie bisher immer, den Blick auf das prinzipiell Allgemeine richten und von allen besonderen Gehalten und besonderen Lehren absehen, bei Platon eine ausgezeichnete Form, wesentlich bestimmt durch seine prinzipielle Idee der Philosophie, und diese Form ist selbst von höchster prinzipieller Bedeutung. Nämlich, hatte Sokrates das vernünftige Leben auf ein letzt sich rechtfertigendes, also

futuros desenvolvimentos. Já se insinua aqui, no início de uma nova era, que a filosofia só é possível devido a uma exploração fundamental das condições que a possibilitam. Nisso reside, como numa semente viva, a ideia significativa de uma fundamentação e estruturação necessárias da filosofia em duas etapas: uma metodologia radical que se autojustifica, como a Filosofia Primeira, e uma {p. 54} Filosofia Segunda fundada em todas as justificações fundamentais que lhe são referidas.

Mas também sob outras relações, Platão é pioneiro em ideias principais da mais alta dignidade. Ele reconhece que a ideia do indivíduo não pode ser dissociada da ideia da comunidade humana, cuja célula fundamental é, manifestamente, a família. Ele dá a isso o nome de comunidade e, em relação à forma normal de desenvolvimento do Estado, mais especificamente, o Estado, chama este de “o indivíduo em grande escala”. Aqui, ele é claramente guiado pela concepção natural que constantemente determina o pensar e o agir da vida prática e política, que vê a comunidade, a cidade e o Estado de forma análoga aos indivíduos, como entes pensantes, avaliadores, agentes, como algo semelhante a uma personalidade. É justamente isso que torna Platão o fundador da ética social como a ética plena e verdadeira, em contraste com a ética individual que é apenas uma separação abstrata. Nesse sentido, como é importante ressaltar, o conceito de ética não deve ter um significado restrito de mera moralidade, não deve ser senão um título a designar uma ciência de uma vida verdadeiramente racional em geral, ou de uma humanidade racional em geral. Mas a ideia que a ética social possui, se vista sob o aspecto universal em princípio isolado de todos os conteúdos e doutrinas particulares, tal como sempre vimos, recebe em Platão uma forma excepcional, essencialmente determinada por sua ideia fundamental de filosofia, e essa forma em si tem uma importância elevada e fundamental. A saber, se Sócrates fundamentou a vida racional

absolut einsichtiges Wissen gegründet, so tritt nun bei Platon für dieses Wissen die Philosophie, die absolut gerechtfertigte Wissenschaft ein. Andererseits aber für das vernünftige Leben statt des Einzellebens das Gemeinschaftsleben, statt des Einzelmenschen der Mensch im Großen. So wird also die Philosophie zum rationalen Fundament, zur prinzipiellen Bedingung der Möglichkeit einer wahrhaft vernünftigen Gemeinschaft bzw. eines wahrhaft vernünftigen Gemeinschaftslebens. Ist das bei Platon auch nur in Bezug auf die Idee einer griechischen Polis durchgedacht, so ist die universale Extension auf die Idee einer beliebig weit zu fassenden und schließlich die ganze irdische Menschheit überhaupt umfassende Gemeinschaft leicht zu vollziehen, soweit irgendeine {S. 55} Menschheit durch Gemeinschaftsbande geeinigt zu denken ist. Auch hier liegt, sehen wir dann, ein bedeutsamer Keim vor für eine Idee von oberster prinzipieller Dignität: Nämlich es ist damit der Idee einer neuen Menschheit und Menschheitskultur die Bahn eröffnet, einer Menschheit und Kultur aus philosophischer Vernunft. In höchster und letzter Ausgestaltung wäre es eine Menschheit, die sich voll bewusst und willentlich in der strengen Philosophie platonischen Sinnes das universale Vernunftorgan schaffte und mittels dieser Philosophie nun ein wahrhaft philosophisches Leben, ein Leben aus echter praktischer Vernunft auf die Bahn brächte. Oder, was dasselbe: Statt das Gemeinschaftsleben laufen zu lassen, wie es läuft, und Kultur werden, wachsen zu lassen, wie sie eben wächst, soll nun, und so will es die Menschheit in sich selbst, eine neue und wahre Kultur, eine Kultur aus reiner Vernunft, begründet und durchgeführt werden. Das philosophisch-wissenschaftliche Tun wird so selbst zu einem Zweig des ethischen Tuns und zugleich zum notwendigen Mittel jedes ethischen Tuns überhaupt, und das in sozialem Sinne verstanden, der den individualetischen in sich schließt.

Wiefern solche Ideen in der Tat Möglichkeit und Ewigkeitssinn in sich tragen und eine oberste ethische Bedeutung gewinnen,

em um conhecimento último que se autojustifica, ou seja, um conhecimento absolutamente inteligível, agora, em Platão, surge a filosofia na forma desse conhecimento, como a ciência absolutamente justificada. Por outro lado, em vez da vida individual, surge a vida em comunidade para a vida racional, em vez do indivíduo, surge o ser humano em grande escala. Assim, a filosofia se torna o fundamento racional, a condição fundamental para a possibilidade de uma comunidade verdadeiramente racional ou de uma vida em comunidade verdadeiramente racional. Embora isso seja pensado por Platão apenas em relação à ideia de uma Pólis grega, é fácil estendê-lo universalmente à ideia de uma comunidade que pode ser concebida de forma ampla e, finalmente, abranger toda a humanidade terrestre, na medida em que uma {p. 55} humanidade pode ser considerada unida por laços de comunidade. Aqui também reside, como veremos, uma semente plena de significado referida a uma ideia de suprema dignidade principal: nomeadamente, abre-se a ideia de uma nova humanidade e uma nova cultura, ambas baseadas na razão filosófica. Em sua mais alta e completa formação, seria uma humanidade que consciente e voluntariamente criaria em si mesma, através da filosofia rigorosa no sentido platônico, o órgão universal da razão e, por meio dessa filosofia, estabeleceria uma vida verdadeiramente filosófica, uma vida fundamentada em uma verdadeira razão prática. Ou, o que é o mesmo: em vez de permitir que a vida em comunidade continue como está e que a cultura cresça como está crescendo, a humanidade agora deseja, em si mesma, estabelecer e implementar uma nova e verdadeira cultura, uma cultura baseada em pura razão. A atividade filosófico-científica se torna assim uma ramificação da ação ética e, ao mesmo tempo, um meio necessário para toda ação ética em geral, compreendido sob uma perspectiva de ética social, que inclui a ética individual.

Até que ponto tais ideias realmente contêm possibilidade e um sentido de eternidade e adquirem uma importância ética

werden wir selbst später zu erwägen haben. Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, wie bei Platon schon Philosophie und ethische Kultur, ethische Gemeinschaft in eine eigentümlich bedeutsame Beziehung treten.

**In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, pp. 229-250.**

{S. 229} **Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie**

*Naturwissenschaft – Ausschaltung des Subjektiven, darunter all der personalen Leistung, die sie selbst als Methode übt.*

*Naturale Psychologie – einseitige Betrachtung des Psychischen in der induktiven Veräußerlichung.*

*Geisteswissenschaften – die Wissenschaften von den Personalitäten in Bezug auf ihre personale Umwelt, Wissenschaften vom zwecktätigen Leben und Leisten, von den zwecktätigen, aufeinander und ihre Umwelt wirkenden und von ihr her affizierten, leidenden, personal motivierten Personen.*

*Intentionale Psychologie – die Wissenschaft von den psychischen Subjekten in ihrer vollen Konkretion und von den in ihrem passiven und aktiven Leben sich konstituierenden Gegenständlichkeiten, Realitäten, Werten, Zwecken. Durch diese Psychologie scheint es, dass alle Probleme der Welterkenntnis erledigt werden können, in ihrem ganzen konkreten Zusammenhang.*

*Aber alle positive Wissenschaft ist Wissenschaft von der Welt. Notwendigkeit einer voraussetzungslosen Universalwissenschaft, auf dem Grunde einer universalen Wissenschaft von der absoluten Subjektivität. Transzendente Begründung der universalen Wissenschaft und aller Sonderwissenschaften, aber nicht in der Art der Positivität.*

I

suprema, teremos que considerar por conta própria mais tarde. Aqui, apenas deve-se destacar como, em Platão, a filosofia e a cultura ética, a comunidade ética, entram em uma relação peculiarmente significativa.

**In: Hua VIII. Filosofia Primeira. (1923/24): Segundo Tomo. Textos completos. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, pp. 229-250.**

{p. 229} **A insuficiência das ciências positivas e “a” Filosofia Primeira**

*Ciência natural – eliminação do subjetivo, incluindo toda a realização pessoal, que ela própria exerce como método.*

*Psicologia natural – consideração unilateral do psíquico na exteriorização indutiva.*

*Ciências do Espírito – ciências das personalidades em relação ao seu mundo circundante pessoal, ciências da vida e da realização dotadas de metas, de pessoas motivadas por objetivos, pessoas que agem e são afetadas umas pelas outras e pelo seu mundo em redor, que sofrem, que são pessoalmente motivadas.*

*Psicologia intencional – a ciência dos sujeitos psíquicos na sua concreção plena e na sua vida passiva e ativa constitutiva de objetos, realidades, valores, finalidades. Parece, através dessa psicologia, que todos os problemas do conhecimento do mundo podem ser solucionados na sua plena contextualização concreta.*

*Mas toda a ciência positiva é ciência do mundo. Necessidade de uma ciência universal sem pressupostos, sob a base de uma ciência universal da subjetividade absoluta. Fundamentação transcendental da ciência universal e de todas as ciências especiais, mas não à maneira da positividade.*

I

Zersplitterung der Einzelwissenschaften. – <Die in den bestehenden positiven Wissenschaften herrschende> Sachlage, die {S. 230} der Positivismus als eine notwendige und voll befriedigende ausgab, konnte <und kann> keine vollkommene Erkenntnisbefriedigung schaffen. Diese in objektiven Einzeldisziplinen sich ausbreitende Weltwissenschaft ergab keine einstimmige, in der Mannigfaltigkeit des Einzelwissens sich verständlich auseinanderlegende Welterkenntnis, und vor allem, sie schien die Welt in eine, wenn auch geregelte, so doch sinnlose Tatsache zu verwandeln. Den Sinn, den Welt haben müsste, um eine praktische Vernunft, um ein sinn- und zweckvolles Menschenleben zu ermöglichen, schien sie ihr zu nennen statt ihn durch die Wissenschaft nur allseitig zu klären, mit wissenschaftlich bestimmten Gehalt zu erfüllen und so für ein echtes Menschentum aus fruchtbar zu machen. Die Eroberung der Welt in den Formen der Erkenntnis schien die großen Hoffnungen, die ihr den leidenschaftlichen Schwung eingeblöht hatten, völlig zu enttäuschen. Das universale theoretische Interesse war <ursprünglich> nur ein Zweig und ein Organ des universalen praktischen Interesses. Wissenschaft ist Macht, und Wissenschaft macht frei, und Freiheit durch wissenschaftliche Vernunft ist der Weg der „Seligkeit“, d. i. der Weg zu einem wahrhaft befriedigenden Menschenleben, zu einem neuen Menschentum, das seine Welt mit der Macht echter Wissenschaft beherrscht und durch diese Macht sich zu einer Vernunftwelt umschafft. Das ist der Grundgedanke der „Aufklärung“, und die ganze neuzeitliche Wissenschaft ist von diesem Grundgedanken getragen und verdankt ihm ihre praktische Triebkraft. Aber die entstehende große Wissenschaft erschafft für den Verstand eine Welt, die den treibenden Gedanken aus praktischer Vernunft aufzuheben scheint; statt dem Menschen die Pforten echter Freiheit weit zu öffnen und ihr Machtmittel beizustellen, scheint sie ihn selbst in einen unfreien Tatsachenkomplex zu verwandeln und einer sinnlosen Weltmaschinerie als Teilmaschine einzuordnen. Statt ihm

Fragmentação das ciências individuais. – A situação que hoje prevalece nas ciências positivas em vigor, que {p. 230} o positivismo considerava necessária e totalmente satisfatória, não pôde e não pode proporcionar uma plena satisfação gnosiológica. Esse conhecimento de mundo que se difunde pelas disciplinas objetivas não resultou em um conhecimento unificado de mundo que seja inteligível na multiplicidade do conhecimento singular, e, acima de tudo, parecia transformar o mundo em um fato sem sentido, embora controlado. Àquelas, pareceu que o sentido que o mundo deve ter para dotar a vida humana de uma razão prática, de um sentido e finalidade, bastava ser nomeado em vez de universalmente clarificado através da ciência, preenchido de conteúdos cientificamente determinados e tornado assim fecundo para uma humanidade genuína. Parecia que a conquista do mundo pelas formas do conhecimento desapontava completamente as grandes esperanças que um impulso apaixonado nela haviam infundido. O interesse teórico universal era, originariamente, apenas um ramo e um órgão do interesse prático universal. Saber é poder, e a ciência liberta, e a liberdade através da razão científica é o caminho para a “bem-aventurança”, isto é, o caminho para uma vida humana verdadeiramente feliz, para uma nova humanidade capaz de dominar o seu mundo com o poder da ciência genuína e, através deste poder, recriar-se em um mundo racional. Este aqui é o pensamento básico do “Iluminismo”, e toda a ciência moderna encontra nessa ideia básica o seu suporte e deve a ela a sua força motriz prática. Mas a grande ciência florescente cria para o entendimento um mundo que parece abolir os pensamentos que impulsionam a razão prática; em vez de abrir ao homem as portas da autêntica liberdade e de fornecer-lhe os meios de poder, parece transformá-lo em num complexo factual escravo de um determinismo, classificando-o como engrenagem mecânica de uma maquinaria mundana desprovida de sentido. Em vez de lhe dar as “instruções científicas próprias a uma vida abençoada”, em vez de converter em verdade científica a

wissenschaftliche „Anweisungen zu einem seligen Leben“ zu geben, statt ihm die in tiefsten Gefühlsevidenzen geborgene religiöse Wahrheit der Gotteskindschaft und eines Gottesreiches in eine wissenschaftliche Wahrheit zu verwandeln und die Wege eines echt humanen Lebens mit dem *lumen naturale* der theoretischen Vernunft zu erleuchten, macht sie aus Natur und Freiheit eine {S. 231} unverständliche Antinomie. Der strenge Kausalismus, den die Naturwissenschaft für das Gesamtreich der Natur fordert, scheint die Freiheit aufzuheben, die der Handelnde beständig voraussetzt und betätigt. Das Naturerforschen selbst, die Kette freier Vernunfttätigkeiten, in denen die wahre Natur zur Erkenntnis kommt, scheint in skeptischen Widerspruch zu treten mit der strengen Determination der Natur selbst, die sein Forschungsergebnis ist. Denn dieser Natur gehört auch das den physischen Leiblichkeiten übergeschichtete Seelenleben an, dessen Geschehnisse, wie die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung beständig annimmt, in ihrem Zusammenhang, an ihrer Raum-Zeit-Stelle, in der Art der Zuordnung zu der betreffenden Leiblichkeit einer so festen kausalen Determination unterliegen sollen wie die Geschehnisse einer bloß physischen Natur. Das gilt also auch für alles freie menschliche Tun, für das erkennende wie alles andere Streben und Handeln.

*Erkenntnistheoretische Probleme der Naturwissenschaft: Unklarheit ihrer Sinnesleistung.* – Zudem, für den philosophisch Interessierten, für den, dessen wissenschaftliches Gewissen durch die großen historischen Versuche der Vernunftkritik reger blieb, haftet an der Methode der exakten Wissenschaft eine Schwierigkeit, die schon den puren Tatsachensinn der Natur wesentlich trübte. Schließlich war doch die Naturwissenschaft eine Leistung der erkennenden Subjektivität, einer methodischen „Denk“- Arbeit auf Grund einer beständig als Erkenntnisquelle fungierenden niedersten Erkenntnisart, der Erfahrung. War also nicht die Objektivität, die als wahres Sein der Natur in den physikalischen Formeln herausbestimmt war, auf Grund der Erfahrung, eine in der Subjektivität, der

verdade religiosa da filiação a Deus e a um reino de Deus, que se esconde nas mais profundas evidências emocionais, e de iluminar os caminhos para uma vida genuinamente humana com o *lumen naturale* da razão teórica, coloca entre natureza e liberdade uma {p. 231} antinomia incompreensível. Parece que o rigoroso determinismo causal, exigido pelas ciências naturais para o reino completo da natureza, resulta na abolição da liberdade que todo homem que age constantemente pressupõe e coloca em exercício. A investigação da natureza ela própria, a cadeia de atividades racionais livres pelas quais a natureza é verdadeiramente conhecida, parece entrar numa contradição cética com o determinismo rigoroso que lhe é atribuído, que segue como resultado de sua pesquisa. Pois essa natureza também inclui a vida da alma que transcende as manifestações físicas, cujos eventos, como a visão científica da natureza constantemente assume, devem estar sujeitos a uma determinação causal tão rígida em seu encadeamento, em sua localização espaço-temporal, e na forma de atribuição à corporalidade em causa, como os eventos de uma natureza simplesmente física. Isso também se aplica a toda ação humana livre, tanto no que diz respeito ao conhecimento quanto no que toca às demais aspirações e atividades.

*Os problemas epistemológicos da ciência natural: obscuridade na sua performance sensorial.* – Além disso, para aqueles interessados na filosofia, para aqueles cuja consciência científica foi mantida viva pelos grandes esforços históricos de crítica da razão, o método da ciência exata apresenta uma dificuldade que já turvou essencialmente o sentido factual puro da natureza. No fim das contas, a ciência natural era ainda uma realização da subjetividade cognoscitiva, um trabalho metodológico do “pensamento” sob a base de um tipo de conhecimento inferior que constantemente funcionava como uma fonte de conhecimento, a experiência. Não é o caso, portanto, que a objetividade, aquela determinada como o verdadeiro ser da natureza nas fórmulas físicas, não passava de

forschenden und begründenden, herausgearbeitete Bewusstseinsgestalt, eine Leistung der Vernunft? Wir kommen also von der Natur als vernünftig gesetzter Tatsache auf das vernünftige Leisten der erkennenden Subjektivität – und somit hängt „Tatsache“ und „Norm“ („Wert“) untrennbar zusammen. Kann im Bewusstsein etwas anderes bearbeitet und herausgearbeitet werden denn Subjektives? Ist, trotz aller Ausschaltung des bloß Subjektiven (sekundäre Qualitäten), das herausgestellte „Objektive“ also nicht <nur> ein besonderes {S. 232} Subjektives, ein von jedem Subjekt für sich immer wieder streng Identifizierbares und in streng identischen Bestimmungen Bestimmbares? Und wieder, ist es nicht <ein> von jedem Subjekt, das mit anderen Subjekten in Gemeinverständnis steht und mit ihm zusammen erkennt, zusammenarbeitet, in wechselseitiger Übernahme von Erkenntnismotiven und in wechselseitiger Kritik dieser Motive – ist es nicht ein im Medium des Gemeinschaftsbewusstseins Identifiziertes oder Zu-identifizierendes, also ein Subjektives, das gewisse Bedingungen der intersubjektiven, von Ich zu Du hinüberreichenden gemeinschaftlichen Identifizierung erfüllt, einer Identifizierung, die in mir Erzeugtes und im Du Erzeugtes in dem übergreifenden Bewusstsein eines Identischen der Erzeugung erfasst? Aber nun wird die Objektivität der Natur, ihres An-sich-seins gegenüber den Subjekten, schon mit Rücksicht darauf bedenklich, dass doch die Subjekt sich als Subjekte von Leibern, als Menschen, innerhalb der einen und selben Natur finden. Wie können die Subjekte Tatsachen an Naturobjekten, und die Naturobjekte Tatsachen in der Subjektivität zugleich sein?

Alle Naturwissenschaft und alle an sie angelehnte moderne Psychologie, nämlich als Wissenschaft von „Seelen“ in der Natur, Seelen von physischen Leibern, beruhte auf der vorgegebenen Tatsache der Natur als psychophysischer Natur, beruhte auf der vorgegebenen Tatsache der „objektiven Welt“, die als absolute Tatsache hingenommen wurde. Aber ist nicht andererseits diese Tatsache, eine normgemäß erst zu

uma forma de consciência elaborada na subjetividade do sujeito que investiga e fundamenta, não passava de uma operação da razão sob a base da experiência? Logo, partimos da natureza como um fato racionalmente estabelecido até a realização racional da subjetividade cognoscitiva – e, com isso, “fato” e “norma” (“valor”) estão inextricavelmente ligados. Na consciência, algo pode ser elaborado e desenvolvido além do subjetivo? Apesar de toda e qualquer eliminação do puramente subjetivo (qualidades secundárias), o “objetivo” destacado não acaba, portanto, sendo apenas um subjetivo {p. 232} particular, identificável rigorosamente por cada sujeito de forma repetida e determinável por determinações rigorosamente idênticas? E, novamente, não é um identificado ou algo a ser identificado por todo sujeito que comunga com outros sujeitos de um comum entendimento e, juntamente com eles, reconhece, coopera, na adoção mútua de motivos de conhecimento e na crítica mútua desses motivos – não é algo identificado ou a ser identificado no seio da consciência comunitária, portanto, algo subjetivo, que atende certas condições de identificação intersubjetiva, que se estende do eu ao tu, uma identificação comunitária que abrange a consciência de algo idêntico na geração de algo que se produz em mim e se produz no tu? No entanto, a objetividade da natureza, seu ser-em-si em relação aos sujeitos, já se mostra problemática ao considerar que os sujeitos se encontram como sujeitos de corpos, como seres humanos, que se encontram dentro da mesma natureza. Como, ao mesmo tempo, os sujeitos podem ser fatos junto a objetos naturais e os objetos naturais podem ser fatos na subjetividade?

Todas as ciências naturais e toda psicologia moderna que naquelas se apoia, a saber, a ciência das “almas” na natureza, almas dos corpos físicos, são baseadas no pressuposto dado da natureza como uma natureza psicofísica, são baseadas no pressuposto dado do “mundo objetivo” já aceito como um fato absoluto. Esse fato, porém, não é, por outro lado, uma determinação fundada normativamente pelo eu cognoscitivo,

begründende Setzung des erkennenden Ich, eine Setzung, die sich erkenntnismäßig also vor der Vernunft ausweisen muss? Aber eine gesetzte Tatsache des Ich enthält nicht das Ich; und die Erkenntnisausweisung des Ich ist eine Erkenntnisbewegung in ihm, seinem Leben.

II

*Psychologie und psychologische Erkenntnisbegründung.* – Die naturalistische Psychologie, die Tatsachenwissenschaft von Seele und Seelenleben im Rahmen der physischen Natur, in der {S. 233} die Seele tatsächlich Annex ist, stellt bestenfalls viele Regeln, meinethalben Gesetze von objektiven Tatsachen heraus, aber alles objektive tatsächliche Geschehen ist unverständlich, solange nicht die konstituierende (unter „Werten“, „Normen“ leistende) Subjektivität erforscht ist, in der sich das Tatsache-für-sie-sein in den Zusammenhängen ihres Lebens macht. Und dieses das objektive Tatsache-sein Machen, Bewusstmachen, Begründen, Ausweisen kann nicht aus objektiven Tatsachen selbst „erklärt“ werden. Das „Tatsache-sein“ und „In-Wahrheit-sein“, das die Wissenschaft herausarbeitet, lässt sich nicht verstehen, wenn man nicht die Vernunft als nach „Normen“ leistende versteht, deren Leistungsergebnis eben die Tatsache ist. Eine Erforschung der Subjektivität als unter Normen stehender und der Normen selbst und der Leistung nach Normen, die Ziele des erkennenden Leistens sind, ist also notwendig. Die Seinserkenntnis ist kein Letztes, sie bedarf der „Wert“- Erkenntnis. Das Substrakt aber der normativen Forschung ist das Subjekt als Subjekt des „Bewusstseins von ...“.

Die Schwierigkeit ist umso grösser, als dieses Erkenntnisgegenständlichkeit „konstituierende“ Leben und seine konstitutive Gesetzmäßigkeit doppelt zu fungieren scheint; einmal als es selbst, als absolute Innerlichkeit der konstituierenden Subjektivität, und das anderemal objektiviert: da doch alles Ichleben objektiv zu fassen ist, zu fassen als

uma determinação que deve se manifestar epistemologicamente antes da razão. Mas um fato determinado do eu não contém o eu; e a expulsão epistemológica do eu é um movimento de conhecimento no seu interior, em sua vida.

II

*Psicologia e fundamentação psicológica do conhecimento.* A psicologia naturalista, a ciência factual da alma e da vida anímica no quadro da natureza física, na qual {p. 233} a alma se vê efetivamente anexada, no máximo estabelece uma variedade de regras, talvez leis de fatos objetivos, mas todo acontecimento objetivo e factual é incompreensível enquanto a subjetividade constituinte (operativa sob “valores”, “normas”) não for explorada, na qual o fato-de-ser-para-ela se produz nos encadeamentos de sua vida. E esse fazer com que um fato objetivo ocorra, esse tomar consciência, fundamentar e demonstrar, não podem ser “explicados” a partir dos próprios fatos objetivos. O “ser-fato” e o “ser-na-verdade” que a ciência elabora não podem ser compreendidos a não ser que se compreenda a razão como realizadora de acordo com “normas”, cujo resultado performativo é justamente o fato. O conhecimento do ser não é último, ele requer o “valor”-conhecimento. Mas o substrato da investigação normativa é o sujeito como sujeito da “consciência de ...”.

A dificuldade é ainda maior, pois essa vida “constitutiva” da objetividade do conhecimento, e suas leis constitutivas, parece funcionar duplamente: uma vez, como si mesma, enquanto interioridade absoluta da subjetividade constituinte, outra vez objetivada: haja vista que toda vida do eu pode ser objetivamente apreendida, como um fato no mundo objetivo. A

Tatsache in der objektiven Welt. Die moderne Psychologie, durchaus naturalistisch, wie sie ist, hat ihre Aufgabe nicht erfüllt, so viele wertvolle objektive Tatsachen sie gesammelt hat. So wie der Physik das Verständnis für die konstitutive Problematik der Natur <gemäß> ihrem Ursprung in der konstitutiven Subjektivität, so fehlt der Psychologie das Bewusstsein der entsprechenden Problematik, und sie ist davon noch viel stärker betroffen, da sie ihre eigene Aufgabe überhaupt verfehlt, wenn sie, sei es auch in der objektiven Einstellung, das selbst objektiviert konstitutive Leben zu beschreiben und in die Wissenschaft einzubeziehen nicht Miene macht. Sie ist aber heute noch sensualistische Psychologie, sie geht noch heute am „Bewusstsein von ...“ und an der ungeheuren Fülle von Gestaltungen, die dazu gehören, vorüber, und selbst was seit Brentano in Hinsicht auf das „Intentionale“ {S. 234} wirksam gemacht worden ist, ist dürftig und in seiner Problemfülle nicht erkannt.

*Geisteswissenschaft gegenüber Naturwissenschaft.* – Auf der anderen Seite stehen die Geisteswissenschaften. Auf der anderen Seite? Denn so einfach anerkannt ist das nicht, und das naturalistische Vorurteil, das nicht nur bei den Naturforschern selbst vorherrscht und eine Folge der alten Überschätzung der exakten mathematischen Naturwissenschaft als des Prototyps aller echten und methodisch vollkommenen Wissenschaft ist, möchte glauben machen, dass die Geisteswissenschaften nur unvollkommene Vorstufen von Naturwissenschaften seien, nur nicht von Wissenschaften der physischen, sondern der psychophysischen Natur. Dem entspricht es, dass sich noch die moderne Psychophysik und experimentelle Psychologie als erklärende Grundwissenschaft für alle konkreten Geisteswissenschaften ausgibt – ein lächerlicher Anspruch, der

psicologia moderna, embora seja naturalista, não deu cumprimento à sua tarefa, apesar de ter coletado tantos fatos objetivos valiosos. Assim como à física falta compreensão para a problemática constitutiva da natureza, conforme sua origem na subjetividade constituinte, à psicologia falta a consciência da problemática correspondente, e ela é afetada ainda mais incisivamente por isso: é sua tarefa mesma que está fadada a fracassar completamente se não der atenção à vida constitutiva auto-objetivada, descrevê-la e incorporá-la à ciência, mesmo que seja numa abordagem objetiva. No entanto, a psicologia ainda é uma psicologia sensualista hoje em dia, ela ainda passa pela “consciência de...” e pela imensa variedade de formações que a acompanham, e mesmo o que foi efetivamente realizado em relação ao “intencional” {p. 234}, desde Brentano, é escasso e não é reconhecido em sua plenitude de problemas.

*Ciências humanas em relação às ciências naturais* – Do outro lado, estão as ciências humanas. Do outro lado? Não é nada fácil admitir isso, e o prejuízo naturalista, que predomina não apenas entre os próprios cientistas naturais e é uma consequência da antiga supervalorização das ciências naturais exatas e matemáticas como protótipo de ciência genuína e metodologicamente perfeita, quer nos fazer crer que as ciências humanas são apenas estágios imperfeitos das ciências naturais, não apenas das ciências da natureza física, mas também das psicofísicas. Isso corresponde ao fato de que ainda hoje a psicofísica moderna e a psicologia experimental se oferecem como ciências explicativas fundamentais para toda e qualquer ciência humana concreta – uma reivindicação ridícula que sempre foi e deve permanecer ineficaz.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A falta de clareza sobre o sentido e o alcance do conhecimento naturalista vai tão longe que nem mesmo se percebeu sua consequência óbvia: a saber, se as ciências humanas tomassem como ideal a “exatidão”, em especial, a suposta ciência humana da psicologia naturalista, então, idealmente falando, deveria haver uma psicologia matemática a ser realizada no desenvolvimento futuro da ciência, e que viria completar a matemática do mundo. Dessa forma, a física exata deveria “ceder lugar” a uma “psíquica exata” de maneira verdadeiramente espinosista. Daí, então, só restaria saber em que espaço situar o que é “puramente subjetivo”, em que meio haveria de ser constituída a elaboração do psíquico matematicamente verdadeiro.

immer wirkungslos geblieben ist und wirkungslos bleiben muss<sup>1</sup>.

Doch wie immer: die großen Geisteswissenschaftler sind selbst der Eigenart ihres wissenschaftlichen Tuns und ihrer Wissenschaftssphären gegenüber den Naturwissenschaften praktisch sicher gewesen und haben den Anspruch der naturalistischen Psychologie so wenig gelten lassen, dass sie sich um sie kaum je gekümmert haben. Aber was ist das Eigene dieser Erkenntnisosphäre „Geist“ und der methodischen Einstellung auf „geistige“ Tatsachen im Sinne der Geisteswissenschaften?

Für die Naturwissenschaft ist das Erkenntnisziel die Natur als das „Objektive“, dem Erkennenden gegenüber „an sich“ Seiende, Geschehende, nach an sich gültigen Gesetzen Verlaufende – ob es von irgendjemand wirklich erfahren, erkannt wird oder nicht. Auch der natural objektivierte „Geist“, {S. 235} die „Seele“ der neuzeitlichen Psychologie, ist seiende Seele, Seele, die an sich ist, ob sie erkannt wird oder nicht, eine Mannigfaltigkeit von Geschehnissen, die verlaufen in geregelter Verknüpfung mit der Leiblichkeit, ob das seelische Subjekt oder sonst jemand etwas davon weiß oder nicht, und nach Kausalitäten, die nach Tatsachengesetzen (normfrei zu betrachtenden) geregelte Abhängigkeiten sind, ob diese Abhängigkeiten bewusste sind oder nicht.

Geisteswissenschaftliche Einstellung und Thematik. – In den Geisteswissenschaften, in den im prägnanten und erweiterten Sinne historischen Wissenschaften, ist das Thema der Mensch als das seiner selbst bewusste, sich selbst erfahrende, von sich selbst, von seinem Denken, Fühlen, Wollen bewusst motivierte Subjekt, als das Subjekt, das in seinem praktischen Leben nicht

No entanto, como sempre acontece, os grandes estudiosos das ciências do espírito, em comparação com as ciências naturais, têm se mantido seguros em relação à peculiaridade de seu afazer científico e de sua esfera científica e têm dado tão pouco valor às reivindicações da psicologia naturalista que mal se preocupam com ela. Mas qual é a característica distintiva dessa esfera do conhecimento chamada de “espírito” e da abordagem metodológica dos fatos “mentais” no sentido das ciências humanas?

Para a ciência natural, a meta do conhecimento é a natureza enquanto ente “objetivo”, que é “em si” e acontece independentemente do sujeito cognoscente, de acordo com leis universalmente válidas – seja ele efetivamente experimentado, reconhecido ou não por alguém. Mesmo o “espírito” naturalmente objetivado, {p. 235} a “alma” da psicologia moderna é uma alma que existe, alma que é um em si, independentemente de ser reconhecida ou não, que consiste numa multiplicidade de eventos que ocorrem em conexão regulada com a corporalidade, independentemente de o sujeito anímico ou qualquer outro ter conhecimento disso ou não, e segundo causalidades que são reguladas por leis factuais (a serem consideradas sem normas), independentemente de haver ou não consciência dessas dependências.

A atitude e a temática das ciências humanas – Nas ciências humanas, no sentido pregnante e amplo das ciências históricas, o tema é o homem como sujeito consciente de si mesmo, que se experimenta, motivado conscientemente por si mesmo, por seu pensamento, sentimento e vontade. Como sujeito que, em sua vida prática, não encontra-se apenas objetiva, factual e

---

<sup>1</sup> Die Unklarheit über Sinn und Tragweite der naturalistischen Erkenntnis geht so weit, dass man sich nicht einmal die Konsequenz klargemacht hat: nämlich dass, wenn Geisteswissenschaft das Ideal der „Exaktheit“ haben würde, und speziell der naturalistischen Psychologie als vermeintlicher Geisteswissenschaft, dass es dann, ideal gesprochen, eine in künftiger Wissenschaftsentwicklung zu realisierende mathematische Psychologie geben müsste, die die Weltmathematik dazugenommen würde, so müsste in echt Spinozistischer Weise der exakten Physik „exakte Psychik“ <zur Seite treten>, wobei dann zu nur fragen wäre, wo denn der Platz für alles „bloß Subjektive“ verbliebe, das das Milieu der Herausarbeitung des mathematisch wahren Psychischen bilden müsste.

bloß objektiv-tatsächlich <und> kausal mit einem physischen Leib eins ist, sondern das subjektives Bewusstsein, Erfahrung, Wissen von seinem Leib hat, als worin es walten kann und waltet und wodurch es wahrnimmt <und> umweltlich handelt, und <Wissen> von ihm hat als <dem> Mittelpunkt einer um es orientierten Dingwelt, als einer anschaulich gegebenen, von seinen Kenntnissen, von seinem Wissen so oder so umsponnenen Welt, einer so und so bewussten, erscheinenden, aber auch einer Welt mit anderen Menschen, mit ihm vergemeinschafteten, <einer> von Institutionen, Gemeinschaftsformen, von Städten und Staaten, von Familien, Ständen, Völkern usw. erfüllten Welt, einer Welt voll Dinge, die nicht bloß Körper, sondern Kulturdinge sind, und die es sind vermöge geistiger Bedeutungen, die ihnen von dem Menschen – dem einzelnen Menschen und von den vergemeinschafteten Anderen, von „uns“ Menschen, von „unserem“ Volk usw. – korrelativ mit ihrem praktischen Verhalten zugeteilt worden sind. Der Mensch, der von sich, und von sich als Glied einer „Menschenwelt“, einer in tausendfältigen Formen geformten, auf Einfühlung und sozialen Akten beruhenden Gemeinschaft weiß, und sich als Glied einer Umwelt, einer anschaulichen, gewußten, gewerteten, behandelten und dadurch subjektiv gestalteten Umwelt weiß, in der er praktisch tätig ist – einer durch und durch „bloß subjektiven“.

Diese Welt ist Gegenwart, ist aber auch eine in jeder Gegenwart {S. 236} niedergeschlagene und bewusstseinsmäßig gegebene Vergangenheit, klar oder unklar gegeben. Das Subjekt, als Subjekt für sich betrachtet, weiß sich als Subjekt seiner Vergangenheit, all seine subjektive Gegenwart hat einen Horizont der subjektiven Vergangenheit – wie einen offen Horizont der Zukunft –, und in ihn kann es jederzeit eindringen, aus ihm brechen Erinnerungen – unklare und klare – durch, werden willkürlich herausgestaltet, werden aus leeren Erinnerungseinfällen zur „Wiedererinnerung“, zu Erneuerungen früherer Gegenwarten im Modus des „wiedererinnert“. Ebenso im Gemeinschaftlichen Erinnerungshorizont und hat in der

causalmente unido a um corpo físico, mas que tem consciência subjetiva, experiência, saber de seu corpo, enquanto sede onde pode e governa, e através da qual percebe e age no mundo circundante. E ele sabe do corpo como ponto zero de orientação para o qual convergem as coisas intramundanas, como um dado intuível, envolto de certa maneira por seus saberes, por seu conhecer, um mundo consciente e aparente, mas também um mundo povoado de outros homens, que com ele compartilham do mesmo mundo, dotado de instituições, formas de comunidade, de cidades e estados, de famílias, classes, nações, etc., um mundo pleno, cheio de coisas que não são apenas corpos, mas coisas culturais, e que o são em virtude dos significados espirituais a elas atribuídos pelos homens em correlação com o comportamento prático do homem – o indivíduo humano e os outros com quem se comunica, “nós” homens, “nosso” povo, etc. O homem, que sabe de si, e de si como parte de um “mundo humano”, de uma sociedade formada de mil formas, baseada na empatia e nos atos sociais, e que sabe de si mesmo como parte de um mundo circundante, de um mundo circundante intuível, consciencizado, valorizado, controlado e, assim, subjetivamente formado, no qual o homem está praticamente envolvido – um mundo mais e mais “apenas subjetivo”.

Este mundo é presente, mas também é um passado refletido e conscientemente dado em cada presente {p. 236}, dado clara ou obscuramente. O sujeito, como sujeito considerado por si mesmo, sabe-se como sujeito de seu passado, todo seu presente subjetivo tem um horizonte de passado subjetivo – assim como um horizonte aberto de futuro – e nele pode penetrar a qualquer momento, através dele emergem lembranças – obscuras e claras – que são formadas arbitrariamente, convertendo-se de vazias lembranças recentes em “relembrações”, em renovações de passados recentes sob o modo do “relembrado”. Da mesma maneira, no horizonte comunitário da lembrança, e há vestígios desse passado na atualidade comunitária – na forma de

gegenwärtigen gemeinschaftlichen Umwelt Niederschläge dieser Vergangenheit – in Form von Gegenständlichkeiten (Schriften, Gebäuden, Denkmälern usw.), die auf mögliche Wiedererinnerungen und Analoga von Wiedererinnerungen verweisen, wodurch die Vergangenheit dieser Gemeinschaftssubjektivität mit ihren vergangen Umwelten, den vergangen Vorstellungen, Bekenntnissen, Handlungen, schöpferischen Leistungen, Gemeinschaftsbildungen usw. wieder lebendig werden: schlecht und recht, wie bei Einzelnen. <Thema der Geisteswissenschaften ist somit auch> der Mensch und seine wahre Erinnerungsvergangenheit, als seiner „wahren“ Erinnerung selbst zugängliche Vergangenheit – die Menschheit und ihre historisch wahre, in ihrem historischen Bewusstsein selbst (ihrer Tradition) beschlossene und der historischen Kritik und Rekonstruktion zugängliche Vergangenheit.

Allgemeiner: Die Geisteswissenschaften haben zum Thema die im gemeinschaftlichen Bewusstsein (gemeinschaftlich im allerweitesten Sinn, wie es schon vorliegt im Bewusstsein des Mit-einem-Anderen- „zusammen“- seins, dass ich für ihn und er für mich da ist, dass ich ihn und er mich in sozialen Akten motivieren kann usw.) lebende, handelnde, tuend-leitende Subjektivität in Bezug auf sich selbst und ihre Umwelt; oder einfach <nur in Bezug> auf ihre Umwelt, die aber sie selbst und jedes einzelne Subjekt für sich beschließt. Diese Umwelt reicht in die unendliche Vergangenheit und hat einen Zukunftshorizont, subjektiv verstanden; sie kann wissenschaftlich eröffnet werden. Das betrifft spezieller die Geschichte. Die Fülle {S. 237} ihrer vagen, übermalten, verwandelten, verfälschten Gestaltungen muss in die unendliche Fülle der wahren Vergangenheit verwandelt, und die Gegenwartsmenschheit muss in den unendlichen Horizont ihrer methodisch durchforschten und objektiv herausgestellten Vergangenheit hineingestellt werden. Das ist die Leistung der Geschichte. Aber die Einheit des vergangen Menschheitslebens wirklich herstellen, in Form von rechtmäßigen Vergangenheitsanschauungen (die

objetualidades (escritos, edificios, monumentos, etc.) que remetem a possíveis recordações e analogias de recordações, trazendo de novo à vida o passado dessa subjetividade comunitária, com seus mundos circundantes passados, as representações passadas, declarações, ações, realizações criativas, formações sociais, etc. – de forma mais ou menos adequada, assim como ocorre com os indivíduos. Portanto, o tema das ciências humanas é também o ser humano e sua verdadeira lembrança do passado, como passado acessível à sua “verdadeira” memória – a humanidade e seu verdadeiro passado histórico, fechado em sua própria consciência histórica (sua tradição) e acessível à crítica e reconstrução históricas.

Em termos gerais: as ciências humanas têm como tema a subjetividade que vive, age e orienta-se em relação a si mesma e ao seu mundo circundante no contexto da consciência comunitária (comunitária no sentido mais amplo, como já existe na consciência do “estar junto” com o outro, onde estou lá para ele e ele está lá para mim, onde posso motivá-lo e ele pode me motivar em atos sociais, etc.); ou simplesmente em relação ao seu mundo circundante, que, no entanto, é decidido por ela mesma e por cada sujeito individual.

Esse mundo circundante estende-se até o passado infinito e possui um horizonte de futuro, compreendido subjetivamente; ele pode ser aberto cientificamente. Isso se aplica especialmente à história. A plenitude {p. 237} de suas formas vagas, sobrepostas, transformadas e distorcidas deve ser transformada na plenitude infinita do verdadeiro passado, e a humanidade presente deve ser inserida no horizonte infinito de seu passado metodicamente explorado e tornado objetivamente disponível. Essa é a realização da história. No entanto, estabelecer verdadeiramente a unidade da vida passada da humanidade, na forma de visões legítimas do passado (que são modificações de recordações e recordações reconhecidas como verdadeiras), é

Modifikationen von Wiedererinnerungen und als wahr ausgewiesenen Wiedererinnerungen sind) herstellen, das ist die Gegenwart aus der Vergangenheit konkret verstehen. Denn das Leben wie des Einzelnen, so der Gemeinschaft ist eine Einheit der Motivation, und diese Einheit wiederherstellen und in historischen Begriffen wissenschaftlich beschreiben, das ist ganz konkret die Motivationszusammenhänge klargen, und so lückenlos klarlegen, dass eben dieses ganze ichtätige, ichliche Leben in seiner wirklichen Einheit klar und allseitig durchleuchtet ist. Ist es das aber, dann ist es durchaus verständlich, es ist nur in seiner Genesis, und ist nur voll zu beschreiben durch volle Herausstellung der Genesis – in all der Vorbehaltlichkeit und <nur> wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit liefernden Interpolation, die zum Reich der Wiedererinnerung in all seinen Modifikationen wesensmäßig gehört.

*Ichmotivation, Ich-tun in „Umwelt“.* – In diesen Motivationszusammenhang gehört *eo ipso* nur Subjektives. Die mich im Erkenntnisinteresse oder im Werten und Handeln umspannenden Dinge sind keine Dinge-an-sich, sondern die subjektiven Dinge-für-mich, die mir so und so erscheinenden, von mir für wirklich gehaltenen, mir gefallenden oder missfallenden Dinge; und die mich motivierenden Subjekte sind keine Subjekte-an-sich, sondern <die>, die ich jetzt leiblich-einfühlungsmäßig erfahre, mag auch die Erfahrung ein Trug sein, mag das Erfahrene ein Fetische sein – mich entsetzt er, auf mich wirkt er, mir gibt er ev. Befehle, für mich ist er eine geistige Tatsache. So hat ihn der Historiker zu nehmen, und es ist schon eine Änderung der Einstellung, wenn er als Mensch der Gegenwart und der Gemeinschaftsüberzeugung der Gegenwart den Fetisch eben als Fetisch für eine Fiktion erklärt. Selbst, wo er das rechtmäßig als Historiker tut und Wahrheit auswertet, ist er nie eine naturale {S. 238} Wahrheit-an-sich und naturale Dinge-an-sich eingestellt, auf Objektives im Sinne der Natur. Seine historische Objektivität ist die der deskriptiven Wahrheit von Subjektivem in der personalen, von sich selbst

compreender concretamente o presente a partir do passado. Pois assim como a vida do indivíduo, a vida em comunidade é uma unidade de motivação, e restaurar essa unidade e descrevê-la cientificamente em termos históricos significa esclarecer de maneira concreta as conexões de motivação, e assim esclarecer de forma completa, de modo que o todo dessa vida egoicamente ativa e individual seja clara e completamente elucidada em sua verdadeira unidade. Mas, se isso for alcançado, então é compreensível que somente em sua gênese, e somente por meio da plena evidenciação da gênese – com todas as ressalvas e interpolações que fornecem apenas probabilidade científica no reino das recordações e suas modificações – essa vida possa ser completamente descrita.

*Eu-motivação, eu-agente no “mundo circundante”.* – Apenas o subjetivo pertence *eo ipso* a esse encadeamento motivacional. As coisas que envolvem meu interesse cognitivo ou meu juízo de valor e ação não são coisas-em-si, mas as subjetivas coisas-para-mim, que aparecem para mim de tal ou tal modo, que considero reais, que me agradam ou desagradam; e os sujeitos que me motivam não são sujeitos-em-si, mas aqueles que experiencio agora corporal e empaticamente, mesmo que a experiência seja uma ilusão, mesmo que o experienciado seja um fetiche – assustando-me, agindo sobre mim, dando-me talvez ordens, ele não passa para mim de um fato mental. Assim o historiador deve chamá-lo, e já há uma mudança de atitude quando, na condição de um homem do presente a partilhar da opinião comum do presente, ele declara o fetiche como sendo não mais do que uma ficção. Mesmo quando ele faz isso corretamente como historiador e avalia a verdade, ele nunca está orientado para uma natural {p. 238} verdade-em-si e naturais coisas-em-si, para objetos no sentido da natureza. Sua objetividade histórica é a verdade descritiva do subjetivo na subjetividade pessoal, que sabe de si mesma, e sabe que é um

wissenden Subjektivität, und sich wissenden als Subjekt eines Lebens in Bezug auf eine Umwelt, personal davon motiviert, in Akten, in Handlungen.

Über diesen historischen und individuell-historisch sich verbreitenden Horizont einer Historiographie des Individuellen – und das Individuelle in seiner Genesis verstehenden – verbreitet sich alle empirische Geisteswissenschaft. Das historische Feld ist das Feld der allgemein typisierenden und morphologischen und allgemeine Regeln morphologischen Werdens beschreibenden Geisteswissenschaften, nachgehend den großen Strukturzusammenhängen, die selbst als typische Einheiten sich durch typische Begriffe aussprechen – so wie denn alles Historische, darin dem „Naturhistorischen“ analog, in „empirischen“, aus konkreter Anschauung geschöpften, also immer typischen Begriff sich darstellt.

Die empirischen Geisteswissenschaften sind deskriptive Wissenschaften wie die naturhistorischen, im Rahmen menschlicher Anschauung sich bewegenden (nicht „exakt“ naturwissenschaftlich erklärenden) Wissenschaften. Sie geben uns aber nicht wie diese bloß Vertrautheit mit der empirischen Typik der relativ bleibenden Gestalten und der <Typik> ihrer Abwandlungen in der äußerlich-kausalen Genesis, also die enthalten nicht bloß Regeln der Erwartung, nämlich für das, was in empirischer Regelmäßigkeit, nach regelmäßiger Typik, zusammen auftritt in Koexistenz und Sukzession.

Das Überschauen der in Gleichzeitigkeit und im Nacheinander geordneten Ereignisse der Geisteswelt lässt zwar auch eine äußere Betrachtung zu, und es bilden sich selbstverständlich auch äußerliche Verbindungen, Assoziationen der Koexistenz und Sukzession; und jeder empirische Typus ist selbst eine empirische Allgemeinheit, die eine Regel der Assoziation ausdrückt. Aber jede geistige Gestalt hat innere, geistige Einheit, eben ichlich-personale, Einheit der Motivation im Zusammenhang durchgehender Einheit einer geistigen, in allen Phasen innerlich motivierten Genesis, und schließlich ist alles Geistige getragen von einer universalen Einheit eines die Allheit

sujeito de uma vida em relação a um mundo circundante, motivado pessoalmente, em atos, em ações.

Todas as ciências empíricas do espírito difundem-se por esse horizonte histórico e individualmente histórico que se expande na direção de uma historiografia do indivíduo – e compreendendo o indivíduo em sua gênese. O campo histórico é o campo das ciências do espírito que descrevem a tipificação, a morfologia e as regras gerais do tornar-se morfológico, de acordo com os grandes nexos estruturais que se expressam como unidades típicas através de conceitos típicos – assim como tudo o que é histórico, análogo ao “histórico natural”, manifesta-se em conceitos “empíricos” extraídos da observação concreta, que é sempre típica.

As ciências empíricas do espírito são ciências descritivas, assim como as ciências históricas naturais, que operam dentro do âmbito da percepção humana (e não explicam de forma “exata” tal como as ciências naturais). Elas não nos dão, porém, apenas essa pura familiaridade com a tipicidade empírica das formas relativamente estáveis e a “típica” de suas variações na gênese externa-causal, ou seja, elas não contêm apenas as regras de expectativa, a saber, regras para o que ocorre em regularidade empírica segundo a típica regular na coexistência e na sucessão.

A supervisão dos eventos do mundo espiritual, ordenados na simultaneidade e na sequência, permite uma análise externa, junto à qual, evidentemente, surgem também ligações externas, associações de coexistência e sucessão; e cada tipo empírico em si é uma generalidade empírica que expressa uma regra de associação. Mas cada forma espiritual possui uma unidade interna espiritual, uma unidade pessoal-egóica de motivação no nexo de uma gênese espiritual continuamente motivada em todas as suas fases; e, finalmente, tudo que é espiritual é sustentado por uma unidade universal de uma vida espiritual que abrange a totalidade {p. 239} das pessoas que se comunicam

{S. 239} der miteinander kommunizierenden Personen umspannenden Geisteslebens, das alles personale Leben der Einzelpersonen miteinander verbindet. Wie es die Einheit des passiven und aktiven Lebens personal, ichlich, interpersonal sich vergemeinschaftend zu einer Motivationseinheit des personalen Lebens verknüpft, so verknüpft es auch korrelativ all die intentionalen Sinnes- und Seinsgestalten, die Anschauungsgestalten, Denk- und Werkgestalten, die sich in der Einheit des personalen Geisteslebens teils in Motivationen der Passivität, teils in Motivationen freier Aktion der personalen Subjekte konstituieren und so für diese Subjekte eine durchgehende, sich in ihrem Leben, Weben und Sein selbst immer neu gestaltende phänomenale Umwelt bilden.

Auf diese Einheit sind alle Geisteswissenschaften zurückbezogen. Was sie aber als Thema haben, sind die konkreten, für sich selbst und wechselseitig füreinander in der intersubjektiven Genesis gewordenen personalen Subjektivitäten, in Beziehung auf die konkrete einzelsubjektive und intersubjektive Umwelt als die in der jeweiligen Stufe der Genesis für die betreffenden Personalitäten intentional konstituierte, gerade so erscheinend, gerade so beurteilt, bewertet und werktätig praktisch gestaltet. Sie in ihrer inneren Genesis auf<zu>klaren, durch Aufweisung der sie bestimmenden Motivationen die Notwendigkeit des konkreten Seins an der historischen Zeitstelle im Zusammenhang seiner zeitlichen Genesis zur Erkenntnis zu bringen, und das für jede der großen Strukturformen der personalen Gestaltungen und für die Personalitäten selbst - <das> ist die Aufgabe der historischen oder Geisteswissenschaften. Das Verstehen des Historikers ist nicht bloß ein individuelles Erfahren und ein induktives Voraussehen dessen, was nach kausal-induktiver Regelmäßigkeit als totes Faktum und zu erwartendes *fieri* kommen „muss“, sondern ein Erfassen eines sinnvollen, durch einen eigenen Sinn von den Personen her bestimmten, in ihnen abgesehen und so eben geforderten Werdens, eines in seiner inneren Notwendigkeit evident erschaubaren.

entre si, ligando todas as vidas pessoais das pessoas individuais. Assim como a unidade da vida pessoal passiva e ativa, egóica e interpessoal se associa comunitariamente com uma unidade motivacional da vida pessoal, ela também associa correlacionalmente todos os sentidos e formas de ser, todas as formas de intuição, pensamento e criação que, na unidade da vida pessoal espiritual, parte em motivações de passividade e parte em motivações de livre ação dos sujeitos pessoais, se constituem, formando assim um mundo circundante fenomenal contínuo e sempre em constante reconfiguração em suas vidas, em suas atividades e em seu ser.

Todas as ciências do espírito referem-se a essa unidade. Mas o que elas têm como tema são as subjetividades pessoais concretas, que assim vieram a ser por si mesmas e umas com as outras na gênese intersubjetiva, em relação ao mundo circundante concreto subjetivo e intersubjetivo, conforme constituído intencionalmente em seus respectivos níveis de gênese para as personalidades a ele referidas, assim se manifestando, assim sendo avaliado, julgado e formado praticamente. Elucidar sua gênese interna, trazer à compreensão a necessidade do ser concreto no encadeamento de sua gênese temporal por meio da exposição das motivações que o determinam, tanto para as grandes formas estruturais das formações pessoais quanto para as próprias personalidades – eis a tarefa das ciências históricas ou ciências do espírito. A compreensão do historiador não é apenas uma experiência individual e uma previsão indutiva do que “deve” acontecer com base na regularidade causal-indutiva, como um fato morto e para um *fieri* esperado, mas sim a apreensão de um processo pleno de sentido, determinado por um sentido próprio das pessoas, nelas previsto e, portanto, requerido, algo que se mostra evidente em sua necessidade interna.

Alles Naturale, erforscht in naturwissenschaftlicher Einstellung, ist in dieser Hinsicht prinzipiell unverständlich. Indem <die naturwissenschaftliche Forschung> {S. 240} die „objektiven“ Tatsachen und ihre objektiven Gesetze sucht, unterbindet sie alle Mitbetrachtung der erfahrenden und denkenden Subjektivität, in deren Motivationen sich die identische Einheit der Tatsache konstituiert. Objektivität der „Tatsache“ im Sinn der Natur, die „Tatsache“ als naturwissenschaftliches Thema, ist induktive Tatsache, ist die Leistung der universalen Assoziation, die durch alles Leben geht und eine intersubjektive Tatsachenwelt konstituiert, auf die man rechnen und die man berechnen kann, eine Einheit aus assoziativ geregelten Erwartungen. Das forschende, konstruierende, berechnende und induzierende Erkenntnisinteresse geht auf die konstituierten Einheiten - <unter> Ausschaltung des „Subjektiven“. Die Ausschaltung des „bloß Subjektiven“ schafft Raum für die Erkenntnis der „objektiven Natur“, als einer Regel reiner Induktion, die alle möglicher Synthesis der Identität beherrscht und die, wenn man sie in den Motivationen naturwissenschaftlicher Vernunft erkannt hat, eine Vernunftnorm der Erwartungen und die Norm einer möglichen vernünftigen induktiven Technik bilden muss.

Der Historiker, der Forscher der personalen Subjektivität, die in Affektion und Aktion auf die <dem Subjekt> bewusste anschauliche Umwelt und die auf sie verstehbar bezogenen anderen Subjekte, Subjektgemeinschaften und die Subjektgebilde der Weltkultur bezogen ist, schaltet nichts Subjektives aus, da er eben das Subjektive erforscht. Nur sofern der Forschende als Forschender Wahrheit über das Subjektive als Subjektives sucht, schaltet er seine Vorurteile, seine Unklarheiten, seine Illusionen aus; die Objektivität der historischen Tatsache ist ihr wahres Sein und Sosein gegenüber der darüber liegenden höheren „Subjektivität“, der Subjektivität derjenigen Apperzeptionen, in denen Subjektives zur Auffassung kommt – <eine höhere „Subjektivität“>, in der das

Todo ser natural, explorado sob uma perspectiva científica, é principalmente ininteligível nesse sentido. Ao buscar {p. 240} os fatos “objetivos” e suas leis objetivas, a pesquisa científica acaba por inibir toda consideração de conjunto da subjetividade que experiencia e pensa, na qual a unidade idêntica do fato se constitui em suas motivações. A objetividade do “fato” no sentido da natureza, o “fato” como tema natural-científico, é um fato indutivo, é a produção da associação universal que atravessa toda vida e constitui um mundo de fatos intersubjetivos nos quais podemos confiar e calcular uma unidade de expectativas reguladas de forma associativa. O interesse cognitivo que investiga, constrói, calcula e induz concentra-se nas unidades constituídas, excluindo o “subjetivo”. A exclusão do “meramente subjetivo” cede lugar ao conhecimento da “natureza objetiva”, como uma regra de pura indução, que rege todas as possíveis sínteses da identidade e que, assim que reconhecida nas motivações da razão científica, deve formar uma norma racional de expectativas e a norma de uma possível técnica indutiva racional.

O historiador, o investigador da subjetividade pessoal, que se relaciona com a afecção e com a ação na perspectiva consciente do sujeito em relação ao mundo circundante intuível, que compreende também os outros sujeitos, comunidades de sujeitos e as estruturas subjetivas da cultura mundial, nada exclui do subjetivo, pois é justamente o subjetivo que ele pesquisa. Somente quando o investigador, na qualidade de investigador, busca a verdade sobre o subjetivo enquanto subjetivo, ele deixa de lado seus prejuízos, suas incertezas, suas ilusões; a objetividade do fato histórico é o seu verdadeiro ser e ser-assim em relação à “subjetividade” superior que a transcende, à subjetividade daquelas percepções nas quais o subjetivo é apreendido – uma “subjetividade” superior na qual a própria

Forschen selbst auch besteht, das aber hier Forschen und nicht Erforschtes ist.

Ist hinsichtlich der Natur die empirische Deskription der „Naturgeschichte“ zwar auch ein in sich geschlossener Erkenntniswert und wissenschaftlicher Zweck, andererseits aber doch von den Naturforschern gedacht als Unterstufe für ein {S. 241} Höheres, für eine exakte, mathematisch-naturwissenschaftliche Erklärungsleistung, so ist die empirische Deskription in den Geisteswissenschaften – sei es eine empirische Feststellung einer so und so empirisch zu beschreibenden historischen Koexistenz oder Sukzession, oder die grammatische Deskription der Sprache eines Volkes in einer Zeitpoche, mit ihren faktischen Regelmäßigkeiten in der Typik – Unterstufe für den höheren Erkenntniszweck der geisteswissenschaftlichen Erklärung oder genetischen Verständlich-machung, welche nicht nur aufzeigt das äußerliche Werden der jeweiligen Tatsachen (als welches vielmehr zur vorigen Stufe gehört), sondern die es innerlich bestimmende Motivation, die es als Werden dieses Sinnes, als ein von inneren Intentionen beherrschtes Werden in seiner Notwendigkeit begreiflich macht.

Aber auch diese verstehende Erklärung ist nur eine Unterstufe für eine Erklärung in einem weit höheren Sinn, die transzendente. Doch es fehlt noch verschiedenes:

Was fehlt, ist zunächst die Einführung der Kategorie Wahrheit – Vernunft (Wert). Das Geistesleben (Kulturleben) ist ein Leben des freien Menschen. Das kann sagen, des Menschen, der in Wahrheit frei ist, sofern er seine Freiheit erweist, sofern er in der Autonomie der Vernunft lebt; und es kann sagen, dass der Mensch das „Vermögen“ der Freiheit hat, während er doch mehr oder minder in Unvernunft dahinlebt. Geht nicht durch alles Kulturleben hindurch ein „Streben“ nach Freiheit, entwickelt sich der Mensch in der „Entwicklung“ der Kultur nicht zur wirklichen Freiheit, kann der Entwicklungsgang der Menschheit als ein Entwicklungsgang zur Vernunft aufgefasst werden?

pesquisa também existe, mas que aqui é pesquisa e não o pesquisado.

No que diz respeito à natureza, a descrição empírica da “história natural” é também, certamente, um valor de conhecimento e uma meta científica autônomos, mas é concebida pelos pesquisadores da natureza como uma etapa inferior conducente a {p. 241} um objetivo mais elevado, a uma explicação exata e matemático-científica. Por outro lado, a descrição empírica nas ciências do espírito – seja a constatação empírica de uma coexistência ou sucessão histórica, a ser descrita empiricamente, ou a descrição gramatical da linguagem de um povo em certa época, com suas regularidades factuais típicas – é uma etapa inferior conducente ao objetivo mais elevado do conhecimento na explicação ou na compreensão genética das ciências do espírito, que não apenas revela o vir-a-ser externo dos fatos em questão (que pertence mais à etapa anterior), mas permite compreender a motivação interna que o determina, como um vir-a-ser desse sentido, como um devir governado por intenções internas em sua necessidade.

Mas até mesmo essa explicação compreensiva não passa de um estágio inferior para uma explicação em um sentido muito mais elevado, o transcendental. Falta ainda, no entanto, uma variedade de coisas:

Em primeiro lugar, falta a introdução da categoria de verdade – razão (valor). A vida espiritual (vida cultural) é uma vida do homem livre. Isso pode significar que é a vida do ser humano que é verdadeiramente livre, desde que ele prove sua liberdade, desde que viva na autonomia da razão; e pode significar que o ser humano tem a “capacidade” da liberdade, mesmo que ele viva mais ou menos na irracionalidade. Não atravessa toda a vida cultural um “anseio” pela liberdade? O ser humano não progride no “desenvolvimento” da cultura em direção à verdadeira liberdade? Não se pode conceber o curso de evolução da humanidade como um caminho em direção à razão? Não está

Liegt nicht im Wesen des Menschen als Menschen dies beschlossen, dass er sich mindestens in kleinstem Kreis als vernünftig betätigt und das Vernünftige sich dann auch zum Ziel setzt als solches, dass er vernünftig werden will, dass er ein „Gewissen“ hat, dass <er> an Anderen die Vernunft wertet, Andere zur Vernunft erziehen will usw.? Liegt darin nicht eine unaufhörliche Motivation beschlossen, die im Gemeinschaftsleben die Tendenz üben muss, die gerichtet ist auf die Idee eines gemeinschaftlichen Vernunftlebens? Beschließt daher nicht jede {S. 242} Kultur in sich die Richtung auf eine „wahre“ Kultur, als eine „wertvolle“ Kultur? Gehört nicht zum Wesen jeder „gesunden“, lebendigen Kultur diese Richtung nicht nur, sondern ein hoffnungsvolles Streben, eine Annäherung, ein Aufsteigen?<sup>2</sup>

<III>

Meine transzendente Subjektivität mit meinem wirklichen und möglichen Bewusstsein umschließt in seiner Intentionalität alles, worüber ich je mit Sinn soll reden können; was für mich nicht bewusst ist und je bewusst werden kann, ist ein sinnloses Nichts für mich.

1.) Durch das Bewusstsein hat alles und jedes für mich seinen Sinn. Schon wenn ich in leerster Weise sage „etwas“, so ist es ein Bewusstsein, das diese Sinngebung schafft und dem selbst im Bewusstsein mit dem Sinn „Wortlaut etwas“ Erwachsenen die „Wortbedeutung“ „etwas“ unterlegt. Alles, was für mich als wahrhaft seiend <soll gelten> oder „in Wahrheit“ möglicherweise-seiend, wahrscheinlich-seiend, nicht-seiend usw. soll heißen und <als solcher> „mit Recht“ gelten <können>, muss von meiner Subjektivität her sich – hier in der besonderen Weise der Vernunft – diesen besonderen Sinn gewonnen haben: Rechtgebung selbst, Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, ist meine eigene

instituto na essência do homem enquanto homem que ele se mostra, pelo menos em pequenos círculos, como racional e que busca o racional como meta, que ele tem uma “consciência”, que valora a razão em outrem, que quer educar os outros para a razão, e assim por diante? Não está contida aqui uma motivação que, na vida em comunidade, deve exercer sem cessar uma tendência direcionada à ideia de uma vida racional comunitária? Portanto, não está implícita em cada {p. 242} cultura a orientação rumo a uma cultura “autêntica”, enquanto cultura “plena de valor”? Não faz parte da essência de toda cultura “saudável” e vibrante essa orientação, mas também uma aspiração repleta de esperança, uma aproximação, um avanço?

<III>

Minha subjetividade transcendental, com minha consciência efetiva e possível, abrange em sua intencionalidade tudo sobre o que eu posso falar com sentido; aquilo que não me é consciente e que jamais pode tornar-se consciente é um nada sem sentido para mim.

1.) É através da consciência que tudo e cada coisa têm um sentido para mim. Mesmo quando digo “algo” do modo o mais vazio, é uma consciência que efetua essa doação de sentido e que o constitui na consciência com o “teor de sentido de algo” que resulta do “significado da palavra” “algo”. Tudo o que para mim deve valer como verdadeiramente existente ou “em verdade” ao modo do possivelmente existente, verossimilmente existente, não-existente, etc., tudo o que deve ser assim chamado e, enquanto tal, pode valer com direito, deve ter ganho esse sentido particular a partir da minha subjetividade – aqui, de modo particular através da razão: a própria atribuição de justiça, a distinção entre certo e errado, é uma realização de minha

<sup>2</sup> Dann Übergang von geisteswissenschaftlicher Universalität zur Transzendentalphilosophie. Tradução: Então, a transição da universalidade das ciências do espírito para a filosofia transcendental.

Bewusstseinsleistung. Sage ich, bloß Vorgestelltes ist noch nicht wahrhaft Seiendes, so weise ich darauf hin, dass im Vorstellen, in einem beliebigen wirklichen oder phantasiemäßigen Meinen, ein Gemeintes als solches zwar liegt; dass aber nur in gewissen „Vernunft“- Prozessen, genannt Begründung, Ausweisung des wahrhaften Seins des Vermeinten, das Vermeinte in einem ausgezeichneten Modus, eben dem des einmal so ausgewiesen, meine Stellungnahme habituell bindet, derart, dass „dasselbe“ Vermeinte (der Identität des Vermeinten kann ich durch Rückgang auf das wiedererinnerte vergangene Meinen gewiss werden) auch wieder begründet werden kann und in der Begründung abermals, und notwendig, sich als wahrhaft seiend (und nicht als nicht seiend, in der abweisenden {S. 243} Begründung) herausstellen muss. Aber auch Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Nichtsein usw. gewinnen ihren ursprünglichen Sinn in dem Bewusstsein, und zwar aus „Selbstgebungen“, aus begründenden und zur Begründung letztberufenen Bewusstseinsweisen.

Überall finde ich im Bewusstsein diesen eigentümlichen Gegensatz zwischen nicht-selbstgebendem und selbstgebendem, das Wahre selbst ergreifendem Meinen, und dazu mit zugehörige Gegensätze zwischen relativ unklarem, der Selbstgebung relativ fernstehendem und relativ klarem Meinen, zwischen unbestimmten – und in wechselnden Stufen, Graden unbestimmtem – und bestimmten (darum aber noch nicht klarem) Meinen; weiter zwischen unausdrücklichem und begrifflichem, in Begriffen urteilendem Meinen und schlicht anschaulichem Meinen, zwischen unmittelbarem und schließendem usw. Ich finde, dass alle Erkenntnistätigkeit im Medium eines Erkenntnisstrebens vonstatten geht, und konsequente Erkenntnistätigkeit (insbesondere als rein theoretische Denkarbeit) im Medium eines fortherrschenden Strebens, das gerichtet ist auf den vermeinten Gegenstand – oder vielmehr durch den im Modus der Unklarheit, Unbestimmtheit, Ungegebenheit bewussten Gegenstand auf „denselben“

própria consciência. Quando digo que algo puramente representado não é ainda um ente verdadeiramente existente, quero dizer com isso que, no ato de representar, em qualquer crença real ou de fantasia, há algo que está sendo pensado como tal. Contudo, apenas em certos processos “racionais” chamados de fundamentação, demonstração do ser verdadeiro do que é suposto, aquilo que é suposto se torna vinculativo para a tomada de posição habitual, uma vez que foi demonstrado dessa maneira distinta, de modo que o mesmo objeto suposto (posso me certificar da identidade do objeto suposto em fazendo recurso à memória da crença passada) também pode ser justificado novamente e, necessariamente, deve justificar-se como verdadeiramente sendo (e não como não-sendo, na {p. 243} fundamentação negativa). Mas também a possibilidade, a probabilidade, o não-ser, e semelhantes, ganham seu sentido originário na consciência e, na verdade, a partir de “autodoações”, sob modos de consciência que são ultimamente chamados para a fundamentação e para a qualificação como justificáveis.

Em todas as partes, encontro na consciência essa peculiar oposição entre o pensar não-autodoador e o pensar autodoador, que apreende a verdade em si mesmo, juntamente com as correspondentes oposições entre o pensar relativamente obscuro, distante da autodoação, e o relativamente claro, entre o pensar indeterminado – e em níveis variáveis, graus indeterminados – e o pensar determinado (mas ainda não claro); entre o pensar implícito e o conceitual, o pensar que julga em termos de conceitos e o pensar simplesmente intuitivo, entre o pensar imediato e o conclusivo, e assim por diante. Descubro que toda atividade cognoscitiva ocorre no meio de um esforço de conhecimento, e a atividade cognoscitiva consistente (especialmente como trabalho teórico puro) ocorre no meio de um esforço dominante que se direciona ao objeto suposto – ou melhor, através do objeto consciencizado no modo da obscuridade, indeterminabilidade, não-doação, em direção a esse mesmo objeto no modo da perfeita claridade e da claridade

Gegenstand im Modus der vollkommenen Klarheit und, in der Klarheit, der fortgehenden Bestimmung; auf den Gegenstand selbst, der, in seiner Selbstheit erfasst, und in der allseitigen Ausweisung, die ihn nach allen Seiten selbst gibt, als welcher er intendiert ist, seine Seinswahrheit – als Seiendes dieses konkreten Gehalts – ausweist. Und dies selbst ist im Rahmen des es gebenden Bewusstseins (der Evidenz) zu explizieren, zu bestimmen, Ausgangspunkt für Beziehung zu anderen Gegenständen, die aber wieder ihre Stufen der Vermeintheit haben usw.

<So also fungiert> der Gegenstand selbst als Ziel einer Erkenntnis- und letztlich <einer> Erfahrungsintention, die sich allseitig erfüllt und „ihn“ abschließend gibt.

Der Dinggegenstand selbst als Ziel der erfahrenden Intention (der auf ihn, wie er selbst ist, zielenden Kenntnisnahme) ist immerfort ein Relatives; nämlich die jeweilige erfahrende Intention meint ihn in einem gewissen Sinn in einer zugehörigen, korrelativen Motivationslage. Das bestimmt einen {S. 244} Kreis möglicher Erfahrung und die Möglichkeit einer vollkommenen Selbstgebung des Dinges dieses Sinns. Aber unter Änderung der sennbestimmenden Umstände sind neue Erfahrungen möglich, die sich mit den Erfahrungen der früheren demselben, und so haben wir ein neues Ding „selbst“, und so *in infinitum*.

Das Ding des gewöhnlichen Lebens – Situationswahrheit: Die Idee des „absoluten“ Dinges selbst, des Dinges in seiner vollen Wahrheit, die allen möglichen „Relationen“ genügt, ist keine das praktische Leben leitende Idee. Für den „natürlichen“ Menschen besteht keine Schwierigkeit, weil er immer unter „Ding“ das Ding in einer gewissen „Relation“ versteht, und wenn er es kennenlernen will, es eben in dieser Sinnesbegrenzung, in dem zugehörigen Erfahrungskreis der Situation kennenlernen will. Und da kommt er auf keine Unendlichkeiten, die er nicht durchlaufen könnte. Die Dinge, die Welt existieren: er kann alles erfahren, in dem jeweiligen

à determinação contínua; em direção ao próprio objeto, que, apreendido em sua ipseidade e na mostraçã abrangente que o dá por todos os lados, conforme ele é intencionado, mostra sua verdade de ser – como sendo esse conteúdo concreto. E isso mesmo deve ser explicitado no âmbito da consciência doadora (de evidência) e determinado como ponto de partida para a relação com outros objetos, que por sua vez têm seus próprios graus de suposição, e assim por diante.

Portanto, o próprio objeto funciona como meta de uma intenção de conhecimento e, em última instância, de uma intenção de experiência, que se preenche de forma abrangente e o dá de forma conclusiva.

O objeto-coisa ele mesmo como alvo da intenção de experiência (do conhecimento direcionado para ele, como ele próprio é) é sempre um relativo; nomeadamente, a respectiva intenção de experiência o visa de certa maneira, em uma situação motivacional devidamente correlacionada. Isso determina um {p. 244} círculo de experiência possível e a possibilidade de uma completa autodoação do objeto desse sentido. Mas sob a alteração das circunstâncias determinantes, novas experiências são possíveis, que se conectam às experiências anteriores da mesma forma, e assim temos uma nova coisa “ela mesma”, e assim por diante, *in infinitum*.

A coisa da vida cotidiana – verdade de situação: a ideia da coisa “absoluta” em si, da coisa em sua plena verdade, que satisfaz todas as possíveis “relações”, não é uma ideia condutora da vida prática. Para o homem “natural”, não há dificuldade alguma, pois ele sempre entende a “coisa” como coisa em uma certa “relação”, e quando ele quer conhecê-la, ele a quer justamente nesta limitação sensorial, dentro do círculo de experiência associado à situação. E assim, ele não se depara com infinitudes que não possa percorrer. As coisas, o mundo existem: ele pode experimentar tudo, no respectivo sentido de experiência que ele pode perseguir na identificação. E quando o sentido da

Erfahrungssinn, den er in Ausweisung verfolgen kann. Und wenn der Erfahrungssinn sich wandelt, so ist eben ein neuer da und das Bewusstsein, auch das leisten, auch den neuen Erfahrungskreis durchlaufen zu können. Es fällt ihm nicht ein, die Aufgabe sich zu stellen, das Ding selbst, so wie es an sich ist, gemäß allen möglichen „Relationen“, erkennen, erfahrend kennenlernen zu wollen, und es ist zunächst gar nicht selbstverständlich, inwiefern dieses „Ding an sich selbst“ einen Sinn hat, ein Ziel der Erkenntnis sein kann.

2.) Richtet man, wie die Phänomenologie von vornherein es tut, darauf das Ausgenmerk, so ergibt sich die große und allem vorangehende philosophische Aufgabe: Als werdender Philosoph erstrebe ich eine universale Erkenntnis, und eine universale „höchster“ Form, derjenigen der Wissenschaft an, und zwar eine Erkenntnis, die mich nicht nur faktisch befriedigt und meinen zufälligen faktischen Bedürfnissen gemäß ist, sondern die ich in denkbar vollkommenster Weise verantworten kann. Apodiktisch will ich dabei dessen gewiss sein, dass ich nicht nur meine, wie ich meine, und nicht nur das Bewusstsein der Erzielung, der Erkenntnis, ja der Einsicht, der Selbstgebung habe, wie ich es habe, sondern dass {S. 245} ich damit bis an Letzt-erdenkliche gekommen bin; d. h. dass meine Wege notwendige Wege, mein erkennendes Tun notwendiges Tun ist, nämlich notwendig auf die Ziele gerichtet, und dass ich am Ende des Weges eben wirklich am Ziel, als dem bestmöglichen und allein echten Ziele des bestmöglichen Weges als echten Weges dahin, bin.

Aber wie könnte ich mir in dieser Hinsicht Erfolg versprechen, wenn ich Erkenntnis bloß naiv vollziehe und in ihrer „gefühlten“ Evidenz, in der gefühlten Befriedung des Durchmessens eines Weges und des Habens des Zieles lebe? Im Tun leben, tuend etwas realisieren, heißt nicht das subjektive Tun selbst und seine Leistung im Auge haben und verstehen, wie das Erkennen nach all seinen fungierenden Gehalten, wie das Fungieren selbst und das Leisten der Leistung zustande kommt, und in notwendiger, also normgerechter Weise zustande kommt. Naive Erkenntnis

experiência muda, então há um novo sentido e a consciência também é capaz de atravessar esse novo círculo de experiência. Nem lhe passa pela cabeça colocar a tarefa de conhecer a coisa em si, tal como ela é em si mesma de acordo com todas as “relações” possíveis, e querer reconhecê-la experiencialmente, e não é de forma alguma óbvio, inicialmente, em que medida essa “coisa em si mesma” tem sentido, em que medida pode ser uma meta do conhecimento.

2.) Se, a exemplo da fenomenologia, que o fez desde o início, dirigimos nossa atenção para isso, resulta então a grande e, sobre todas precedente, tarefa filosófica: como aspirante a filósofo, esforço-me na busca por um conhecimento universal e por uma forma universal “mais elevada”, à semelhança da ciência, um conhecimento, na verdade, que não apenas me satisfaça factualmente e esteja de acordo com minhas necessidades factuais contingentes, mas que eu possa justificar da maneira mais completa possível. Apoditicamente, quero ter certeza de que não apenas julgo como julgo e não apenas tenho a consciência da obtenção do conhecimento e, de fato, da visão clara de como ele é, mas que {p. 245} cheguei ao ultimamente concebível; isto é, que meus caminhos são caminhos necessários, meu ato de conhecimento é um ato necessário, ou seja, necessariamente direcionado à meta, e que no final do caminho terei, efetivamente, chegado ao destino, como o melhor e único destino autêntico e que passa pelo melhor caminho, como o caminho autêntico que para lá me conduz.

Mas, nesse sentido, como poderia esperar êxito se realizo o conhecimento apenas de forma ingênua e vivo na sua evidência como num “sentimento”, na satisfação sentida por quem percorreu um caminho e chegou à meta? Viver na ação, realizar algo através da ação, não significa ter diante dos olhos a própria ação subjetiva e sua operação e entender como o conhecimento funciona em conformidade com todos os seus conteúdos funcionais, como a própria função e o desempenho de sua operação ocorrem de forma necessária, ou seja, de acordo com

genügt nicht, naiv betätigte Wissenschaft kann sehr exakt werden, und doch genügt sie nicht.

Wie wenig naive Erkenntnistätigkeit und der in ihr waltende Wille zur Normgerechtigkeit genügt (ein Wille, der nur darauf geht, die durchgängige Evidenz zu erhalten und für den Bau der methodischen Einsicht Prinzipien zu verschaffen), zeigt einerseits die beständige Hilflosigkeit gegenüber der Skepsis und deren Bestreitung der Möglichkeit einer transzendenten Erkenntnis überhaupt; andererseits der nie aufhörende Streit in Betreff der prinzipiellen Grundlagen der exaktesten Wissenschaften nach Grundbegriffen und Grundsätzen, deren Evidenz doch nie ausgereicht hat, um in der Benutzung solcher vermeintlich gesicherten Grundlagen unlösbare Widersprüche zu vermeiden. Teils <entstehen> logische Widersprüche, teils <die> Nötigung zu neuartigen Thesen, die den Selbstverständlichkeiten der bisherigen Wissenschaft widersprechen und zugleich das ursprüngliche Recht der letzteren nicht mit den neuen <Thesen> durch tiefere Klärung zu versöhnen vermögen. Kann es da einen anderen Weg zur letzten Rechtfertigung aller Erkenntnis oder zur Konstruktion von letzt-sich-rechtfertigen Wissenschaften geben als den, dass man das erkennend leistende Bewusstsein, also die Evidenz selbst als Evidenz der schlichten Selbstgebung, als Evidenz der {S. 246} Begründung, der Selbstgebung notwendiger oder wahrscheinlicher Folgen, der Selbstgebung von denkmäßig gefassten Sachverhalten usw. studiert?

Dieses Studium wird aber, als Studium einer ausgezeichneten Typik des „Bewusstsein“ überhaupt, notwendig zum erweiterten Studium eben alles und jedes Bewusstseins und aller seiner Gesetzmäßigkeiten, der konkret vollen Subjektivität, auf deren Grund die Gesetzmäßigkeit der Vernunft beruht. Kann man anders verfahren, als dass man alle Grundbegriffe, die zum Wesen der Erkenntnis selbst, und nach allen Korrelationen, (Bewusstsein, Vermeintes oder Sinn, Erfahrenes als solches, vermeinter Gegenstand im Modus der einstimmigen Erfahrung

modos regidos por normas. O conhecimento ingênuo não basta, a ciência praticada de forma ingênua pode tornar-se exata em alto grau, e mesmo assim não será suficiente.

Quão insuficientes são a atividade ingênua de conhecimento e a vontade presidida por normas (uma vontade que busca apenas manter a continuidade da evidência e estabelecer princípios para a construção da visão clara metódica) é demonstrado, por um lado, pela constante impotência diante do ceticismo e sua negação da possibilidade de um conhecimento transcendente em geral; por outro lado, é demonstrado pela disputa interminável sobre as bases fundadoras principais das ciências mais exatas, em relação a conceitos e princípios básicos, cuja evidência nunca foi suficiente para evitar contradições insolúveis no uso de tais fundamentos, supostamente seguros. Não tardam a surgir contradições lógicas e a necessidade de novas teses que contradizem as obviedades da ciência anterior, mas também não conseguem, através de uma mais penetrante clareza, reconciliar o direito originário da ciência anterior com as novas teses. Mas pode haver outro caminho para a justificação final de todo conhecimento, ou para a construção de ciências que se autojustifiquem em definitivo, senão estudar a consciência que realiza o conhecimento, ou seja, estudar a evidência ela própria como evidência da pura e simples autodoação, como evidência {p. 246} da fundamentação, da autodoação de consequências necessárias ou prováveis, da autodoação de estados-de-coisa conceitualmente apreendidos, etc.?

Este estudo aqui, como estudo de uma típica distintiva da “consciência” em geral, torna-se necessariamente um estudo ampliado de toda e qualquer consciência e de todas as suas regularidades, da plena subjetividade concreta, sobre a qual se funda a regularidade da razão. Pode-se proceder de outra maneira senão reconstruindo, a partir do estudo da própria consciência, todos os conceitos fundamentais que pertencem à essência do conhecimento em si e todas as correlações (consciência, suposição ou sentido, experienciado como tal,

usw.) gehören, aus dem Studium des Bewusstseins selbst neu schöpft und dadurch allen vorgegebenen Wortbegriffen und wissenschaftlichen Reflexionen auf Erkennen und Erkenntnisleistung letzte Klärung ihres rechtmäßig gültigen Sinnes, radikale Ausweisung zuteilwerden lässt? Wir können doch nicht über Evidenz streiten oder für sie Behauptungen machen (wie die unsinnige Lehre vom „Gefühl“ der Evidenz), ohne uns die Evidenz anzusehen und sie als Erlebnistypus einer Wesensbetrachtung, einer intuitiven, aus reinsten Selbstgebung gewonnenen Analyse zu unterziehen. Wir können doch nicht über Transzendenz, über Möglichkeiten des An-sich-seins von Transzendtem und Möglichkeit der Erkenntnis von ihm irgendein vernünftiges Wort sagen, wo wir das Bewusstsein nicht studiert haben, aus dem Transzendenz gegenüber der Immanenz, aus dem „An-sich“-sein und alle dergleichen Begriffe ihren Sinn schöpfen, in dem dieser Sinn ursprünglich – und dann unbedingt normgebend – zu gewinnen ist. Und ebenso verhält es sich mit den über die allgemeine Form der Erkenntnis und ihre Korrelationen hinausgehenden Begriffen, welche die prinzipiellen Gründen abgeschlossenen Wissenschaften (wie z. B. physische Naturwissenschaft, Psychologie, Geometrie usw.).

Die Hauptsache ist hier, dass die wissenschaftlichen „Grundlagen“ nicht Anfangs-, sondern bereits Endgestalten sind, die Grundlagengestalten der Wissenschaft als Theorie sind, Erstes in der Theorie, aber nicht Erstes in der Erkenntnis. Sie haben ihre Rechtmäßigkeit erst selbst auszuweisen, sie haben {S. 247} ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Bildung, sie bergen ev., da sie ihrer Sinnbildung ungeklärt <sind> und ihr Sinn selbst Vagheiten einschließt, Voraussetzungen, die sie begrenzen etc.

Eine radikale Aufklärung des Sinnes „Ding“ führt, wie die radikale Aufklärung des Sinnes <von> Seele, Zeit, Raum, Kausalität usw., auf die bestimmten Gestaltungen des Bewusstseins zurück, in denen sich dergleichen wie „Ding“, „Seele“, „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“, „konstituiert“. Der Sinn

objeto presumido ao modo da experiência unânime, etc.) proporcionando assim a todos os conceitos pré-determinados e a todas as reflexões científicas sobre conhecer e desempenho cognoscitivo que cheguem a uma clarificação última de seu sentido legitimamente válido e a uma demonstração radical? Não podemos discutir sobre a evidência ou fazer alegações sobre ela (como faz a absurda doutrina do “sentimento” da evidência) sem antes examinar a própria evidência e, como um tipo de vivência, submetê-la a uma consideração essencial, a uma análise intuitiva extraída da autodoação mais pura. Não podemos proferir uma palavra que seja razoável sobre a transcendência, sobre as possibilidades do ser-em-si do transcendente e sobre a possibilidade de conhecê-lo, sem antes consultar a consciência a o modo como derivam dela o sentido da transcendência em relação à imanência, o sentido do ser-em-si e de todos os conceitos semelhantes, como a partir dela esse sentido é originalmente obtido – e só então se torna absolutamente normativo. E o mesmo acontece com os conceitos que vão além da forma geral do conhecimento e suas correlações, que constituem as bases principiais das ciências já consolidadas (como, por exemplo, as ciências físicas, a psicologia, a geometria, etc.).

Aqui, a questão central é que os “fundamentos” científicos não são formas iniciais, mas sim formas já finalizadas, que as formas fundamentais da ciência, enquanto teoria, são primeiras na teoria, mas não primeiras no conhecimento. Elas têm que demonstrar sua legitimidade por si próprias, têm {p. 247} sua perfeição ou imperfeição na formação, podem abrigar pressupostos que as limitam, etc. pois sua formação de sentido não foi esclarecida e seu próprio sentido contém ambiguidades.

Um esclarecimento radical do sentido de “coisa”, assim como um esclarecimento radical do sentido de “alma”, “tempo”, “espaço”, “causalidade”, etc., nos conduz de volta a certas configurações da consciência nas quais é “constituído” algo assim como “coisa”, “alma”, “espaço”, “tempo”, “causalidade”.

ist Einheit einer überaus komplizierten Sinnggebung. Was als Ding vermeint und selbstgegeben ist, hat seinen Sinn, und seinen Sinn im Modus der Selbstgebung, dank überaus komplizierten subjektiven Gegebenheitsweisen und subjektiven Tätigkeitsweisen des erkennenden Subjekts. Das Bewusstsein als erkennendes ist nicht ein *lumen naturale*, das ein im Bewusstsein Darin-steckendes beleuchtet, sondern ein System überaus komplizierter Funktionen – Bewusstseinsfunktionen –, als deren Leistungsgebilde der intentionale Gegenstand in dem Modus des Selbst resultiert, und resultiert nicht ohne weiteres als ein abgeschlossenes Gebilde, sondern <als> ein im Bewusstsein ev. auf unendliche Systeme weiter motiviert Leistungen verweisendes Gebilde. Das aber sind für jede Region des Seins nicht Zufälligkeiten, sondern Wesensnotwendigkeiten. Und nur, wenn man sie in reflektivem Studium erschaut und ihre unabänderlichen Zusammenhänge zergliedert hat, versteht man die Welt als Gegenständlichkeit wirklicher und möglicher Erkenntnis, den Sinn ihres objektiven Seins, den Sinn jenes „An-sich“ gegenüber der „Zufälligkeit“ aktuellen Erkennens, versteht man also, was im absoluten Sinne Welt sein und heißen kann.

Der Gegensatz zwischen dem „Welt berechnen“ und „Welt verstehen“ ist nicht der Gegensatz der wissenschaftlich erkannten Welt und einer phantasievollen, Gemütsbedürfnisse befriedigenden „metaphysischen“ Interpretation, sondern der Gegensatz zwischen naiv gebildeter und darum bloß dogmatischer Wissenschaft und echter, aus letzten Quellen der Einsicht schöpfender, darum sich selbst und den Sinn ihrer objektiven Feststellungen verstehender Wissenschaft. Letzte Quellen der Einsichten sind aber die Einsicht selbst, und aus letzten Quellen erkennen und einsehen heißt, das {S. 248} Erkennen selbst erkennen und das Erkannte im Erkennen und das Liegen <des Erkannten> in der erkannten Einsicht erkennen.

Nur solche Wissenschaft ist Wissenschaft im letzten und vollständigen, in wahrhaft exaktem Sinn: und solche

O sentido é a unidade de uma doação de sentido extremamente complicada. O que é presumido e autodado como coisa tem seu sentido, e seu sentido no modo da autodoação, graças aos modos extremamente complicados de doações subjetivas e modos subjetivos de atividade do sujeito cognoscente. A consciência como cognoscente não é uma *lumen naturale* que ilumina algo presente na consciência, mas um sistema de funções extremamente complicadas – funções de consciência – das quais resulta a formação operativa do objeto intencional ao modo do ele mesmo, e não resulta simplesmente como uma estrutura fechada, mas sim como uma estrutura que, possivelmente, aponta para infinitos sistemas de motivação de realizações inerentes à consciência. Mas não se trata aqui de contingências para cada região do ser, são, antes, necessidades essenciais. E somente ao observá-las no estudo reflexivo e depois de ter analisado suas conexões imutáveis, é possível compreender o mundo como a objetividade do conhecimento efetivo e possível, o sentido de seu ser objetivo, o sentido desse “ser-em-si” em relação à “contingencialidade” do conhecer atual, e compreender, portanto, o que pode ser e significar o mundo em sentido absoluto.

A oposição entre “calcular o mundo” e “compreender o mundo” não é a oposição entre o mundo cientificamente conhecido e uma interpretação “metafísica”, repleta de fantasia, que satisfaz nossas necessidades afetivas, mas sim a oposição entre uma ciência ingenuamente formada e, portanto, puramente dogmática, e uma ciência autêntica extraída das fontes últimas da intuição clara e que compreende a si mesma, bem como o sentido de suas posições objetivas. As fontes últimas de intuição clara são a própria intuição clara, e conhecer e entender com perspicácia, a partir das fontes últimas, significa {p. 248} conhecer o próprio ato de conhecimento e reconhecer a presença do conhecido no ato de conhecimento e conhecer a fundação do conhecido na intuição clara que reconhece.

Somente tal ciência é ciência em sentido último e completo, em sentido verdadeiramente exato: e a tarefa filosófica é criar tal

Wissenschaft <zu> schaffen, ist die philosophische Aufgabe, ihr letztes Ziel, das Universum aller möglichen Wissenschaften als Zweige der einen absoluten Philosophie auf die Bahn <zu> bringen und durch ihre Prinzipienlehre den schon im Gange befindlichen Wissenschaften dazu <zu> verhelfen, dass sie sich die Gestalt der vollendeten Klarheit, Gewissheit, die Gestalt vollendeter Leistung – und einer sich selbst absolut rechtfertigenden – geben können: mit einem Wort, dass sie sich in Zweite Philosophien verwandeln und der Einheit, die alle Philosophien zu einer Philosophie verbindet, mit Verständnis einordnen können.

Echte Wissenschaft, ein theoretisches Reich vollkommener und allseitiger Rationalität, ein Stufenbau der Erkenntnis, für den der Erkennende mit vollstem Verständnis – dem denkbar vollkommensten – seines Rechtes eintreten kann, ist nimmer möglich, wenn der Erkennende jeden seiner Erkenntnisschritte nur in naiver Erkenntnis vollziehen kann, aber die Art, wie in seiner Subjektivität Sinngebung sich vollzieht, nicht versteht, und <wie> in der Mannigfaltigkeit wechselnder subjektiver Gegebenheitsweisen <und> in seiner Passivität erwachsener Apperzeptionen <einerseits> und <andererseits> in der erfassenden, bestimmenden, begreifenden und überhaupt theoretischen Arbeit seiner Aktivität wahres Sein und Wahrheit der Theorie evident zustande kommt.

Erkenntnis in allen Stufen, wiederholen wir, ist eine überaus komplizierte, ist <eine> für jede Region oder „Kategorie“ von Gegenständlichkeiten verschiedene Leistung der passiven und aktiven Subjektivität, und eine Leistung, die nicht zufällig, sondern als ein ihr selbst Eigenes, als lässt. Diese Gesetzmäßigkeit zu verstehen und von diesem Verstehen her auch diejenige Objektivität verständlich <zu> machen, welche das mögliche Erzeugnis eines *ego* für jedes {S. 249} andere mit diesem kommunizierende *ego* als identisch dasselbe, auch für es mögliche Erzeugnis (und nicht nur als gleiches, sondern als identisches) erkennbar macht, das ist die große Aufgabe der Transzendentalphilosophie.

ciência, sua meta última é colocar no caminho o universo de todas as ciências possíveis enquanto ramos da filosofia absoluta; e, através de sua doutrina dos princípios, ajudar as ciências já em andamento a adquirir a forma da perfeita clareza e certeza, a forma do perfeito desempenho – e a de uma justificação absoluta em si mesma. Em suma, ajudá-las a transformarem-se em filosofias segundas e a se alinharem com compreensão à unidade que conecta todas as filosofias em uma Filosofia.

Ciência autêntica, um reino teórico de racionalidade perfeita e envolvente, uma construção graduada do conhecimento cujo direito o sujeito cognoscente pode defender com pleno conhecimento de causa – o mais completo concebível –, não é possível se ele só puder efetuar cada um de seus passos de conhecimento de maneira ingênua, sem entender como a doação de sentido é realizada em sua subjetividade, e como, na multiplicidade das modalidades alternantes de doações subjetivas e na sua passividade de apercepções crescentes, por um lado, e na apreensão, na determinação, na conceituação e no trabalho teórico em geral, o verdadeiro ser e a verdade da teoria surgem com evidência.

O conhecimento, em todos os níveis, repitamos, é uma atividade sobretudo complexa, é uma realização da subjetividade passiva e ativa, que varia de região para região e de “categoria” para “categoria” de objetualidades, e uma realização que não é accidental, mas, tal como ela se deixa ver, é como uma singularidade em si mesma. Compreender essa regularidade e, a partir dessa compreensão, tornar também inteligível a objetividade que permite que as possíveis produções de cada *ego* {S. 249} sejam reconhecidas por outro *ego* que com eles se comunica como sendo as mesmas (não apenas como iguais, mas como idênticas), eis a grande tarefa da filosofia transcendental.

Erkenntnis ist solange ein Wort und ein wortbegrifflicher Bereich für wortbegriffliche Spekulationen, für sachfremde oder sachferne Beredungen, solange nicht die objektive Erkenntnis – und dann Erkenntnis überhaupt – als ein ungeheures konkretes Feld der Erkenntnis, als ein Bereich für große Disziplinen, bezogen auf die höchst mannigfaltige Typik konkret zu fassender Erkenntnisleistungen der reinen Subjektivität, gesehen und demgemäß wissenschaftlich studiert wird; solange haben wir Wissenschaften, die nur eine technische Rationalität haben, so ähnliche wie, wenn auch in einer viel niedrigeren Stufe, die kunstvolle Technik der vorwissenschaftlichen Kulturvölker, die für ihre Träger selbstverständlich eine befriedigende Rationalität hatte, und doch nicht diejenige Rationalität, zu der emporzuführen die Wissenschaft im Platonischen Geiste berufen war.

Wissenschaft ist, was sie ist, durch rationale Methode, und alle – sei es apriorische, sei es empirische – Gesetzeswissenschaft ist selbst ein Traktat der Methode, eine Methodenwissenschaft für alle empirische individuelle Erkenntnis.

Über allen Wissenschaften und allen besonderen apriorischen rationalen Wissenschaften steht aber die Erste Philosophie, die Wissenschaft von der Methode überhaupt, von der Erkenntnis überhaupt und möglichen Erkenntniszielen überhaupt, d. i. möglichen Erkenntnissen überhaupt, in der sich alle apriorischen Wissenschaften, welche das Kontingente jeder Art (auch das materiale und kontingente Apriori) ausgeschaltet haben, als entfaltete Verzweigungen ergeben. Über allen Wissenschaften steht eine *Mathesis universalissima*, und nicht als eine naive Mathematik, die noch weit über die Leibniz'che *Mathesis universalis* hinaus das formalontologische Apriori systematisch geordnet konstruiert und in Theorien entfaltet, sondern als eine Mathematik von Erkenntnisleistungen, deren noetisches und in der reinen Subjektivität vollzogenes Studium das Mathematische als noematisches Gebilde der Vernunft und somit als {S. 250} Bewusstseinskorrelat begreift, und damit begreift, wie alle in den formalen Allgemeinheit beschlossenen

O conhecimento será um discurso e um domínio de conceituação discursiva ordenado a especulações conceituais verbais, para discussões alheias ou arredadas das coisas, enquanto o conhecimento objetivo – e, portanto, o conhecimento em geral – não for alvo de uma compreensão e de um estudo científico que o tome como um imenso campo concreto de conhecimento, como um domínio para grandiosas disciplinas referidas, concretamente, à tipologia altamente diversificada das realizações cognoscitivas da subjetividade pura. Enquanto isso, teremos ciências detentoras apenas de uma racionalidade técnica, semelhante, embora num nível muito mais baixo, à hábil técnica artística das culturas pré-científicas, que possuíam uma racionalidade que lhes era satisfatória, mas que, ainda assim, não era a mesma racionalidade à que a ciência, imbuída do espírito platônico, foi chamada a atender.

A ciência é o que é através do método racional, e toda ciência – seja ela apriorística ou empírica – é em si mesma um Tratado do Método, uma ciência dos métodos para todo conhecimento empírico individual.

Acima de todas as ciências e de todas as ciências apriorísticas racionais em particular está a Filosofia Primeira, a ciência do método em geral, do conhecimento em geral e de possíveis metas do conhecimento, por exemplo, conhecimentos possíveis a partir dos quais todas as ciências a priori, as quais eliminaram contingências de todo tipo (também os a priori materiais e contingentes), resultam como desdobradas ramificações. Acima de todas as ciências se eleva uma *mathesis universalissima*, e não como uma matemática ingênua, que, indo muito além da *Mathesis universalis* de Leibniz, constrói sistematicamente o a priori formal-ontológico e o desenvolve em teorias, mas como uma matemática das operações cognoscitivas, cujo estudo noético, realizado na pura subjetividade, apreende o matemático como uma formação noemática da razão e, portanto, como um {p. 250} correlato da consciência, e apreende assim o modo como todas as determinidades materiais e individuais possíveis contidas na universalidade formal surgem, por sua vez, de uma

möglichen materialen und individuellen Besonderheiten ihrerseits aus einer ihnen korrelativ entsprechenden <und> typisch, wesensmäßig aufzuweisenden subjektiven Leistung entspringen. Diese höchste, reinste, von absoluter Verständlichkeit durchleuchtete Logik (Wissenschaftstheorie, in Korrelation mit der Theorie wissenschaftlicher Vernunft) bewegt sich aber in ausgezeichneten Gestaltungen der reinen Subjektivität und fordert das Studium der vollen reinen Subjektivität. Umgekehrt, dieses letztere Studium führt, wenn man in der Reinheit konkreter Wesensanschauung allen subjektiven Möglichkeiten des Bewusstseins nachgeht, notwendig zu den ausgezeichneten Möglichkeiten, die da Vernunftleistungen heißen, und so erwächst im Rahmen einer universalen Wissenschaften von der Subjektivität von selbst jene universale Wissenschaftstheorie, in eins mit einer universalen apriorischen Gegenstandslehre oder, charakteristisch bezeichnet, einer universalen *Mathesis*.

Was Mathematik des beschränkten historischen Gebietes für die Naturwissenschaft leistet, dass sie dieser es ermöglicht, wirklich Natur zu erkennen, indem sie die wirkliche in das System mathematischer Mannigfaltigkeiten – d. i. der möglichen Formen von Naturen überhaupt – einordnet, das ist für jede Wissenschaft zu leisten. Aber wirklich endgültig geleistet kann das nur werden in philosophischer Form: in der Form einer vollen, geradehin mathematischen und reflektiv erkenntnistheoretischen Wissenschaftslehre oder in universalen Form einer Ersten Philosophie.

Eben dies aber ist das Neue der Phänomenologie, dass sie, aus der Bemühung um eine Klärung und Vertiefung der traditionellen Logik erwachsen, diese universalsten und letzten Probleme der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt auf ihren wahren intuitiven Boden gestellt und dadurch erst in konkreter Fülle erfasst hat. Sie erst hat die einzig mögliche Weise, solche Probleme in konkrete Arbeitsprobleme zu verwandeln, realisiert – durch Aufweisung des reinen *ego* als des universalen Bodens für eine solche Erste Philosophie, als des Quellengebiets für alle

operação subjetiva correspondente a elas, que pode ser demonstrada de forma típica e essencial. Porém, esta lógica mais alta que brilhou com inteligibilidade absoluta (teoria científica, em correlação com a teoria da razão científica) move-se em distintas formas de pura subjetividade e exige o estudo da plena subjetividade pura. Inversamente, este último estudo leva necessariamente, quando se percorre todas as possibilidades subjetivas da consciência com base na pureza da visão concreta da essência, às notáveis possibilidades chamadas de realizações da razão, e, assim, dentro do escopo de uma ciência universal da subjetividade, surge naturalmente aquela teoria científica universal, que está unida a uma doutrina universal apriorística do objeto ou, caracteristicamente indicada, a uma *Mathesis* universal.

O que a matemática produz para a ciência natural, no âmbito limitado da história, é permitir que ela conheça, efetivamente, a natureza real, enquadrando-a no sistema de multiplicidades matemáticas – ou seja, das formas possíveis de uma natureza em geral –, e isso deve ser realizado por cada ciência. Mas essa realização efetiva só pode ocorrer, verdadeiramente, sob a forma filosófica: na forma de uma doutrina científica completa, diretamente matemática e reflexivamente gnosiológica, ou na forma universal de uma Filosofia Primeira.

É isto, precisamente, o que há de novo na fenomenologia, que surge do esforço para esclarecer e aprofundar a lógica tradicional, e que coloca esses problemas universais e últimos da ciência e do conhecimento em geral em seu verdadeiro solo intuitivo, apreendendo-os em sua plenitude concreta. Ela é a primeira a realizar a única maneira possível de converter tais problemas em problemas de trabalho concretos – através da demonstração do *ego* puro como o solo universal de uma Filosofia Primeira desse tipo, como o terreno-manancial de

Ursprünge, ohne deren Studium alle Wissenschaften naiv bleiben muss.

todas as origens, sem o estudo do qual todas as ciências devem permanecer ingênuas.