

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

A QUESTÃO DO CONHECIMENTO EM IDEIAS I

SALVADOR
2017

ADELSON FERREIRA DA SILVA

A QUESTÃO DO CONHECIMENTO EM IDEIAS I

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

ORIENTADORA: ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

S586 Silva, Adelson Ferreira da
A questão do conhecimento em ideias I / Adelson Ferreira da Silva. –
Salvador, 2017.
104 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Acylene Maria Cabral Ferreira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. Salvador, 2017.

1. Subjetividade. 2. Teoria do conhecimento. 3. Objeto (Filosofia). 4. Consciência. 5.
Experiência. I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 121

TERMO DE APROVAÇÃO

ADELSON FERREIRA DA SILVA

A QUESTÃO DO CONHECIMENTO EM IDEIAS I

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovado em _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)
Dr^a em Filosofia, UFRJ.

Vinícius dos Santos (UFBA)
Dr. em Filosofia, Ufscar.

Kleverton Bacelar Santana (UFBA)
Dr. em Filosofia, USP.

AGRADECIMENTOS

À Martina Korelc, com quem iniciei esse trabalho, a meus familiares e amigos, a Elenice de Brito Teixeira, companheira e, em especial, à professora Acylene Maria Cabral Ferreira, orientadora, pelo cuidado na correção dos textos, na indicação de caminhos possíveis de reflexão sobre o tema pesquisado e pelo rigor de suas intervenções sempre esclarecedoras. Ao examinadores que qualificaram esse trabalho pelas críticas e sugestões e ao Programa de pós-graduação em filosofia – PPG/UFBA, por ter acolhido o projeto.

RESUMO

Examinaremos em que medida a ciência da subjetividade transcendental pode postular um conhecimento verdadeiro independente de posições empíricas. Discutiremos porque o conhecimento reduzido à esfera da consciência empírica pode ser visto como uma representação do real enquanto determinado por qualidades sensíveis e formas espaciais. Investigaremos, por um lado, se faz algum sentido o conhecimento sem a consideração do campo das objetividades, posto que o objeto não se reduz a sentido, forma e matéria isoladamente e, por outro, qual é a estratégia de Husserl para sustentar uma posição absoluta da consciência transcendental frente ao conhecimento empírico-natural sem aniquilar a legitimidade de sua origem na experiência.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade transcendental. Conhecimento. Redução. Objeto.

RÉSUMÉ

Nous examinerons dans quelle mesure la science de la subjectivité transcendantale peut poser une véritable connaissance indépendante de positions empiriques. Nous discuterons pourquoi la connaissance réduite de la sphère de la conscience empirique peut être considérée comme une représentation de la réalité telle que déterminé par des qualités sensibles et formes spatiales. Nous examinerons, d'une part, si la connaissance sans la prise en compte du champ d'objectivité est logique, puisque l'objet ne se limite pas à la signification, la forme et la matière séparément et, d'autre part, quelle est la stratégie husserlienne pour maintenir une position absolue de la conscience transcendantale face à la connaissance empirique naturelle sans détruire la légitimité de son origine dans l'expérience.

MOTS-CLÉS: Subjectivité transcendantale. Connaissance. Réduction. Objet.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 A CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL COMO REGIÃO ONTOLÓGICA.....	19
2.1 A questão do conhecimento nas ciências eidéticas e nas ciências empíricas.....	19
2.2 Região e essência regional.....	34
2.3 A consciência e o conhecimento do mundo.....	40
2 A DESCOBERTA DA REDUÇÃO E O ACESSO AO CAMPO DA CONSCIÊNCIA PURA.....	54
3.1 Os diferentes sentidos do conceito de redução.....	54
3.2 A experiência sensível e a modificação da tese do mundo.....	64
3.3 Subjetividade transcendental, sensibilidade e consciência teórica.....	68
3.4 O sentido como meio de conhecer e a anterioridade da consciência.....	73
3 O OBJETO E O PROBLEMA DE SUA CONSTITUIÇÃO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL.....	81
4.1 O mundo espaço-temporal e a existência incondicionada da consciência.....	81
4.2 Sobre o problema da determinação e indeterminação do objeto.....	87
5 CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo discutir a questão do conhecimento na fenomenologia de Husserl a partir da obra *Ideias I* (1913). A escolha de *Ideias I* como o objeto central desta pesquisa justifica-se pela possibilidade que esta obra apresenta de tomar o conhecimento em geral como fenômeno puro, isto é, como objeto intencional submetido a investigações ontológicas que, como o próprio Husserl anunciara em *A Ideia da fenomenologia* (1907), “são investigações de sentido verdadeiramente válido” (Cf. 1989, p. 112). O projeto iniciado em 1907 não alcança tais investigações mas, em *Ideias I*, Husserl não apenas alcança, mas também consolida a possibilidade de uma fenomenologia transcendental do conhecimento determinando o campo (consciência pura), o método (reflexão/redução), o sujeito (subjetividade transcendental), o objeto (fenômeno puro), a tarefa (crítica, fundamentação última, apoditicidade e constituição do sentido do conhecimento). A radicalidade dessas mudanças provocou grande reviravolta na questão do conhecimento produzindo outros problemas gnosiológicos, tendo como principal a noção do absoluto centrado na subjetividade transcendental. Este, por sua vez é o fio condutor desse trabalho.

A questão do conhecimento, tal como concebemos aqui envolve especialmente os problemas de possibilidade, essência, origem, fundamentação, crítica e *apoditicidade*. Com a descoberta do método da redução e a abertura do campo da consciência pura, o fenômeno do conhecimento e os problemas nele contidos são submetidos ao exame de uma Teoria transcendental do conhecimento. Seu surgimento não elimina os problemas tratados na tradicional Teoria do conhecimento, mas aponta para uma nova possibilidade de fundamentação não menos carregada de certo absolutismo gnosiológico. Tal absolutismo consiste na consideração de que para ter validade todo e qualquer conhecimento fundado na evidência concreta da experiência natural deve ser submetido à doação de sentido pela subjetividade transcendental. Procurar-se-á mostrar como Husserl escapa da tendência reducionista a um autêntico *subjetivismo* em face da ampla primazia do sujeito transcendental sobre o conhecimento factual; o que parece-nos constituir um dos pontos críticos e de grande dificuldade do sistema fenomenológico-transcendental.

Se todo conhecimento fundado no pensamento natural, aqueles produzidos nas ciências objetivas e, além disso, o conhecimento matemático e toda metafísica, não têm condição de alcançar a *apoditicidade* do conhecimento, visto que, o seu sentido de ser e a problemática *gnosiológica* a ele inerente, dependeriam do sentido doado pela consciência transcendental, então, a elucidação da possibilidade do conhecimento é antes o seu limite, pois os pressupostos

fundados na orientação natural, cujo interesse se volta para o estabelecimento de verdades para a ciência objetiva, não vê contrassenso em fundamentar todo o conhecimento na experiência. Assim, a fronteira entre o pensamento natural e pensamento filosófico pode ser demarcada com a pergunta pela possibilidade do conhecimento colocada a partir da esfera da *imanência*, pois a *transcendência* continua sendo um problema para o conhecimento natural, na medida em que o mundo exterior não pode pensar a si mesmo. Se a transcendência não pode refletir sobre ela mesma, isto, certamente, coloca-a numa posição de dependência de sentido da imanência.

A problemática de pesquisa é basicamente a noção do absoluto centrada na subjetividade transcendental. O modo como as tradicionais teorias do conhecimento sempre encaminharam a solução da questão do conhecimento abriu uma lacuna crítica para as investidas de Husserl. A lacuna está justamente na pressuposição da realidade transcendente como fundamento para a crítica do conhecimento. Ou seja, “aos olhos da fenomenologia transcendental toda teoria do conhecimento elaborada pela tradição incorre em um círculo vicioso na própria colocação de seu problema ao pressupor premissas transcendentais como a subjetividade mundana.”¹ Romper com esse círculo faz parte da empreitada radical da teoria transcendental do conhecimento na medida em que coloca em questão justamente o pressuposto de todo o edifício do conhecimento natural encaminhando a solução da questão do conhecimento para a esfera da subjetividade transcendental. O que não significa isenção da parte da fenomenologia transcendental de mergulhar em outro círculo vicioso, o círculo do absoluto. Além disso, ao estabelecer que há um conhecimento oriundo da orientação natural e outro da orientação fenomenológica, Husserl retoma uma clássica discussão presente na Teoria do conhecimento: qual é a origem do conhecimento? Ainda que parcialmente, ele formula outra dicotomia, aparentemente com propósitos apenas didático, a saber, a separação entre conhecimento natural e conhecimento filosófico. Diferente das tradicionais oposições dogmáticas, Husserl “assume” uma dicotomia que o leva a definir as fronteiras entre duas formas de conhecimento. Trata-se inequivocamente de um problema de demarcação. De um lado, um conhecimento que nada possui de empírico, *o transcendental*, mas que também se refere ao empírico; de outro, um conhecimento que depende da consciência por que não guarda em si mesmo o seu sentido, o conhecimento factual, mas se torna disponível para a consciência intencional.

¹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 131.

Em síntese, a consciência pura é o *absoluto* e o empírico é o *relativo*. Este círculo coloca a teoria fenomenológica do conhecimento numa espécie de polaridade que envolve oposições entre: o absoluto e o relativo, transcendente e imanente, eu-fático e eu-transcendental, além de um sutil e ocasional *solipsismo* ao operar a redução ao eu puro do sujeito transcendental. Como Husserl escapa de tais problemas? Será que suas proposições centradas na subjetividade transcendental são suficientes para postular um conhecimento verdadeiro independente de posições empíricas? Como é possível o conhecimento “reduzido” à esfera da consciência pura desconectar-se da realidade do mundo natural, se a redução – enquanto método – não pode operar sem referir-se ao empírico? Qual a estratégia de Husserl para sustentar uma posição absoluta da consciência transcendental frente ao conhecimento empírico-natural sem, por outro lado, aniquilar a legitimidade de sua origem na experiência? Consideramos que a posição de algo correlato, atribuída ao objeto intencional, ratifica a passividade de toda e qualquer objetividade transcendente. Mas essa característica do objeto transcendente, de passividade em face da atitude racional do sujeito, nos permite supor a participação/presença do mesmo no ser absoluto da consciência, como algo sem o qual a subjetividade transcendental mergulharia num círculo *solipsista*, onde a realidade do mundo exterior seria apenas um fenômeno ilusório. A participação/presença consiste em que o objeto transcendente pelo fato de encontrar o seu sentido no ser absoluto tem garantida a determinação de sua existência como correlato intencional. Ou seja, é como objeto pensado que o algo transcendente se torna componente do fluxo da consciência, não como autoadoção. Participar do fluxo da consciência pura e estar presente nela implica ser intencionado como fenômeno puro. Toda vez que algo transcendente recebe uma configuração temporal, figurativa, formal, extensiva e material significa que esse algo recebeu a qualificação de correlato. A participação/presença no ser absoluto da consciência se dá pela superação do horizonte de indeterminação da realidade transcendente, passando à condição de objeto noemático com forma, conteúdo e sentido próprio atribuído pela subjetividade transcendental.

Se a consciência é a instância última e unificadora do sentido de todo conhecimento em geral, como defende Husserl, então, não há questionamento possível sobre coisa alguma, nem por outro lado, o que se conhecer fora do âmbito da consciência doadora de sentido. Isso significa que, sem a consciência racional, o mundo natural e toda a sua autoprodução que lhe é inerente e peculiar seria algo sem sentido; pois, como se reconheceria a funcionalidade de seus sistemas, o conteúdo de suas estruturas, a matéria e forma de suas qualidades sensíveis sem a intencionalidade da consciência direcionada à realidade exterior? Em grande medida, a

primazia do sujeito transcendental consiste nesta evidência. Porém, tal evidência não dissolve por completo a questão do conhecimento pelo fato da posição absoluta da consciência subsumi-la na amplitude de sua abrangência *onto-gnosiológica*. Na condição de algo reduzido à posição de uma questão o conhecimento é correlato da consciência. Ele se torna um fenômeno puro, um objeto transcendental com sentido, forma e conteúdo desvinculado de posições empíricas. Significa que todas as posições transcendentais dirigidas ao conhecimento foram suspensas para que a sua apreensibilidade seja possível como um dado absoluto.²

No capítulo primeiro apresentaremos a consciência transcendental como região ontológica e a primazia do sujeito transcendental sobre o conhecimento empírico; as implicações da virada transcendental³ para a questão do conhecimento em geral, notadamente em seus problemas de origem, essência, possibilidade, crítica e fundamentação; os limites da ciência empírica no que diz respeito ao problema da transcendência pela insuficiência dos seus métodos e, ao mesmo tempo, a sua dependência da lógica e da matemática na determinação dos objetos; a distinção entre ciência eidética e ciência factual, suas especificidades e os elementos que mantêm suas conexões; e o vínculo indissolúvel da consciência com o seu correlato intencional sem o qual ela mergulharia num *solipsismo* transcendental incontornável.

A lógica e a matemática apesar de serem ciências eidéticas puras também dependem de constituição de sentido, pois as proposições e o axiomas de ambas não são *autodados*. Eles são transcendentalmente constituídos. Significa que a experiência empírica não possui nenhuma referência de fundamento ou de legitimidade destas ciências, na medida em que suas teorias são ontologicamente amparadas na consciência pura. Mostraremos também que a essência do conhecimento é a relação sujeito/objeto, porém diferente do que postula o objetivismo, com primazia do sujeito sobre o objeto.

Sem a redução a fenomenologia não poderia colocar o problema do conhecimento como uma questão transcendental, pois não teria as condições necessárias para realizar a mudança da orientação natural para a transcendental. Partindo dessa tese, no capítulo segundo discutiremos

² Husserl chama de “dado absoluto” o fenômeno puro por oposição ao fenômeno psicológico. O dado absoluto não é um objeto vivenciado pelo homem no tempo mundano como uma coisa efetiva entre todas as outras coisas sempre submetidas às leis psicológicas. Cf. HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1989, p. 26.

³ Referimo-nos à fase da evolução do pensamento de Husserl, onde os pesquisadores identificam seus primeiros fragmentos a partir de 1901 com as *Investigações lógicas*, continuado mais precisamente nas cinco de lições de *A Ideia da fenomenologia* de 1907. Caracteriza-se pelo surgimento de uma fenomenologia desvinculada de toda referência empírica, voltada exclusivamente para o fenômeno puro na consciência, enquanto esfera de constituição dos objetos. A *virada* consolida o projeto gnosiológico transcendental graças ao método da redução e a abertura do campo de conhecimentos absolutos, centrado na subjetividade transcendental. Cf. Introdução do editor alemão Walter Biemel, In: HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1989, p. 11-15.

o acesso ao campo da consciência pura procurando distinguir os diferentes sentidos do método da redução e sua função na passagem da orientação natural à orientação transcendental.

Examinaremos a oposição entre consciência transcendental⁴ e consciência psicológica⁵ e como Husserl realiza a crítica do psicologismo mostrando que o princípio de imanência que ambas compartilham não as tornam iguais em alcance gnosiológico, posto que a consciência psicológica mantém vínculos indissolúveis com a experiência sensível que lhe retira o potencial de fundamento da lógica como pretendia. Mostraremos ainda que todo método racional é produzido a partir da imanência, pois não há um domínio exterior capaz de elaborar métodos formais de conhecimento que sirvam à subjetividade transcendental como caminho e instrumento para conhecer a própria imanência. Aceitar essa hipótese implicaria na nulidade do princípio de imanência e, por consequência, na elevação da realidade transcendente à posição de ser que conhece. Por último, no capítulo terceiro examinaremos o objeto e o problema de sua constituição fenomenológico-transcendental destacando o campo das objetividades e sua dependência de sentido. Procura-se analisar a constituição fenomenológico-transcendental do objeto de conhecimento e sua dependência de sentido frente a posição absoluta do *sujeito transcendental*.

Quanto ao problema do solipsismo, discutiremos nesta introdução, a estratégia de Husserl para escapar de tal tendência, ao conduzir toda a questão do conhecimento à esfera da consciência transcendental. Faremos algumas indicações acerca do que teria levado Husserl a uma abordagem apressada sobre problema do solipsismo em *Ideias I (1913)*. Seria o solipsismo algo secundário na esfera gnosiológica, cuja relevância não alcançaria a dignidade de um problema fenomenológico-transcendental, ainda que o risco de solipsismo transcendental fosse iminente? Nossa hipótese é a de que o solipsismo é inevitável, mas a atitude solipsística pode ser metodicamente coordenada pela subjetividade transcendental, de modo a não constituir obstáculo ao progresso da consciência pura e do conhecimento em geral. Husserl retoma o tema do solipsismo transcendental nas *Meditações cartesianas (1931)* reduzindo-o a um “subnível filosófico metodicamente delimitado.”⁶ Mas será que tal saída é suficiente para defender o

⁴ A consciência transcendental opera com inquirições ontológicas que são investigações de sentidos verdadeiramente válidos não só considerados em sua universalidade formal, mas também na sua determinação regional material. Cf. HUSSERL, 1989, op. cit., p. 112.

⁵ A consciência psicológica opera em solo natural. Suas investigações se dirigem às vivências cognoscitivas e as atividades do eu na sua universalidade ou em relação com as correspondentes regiões de objetos, para os modos subjetivos como tais objetos se dão, como o sujeito perante eles se comporta, como chega a formar deles tais representações e que espécies particulares de atos e de vivências eventualmente valorativas e volitivas desempenham aí o seu papel. Cf. Id. Ibid., 1989, p. 113.

⁶ Cf. HUSSERL, 2013, op. cit., p. 68-69, §13.

Idealismo transcendental de possíveis acusações de atitude solipsística? O solipsismo pode limitar o alcance do conhecimento imanente reduzindo-o aos contornos de um círculo egológico. O círculo consiste em considerar que nada existe fora da experiência do *ego*.⁷

Todo e qualquer conhecimento fundado no princípio de imanência está sujeito a uma tendência solipsista, mas isso não significa uma assunção absoluta de tal tendência, como uma posição gnosiológica. O risco de solipsismo se dá por conta de o *cogito*, “ato propriamente dito de julgar, perceber, sentir prazer etc.”⁸ ocupar, no idealismo transcendental, uma posição de ego absoluto. Mas para a consciência transcendental o risco não é absoluto na medida em que pode ser problematizado por ela mesma, tornando o solipsismo objeto intencional, pela consideração de que “o ego pode explicitar a si próprio ao infinito e de um modo sistemático através da experiência transcendental [...]”⁹ Percebe-se que Husserl recorre à natureza absoluta da subjetividade transcendental, o que nos parece uma atitude um pouco cômoda se considerarmos que a noção do absoluto, centrada da subjetividade transcendental, passou a funcionar como a saída a qualquer entrave que possa contrapor obstáculo epistemológico à consciência pura.

O solipsismo não tem um conteúdo formal ou material próprio, reconhecidamente objetivo, que possa demandar doação de sentido da parte da consciência pura conferindo-lhe a legitimidade de uma atitude cientificamente válida. Se a ciência da subjetividade transcendental almejasse apenas um idealismo transcendental autorreferenciado no *ego* para o próprio *ego*, certamente, a atitude solipsística seria o seu pressuposto. Porém, o fenômeno puro que a ciência da subjetividade transcendental alcança com a redução pressupõe a existência do *ego* empírico “presentificado¹⁰” pela própria consciência transcendental. A tese da autoexplicitação transcendental coloca o ego puro em superioridade gnosiológica podendo submeter toda e qualquer atitude egológica a seu juízo. Assim, o solipsismo transcendental ganha uma conceituação dentro do sistema transcendental de conhecimento, a saber,

⁷ O próprio ego é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto a si e em si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser. [...] o ego não se capta apenas como vida fluente, mas sim como eu que vive isto e aquilo através deste e daquele cogito como o mesmo. Id. Ibid. 2013. p. 106 § 33.

⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a uma fenomenologia pura*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006, p. 257, § 115.

⁹ HUSSERL, 2013, op. cit., p. 69, § 13.

¹⁰ O termo presentificação aparece nos estudos de Ricoeur sobre a V Meditação cartesiana indicando que “em uma filosofia resolutamente egológica [...] só existe um ego, multiplicado associativamente. Ou seja, a apoditicidade da existência do outro continua derivada da minha: um só se apresenta, todos os outros são presentificados. A presentificação comporta essa identidade do “lá adiante” para mim e do “aqui” para ele: ela nos oferece o primeiro objeto que se desprende de minha solidão e começa a gravitar em torno de um outro polo que não é eu mesmo. Cf. RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, p. 236-237.

[...] um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado possa ser tomada em consideração de um modo correto¹¹.

O solipsismo é rebaixado a uma posição subalterna sem uma demonstração lógica de como, passo a passo, chegou a tal posição. Ora, teria Husserl com essa atitude se servido do arbítrio do absolutismo gnosiológico para evitar o enfrentamento das objeções solipsistas? Por que um subnível filosófico teria um alcance capaz fundar uma problemática filosófica? Se o solipsismo foi delimitado, quais os marcos que definem suas fronteiras? Qual seria o seu padrão metódico? Que proveito a subjetividade transcendental tiraria dos resultados produzidos por um suposto solipsismo metódico? Que tipo de delimitação/determinação poderia receber o solipsismo metódico que lhe pudesse conferir a legitimidade necessária para fundar a problemática da intersubjetividade transcendental cuja complexidade é acentuada com a necessária consideração do outro?¹² O arbítrio do absolutismo da consciência transcendental atropela todas essas questões passando à revelia de qualquer exame conceitual da própria Teoria transcendental do conhecimento.

Raciocinando na esfera natural, como lhe é peculiar, o solipsista concordaria que a certeza depende do conhecimento das propriedades concretas do objeto cognoscitivo. Porém, para a subjetividade transcendental, a certeza da existência de algo não se reduz a uma simples confirmação da presença física do objeto, mas de sua presentificação. A certeza da existência do outro, como ser psicofísico, garante a possibilidade da intersubjetividade mundana, do *ego* empírico, mas não de uma intersubjetividade transcendental. Há que considerar ainda que o ser psicofísico está, no plano do conhecimento, acima do ser corpóreo, puramente físico, na medida em que pode intencioná-lo transcendentemente. O solipsista¹³ toma o mundo como o domínio do conhecimento do homem concreto, ele se refere às certezas de existências produzidas dentro desse mundo. Nesse sentido ele atua, sem sabê-lo, como um ser psicofísico, não como *ego* transcendental.

¹¹ Cf. HUSSERL, 2013, op. cit., p. 68-69, §13.

¹² O sentido “outro” é tomado de empréstimo ao sentido “eu” porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a “mim” e ao “meu próprio” para dar sentido ao outro e ao mundo do outro. RICOUER, 2009, op. cit., p. 201.

¹³ Os estudos de Ricouer sobre a quinta meditação de Husserl nas *Meditações cartesianas (1931)* acusam as objeções solipsistas de serem objeções do senso comum contra os filósofos idealistas. O problema consiste em saber de que modo, nesta progressão para o outro, para o mundo dos outros e para os outros como mundo poderá ser mantido o primado do ego, único princípio originário da fenomenologia transcendental. CF. RICOUER, 2009, op. cit., p. 216.

Uma atitude solipsística não teria função nem para o sujeito percipiente nem para o sujeito transcendental se considerarmos que, as atitudes, natural e transcendental precisam pressupor a existência de outros egos. Ainda que a relação do *ego* transcendental com outros egos seja, nos termos de Ricoeur, assimétrica e não recíproca, essa dificuldade não implicaria um comportamento fundado num princípio egocêntrico. Uma ciência da subjetividade transcendental ao fundar-se no princípio de imanência em nada tem a ver com uma egologia solipsística, pois a vivência do ego é ponto de partida originário do conhecimento transcendental. Seria contrassenso pensá-la sob esse ponto de vista. Assim o princípio egocêntrico ou solipsístico sob o ponto de vista gnosiológico seria neutro; ele não faz parte da doutrina das ciências do espírito nem das ciências da natureza, embora permaneça sempre aí como um princípio cujo alcance não extrapola os limites egocêntricos do *ego* próprio.

Nenhuma predição com base em dados subjetivos reclamando para um único ego, a autoridade sobre a verdade do ser do mundo pela simples convicção, crença ou opinião sobre algo teria valor de verdade para a ciência da subjetividade transcendental. A verdade para a consciência transcendental não poderia resultar de um ato de simples convicção egocêntrica, ou da manipulação e manejo de dados para adequá-los ao enquadramento de modelos metafísicos e leis lógico-naturalistas.

A posição absoluta do *ego* puro é inviolável. Não existe coisa alguma exterior a ele ou que compartilhe consigo o mesmo princípio de imanência, como é o caso da consciência psicológica e o do princípio egocêntrico ou solipsístico, que possa constituir obstáculo ao ato de conhecer. O *ego* puro realiza atos de conhecimento independentes de posições empíricas, pois, como atesta Husserl, “onde se realiza investigação eidética pura, os fatos singulares, a faticidade do mundo natural em geral desaparece do nosso olhar teórico.”¹⁴ As posições empíricas podem ser presentificadas, isto é, percebidas, fantasiadas, memorizadas, imaginadas, refletidas, conscientizadas etc., tudo isso graças aos atos do ego. Ora, um *ego* que age assim incorreria em solipsismo? Parece-nos que não. Husserl dirá ainda que “os fatos naturais gerais eu sou, eu penso, tenho um mundo diante de mim e outros semelhantes também tem seus conteúdos eidéticos.”¹⁵ Se o ego transcendental se dirige para a faticidade procurando nos seus componentes particulares uma essência peculiar, tal procedimento, de imediato não superaria uma suposta tendência solipsista do ego transcendental pela simples decisão de não adotar como ponto de partida o princípio egocêntrico-solipsístico? A subjetividade, como transcendental,

¹⁴ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 85, § 34

¹⁵ Id. Ibid., 2006, p. 85, § 34

não se reduz à autoconsciência ou à autodoação de sentido, ou ainda a uma posição do ego transcendental em torno si mesmo. O seu agir transpõe a estrutura do “ego puro” e se projeta para realidades exteriores buscando extrair delas os seus fenômenos puros. O modo de agir da próprio da subjetividade transcendental não pode ser confundido com o comportamento egoico individualmente situado como no senso comum.

Se Husserl não escapou do solipsismo, não se pode dizer também que, tampouco, tenha sucumbido a ele. A intersubjetividade transcendental é um fenômeno inevitável. Se o ego transcendental que é um fenômeno não-mundano e mesmo assim é o centro do mundo por guardar o seu sentido, então o ser do mundo ao receber doação de sentido da subjetividade transcendental, com ele, passivamente, se relaciona. O ser transcendental se relaciona com o ser do mundo pelo conhecimento. Por isso, se o ato de conhecer que brota do ego transcendental não fosse possível, logicamente, o ser do mundo até poderia existir, mas não seria possível conhecê-lo. Sem o ser transcendental o conhecimento do ser do mundo não teria legitimidade, pois uma ciência natural que pudesse conhecê-lo para se constituir como tal, uma ciência natural, capaz de conhecer pelo método científico de comprovação empírica, dependeria de uma fundamentação lógica e ontológica amparadas numa ontologia universal.

O interesse gnosiológico transcendental não se volta para as modalidades diversificadas dos diferentes grupos culturais, mas sim para a estrutura transcendental comum a todos eles. Essa estrutura comum mostra que o transcendental está em tudo, estabelecendo com a totalidade relações cognitivas. Assim, o conhecimento é o modo de mediação do ser. Pois, de que outro modo o ser transcendental poderia se relacionar com os outros eu-sujeitos senão pelo conhecimento? Embora Husserl não tenha tratado diretamente dessa possibilidade do conhecimento como mediação do ser, ela aparece repetidamente nas entrelinhas da reflexão transcendental. A questão pode ser expressa assim: o que existe entre o ser transcendental e o ser natural? Parece-nos que, o vácuo gnosiológico é preenchido justamente pelo conhecimento (reflexão, dedução, indução redução, dado, sentido etc.). Uma ciência fundada num princípio egoico-solipsístico seria nula justamente porque alimentaria o vácuo gnosiológico, e uma tal ciência seria inútil. A existência de outros egos, tanto em sentido transcendental como natural, é absolutamente indubitável. O solipsismo não tem função gnosiológica superior (não é uma lei eidética, nem uma lei lógica, nem uma lei natural, não é um pressuposto metafísico, nem um axioma etc.). É apenas uma posição que está ali, como suporte, para atestar que o “eu-sozinho” existe, mas não possui conteúdo eidético.

Não há questão de conhecimento para a posição solipsista. Mas ela revela que “tudo parte de nós, os homens vivos, que levantamos questões teóricas [...] para as últimas e supremas questões do homem.”¹⁶ Pressupor a existência do outro significa que o ego transcendental não vivencia apenas o próprio eu. Se a vivência da consciência fosse apenas um absoluto para si, não teria sentido a intersubjetividade transcendental. Se a consideração universal do mundo, à sua maneira, é histórica e referida à pessoa, como defendera Husserl, isso já pressupõe uma atitude antissolipsista tanto da consciência transcendental quanto da consciência empírica. Poder-se-ia objetar, por exemplo: como uma esfera ontológica de conhecimento poderia progredir solipsisticamente? Que outros mundos ela poderia alcançar para fins de cumprir sua tarefa transcendental de fundamento último do ser-objetivo? Parece-nos que uma atitude solipsística nesse contexto é algo sem efeito gnosiológico. A atitude solipsística não depende do que está fora do sujeito. Por isso, sua determinação é necessária para que não se possa confundi-la com um fenômeno transcendental pela simples evidência de sua participação na esfera imanente.

A nossa condição corpórea, de seres humanos reais, devidamente situados espaço-temporalmente no mundo, não explica conscientemente a nossa posição de existência. Não significa que todos tenhamos, pelo simples fato de uma existência psicofísica e individual, o conhecimento das vivências que fazem-nos, transcendentalmente, homens comuns com a mesma estrutura subjetiva. O conhecimento de nossas vivências exige um eu-puro que possa fazê-lo, pois “o eu-puro é esta função de identificar através da consciência todas as vivências. É uma função que todos temos, é a função estrutural, essencial, que pode ser examinada sem se referir a um específico homem real.”¹⁷

O ego solipsista exerce tão somente a sua atividade natural de um eu sozinho com seus predicados e atributos autorreferenciados. Ou seja: o que sinto, sinto para mim e a partir de meu eu; assim como, o que penso, penso a partir de mim e para mim mesmo enquanto eu mesmo. Algo assim, parece-nos contraditório se comparado aos pressupostos de uma consciência pura transcendental. Uma posição solipsista não tem função como fundamento do ser-objetivo. O eu-puro, pelo contrário, não é um ego sozinho agindo predicativamente sobre si mesmo, mas um ego que “é o fundamento e o terreno onde se desenrola o conhecimento objetivo no seu todo.”¹⁸ O ego continuará sempre princípio originário. Se a subjetividade transcendental é ponto

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 248.

¹⁷ BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 180.

¹⁸ HUSSERL, 2013, op. cit., p. 9.

de partida de todo conhecimento, como defende a fenomenologia transcendental, logo não poderá fechar-se em si mesma numa atitude egoica, ainda que tal atitude pudesse resultar de uma decisão consciente, pois seria contrária à natureza do ser absoluto.

O solipsismo é um risco do conhecimento imanente cuja superação é possível, pois ele não é determinante da essência da consciência transcendental, nem é condição de possibilidade do seu primado posto que nenhuma proposição lógica ou eidética provém de uma atitude que nada submete a exame ou produz de conhecimento racional. A consciência transcendental, como doadora de sentido, seria contrária a um idealismo que não intencionasse coisa alguma. Ela tem a prerrogativa de expressar sentidos por meio de suas proposições, logo, pode colocar em suspensão a atitude egoico-solipsística. Por isso, o solipsismo não parece um obstáculo epistemológico ao transcendentalismo¹⁹ que possa provocar-lhe algum dano, na medida em que ele está sob a supervisão do ser absoluto.

O sentido o último do ser não é alcançável a partir do pressuposto solipsista. Deleuze afirma que “o sentido é o expresso da proposição, o incorporal na superfície das coisas [...]”²⁰ Mesmo se referindo a sentido com uma inspiração empirista (o incorporal na superfície das coisas), uma vez que o sentido é expresso cessa-se a atitude solipsística, pois outro ser que não o próprio “ego” recebe essa visada da subjetividade que, na verdade, decorre de um ato do ego transcendental. Essa visada intencional não existe no plano egoico, pois a intencionalidade²¹ não é um recurso metódico para o ego solipsístico. Ricouer argumenta que, “para uma filosofia egológica [...] a apoditicidade da existência do outro continua sendo derivada da minha: um só se apresenta, todos os outros são presentificados.”²² Uma egologia proposta nesse parâmetro seria o próprio limite do Idealismo transcendental. A apoditicidade da existência do outro, para

¹⁹ O transcendentalismo afirma, pelo contrário, que o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é uma configuração subjetiva, realização da vida empírica pré-científica. Nesta se constrói o sentido do mundo e a validade do seu ser, e, em particular, do mundo efetivamente válido para aquele que em cada caso experiencia. No que concerne ao mundo “objetivamente verdadeiro”, o mundo da ciência, ele é uma *configuração de grau superior*, como base no experimentar e pensar pré-científicos, e nas suas realizações de validade respectivas. Só um radical questionar retrospectivo pela subjetividade e, com efeito, pela subjetividade em última instância geradora de toda a validade do mundo com o seu conteúdo, em todos os seus modos, científicos e pré-científicos, bem como pelo que e o como das realizações da razão – só um tal questionar pode tornar compreensível a verdade objetiva e alcançar o sentido último do ser do mundo. HUSSERL, 2012, op. cit., p. 55, § 14.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 20.

²¹ Intencionalidade é um conceito formal que confere à consciência precisamente o sentido do objeto. É um conceito que Husserl toma de Brentano e este da filosofia escolástica. Husserl dá-lhe uma modalidade característica, restringindo-o ao âmbito da consciência transcendental. A intencionalidade parte do “eu” e invade temporalmente os dados materiais, unificando-os em ordem à constituição e designação do objeto enquanto meramente consciente, ou significado. Informando os dados materiais, dá origem, em união com eles, à vivência subjetivamente considerada a que Husserl chama noésis (significa compreender, ter um sentido). FRAGATA, Júlio S. J. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga, Portugal: Livraria Cruz, 1962, p. 33.

²² ROCOEUR, 2009, op. cit., p. 236

o Idealismo transcendental, não se resume a uma simples derivação, mas depende, muito além disso, da instauração de uma esfera de consciência pura, ontologicamente situada.

O solipsismo estará sempre presente, seja como pressuposto negado na experiência primitiva do mundo fisicalista do realismo empírico; seja como subnível filosófico no idealismo. A diferença fundamental é que o idealismo se serve da atitude egoica controlando a sua radicalidade; ao passo que, o realismo não tem nenhum controle sobre os processos de consciência. Diante do realismo, o ego é sempre um polo de referência contrapondo resistência às variações do mundo circundante; assim, como diria Ricoeur, “teremos então de aprender a coordenar o realismo empírico, para o qual as comunidades são entidades reais, com o idealismo transcendental, para o qual todo sentido ôntico é tomado de empréstimo ao ego.”²³ Um mundo não pode ser pensado independente de unidades de sentido; do mesmo modo, entidade reais, não podem ser pensadas sem a consideração de seus nexos empíricos.

Tanto os nexos empíricos (realismo), quanto as unidades de sentido (idealismo) pressupõe a intersubjetividade transcendental para que as consciências possam produzir um mundo possível, seja empírico ou não empírico. Uma saída via intersubjetividade transcendental supera o impasse que torna a questão insolúvel e contribui para a superação do dogmatismo. Ou seja, um mundo que tenha algum sentido não é somente sujeito nem somente objeto, mas é sobretudo o resultado da interrelação consciente entre sujeitos atuando sobre os objetos cognoscíveis. O mundo e o seu sentido são produtos das relações humanas. Essa posição mostra que sem uma construção intersubjetiva, seja em sentido transcendental ou pré-científico, não há mundo humano.

Na atitude solipsística, o eu-sozinho e suas derivações constituem a sua esfera e não há nisso nenhum contrassenso. Haveria, certamente, se além disso realizasse tarefas transcendentais, juízos sobre o ser em geral. Mas, se para o mundo intersubjetivo natural vale o princípio de que “tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda,”²⁴ tal princípio, restringe-se à esfera natural de conhecimentos o que, em nenhum sentido, afeta a consciência pura. A atitude solipsística é uma via incontornável no progresso da consciência em direção ao objeto intencional, mas o reconhecimento de outros eu-sujeitos pela subjetividade transcendental pode superá-la fundando a problemática da intersubjetividade transcendental como questão filosófica alcançando, conscientemente, outros egos.

²³ RICOEUR, loc. cit.

²⁴ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 76, § 29.

2 A CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL COMO REGIÃO ONTOLÓGICA

2.1 A questão do conhecimento nas ciências eidéticas e nas ciências empíricas

A possibilidade da ciência não é um problema para a orientação natural. As ciências dessa orientação, chamadas de ciências particulares ou ciências empíricas, se voltam mais detidamente para o aprimoramento dos seus métodos a fim de gerar resultados cada vez mais inéditos e precisos. Elas tem à sua disposição uma reserva de conhecimentos formais, conservados na lógica e na matemática, por um lado; e por outro, o mundo natural com uma grande quantidade de matéria indeterminada. Essa interface entre o formal e natural é o campo próprio não apenas para a possibilidade do conhecimento, mas também para a possibilidade da ciência. Assim, muito antes da ciência configurar-se como um sistema de enunciados, os seus potenciais objetos já se encontram na natureza e na cultura. Porém, não é a anterioridade da coisa dada na natureza e na cultura que torna possível a ciência; pelo contrário, é justamente a constatação do sujeito de que tais coisas poderiam ser conhecidas e determinadas que o fez sentir inclinado a levantar a questão de como é possível conhecer.

No âmbito do conhecimento a natureza é subordinada. Ainda que a sua condição de provedora da sobrevivência de toda espécie animal seja absoluta, em seu “prover sem pensar” a natureza não conhece o que é o conhecimento de algo. Todo o mundo natural remete a um sentido pressuposto na consciência transcendental. Um mecanismo que possa funcionar no mundo natural como coisa dada na experiência, independente de nexos lógicos com a consciência, ainda assim, a sua função e o movimento de sua geração incessante de organismo natural redundam em unidades de sentidos. A consciência é absoluta “no sentido de que não carece de coisa alguma para existir.”²⁵ Ela não sofre qualquer carência, pois não é afetada por manifestações sensíveis própria da matéria. A consciência existe por si mesma, ela não recebe sentido da coisa sensível, pois a sensibilidade não tem validade judicativa. Significa que um juízo proveniente da experiência sensível não pode submeter a consciência pura a seu arbítrio, mesmo porque um juízo de tal origem, como um transcendente, caso existisse concretamente, seria nulo. A nulidade se justifica porque um juízo sobre o sensível somente é possível se fundado na consciência pura.

²⁵ HUSSERL, 2006, op. cit. p. 115, § 49.

A ciência não é a única, mas é sem dúvida a forma de conhecimento mais confiável para resolver os problemas da vida prática; embora, não tenha a última palavra em matéria de conhecimento. Por outro lado, a vida não lida apenas com problemas práticos, ela vai além da facticidade cotidiana apresentando problemas que transcendem o campo das utilidades e dos eventos mundanos. Essa complexidade do mundo impõe a necessidade de uma reflexão que possa nos ajudar a enfrentar o ceticismo e as incertezas. Assim, “somente uma dúvida filosófica lançada sobre os pressupostos implícitos de todo nosso pensamento habitual, científico ou não, pode garantir a “exatidão” [...] de todas as ciências que lidam direta ou indiretamente com nossas experiências do mundo.”²⁶ Os pressupostos do mundo pré-científico e pré-filosófico devem ser suspensos para que seja possível distinguir fatos e essências. A exatidão que as ciências buscam não pode ser alcançada por uma ciência fundada na experiência, pois somente um campo de conhecimentos absolutos poderá garantir um ponto de partida seguro. Uma ciência que toma o mundo como algo dado e evidente não tem possibilidade de colocar sob suspeita a verdade do próprio mundo. Significa que “só é possível ciência onde os resultados do pensamento possam ser conservados na forma de saber e aplicados pelo pensamento posterior na forma de um sistema de enunciados que são claros pelo seu sentido lógico.”²⁷ Ou seja, a possibilidade da ciência depende, fundamentalmente, dos processos de raciocínio lógico, do exercício da capacidade de julgamento, da dedução, da indução, enfim, dos atos de reflexão proveniente do próprio pensamento. Os saberes do pensamento nada mais são do que as proposições lógicas.

Os saberes do pensamento não podem ser encontrados na experiência empírica. Desse ponto de vista, a ciência é produto do pensamento ainda que o seu conhecimento começa com a experiência. Isso significa que não se pode reduzir a ciência em geral aos pressupostos da ciência empírica da natureza, pois se assim o fizer incorrerá no contrassenso de admitir que o campo da origem do conhecimento é tão somente a experiência sensível e ainda, por conseguinte, que o conhecimento produzido nas ciências empíricas seria o saber, por excelência, verdadeiro. Porém, deve-se considerar que “a experiência direta fornece apenas singularidades e não generalidades; ela, portanto, não basta.”²⁸ Ela depende das normas do pensamento. O mundo da experiência fática é um mundo conhecido em fragmentos. Recompôr o conhecimento desse mundo fragmentado não é tarefa empírica, mas sim uma tarefa da

²⁶ SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 66

²⁷ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 147, § 66.

²⁸ Id. Ibid., p. 63, § 20

consciência pura. Uma recomposição da totalidade do mundo na esfera do conhecimento natural transcendente seria um absurdo, pois a totalidade do mundo somente pode ser composta, decomposta e recomposta se o próprio horizonte factual do mundo for convertido em fenômeno puro na consciência, mediante redução fenomenológica. Assim, a possibilidade de uma ciência empírica colocar-se como o fundamento último do conhecimento é nula.

As investigações de Husserl acerca da questão do conhecimento nos leva a concluir que uma coisa é a ciência propriamente dita, e outra, totalmente distinta é o conhecimento das ciências. As ciências são um produto que resulta dos saberes do pensamento. Um sistema de enunciado tal como Husserl a define não poderia, enquanto sistema lógico, ter origem na experiência sensível, pois somente o pensamento pode criar e fundamentar sistemas lógicos, o que ratifica a primazia da subjetividade transcendental na questão do conhecimento. Os sistemas naturais são sistemas mecânicos, autômatos naturais; ao passo que, sistemas lógicos são aplicados no conhecimento dos sistemas naturais. Assim, pode-se concluir que a origem de todo conhecimento empírico-naturalista é a experiência, mas o seu fundamento teórico tem origem na consciência transcendental.

Com os saberes do pensamento o sujeito julga, atualiza e determina a validade e o sentido do conhecimento produzido nas ciências empíricas. Por mais que o objetivismo afirme a supremacia do objeto sobre o sujeito, mesmo no âmbito natural, Husserl atesta que “ciência, ao mesmo tempo, requer providências subjetivas e objetivas para que possam ser estabelecidas, inclusive intersubjetivamente, suas fundações adequadas e suas evidências atuais.”²⁹ Isso quer dizer que a ordem natural das coisas, ao seu modo próprio não produz conhecimento; nem, menos ainda, ciência. É necessária a intervenção subjetiva na ordem natural. Tal intervenção consiste na aplicação dos saberes do pensamento sobre o mundo empírico-natural, visto que a ciência não se faz somente com o sujeito nem somente com o objeto. Ela se faz na correlação entre sujeito/sujeito e sujeito/objeto, ou seja, a ciência é feita do resultado de relações intersubjetivas e, ao mesmo tempo, de relações de essência e das conexões lógicas.

Sem a relação sujeito/objeto não é possível conhecimento e, por conseguinte não é possível ciência, pois é justamente com a experiência do sujeito, os meios necessários e um objeto a ser conhecido que o conhecimento é produzido tendo em vista determinados fins. Esse aspecto teleológico do conhecimento científico demonstra a necessidade e utilidade da ciência para a subjetividade transcendental, pois a ciência - enquanto um objeto criado, não tem fim em si mesma - pelo contrário, ela é serva do pensamento e, como tal, implicada por decisões

²⁹ Id. Ibid., p. 147, § 66

humanas de natureza moral, ética, política, social, prática etc., além de tendências epistemológicas: dogmáticas, subjetivistas, relativistas, céticas, positivistas, pragmáticas e criticistas. Assim, se os fins aos quais as ciências particulares se destinam são prescritos pelo pensamento, então, a ciência, em si mesma, não possui intencionalidade, nem pode cogitar a partir dela mesma os fins a que a humanidade deve se destinar, ela não cultiva um *dever* como pressuposto de sua ação. A frieza de sua instrumentalidade, assim como a estreiteza de sua visão de mundo circunscrita a um determinado método de conhecimento, como as vezes predomina, nada mais são do que o reflexo de um determinado modo de pensar o conhecimento, a própria ciência, a humanidade e o mundo natural.

Como é possível o conhecimento? Como é possível conhecer o conhecimento e que ciência realiza tal tarefa? Como o conhecimento se torna um objeto para a consciência? As ciências factuais se ocupam da tarefa de conhecer os objetos em seu aspecto material e em suas manifestações sensíveis, de onde não poderiam ser levantadas e fundamentadas questões de natureza pura. As ciências factuais lidam apenas com fatos, são ciências da orientação natural que constroem seus conhecimentos como uma sequência linear e lógico-dedutiva de fatos gerando fatos dentro da realidade espaço-temporal. Somente o campo de conhecimento eidético colocando todas as transcendências fora circuito pode tomar o conhecimento e o próprio ato de conhecer como objeto de investigação, pois as proposições advindas deste campo não preserva em seu teor, qualquer conteúdo derivado de manifestações sensíveis ou da experiência natural.

Há uma diferença radical entre ciência eidética e ciência factual, não apenas no que diz respeito ao campo de investigação, método e objeto de conhecimento de cada uma delas; mas também no tipo de questão que cada campo pode levantar e que critérios são pertinentes. Uma evidência material, por exemplo, é suficiente como prova de verdade para consciência natural, exigindo apenas que o conteúdo do pensamento concorde com objeto. A consciência transcendental não aceita – em face da contingência inerente ao objeto material – que a evidência material deste seja um critério seguro para decidir a verdade do conhecimento.

A consciência transcendental é “consciência de algo.” Ela sempre se dirige a alguma coisa indeterminada ou já determinada em seu perfil de coisa, de modo que, qualquer coisa pode ser objeto para a reflexão transcendental. Aquilo que a consciência intenciona pode ser uma coisa, um objeto, um ‘eu’, um dado, um ser em geral, uma essência, uma vivência etc., desde que, como tal, seja passível de uma constituição de sentido. Somente a consciência transcendental pode ocupar-se de considerações acerca dos atos de conhecer, valorar e existir a

partir de uma fundamentação em princípios evidentes por ela validados. Seus juízos implicam posições lógicas, gnosiológicas, axiológicas e axiomáticas capazes de abarcar a totalidade das reflexões acerca do real, do ideal, do virtual, do sensível e do inteligível sempre em vistas do estabelecimento das diferenças últimas do sentido do ser em geral.

Como um fluxo de vivências, contínuo e incorpóreo, sempre ativo em doação de sentido, a consciência jamais suspende a sua ação intencional. Sua intencionalidade não cessa de dirigir-se a algo, mas ela tem a capacidade de suspender o juízo sobre esse algo que intenciona. A consciência transcendental é absoluta porque tudo pode ser reduzido a fenômeno puro na consciência, inclusive, o nada. Esse conceito que possui entre as suas possíveis determinações, o de coisa alguma, de algo vazio etc., todas elas usuais e muito aceitas logicamente, pode ser trazido à doação de sentido pela consciência como objeto noemático. Determinações como nada, vazio, coisa alguma escapam de comprovações empíricas, elas não têm origem na experiência, logo as ciências empíricas não podem tomá-las como objeto de investigação.

O conhecimento das ciências empíricas volta-se para as coisas do mundo empírico e sustenta-se, fundamentalmente, na evidência material da própria coisa. Mas tal evidência é suficiente para garantir a validade e a verdade do conhecimento em geral? Pode-se adotar a evidência material como critério de verdade do conhecimento? Uma vez constatada a evidência concreta de um objeto tem-se aí, diante da consciência transcendental, um conhecimento absolutamente incontestável? Se aceitarmos como verdadeira a ideia de que a “evidência material” representa a verdade do mundo teríamos por consequência que aceitar que a reflexão, a memória, a fantasia, a imaginação e a percepção, enfim, aquilo que doa sentido ao mundo e constata a evidência do seu próprio conteúdo empírico, não passaria de mera ilusão. Se assim o fosse não faria nenhum sentido a ideia de que é possível uma ciência dos fenômenos puros na consciência, uma fenomenologia.

Supor que a materialidade do mundo é em si mesma evidente é contrassenso, pois ela se torna evidente se, somente se, a consciência se dirige a ela, tomando-a reflexivamente como objeto intencional. A evidência material de uma coisa física não revela a essência própria da coisa, pois a concretude traz à tona apenas o perfil exterior do objeto. Husserl explica que “fazer do conhecimento um dado evidente em si mesmo e querer aí intuir a essência de sua efetuação não significa deduzir, induzir, calcular, etc., não significa inferir novas coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas.”³⁰ Assim, se realiza o trabalho da ciência

³⁰ HUSSERL, 1989, op. cit., p. 26.

objetiva, atuando a partir de coisas dadas, de coisas conhecidas por antecipação, isto é, fatos. E, “de fatos sempre se seguem somente fatos.”³¹

O conhecimento das ciências empíricas se aplica a um conjunto de casos particulares de seres animais, corpóreos e psicofísicos, de modo que, explicar a totalidade do mundo a partir desses casos particulares, incorreria numa indução cuja generalidade limitar-se-ia a cognições na esfera da própria empiria. O estado do conhecimento transcendente do mundo está sempre submetido à possibilidade de ser ou deixar de ser um conhecimento verdadeiro sobre o mesmo. O conhecimento empírico está sempre disponível para o ser da consciência como fato, o que caracteriza a sua disponibilidade é justamente a passividade que lhe é inerente. Assim, é incognoscível a ideia de que algo passivo possa conhecer a atividade do mundo. O conhecimento empírico uma vez submetido à subjetividade transcendental é reduzido a fenômeno puro, a correlato da consciência recebendo desta a doação de sentido necessária à condição de um conhecimento legítimo e verdadeiro. A sua verdade e legitimidade consiste em que as essências material e formal que compõem a sua estrutura eidética sejam transcendentalmente determinadas.

Husserl explica que “não importa o quanto alarguemos nosso âmbito e em que nível de generalidade e de particularidade nos movamos – e mesmo se descemos ao nível mais baixo de concreção: tudo está prescrito eideticamente.”³² A consciência prescreve leis de essências ou lei eidética. A ciência eidética é nomológica no sentido de que fundamenta as leis que presidem os fenômenos naturais, as leis naturais se aplicam aos fatos naturais, pois “o fato é apenas o próprio efetivo, ao qual as leis se aplicam.”³³ A lei eidética exclui toda e qualquer posição empírica, sua prescrição vale para o conhecimento em geral, de modo que, leis naturais podem ser presididas por ela, assim como as leis lógico-formais que se aplicam à forma exterior de objeto empíricos.

Não se pode confundir a generalidade irrestrita das leis naturais com a generalidade eidética. A proposição ‘todos os corpos são pesados’ não põe, certamente, nenhuma coisa determinada como existente no todo da natureza. Ainda assim, ela não possui a generalidade incondicionada das proposições eidético-causais, visto que, em conformidade com seu sentido de lei natural, ela continua implicando sempre uma posição de existência, a saber, a posição de existência da própria natureza, de efetividade espaço-temporal: todos os corpos – na natureza, todos os corpos efetivos – são pesados.³⁴

³¹ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 43, § 8

³² Id. Ibid., p. 299, § 135

³³ Id. Ibid., p. 42, § 6

³⁴ Id. Ibid., p. 41, § 6

A prescrição eidética somente pode ser efetuada por leis de essências fundadas no princípio de imanência cuja generalidade alcança todas as esferas do ser. As leis lógicas são leis de essências, mas subordinadas à constituição de sentido pela consciência pura; por isso sua generalidade não é absolutamente irrestrita, na medida em que não possui precedência ontológica sobre os atos da consciência que determina a sua forma e conteúdo. Pelo contrário, as leis lógicas são objetos para a consciência, pois “o domínio da lógica não pode ser traçado antes de sua elucidação fenomenológica.”³⁵ Apesar de sua ampla generalidade no campo do conhecimento em geral, fundamentando e tornando inteligíveis teorias, leis e proposições por meio de raciocínios formais, dialéticos, simbólicos etc., a lógica não aplica os saberes do pensamento ao exame de sua genealogia. A subjetividade transcendental utiliza a lógica como instrumento de evidenciação do real e das leis que se aplicam aos fatos; por isso, as leis lógicas não possuem ‘generalidade incondicionada’ na esfera transcendental sendo, portanto, limitada em seu alcance prescritivo. O mesmo vale para o alcance dos axiomas matemáticos. Prescrição eidética nada mais é do que a determinação da essência formal e material do objeto pela consciência transcendental. Se tudo está “prescrito eideticamente”, então somente as essências possuem existência ontológica no horizonte indeterminado da experiência transcendental. No horizonte da experiência transcendental as essências estão dadas como fenômeno puro. Elas são em si mesmas incondicionadas, pois não são como o são os fatos, passíveis de redução. São passíveis apenas de constituição de sentido.

A consciência pura, na qualidade de incondicionada, indeterminada e imanente prescreve a essência formal e material de toda realidade. Assim, não existe prescrição de fatos, pois diferente das essências, os fatos não definem o ser dos objetos. São as essências “[...] que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é.”³⁶ Os fatos são objetos para as ciências empírico-naturalista, mas não interessam à ciência eidética como objeto; às ciências eidéticas interessam o fenômeno puro, pois “toda ciência eidética é por princípio independente de toda ciência de fatos, por outro lado vale o inverso para a ciência de fatos.”³⁷ A dependência consiste em que o modo de proceder das ciências factuais pressupõe, necessariamente, alguma prescrição teórico-metodológica que orienta a sua ação, uma vez que as ciências factuais não auto-prescreve os seus fundamentos e leis lógicas.

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Presses Universitaires de France: Saint-Germain: Paris, 1970, p. 13.

³⁶ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 35-36, § 3

³⁷ Id. Ibid., p. 43, § 8

A ciência eidética é prescritiva não no sentido positivista do controle instrumental e matematizante dos fatos, pois “o sentido de ciência eidética exclui toda e qualquer incorporação dos resultados cognitivos das ciências empírica.”³⁸ Ela é prescritiva porque determina a essência da facticidade. Uma ciência eidética não determina a essência de outra ciência eidética, pois uma essência é sempre independente de outra, ela possui identidade própria. O que interessa à fenomenologia transcendental são os problemas eidéticos passíveis de serem formulados pela consciência pura. Assim, a questão do conhecimento pode ser pensada como problema eidético, na medida em que os seu temas e problemas ao serem submetidos a uma análise fenomenológico-transcendental exige da parte do fenomenólogo, uma abordagem dentro de um sistema eidético que exclua toda e qualquer posição empírica, pois a questão do conhecimento não possui um exterior como o outro polo da questão, ou seja, não existe o lado de dentro de objetos como: origem, essência, verdade, possibilidade e crítica do conhecimento. O conhecimento é uma questão imanente que envolve relações eidéticas.

Somente o ser transcendental pode propor como problema de conhecimento as relações eidéticas. Ao serem tematizadas como objeto de conhecimento, tais relações marcam a diferença essencial entre ser transcendental e ser transcendente. O primeiro é absoluto e doador de sentido; o segundo é relativo e dependente de constituição de sentido. Por isso, os problemas eidéticos não podem ser colocados a partir do ser transcendente. Os problemas eidéticos são colocados pela subjetividade transcendental, pois “o sujeito da consciência [...] faz juízo sobre a efetividade, pergunta por ela, conjectura a seu respeito, duvida dela, dirime a dúvida e estabelece além disso, as jurisdições da razão.”³⁹ Desse ponto de vista, a fenomenologia enquanto uma ciência eidética, não é apenas uma ciência descritiva, mas além disso, é também uma ciência prescritiva e apta para realizar a crítica do conhecimento. Ela reclama para o poder da razão a competência e o direito de julgar não apenas os problemas eidéticos, mas também os problemas da efetividade. A jurisdição da razão opera eideticamente por meio de proposições, leis, princípios, doutrinas, teorias etc., buscando sempre fixar as diferenças últimas, delimitar fronteiras, constituir o sentido dos objetos e elucidar a questão do conhecimento em geral que, em última instância, significa determinar a sua *apoditicidade*.

As ciência eidéticas prescrevem a necessária fundamentação às ciências empíricas. Estas, por sua vez, se tornam cada vez mais desenvolvidas na medida em que seus fundamentos vão sendo solidamente evidenciados. Porém, trata-se de fundamentos sobre singularidades e

³⁸ HUSSERL, loc. cit.

³⁹ Id. Ibid., p. 300, § 135

não sobre generalidades, pois enquanto ciências particulares, os fundamentos que elas adquirem das ciências eidéticas são direcionados à justificação de determinado conhecimento oriundo da experiência e que permanece na própria experiência, por isso mesmo, ele não produz generalidades e sim singularidades. O que não significa nenhum demérito, mas apenas uma delimitação do que cada ciência realiza como tarefa na construção e evidenciação de seus dados. O que fica patente é a dependência das ciências factuais, neste aspecto, em relação às ciências eidéticas.

A esfera do conhecimento natural não teoriza a partir de fundamentações próprias, uma vez que a sua fonte originária de conhecimento é a experiência. Esta, por sua própria natureza, não produz processos de racionalização dela mesma, pois é a razão que racionaliza a experiência. Tal conclusão é justificada na tese de Husserl de que “não há nenhuma ciência de fatos plenamente desenvolvida como ciência, que possa ser pura de conhecimentos eidéticos e, com isso, independente das ciências eidéticas quer formais quer materiais.”⁴⁰ Pode-se entender como ciências eidéticas formais, ciências puras como a lógica e a matemática e, ciências eidéticas materiais as ciências que se ocupam das propriedades materiais dos seres corpóreos. Como Husserl atesta, “todo fato inclui um substrato eidético material e toda a verdade eidética inerente às essências puras nele contidas tem de redundar numa lei à qual a singularidade fática dada está sujeita, assim como toda singularidade possível em geral.”⁴¹ Assim, no campo das objetividades em geral, as singularidades fáticas, isto é, os objetos particulares determinados como tais são submetidas ao disciplinamento formal-ontológico, mediante leis lógicas, tanto da lógica formal quanto das disciplinas matemáticas, sendo esta última, “a Aritmética, a Análise pura e a Teoria das multiplicidades.”⁴²

O nexos entre ciência eidética e ciência factual consiste em que “cada objeto individual tem uma composição eidética com sua essência, assim como, inversamente, a cada essência corresponde indivíduos possíveis que seriam suas singularizações fáticas.”⁴³ Porém, esse nexos não significa uma posição gnosiológica no mesmo patamar entre fato e essência, pois o fato, em si mesmo, não conhece tal nexos; nem, por outro lado, concebe tal correspondência recíproca como existente. Para as ciências factuais, “experimentalizar é ato fundante”, ainda que em sua realização concreta, tal ato é possível graças à mediação dos instrumentos lógico-formais e a

⁴⁰ Id. Ibid., p. 43-44, § 8

⁴¹ HUSSERL, loc. cit.

⁴² HUSSERL, loc. cit.

⁴³ Id. Ibid., p. 42, § 7

atestação de sua validade pela subjetividade transcendental. Tais instrumentos pertencem ao campo das puras ciências de essências como:

a lógica pura, a matemática pura, a pura doutrina do tempo, do espaço, do movimento etc., todas elas são, em todos os passos do pensamento, inteiramente puras de quaisquer posições de fato; ou o que é equivalente, nelas, nenhuma experiência como experiência, isto é, como efetividade, como consciência que apreende ou põe existência pode assumir a função de fundação.⁴⁴

A região formal não possui *a priori* nenhuma relação ou vínculo indissolúvel com regiões materiais, pois não dependem de provas materiais enquanto idealidades. As regiões materiais, inversamente, dependem de formas puras para que seus objetos sejam apresentados como realidades ontologicamente constituídas em sua estrutura concreta. Isso porque, “a região formal é uma forma vazia de região em geral que tem todas as suas particularizações eidéticas materiais sob si.”⁴⁵ As particularizações eidéticas são objetos individuais que recebem da região formal a sua constituição. Não há objetos materiais independentes de constituição formal. Por isso, as leis lógicas são constitutivas em sentido não-absoluto porque elas não dão conta da multiplicidade de sentidos do ser em sua totalidade, mas em sentido *eidético puro* (formal) por serem leis de essências. As leis de essências são também dependentes de sentido, pois são objetos para a subjetividade transcendental. Assim, a precedência ontológica da subjetividade transcendental se estende aos objetos formais e materiais graças à doação de sentido. As leis eidéticas são independentes de aplicações de outra lei eidética; elas não são como os fatos que as leis naturais se voltam para eles. Uma essência uma vez determinada nesta condição não mais pode ser “objetos sobre os quais se formulam juízos.”⁴⁶ Todos os julgamentos já foram realizados para que uma essência se tornasse um objeto ontológico incondicionado, de modo que, não cabe mais à consciência se ocupar de modificá-la, mas sim de custodiar o sentido absoluto do objeto-essência sempre que se fizer necessário a sua justificação.

No âmbito da questão do conhecimento, a consciência se distingue como um campo de conhecimentos absolutos. Tal distinção lhe permite definir a sua especificidade enquanto uma esfera de conhecimentos com objeto (a vivência/essência), método (a reflexão/redução) e domínio (a região consciência pura). A tese de Husserl de que “a consciência deve valer como região ontológica própria,”⁴⁷ atesta essa condição da consciência de firmar-se como uma região de conhecimento absolutamente válido, por ela mesma legitimada e independente de posições

⁴⁴ HUSSERL, loc. cit.

⁴⁵ Id. Ibid, p. 47, § 10

⁴⁶ Id. Ibid., p. 39, § 5

⁴⁷ Id. Ibid., p. 55, § 16

transcendentes. Trata-se de uma região de conhecimentos fundada na experiência transcendental, na vivência, sendo, portanto, diferente em termos de objeto, método e campo de investigação de toda ciência até então produzida.

A consciência pura não sofre determinação do mundo objetivo. Se sofresse implicaria em sua perda de referência como um campo de conhecimentos puros, pois não lhe restaria outra saída senão operar com o positivismo lógico, com tendências matematizantes e com manifestações sensíveis assemelhando-se à consciência psicológica. Afastar-se de tais tendências é exatamente o que se propõe a consciência transcendental, de modo que, não há contrassenso de sua parte abdicar da posição de sofrer ou exercer causalidade, uma vez que, aceitar tal tarefa culminaria na ruína de todo o edifício do conhecimento transcendental. É justamente de toda a realidade psicofísica que a consciência pura põe fora de circuito que a consciência psicológica tira os seus objetos. Os nexos fáticos da consciência psicológica com a realidade sensível é o que sustenta a sua posição científico-naturalista.

Sendo um região ontológica absoluta ela abarca a totalidade de sentido de toda e qualquer forma, espécie e gênero de conhecimento possível que postula o status de um conhecimento determinado reflexivamente. A propósito de seus objetivos e finalidades, a região denominada de consciência pura, em princípio, opera com a descrição de essências ou descrição eidética que consiste em “remeter à descrição daquilo de que nela se é consciente.”⁴⁸ Ou seja, a descrição eidética é realizada pela consciência que se dirige à essência enquanto objeto por ela intencionado. Consiste em descrever a estrutura imutável de algo, isto é, daquilo que constitui a sua essência absoluta, não empírica, sem a qual uma coisa não poderia existir e ser determinada como um objeto definitivo. Além disso, consiste também, em descrever a multiplicidade de sentidos do fenômeno independentemente de sua facticidade, mediante a apreensão de essências.

Tal multiplicidade diz respeito aos diferentes modos de aparição do fenômeno do conhecimento, especialmente em sua origem, essência, possibilidade, conteúdo, forma, pertinência, legitimidade, valoração, fundamentação, teleologia, apoditicidade etc., posto que de uma perspectiva fenomenológico-transcendental tem-se como algo conscientizado justamente aquilo que foi submetido à reflexão e reduzido à condição de fenômeno puro na consciência. A partir desse domínio, a descrição eidética se volta para o aspecto “genético” do fenômeno, isto é, sua gênese gnosiológica, axiológica e nomológica, além de suas correlações pois, tem-se agora um objeto correlato da consciência transcendental.

⁴⁸ Id. Ibid., p. 285, § 128

As reflexões de Husserl sobre a validade ontológica da consciência pura, necessariamente, encaminha outra reflexão acerca da temática da consciência e seu correlato intencional. A consciência precisa referir-se ao seu correlato, seja este fato ou fenômeno puro. Porém, o modo de seu referimento ao seu correlato intencional nada tem a ver com a forma como as ciências empíricas (ciências particulares) referem-se aos seus objetos. A inseparabilidade do correlato da consciência em relação à própria consciência significa que primordialmente, a própria consciência transcendental atesta a existência do correlato intencional. O elo deste vínculo absoluto é justamente o sentido de todo e qualquer correlato que a consciência abriga em seu domínio; pois, um correlato da consciência, seja qual for a sua forma, espécie ou gênero de objeto/conhecimento não possui a prerrogativa de atribuir a si mesmo o sentido, o significado ou qualquer qualidade psicofísica, ou ainda, qualquer qualificação valorativa.

Assim, o correlato da consciência é algo sempre dependente de uma doação de sentido, de modo que a inseparabilidade do correlato da consciência não permite supor que o mesmo exerça com a própria consciência uma relação de mútua e recíproca dependência, pois não há da parte do correlato, imbuído de sua passividade, qualquer ato cognoscitivo. Isso, logicamente, dissolve a possibilidade de existir entre a consciência e o seu correlato uma relação de interdependência. Assim, se o correlato for separado da consciência, ele deixa de existir enquanto objeto pensado, refletido, conscientizado, determinado em seu sentido, conteúdo e forma, pois a validade ontológica do correlato da consciência depende de um ato de conhecimento do sujeito transcendental. As realizações do sujeito transcendental concretamente conhecidas neste mundo psicofísico, em nada afeta a sua primazia de ser absoluto; pois, assim como não há conhecimento transcendente fora do âmbito do mundo psicofísico, não há também, sentido possível do transcendente fora da consciência pura. O correlato da consciência não é algo material que, analogamente, ocuparia o espaço físico da consciência pura, como se esta fosse um recipiente disponível ou um invólucro que recebe e envolve seus objetos. Pelo contrário, o correlato da consciência é aquilo que foi intencionado, convertido em fenômeno puro sem que nenhum resíduo de empiria possa marcar os modo de exibição desse fenômeno em sua multiplicidade de sentidos.

A *empíria*, por ela mesma, não tem possibilidade de qualquer referência à consciência. Isso marca a diferença fundamental entre intuição empírica e intuição de essências e, além disso, a posição mediata do ser corpóreo. É referindo-se a tal corporeidade que a consciência se faz existente no espaço/tempo da natureza. Esse tempo, outra coisa não é, senão, o tempo

enquanto grandeza física. A periodicidade desse tempo é captada pela experiência sensível e é ordenada cronologicamente pelas ciências empíricas, mediante recurso à matemática e à ideia de sucessão ininterrupta de eventos. Porém, tanto a física quanto a matemática, responsáveis diretas pela ordenação e cronologia do tempo físico, enquanto ontologias regionais – do movimento, das propriedades e das leis dos corpos – no caso física; e as matemáticas (aritmética, geometria e álgebra) – enquanto ontologias das quantidades, dos padrões e medidas, dos cálculos etc. – são dependentes da doação de sentido que pressupõem o juízo e a primazia absoluta da subjetividade transcendental.

O correlato da consciência não é uma efetividade natural ou um evento cuja presença pode ser verificada concretamente num suposto domínio espaço-temporal. Sendo um fenômeno puro, o correlato da consciência não pode ser exibido, por exemplo, mediante uma teoria de conjuntos fundada em qualquer axioma matemático do tipo: $(\mathbb{N} \subset \mathbb{Z})$, ou seja, o conjunto dos números naturais está contido no conjunto dos números inteiros. Uma representação assim não dá conta de expressar fidedignamente, numa teoria de conjuntos, a sentença: a consciência contém o mundo. Ou seja, o conjunto da consciência contém o conjunto do mundo. A consciência doadora que tem a custódia do sentido do mundo não é uma coisa extensa, logo não pode ser matematicamente demonstrada, pois ela escapa a todo domínio formal-ontológico que trata de qualidades formais, além de todo e qualquer domínio teórico-cognoscitivo que trate de qualidades sensíveis – empírico-naturalista – bem como toda e qualquer explicitação lógico-dedutiva derivadas de quantificações e teoria de conjuntos.

A consciência é o incondicionado. Tudo o que é empírico não pode determinar a sua condição de ser absoluto; isto significa que “a natureza não pode condicionar a existência da consciência.”⁴⁹ A consciência é absoluta no sentido de que é imune a qualquer limitação, restrição ou condicionamento supostamente imputado pela natureza à sua posição ontológica. A consciência conhece o mundo natural, explicita suas leis e funcionamento, isto é, prescreve sua essência material e formal, pois a natureza se mostra como correlato da consciência em suas qualidades formais e materiais, não como mundo físico, natureza fática.

O próprio modo de dar-se da natureza é definidor de sua incapacidade de *autodoação* de sentido, ela se dá empiricamente como uma efetividade natural. Uma árvore, por exemplo, não se apresenta por e em si mesma atestando a sua condição de espécie, sua origem, o sabor do seu fruto, sua utilidade para a medicina, para a carpintaria e movelaria etc., de modo que, embora todas essas qualidades sensíveis estejam dadas na própria árvore, todos os seus

⁴⁹ Id. Ibid., p. 119, § 51

condicionamentos ontológicos são percebidos, vivenciados, conscientizados, ratificando assim, a posição correlata da realidade natural frente a consciência. Trata-se do problema da constituição do sentido do mundo natural, uma vez que “a natureza somente é enquanto se constitui em nexos regrados de consciência.”⁵⁰ Significa dizer que os vínculos, as conexões lógicas de sua estrutura e funcionamento, bem como os mecanismos que operam o mundo físico são explicados por regras que o transcendem.

A tese de que consciência é consciência de algo, além afirmar a diretividade da consciência transcendental, afirma também, ao mesmo tempo, o seu necessário referimento a algo para que a intencionalidade possa ter um sentido lógico. Porém, esse algo que a consciência transcendental se refere não tem, em si mesmo, um “sentido”, um conteúdo ou uma significação dada no seu modo próprio de apresentar-se. Ao referir-se intencionalmente a algo, seja um objeto empírico ou imanente, a consciência ainda assim mantém a posição de independência enquanto instância doadora de sentido, à qual se encontra submetida toda realidade empírica e também imanente no sentido psicológico, como realidade psicofísica.

Husserl explica que “é da essência da consciência abrigar em si o sentido de alma, de espírito, de razão”⁵¹, de modo que as manifestações sensíveis do ser captadas e apreendidas pela consciência psicológica não lhe interessam por serem transcendentais. É tarefa da consciência transcendental realizar a reflexão sobre a faculdade humana de conhecer, sobre os limites e alcance do pensamento dedutivo e indutivo, independente daquilo que seus respectivos métodos e procedimentos produzem de conhecimento empírico-naturalista. Assim, o sentido do que é incorpóreo e imaterial jamais pode ser encontrado na experiência natural. Do mesmo modo, a materialidade do mundo, em sua passividade de algo a ser refletido, deduzido e induzido não tem as condições essenciais para se colocar como um conhecimento de pretensões apodíticas, já que, suas verdades são relativas e não encerram em si mesma qualquer sentido originário. É possível constatar a posição absoluta da consciência em várias passagens de *Ideias I* (1913), a saber,

consciência não é uma designação para ‘complexos psíquicos’, para uma fusão de ‘conteúdos’, para feixes ou fluxos de sensações, que, sendo em si sem sentido, tampouco poderiam proporcionar algum numa mistura qualquer, mas é consciência de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação inação.⁵²

⁵⁰ HUSSERL, loc. cit.

⁵¹ Id. Ibid., p. 197, § 86

⁵² HUSSERL, loc. cit.

A consciência é a todo tempo produção de sentido, produção de juízos acerca de idealidades, realidades e conhecimento. O seu caráter gnosiológico é marcadamente a sua capacidade de distinguir entre verdade e falsidade, de ser a origem de toda lógica, de todo princípio de identidade, de contradição e de não-contradição; mas além disso, destaca-se o seu caráter *onto-gnosiológico* por ser “fonte de toda razão” de onde decorre a investigação e o juízo de validade de toda existência corpórea. Assim, a consciência não é a instância de origem do conhecimento natural – a origem deste continua sendo a experiência -, mas o fundamento, a fonte de toda racionalização da própria experiência continua sendo a consciência transcendental. Sendo assim, a questão do conhecimento e seus problemas fundamentais de origem, essência e possibilidade encontra o solo seguro na consciência transcendental para dirimir e trazer à evidência os seus mais patentes desdobramentos. Pela sua posição de fonte da razão e, por conseguinte, de toda e qualquer racionalização, a consciência desvela identidades, contradições, semelhanças, verossimilhanças, harmonias, hierarquias, autonomias etc., que a experiência natural, por si só, não pode conceber como existente, como pertencente e, às vezes, como inerente ao seu próprio campo.

A consciência abarca a totalidade de tudo que é não-empírico. Ela é fonte, princípio e fundamento de todo julgamento, de toda faculdade de conhecer e avaliar as coisas, as culturas, as instituições, as criações imaginárias, o conhecimento racional, o mito, a filosofia, a religião, as artes, as ciências e a técnica. Assim, tudo que existe depende da subjetividade transcendental para legitimar a sua condição ontológica de algo válido e reconhecidamente verdadeiro. Desse ponto de vista, tudo o que é dado no mundo natural como algo concreto somente possui razão de ser se, somente se, passar pela atestação consciente do sujeito transcendental. Com a descoberta de que a consciência é fonte da razão, portanto, de todo conhecimento racional puro, Husserl desloca a questão do conhecimento retirando-o das sendas do objetivismo reinante nas ciências positivas, do sensualismo psicologista e dos contrassensos que uma fundamentação factual do conhecimento encerra.

Ora, se nada há de intencionalidade no sensível, mas sim a sua passividade em face de receber a necessária doação de sentido, logo, a locução ‘vivididos sensíveis’ não seria adequada, sendo portanto um contrassenso; posto que “o modo de ser do vivido é ser perceptível, por princípio, no modo da reflexão”⁵³, e não como coisa do mundo circundante na percepção externa, no modo da sensação. Vividos sensíveis nada mais são do que fatos; o vivido

⁵³ Id. Ibid., p. 107, § 45

propriamente dito ocorre como consciência sendo, portanto, um vivido intencional, algo refletido, conscientizado.

Um fato não realiza o ato de doar sentido a si e a outros fatos, pois a irracionalidade é a sua característica fundamental que o define como algo desta natureza, a saber, um algo sem sentido. Ele é irracional na medida em que não participa do domínio da consciência racional e, deste modo não realiza qualquer ato de conhecimento, mas é acessível à racionalização, pois a passividade que lhe é inerente permite que reduções em busca do fenômeno puro sejam realizadas sobre o mesmo fato. Deste modo a evidenciação de sua estrutura material e formal, ou, se for o caso, de suas propriedades físico-químicas e/ou psicofísicas será realizada pela consciência racional. Justamente porque os fatos não podem pensar, por isso mesmo, não podem conhecer. Mesmo os encadeamentos lógico-dedutivos aplicados aos fatos, em suas operações cumulativas de experiências sequenciais matematizadas, controladas ao infinito de suas relações causais somente podem ser conhecidas graças aos atos da consciência transcendental que possui a custódia das leis lógicas, do sentido, dos princípios, das essências, dos gêneros, da espécie, da forma e do conteúdo, do pensamento etc.

2.2 Região e essência regional

O que é uma região no sentido fenomenológico e em que consiste a sua extensão eidética? O conceito de região na fenomenologia não é algo desvinculado da ideia de uma extensão, ainda que, tal extensão não corresponda à extensão espacial no sentido da *mathesis*. Região é “toda a suprema unidade genérica pertencente a um concreto.”⁵⁴ Uma unidade genérica é um campo indivisível e uno de coisas gerais de um mesmo gênero, porém não determinada em suas particularidades.

Na esfera natural a região é uma unidade suprema no sentido de que acima dela não existe nenhum outro gênero. Um concreto “é uma singularidade eidética que se divide em abstrata e concreta.”⁵⁵ Ou seja, uma unidade constituída de essência formal e essência material sendo a segunda subordinada à primeira. Pode-se compreender tal divisão no âmbito do concreto quando Husserl se refere a essência e gênero supremo. Ele argumenta, por exemplo, que “a essência triângulo está subordinada ao gênero supremo forma espacial, a essência vermelho, ao gênero supremo qualidades sensíveis.”⁵⁶ Seguindo esse raciocínio pode-se dizer

⁵⁴ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 55, § 16

⁵⁵ Id. Ibid., p. 54, § 15

⁵⁶ Id. Ibid., p. 51, § 13

que tanto o triângulo quanto a cor são espécies de objetos, porém distintos em seus respectivos pertencimentos genéricos. O primeiro é um objeto formal-ontológico ideal, logicamente criado pelo sujeito cognoscitivo. O segundo, como um objeto empírico, está dado como uma propriedade do ser dependendo, portanto, de uma superfície extensa para aparecer. A propriedade cor não pode ser logicamente criada pelo sujeito, pode apenas ser conhecida e, após isso manipulada em possíveis e variadas combinações. Nesse sentido, tanto o triângulo quanto a propriedade cor são objetos transcendentais, na medida em que pressupõe doação de sentido da consciência transcendental. O triângulo é uma essência lógico-formal, ao passo que, o vermelho é uma essência material. Husserl admite essa classificação de essência na esfera material, assim pode-se dizer que os gêneros ‘forma material’ e ‘qualidades sensíveis’ existem graças às essências que lhes são correspondentes.

A esfera material pressupõe, naturalmente, um espaço/tempo da natureza como extensão ideal ou mesmo física para que o ser corpóreo possa, factualmente, se manifestar por perfis, como coisas extensas. Ainda no âmbito dessa problemática da esfera natural, Husserl argumenta que “toda essência, seja ela uma essência de cunho material ou uma essência vazia, portanto, puramente lógica, insere-se numa escala de generalidade e de espacialidade.”⁵⁷ Essa tese encerra a ideia da suprema participação da essência em todo e qualquer gênero e espécie de conhecimento. A essência é um ingrediente “inclusamente imanente.” Isso significa que todos os objetos cognoscíveis possuem uma dependência ontológica da essência, posto que a essência constitui a natureza de um ser, seja ele formal ou material. A essência garante a identidade do ser. Os fatos não podem pela contingencialidade que lhe é peculiar, tornar evidente a diferença específica dos seres em geral, pois somente a essência pela sua invariabilidade pode evidenciar tal diferença de forma definitiva.

Toda região tem a sua extensão eidética. Enquanto essência, a região se estende abrangendo um domínio de ‘ser’ que são singularidades vinculadas, essencialmente, a uma mesma unidade eidética. Husserl restringe a abrangência da região a ‘totalidades ideais’, excluindo desse âmbito a ideia de totalidades factuais, se é que é possível supor totalidade factuais, já que, “todas unidades reais são unidade de sentido.”⁵⁸ Sendo assim, a extensão eidética de uma região ocupar-se-á, tão somente, das essências incluídas no gênero supremo. Tais essências são, por exemplo, o triângulo e o vermelho. Deve-se considerar, portanto, que as essências triângulo e vermelho subordinadas aos seus respectivos gêneros supremos – forma

⁵⁷ Id. Ibid., p. 50, § 12

⁵⁸ Id. Ibid., p. 128, § 55

espacial e qualidade sensível – não são a essência “designação categorial”, mas a essência de cunho material, isto é, aquelas de interesse das ciências empíricas. Husserl esclarece:

que uma essência esteja subordinada à generalidade formal de uma essência lógica pura, isso não deve ser confundido com a subordinação de uma essência a seus gêneros eidéticos mais altos. Assim, a essência ‘triângulo’ está, por exemplo, subordinada ao gênero supremo forma espacial, a essência ‘vermelho’ ao gênero supremo qualidades sensíveis. Por outro lado, vermelho, triângulo e todas as essências, tanto homogêneas quanto heterogêneas, estão subordinadas à designação categorial ‘essência’, que não possui absolutamente o caráter de um gênero eidético [...] em relação a nenhuma delas⁵⁹.

Ou seja, a essência subordinada a gêneros supremos são essências determinadas logicamente com base em essências formais e materiais. Não se trata, portanto, de essência pura – categoria formal-ontológica em geral. Husserl considera um equívoco ver a essência como “gênero de essências de cunho material”.⁶⁰ O equívoco consiste em que tal perspectiva colocaria a essência como algo subordinado no interior do concreto à realidade material. Isso implicaria, por outro lado, conceber a essência como um objeto proveniente da mesma origem que os objetos materiais, isto é, a experiência do mundo natural.

Tal implicação, do ponto de vista da fenomenologia transcendental seria um contrassenso; pois, a essência é um objeto de outra natureza, de uma índole que não pode ser comparada a objetos empíricos subordinados a gêneros supremos como, por exemplo, formas espaciais e qualidade sensíveis. É exatamente contra essa posição que Husserl empreende parte de sua investigação teórica. As essências não são objetos transcendentais. Se assim o fosse, o objetivismo triunfaria em absoluto sobre a experiência subjetiva resultando na impossibilidade de se cogitar a hipótese de um domínio de conhecimentos puros centrado na *subjetividade transcendental*. Na mesma linha de raciocínio é equivocado interpretar o objeto em geral como gênero para todos e quaisquer objetos.⁶¹ Husserl concebe o objeto em geral como o “algo vazio”. O que isso significa?

O objeto em geral pode ser uma forma sem conteúdo, forma lógica, como o são os objetos matemáticos sempre à espera de seu conteúdo de preenchimento. Os objetos matemáticos resultam de operações lógico-dedutivas, por isso mesmo são idealidade formais oriundas da razão pura. Ela alcança o mundo empírico pela aplicação de formas, padrões, medidas, cálculos e quantificação, operando sempre com axiomas que permitem grande generalidade de seus objetos. Porém deve-se ter em mente que “o conhecimento matemático é

⁵⁹ Id. Ibid., p. 51, § 13

⁶⁰ HUSSERL, loc. cit.

⁶¹ HUSSERL, loc. cit.

transcendente”⁶², na medida em que o pensar, o julgar, o calcular, o quantificar, o deduzir etc., bem como toda e qualquer determinação matematizante realizada na esfera da experiência é relativa e subjetivamente condicionada.

Se aceitarmos como verdadeira a interpretação de objeto em geral – como gênero para todos e quaisquer objetos – resultaria que tudo poderia ser abarcado e explicado numa simples teoria de conjuntos. O objetivismo triunfaria determinando o sujeito, visto que toda realidade seria objetivada e circunscrita aos domínios do objeto geral. Teríamos então uma realidade determinada pela posição factual gerando sempre novos fatos pela via dedutiva. Se assim o fosse, o objeto em geral seria o gênero supremo e somente a coisa extensa poderia ser objeto, cabendo, portanto, na determinação objetiva e exata da ordem dedutiva de peso, medida, quantidade, extensão, duração, sucessão, etc. É justamente contra essa matematização do mundo restringindo tudo aos contornos da dedução que Husserl levanta sua posição crítica.

As categorias formal-ontológicas que antes, na interpretação natural, era um gênero supremo (objeto em geral) passa a ser designada de singularidade eidética; e, por sua vez, a essência antes interpretada à maneira natural, como um algo de cunho material, portanto, vinculado a um concreto passa a ser designada como categoria formal-ontológica em geral. Qual o impacto dessa mudança que, aparentemente, não passa de um jogo de palavras, frases, termos e expressões retóricas? A mudança é radical. Todo e qualquer gênero supremo em geral com suas espécies, tipos e classes variadas de objetos estão, desde agora, enquanto singularidades eidéticas, subordinadas à categoria formal-ontológica em geral – essência.

Essa subordinação do material ao formal se torna patente por isto, que a ontologia formal guarda ao mesmo tempo em si as formas de todas as ontologias possíveis em geral, a saber, de todas as ontologias propriamente ditas, as ontologias materiais. Ela prescreve às ontologias materiais uma constituição formal comum a todas elas.⁶³

Husserl reitera o caráter prescritivo das ontologias formais como uma prerrogativa impossível às ontologias materiais. A realidade material não tem possibilidade de constituir formalmente a matéria. Ela será sempre dependente na medida em que sendo factual será sempre redutível à condição de fenômeno puro na consciência por meio de leis, teorias, princípios etc. Porém, os fenômenos, enquanto essências, não são redutíveis a fatos. O conceito de singularidade eidética foi fundamental na virada da essência à condição de um “gênero eidético em geral”, pois tornou possível “o conhecimento de essências independente de todo

⁶² HUSSERL, 1989, op. cit., p. 23.

⁶³ Id. Ibid., p. 47, § 10

conhecimento de fato.”⁶⁴ As singularidades eidéticas não são incondicionais em relação às essências em geral, mas são incondicionais em relação a toda e qualquer realidade factual. Husserl explica que “toda forma determinada de proposição, toda forma determinada de membro de proposição é uma singularidade eidética.”⁶⁵ As proposições, em si mesmas, são dependentes, pois tem seu fundamento num domínio lógico puro, portanto, nas formas puras. Porém, isso não faz das proposições um gênero supremo, mas um gênero intermediário entre a esfera da lógica pura e a esfera natural. Mas como alcançar a elaboração desse gênero intermediário chamado proposição? Uma proposição pode estar situada como gênero intermediário entre as leis lógicas e as leis naturais. Enquanto gênero intermediário uma proposição deve estar fundada em princípios lógicos e na realidade natural para que possa fazer algum sentido como expressão dos conteúdos material e forma de um objeto. É certo que nenhuma lei elaborada para ser aplicada no âmbito da empiria pode subsistir independente da lógica pura. A própria ideia de uma ciência sem os pressupostos lógicos seria nula. Por isso, Husserl afirma desde *Prolegômenos (1900-1901)* o lugar privilegiado da lógica pura como fundamento da ciência, inclusive da própria psicologia científico-natural, que reclamara para si a posição de fundamento da lógica fazendo surgir a crítica do psicologismo encampada por Husserl no interior da própria fenomenologia.

A lógica pura é o sistema científico da leis e teorias ideais fundadas precisamente no sentido das categorias ideais de significação, isto é, nos conceitos fundamentais que são o patrimônio comum de todas as ciências, posto determinarem o que em geral, num sentido objetivo, faz das ciências, ciências, a saber, a unidade da teoria. Neste sentido, a lógica pura é a ciência das condições de possibilidades ideais, ciência em geral ou dos constituintes ideais da ideia de teoria.⁶⁶

As leis naturais são condicionadas à existência da natureza, elas são abstraídas do mundo material e possui generalidade no próprio mundo natural. Assim, leis naturais como lei da gravidade, lei de causa e efeito, leis da evolução etc., são aplicáveis à realidade material do universo. Na esfera material, as leis naturais são absolutas no sentido de que não há contra elas qualquer restrição imposta pela natureza da coisa material. Assim, a “generalidade irrestrita” limita-se aos domínios da esfera natural de conhecimento. Ela consiste em que graças à estabilidade, regularidade e universalidade que lhe são inerentes, as leis naturais podem ser objetivadas e demonstradas em sua funcionalidade fática constituindo provas objetivas de sua eficácia na explicação dos sistemas mecânico-naturais, ao corroborar suas verdades na

⁶⁴ Id. Ibid., p. 38, § 4

⁶⁵ Id. Ibid., p. 50, § 12

⁶⁶ HUSSERL, 2014, op. cit., p. 194.

experiência. Mas, ainda assim, elas não são essências puras e, portanto, não possuem a “generalidade eidética.”

As implicações naturalistas inclusas nas leis naturais, em virtude de sua origem na experiência, são um obstáculo à suposta pretensão destas leis à condição de essência pura com extensão eidética. Para alcançar a “generalidade eidética” as leis naturais teriam que ter origem e fundamento na consciência pura, logo, nada de implicações empíricas. A “generalidade irrestrita” das leis naturais se dá no mundo transcendente e permanece nele mesmo, pois graças à sua passividade a transcendência não contrapõe resistência a nenhuma lei formal-ontológica direcionada à explicação da sua estrutura e funcionamento orgânico. A generalidade eidética não possui implicações materiais. A diferença última entre os dois tipos de generalidades é, justamente, o fato de que as leis naturais são implicadas por causas materiais, portanto, naturalmente condicionadas; ao passo que as leis de essências são incondicionadas em relação a qualquer existência material e, também, a qualquer categoria formal-ontológica.

A generalidade das leis naturais é de necessidade absoluta para o exercício das ciências empíricas da natureza. O seu problema limítrofe é justamente a transcendência, ou seja, a generalidade das leis naturais não transcendem a esfera natural de conhecimento, de modo que, seu alcance nomológico-dedutivo restringe-se à formalização e explicação dos fenômenos naturais. Trata-se de uma “generalidade irrestrita”, porém, circunscrita nos contornos de uma região de conhecimentos de cunho material cuja extensão abarca um conjunto de objetos particulares, empíricos, caracterizados principalmente pela sua passividade de um ser para a consciência.

Embora já mostramos aqui, que a implicação natural é a principal diferença específica das leis naturais - o que torna sua generalidade condicionada -, procuraremos agora mostrar como Husserl define a diferença específica da “generalidade eidética”, indo um pouco além da óbvia oposição pressuposta na incondicionalidade natural das proposições eidéticas, visto que, a generalidade eidética não é algo posto, simplesmente à espera de uma descrição por parte do sujeito. Uma proposição eidética exige uma elaboração consciente no sentido de ‘distinguir’ entre fato e essência. A proposição “todas as coisas materiais são extensas” tem uma validade eidética e pode ser entendida como proposição eidética pura, desde que se põe fora de circuito a tese de existência efetuada por parte do sujeito.”⁶⁷ A validade eidética dessa proposição consiste em que a expressão ‘coisas materiais’ diz respeito à totalidade de coisas pertencentes

⁶⁷Id. Ibid., p. 41, § 6

a um domínio, a uma região ontológica específica, cuja diversidade de seus objetos não fora determinada por nenhuma lei formal-ontológica.

Mas isso, ainda não é suficiente para que a proposição aqui referida passe a ser designada como uma proposição eidética pura. Husserl coloca tal designação como possibilidade. Para ser eidética, uma proposição não deve referir-se a coisas determinadas empiricamente. Deve referir-se a gêneros supremos como formas espaciais ou qualidades sensíveis que, por sua vez, subordinam a seus respectivos domínios coisas materiais e coisas formais. Assim, aquela posição de existência levada a efeito pelo sujeito cognoscitivo é suspensa justamente quando ele decide enunciar “aquilo que se funda puramente na essência de uma coisa material e na essência extensão e que podemos trazer à evidência como validade geral incondicionada.”⁶⁸ Ou seja, pôr fora de circuito uma posição de existência – a tese do mundo – outra coisa não é senão buscar um fundamento na essência e não nos fatos.

O curso das coisas materiais é mutável, mas as leis não mudam os fatos naturais embora possam explicá-los em sua facticidade. Os fatos influenciam as leis naturais que os pretendem regulamentar. Assim, nenhuma lei natural é pura no sentido de que seu conteúdo encerra vínculos indissolúveis com a realidade material. Toda lei natural se volta para os fatos, posto que “fato é apenas o próprio efetivo ao qual as leis se aplicam.”⁶⁹ Mas as leis que se aplicam aos fatos nada mais são do que correlatos da consciência transcendental não tendo, portanto, pretensões de proposição eidética pura. A proposição eidética pura é uma forma evidente de demonstração de que é possível a investigação do fenômeno puro e, ao mesmo tempo, de provar logicamente que a operação mental ‘pôr fora de circuito a posição de existência’, isto é, a realidade material do mundo é o método que torna possível o conhecimento eidético puro. Não se trata, como às vezes parece, de aniquilar a realidade empírica do mundo, mas apenas de optar por uma proposição não factual e sim, por uma proposição eidética que possa sustentar a *apoditicidade* do conhecimento em geral.

2.3 A consciência e o conhecimento do mundo

A unidade do real é possível graças ao sentido que a consciência lhe atribui. O modo como se dá a unidade do real é desconhecido da própria realidade, posto que esta última se dá por uma unidade de sentido. As conexões mecânicas e físico-químicas, em si mesmas, não são

⁶⁸ HUSSERL, loc. cit.

⁶⁹ Id. Ibid., p. 42, § 6

suficientes para garantir à realidade material uma posição de unidade sem a consciência. De um ponto de vista fenomenológico-transcendental, unidades reais não são, como na orientação natural, aquilo que factualmente constitui a existência de uma coisa física como uma, pertencente a uma mesma extensão material e vinculada por conexões mecanicamente estruturada, passíveis de serem separadas em suas partes constituintes e recompostas sempre que necessário. Unidades reais, em si mesmas, são coisas sem sentido na medida em que são unidades empíricas cuja essência material que lhe é inerente não pode ser intencionalmente expressa e evidenciada pela própria coisa empírica, dependendo, portanto, da consciência intencional.

Aquilo que, por definição caracteriza as unidades reais em sua essência material, as propriedades físico-químicas, são derivadas da experiência natural; e, por conseguinte, dependem de sentido. Assim, não há unidade possível fora do campo absoluto da consciência transcendental, de modo que, a própria ideia de unidade é uma qualidade daquilo que é, em sua essência, *uno*, como, por exemplo, as essências e, mais além, o sentido do que é empírico. As essências e o sentido, em si mesmos, são indivisíveis. As unidades de sentido, em sua idealidade, assim como as unidades reais, em sua efetividade, são elaborações transcendentais; portanto, conhecimento imanente cujo sentido independe do mundo natural. A referência ao empírico, como no caso de unidades reais, não faz da consciência uma esfera implicada por manifestações sensíveis, pois as unidades reais são passivas e pressupõe consciência doadora de sentido.

A descoberta do ser absoluto trouxe ganhos definitivos para o conhecimento em geral. O principal deles é a certeza de que o conhecimento pode ser ontologicamente amparado numa região de ser absoluto. Com isso, o conhecimento em geral ganha uma instância doadora de sentido com relevância gnosiológica para a questão do conhecimento, pois fica patente que fazer ciência não se resume apenas à investigação de algo concretamente dado na natureza; mas além disso implica pensar sobre que conhecimento, que ciência, que método, que objetos, que finalidade, que critérios de cientificidade, que verdades, que princípios éticos, que ideologia, que poderes, que necessidade, que utilidade, etc. O exame adequado de tudo isso não se faz com método experimental, mas com uma ciência da subjetividade transcendental.

A ciência da subjetividade transcendental é a fenomenologia transcendental. Aquela que opera a partir do princípio de imanência, que “não tem como solo prévio o mundo empírico [...], nem tampouco os seres humanos e animais em validade empírica como temas científicos,

mas a consciência pura [...] como absolutamente existente.”⁷⁰ A fenomenologia transcendental não realiza abstrações metafísicas, ela põe o absoluto onde se funda toda experiência metafísica realizada com o mundo natural e a realidade psicofísica. Por isso, a contraposição do vivido absoluto ao vivido empírico não é uma questão metafísica, mas sim de uma fenomenologia transcendental do conhecimento. A noção de metafísica apresentada em *A Ideia da fenomenologia* (1907), obra que antecipa em grande parte o surgimento da fenomenologia transcendental, indica-nos uma explicação possível ao definir metafísica como,

uma ciência do ente em sentido absoluto que brota de uma crítica do conhecimento natural nas ciências singulares, com base na intelecção adquirida na crítica geral do conhecimento e na intelecção do sentido das diversas correlações entre conhecimento e objetividade do conhecimento.⁷¹

O fato de “brotar” de uma crítica do conhecimento natural faz da metafísica uma ciência dependente de sentido. A crítica do conhecimento resulta de um processo reflexivo, operado pela subjetividade transcendental, pois é justamente a crítica do conhecimento que produz a metafísica. Assim, ela depende da fenomenologia transcendental que disposta da prerrogativa da crítica do conhecimento em geral oferece à metafísica a sua base justificadora, seu sentido, sua possibilidade, sua essência e sua origem gnosiológica. O sentido das correlações entre conhecimento e objeto, entre consciência e mundo psicofísico serve de base às construções metafísicas. É daí que a metafísica retira as suas intelecções para exercer suas investigações sobre o mundo natural. A consciência pura não constrói seus fundamentos, princípios e leis eidéticas mediante uma abstração do real; nem, por outro lado, busca investigar os princípios e as causas primeiras da facticidade do mundo. Pelo contrário, ela coloca em suspenso todas as realidades mundanas reduzindo-as a fenômenos puros na consciência, interessando-se pelo sentido de suas correlações enquanto fenômenos de conhecimento. As construções metafísicas não resultam de alterações ou mudanças de orientação, elas se dão sempre em orientação natural.

A experiência transcendental torna-se possível graças à mudança de orientação mediante redução à esfera da consciência pura. A experiência transcendental modifica o sentido daquilo que na experiência empírica é dado como certo e indubitável, a saber, o conhecimento objetivo-experimental. A experiência transcendental suspende a validade do conhecimento objetivo e toma como fundamento para suas cognições a vivência do sujeito transcendental. Tal

⁷⁰ Id. Ibid., p. 355, apêndice IX – p. 80

⁷¹ HUSSERL, 1989, op. cit., p. 46

vivência altera o sentido do conhecimento objetivo na medida em que a sua origem, essência, possibilidade e *apoditicidade* passam a ser examinadas sob o prisma da consciência pura.

Sendo absoluta, a consciência pura não pressupõe coisa alguma acima dela que lhe possa subordinar. Ela doa, mas não recebe doação de sentido, ou seja, a posição absoluta da consciência não resulta de nenhuma processo metafísico abstraído de alguma realidade psicofísica; nem, por outro lado, de qualquer posição lógico-dedutiva gerada a partir das disciplinas matemáticas. Ela é absoluta porque vale por si mesma, produz juízos sobre si e não recebe de qualquer outra instância supostamente absoluta o sentido de ser. A consciência é “esfera ontológica das origens absolutas [...] com uma profusão de conhecimentos da mais alta dignidade científica.”⁷² Husserl estabelece a consciência transcendental como um domínio de conhecimentos *apodíticos* capaz de fundamentar juízos verdadeiros sobre o ser em geral, sobre toda e qualquer questão referente ao conhecimento humano.

A totalidade do *real* não pode ser identificada com a totalidade do ser, não apenas porque se trata de esferas distintas do próprio *ser*, mas também porque *ser real* e *ser consciência* não mantêm entre si uma relação de interdependência cujo vínculo recíproco os levariam a realizar as mesmas finalidades. Entre *ser real* e *ser consciência* não há identificação de origem, essência, possibilidade e teleologia. O primeiro tem origem na experiência, a relação sujeito/objeto – essência do conhecimento – é determinada pelo objeto; a possibilidade do conhecimento não é uma questão e, além disso, não destina a si mesmo nenhuma finalidade consciente. O segundo, pelo contrário, tem origem na consciência pura, a essência do conhecimento é determinada pelo sujeito, tem a prerrogativa de lançar a questão do conhecimento e todos os seus problemas inerentes e, além disso, não apenas estabelece para si os fins a que se destina, como também, observa, descreve, analisa, interpreta, explica e exerce a crítica sobre toda teleologia em geral. A totalidade do *ser consciência* abarca a totalidade do *ser real*, de modo que o *ser real* nada pode abstrair do *ser consciente* no sentido de uma *atitude gnosiológica*, pois como realidade transcendente o *ser real* não conhece, apenas pode ser conhecido. A totalidade do real é constituída, ao passo que a totalidade do ser não recebe qualquer constituição de algo exterior a ela.

A consciência de totalidade não se resume à soma de todas as partes que formam um todo. É justamente essa visão de totalidade fundada na *mathesis* que, para Husserl, não dá conta de uma explicitação do sentido da totalidade do mundo, pois os axiomas matemáticos apesar de sua incontestável inserção no mundo natural restringe sua aplicação às coisas extensas; posto

⁷² HUSSERL, 2006, op. cit. p. 129, § 55

que não é possível explicar um ato de reflexão, uma vivência, um juízo, uma percepção etc., a partir de uma verdade matemática. O que um axioma matemático enuncia nada mais é do que um ato da “consciência pura operando matematicamente”⁷³, pois o sentido de uma proposição axiomática não existe por *autodoação*. Somente a “a consciência doadora é absoluta por autodoação de sentido.”⁷⁴ Significa que ela vale por si mesma e não recebe de qualquer outra instância o sentido de ser. Ela não sofre qualquer ação que não seja dela mesma, pois as considerações sobre o mundo natural fundadas na causalidade e no esquematismo lógico-dedutivo não tem qualquer implicação causal sobre a consciência.

A autodoação de sentido é a marca do ser absoluto da consciência. Poder-se-ia questionar: esse círculo do absoluto que envolve a consciência, por ela mesma criado, não a encerraria numa posição essencialista e unilateral donde não poderia por si mesma escapar? Ora, essa posição unilateral não é exclusividade da consciência, pois o próprio conhecimento natural possui o seu círculo no que diz respeito a origem do conhecimento. Quando Husserl afirma que “o conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência”⁷⁵, o que seria isso senão um círculo, tal qual, análogo ao que supõe enredar-se a consciência pura? O conhecimento natural possui uma generalidade restrita ao campo da experiência, não alcança outras esferas apesar de seu alto desenvolvimento cognitivo-prático e de sua técnica apurada por métodos racionais, por equipamentos e grande capacidade de inovação e reinvenção de seus próprios sistemas.

O conhecimento transcendental, pelo contrário, não apenas transcende a própria esfera da consciência pura escapando do círculo *solipsista*, unilateral, como também alcança todas as esferas do conhecimento em geral, demarcando seus limites epistemológicos, suas conexões lógicas, sua validade, *apoditicidade* etc. Deve-se considerar que, ao referir-se ao corpo, a consciência transcendental não se converte em consciência psicológica – psicofísica -, ela continua sendo o que é, o absoluto. Referir-se ao corpo é uma decisão da consciência que intenciona-o como o seu correlato, atribuindo a este o caráter de algo contingente, relativo e factual; porém, examinando-o como *fenômeno puro* e não como fato.

Por intermédio do corpo a consciência se faz consciência empírica sem deixar de ser, essencialmente, consciência pura. Fazer-se consciência empírica não significa converter-se nela, mas apenas marcar a sua presença na *empíria* a fim de realizar a tarefa que o corpo, em si mesmo, não realiza sem a direção da consciência, a saber: determinar o que conhecer do real,

⁷³ Id. Ibid., p. 70-71, § 25

⁷⁴ HUSSERL, loc. cit.

⁷⁵ Id. Ibid., p. 33, § 1

exercer a crítica sobre o conhecimento do real, etc. Husserl explica que “a consciência mesma nada perde de sua essência própria nesses entrelaçamentos aperceptivos, isto é, nesse referimento psicofísico ao corpóreo, ela nada pode acolher em si de estranho a sua essência, o que seria sem dúvida um contrassenso.”⁷⁶ A consciência não pode, como ocorre com a matéria, ser transformada em algo diferente dela mesma. Os fenômenos puros que lhes interessam não podem ser convertidos em fatos, pois a intuição empírica do mundo realizada pela consciência não faz dela um ser corpóreo.

A consciência não possui um perfil que possa ser exibido material ou formalmente, ela não pode ser representada como um objeto percebido desta ou daquela extensão espaço-temporal. A consciência transcendental possui a prerrogativa de referir-se ao mundo empírico, a qualquer de seus objetos sem, ao mesmo tempo, envolver-se em suas manifestações sensíveis. Ela exerce sobre os modos de exibição dos fatos o julgamento pertinente e necessário buscando sempre a evidenciação do fenômeno puro. O modo da consciência transcendental referir-se ao empírico, às realidades mundanas, exige de sua parte a suspensão de todo juízo e pressuposto consagrado nas ciências empíricas, pois segundo Husserl, “[...] os preconceitos nos incapacitam a trazer ao campo judicativo aquilo que possuímos no campo intuitivo.”⁷⁷ O preconceito é um obstáculo à formulação de juízos evidentes, pois impede a aproximação da essência do objeto na medida em que, apressadamente, confere atributos, qualidades, valoração, classificação etc., a algo sem o adequado exame reflexivo. Do ponto de vista fenomenológico, o preconceito é uma posição meramente opinativa, não vivenciada transcendentalmente.

O campo intuitivo possui fato e essência, porém ele não efetua juízos sobre os mesmos. Tanto o fato quanto a essência, enquanto objetos, precisam ser submetidos à consciência pura – de onde provém o campo judicativo - a fim de que esta, como absoluta, possa proferir sobre ambos o juízo pertinente. A submissão ao campo judicativo é realizada mediante intuição empírica e intuição de essências, cada uma a seu modo com seus objetos. A distinção entre os dois modos de intuir consiste em que, segundo Husserl,

a intuição empírica é consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva é ela que traz o objeto à doação; como percepção, ela o traz à doação originária, à consciência que apreende originariamente o objeto em sua identidade, de carne e osso. A intuição de essências é consciência de algo, de um objeto, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é ‘dado’ como sendo ele mesmo; mas também é consciência daquilo que pode ser representado em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta,

⁷⁶ Id. Ibid., p. 126, § 53

⁷⁷ Id. Ibid., p. 66, § 22

pode tornar-se sujeito de predicacões verdadeiras ou falsas – justamente como todo e qualquer objeto no sentido necessariamente amplo da lógica formal.⁷⁸

A intuição empírica percebe o objeto em sua efetividade como algo particular dado em sua concretude, porém desprovido de qualidades formais. Trata-se de algo existente aguardando uma determinação formal-ontológica que possa evidenciar seus conteúdos: formal e material. Essa tarefa pode ser feita também pelas ciências empíricas desde que, fundamentadas em ciências eidéticas como a lógica e a matemática. Na intuição de essências há um objeto intencionado, isto é, dado na consciência pura como seu correlato. Tal objeto é a própria essência. A intuição de essências se volta para a identidade do ser que a intuição empírica traz à consciência originária, mas não o determina.

O sujeito que conhece não é um sujeito puro, mas sim uma unidade psicofísica constituída de consciência e corpo. A intercomunicação entre os sujeitos ocorrem no mundo fático, por isso um corpo sem consciência é algo sem sentido e, ao mesmo tempo, uma consciência sem corpo é algo sem referência; isto é, a consciência não teria o que intencionar. Isso vale não apenas para os seres animais, mas também para o ser corpóreo em geral. Para Husserl, “somente pelo vínculo de consciência e corpo numa unidade natural, empírico-intuitiva é possível [...] uma compreensão recíproca entre os seres animados que fazem parte de um mundo.”⁷⁹ Os seres animados são aqueles dotados de vida e movimento; por isso mesmo, ele vivencia, experimenta, movimenta-se no mundo circundante tomando-o como um lugar de múltiplas possibilidades. Porém, tudo isso é vivido psicológico, empírico. O vivido absoluto é consciência pura, portanto, o vínculo consciência/corpo é transcendente, contingente, relativo e, como tal, não pode conhecer a plenitude do mundo.

O vínculo de consciência e corpo se liga ao que Husserl chama de o psíquico em geral, ou seja, para ele, “as pessoas, as propriedades, vividos ou estados psíquicos são unidades empíricas e, portanto, como realidades de qualquer espécie ou nível são meras unidades de constituição intencional.”⁸⁰ As unidades empíricas são intencionadas pela consciência pura, elas são, portanto, correlato da consciência intencional enquanto um algo pensado e construído fora do âmbito da esfera de conhecimento natural. As unidades empíricas são transcendências. Elas abarcam em seu âmbito o conjunto de seres psicofísicos cujo conteúdo e forma são determinados a partir de referências em gêneros supremos como qualidades sensíveis e qualidades formais. Tais gêneros são verificáveis nas ciências da natureza e nas ciências

⁷⁸ Id. Ibid., p. 37, § 3

⁷⁹ Id. Ibid., 125-126, § 53

⁸⁰ Id. Ibid., p. 128, § 54

humanas, no primeiro caso; e na lógica e na matemática, no segundo caso. Porém, para Husserl todas essas ciências materiais e formais, respectivamente, tem a sua fonte de legitimação na subjetividade transcendental. O conhecimento por elas produzidos são circunscritos ao alcance lógico-dedutivo de suas teorias e métodos cuja aplicação se volta às suas especificidades dadas no mundo efetivo.

As ciências da natureza são criações da consciência para proveito do conhecimento da natureza, logo, não podem com seus métodos específicos explicar a consciência pura, embora possa investigar e explicar o ser corpóreo que abriga-a, mas nunca o seu sentido. A consciência guarda o sentido de toda existência criada por ela mesma e daquelas existências *dadas* anteriormente a seus juízos formal-ontológicos. Ela não pode ser submetida à instrumentalidade cientificista de planejamento, controle, previsão, cálculo, projeção, intervenção etc., pois o sentido, as vivências, a reflexão sobre as coisas em geral não são capturáveis mediante indução ou dedução.

A determinação da estrutura físico-química da matéria, as manifestações psicossociais e culturais dos seres animais, os critérios para distinguir o verdadeiro do falso, as regras do pensamento, os princípios de identidade e não-contradição; e ainda, a quantificação, medida, cálculo, extensão, probabilidade dos objeto, etc., tudo isso demanda uma legitimidade e doação de sentido que não estão dadas na experiência. As teorias que justificam o funcionamento de seus sistemas eidéticos, bem como, a sua aplicação racional, ainda que possam parcialmente abstrair suas verdades de dados originário da experiência, sua elaboração e a própria ideia de experiência são criações da consciência transcendental.

Isso significa que, por mais que a orientação natural tenha feito uma opção pela coisa extensa, pela matéria, pelo método específico de conhecimento e por uma verdade advinda deste último - o que lhe garantiu grande capacidade de manipulação, controle instrumental e matemático dos objetos corpóreos -, tal opção é apenas uma questão metodológica, pois não há como isolar o pensamento no trato com a realidade natural. A ciência natural restringe sua atuação à investigação de espécies únicas e objetos cujo conhecimento dos mesmo resulta do método científico - da experimentação, do experimento e daquilo que é obtido pela intuição empírica. O fato de a experiência fornecer apenas singularidades leva Husserl a recusar a identificação de ciência em geral com ciência empírica.

Tal identificação resulta na ideia de que ciência autêntica é ciência empírica. Ele recusa esse “enquadramento” com um argumento muito direto, diz ele: “substituímos pois, experiência por algo mais geral, a intuição e, com isso, recusamos a identificação de ciência em geral com

ciência empírica.”⁸¹ Ou seja, a experiência é fonte de generalidade irrestrita no campo da esfera empírico-natural, porém tal generalidade alcança apenas a mesma espécie de objetos. Isto é, um conhecimento produzido para ser aplicado na realidade natural tem suas leis, teorias e princípios voltados tão somente para tal realidade. Ao passo que, a intuição pura possui generalidade nas esferas formal e empírica.

Assim, a intuição é mais abrangente do que a experiência, no sentido de que, experiência alguma pode apreender e trazer ao seu campo originário uma intuição, seja ela empírica ou de essência. Pelo contrário, somente a intuição traz um objeto à doação de sentido; de modo que, o mesmo possa ser intencionado em sua identidade de um ser para a consciência pura. A experiência, enquanto campo originário do conhecimento natural, em si mesma, pode ser objeto de análise intencional da consciência, porém, o contrário é contrassenso. O próprio curso da experiência depende de intuições que possam apreender sua essência formal e material, conhecer suas contingências e os seus diferentes modos de aparição, trazendo-o, portanto, ao campo judicativo da consciência pura.

A plenitude do mundo não cabe no método da ciência exata da natureza. A aplicação correta do método inevitavelmente produz algum conhecimento, mas deve-se considerar que tal conhecimento é o que resulta das etapas daquele método que, por sua vez, produziu um conhecimento particular. Um método que desvela apenas um aspecto do real, não dá conta da fundamentação do conhecimento em sua totalidade, pois suas asserções são particulares se voltam para a explicitação de facticidades dadas no mundo. Assim, a possibilidade de uma ciência particular fundamentar a ciência em geral é nula. A objetivação do mundo via indução ou dedução pode, com muito mérito, universalizar certos objetos de conhecimento pertinentes às suas respectivas regiões, mas possui limitações intransponíveis caso pretenda fundamentar a totalidade de objetos de outras regiões.

Na matemática, por exemplo, suas figuras, cálculos, projeções, medidas, probabilidades, etc., permite à ciência empírica da natureza concretizar parte de seus empreendimentos, mas não alcança o nível de uma reflexão profunda dos aspectos teleológicos, éticos, morais, culturais, sociopolítico, estéticos, ontológicos, etc., sobre a ciência e, menos ainda, sobre aquele que produz a ciência, o gênero humano. Da mesma forma, todas as outras ciências particulares universalizam os seus objetos a partir de um ponto de vista “recortado” cujas interfaces são marcadas por cortes e fronteiras epistemológicas muito bem demarcadas. A própria demarcação de tais fronteiras, as investigações a seu respeito, o estudo da natureza dos temas e problemas

⁸¹ Id. Ibid., p. 63, § 20

que envolvem no âmbito geral as ciências particulares transcendem o campo da orientação natural, passando, portanto, ao campo da orientação transcendental.

Uma vivência não pode ser reduzida ou convertida em outra vivência, assim como as leis lógicas. Se cogitarmos a hipótese de uma redução de essência à outra essência, certamente resultaria na substituição ou exclusão de uma por outra. Mas a relação de essências é possível, visto que guardando suas respectivas identidades e pertencimento, as essências podem dialogar como dois objetos absolutos, ou ainda, como dois “eu-puros” intersubjetivamente mediados por um problema específico de interesse universal para ambos, a fim de buscar proposições definitivas e evidentes para o conhecimento em geral.

Entre as essências, em suas relações eidéticas não há hierarquia gnosiológica, posto que tal relação só é possível dentro de um sistema eidético. Este fundamenta-se em leis incondicionalmente válidas e pode ser conhecido cientificamente, cuja maneira “trata-se de marcar e dominá-lo teoricamente num sistema de conceitos e de enunciados de leis que emanem de intuição eidética pura.”⁸² Ou seja, as leis que fundamentam o conhecimento de um sistema eidético nada tem que ver com leis empírico-naturais, pois tais leis são aplicadas ao conhecimento de fatos. Elas são da mais alta relevância para as ciências factuais, porém o seu alcance não transcende a esfera do conhecimento natural.

A esfera transcendental abarca a totalidade do mundo. Aquilo que confere plenitude ao mundo, a saber, a consciência racional não está dada no mundo da experiência empírico-natural. Somente a consciência transcendental pode pensar e conceber um mundo pleno. O vínculo de consciência e corpo – enquanto um vínculo psicofísico - pode ser explicado mediante teorias científicas, seja na forma de sistema lógico-dedutivo, de intuições eidéticas ou empíricas, devidamente fundadas no pensamento correto da lógica formal, desde que ontologicamente amparadas em intuições puras na consciência transcendental. Isso se deve ao fato de que “na busca de uma explicação última sobre o sentido do mundo não se nota que o mundo mesmo possui todo o seu ser como certo [...]”⁸³ Ou seja, o mundo, tanto físico quanto psicofísico é contingente, relativo e não há, portanto, como encontrar o sentido último do mundo em sua realidade concreta, uma vez que a realidade do mundo é passível de dúvidas, incertezas e ilusões que o próprio mundo ignora suas origens.

As multiplicidades empíricas nada mais são do que fatos que se apoiam nas experiências vividas, alheias a todo e qualquer controle científico e crítica filosófica. Sua indeterminação é

⁸² Id. Ibid., p. 299, § 135

⁸³ Id. Ibid., p. 129, § 55

um campo fértil para as ciências particulares e também para a reflexão filosófica. Sem esse horizonte de indeterminação das multiplicidades empíricas não seria possível as ciências empírico-naturais. Elas realizam a objetivação de tais multiplicidades mediante controle racional, fundado na lógica formal e na matemática. Uma vez objetivada, as multiplicidades empíricas são elevadas à condição de *objeto empírico* – específico de uma ciência particular – ou seja, passa à condição de um objeto pertinente a uma ontologia regional. A cada nova determinação, os objetos vão se tornando mais precisos em sentido, forma e conteúdo. Porém, tal evolução no conhecimento do objeto não significa a sua determinação cabal; pelo contrário, indica apenas uma evolução no seu modo de *dar-se* ao ser da consciência ou, por outro lado, no modo como a consciência transcendental se dirige ao objeto intencional tornando-o mais evidente. O horizonte de indeterminação permanece vigente e inacabado, passível de sempre novas interpretações. A plenitude do objeto cognoscível é inalcançável em face de seus modos infinitos de exibição sempre marcado pela contingência.

Cada ciência empírica inserida no âmbito de uma região será, por conseguinte, referida essencialmente, não só às disciplinas ontológicas formais, mas também às disciplinas ontológicas regionais. [Que] toda ciência de fatos (ciência de experiência) tem fundamentos teóricos essenciais em ontologias eidéticas.⁸⁴

A experiência é um campo inesgotável de multiplicidades fáticas, de modo que, não há neste campo originário qualquer possibilidade de uma fundamentação absoluta do conhecimento em geral. Os fundamentos teóricos das ciências empíricas não estão dados nelas mesmas, seus conhecimentos não transcendem o campo das realidades fáticas. O sistema lógico-dedutivo com que elas operam não surge da experiência nem, por outro lado, de uma base epistemológica própria, posto que a lógica que fundamenta tais sistemas não é uma criação das ciências empíricas. A causalidade é um obstáculo à crítica do conhecimento, pois a previsibilidade dos resultados espera sempre um resultado típico, seja no aspecto formal ou material.

O modelo lógico-dedutivo - apesar do seu extraordinário desenvolvimento e eficácia no trabalho das ciências empíricas – na construção de seu conhecimento e de seus equipamentos tecnológicos é insuficiente para lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral e sua crítica. Para Husserl, “o método da crítica do conhecimento é o fenomenológico.”⁸⁵ Neste sentido, a crítica do conhecimento é uma ciência que para realizar tal tarefa deve lançar mão da redução fenomenológica, seu método específico. Ao operar com a redução fenomenológica na

⁸⁴ Id. Ibid., p. 44, § 59

⁸⁵ HUSSERL, 1989, op. cit. p. 22

crítica do conhecimento, todas as ciências bem como todo conhecimento por elas produzidos passam a ser para a fenomenologia, fenômenos puros. Isso significa que a fenomenologia não poderá “utilizar nenhuma ciência natural, nem religar-se aos seus resultados e às suas asserções sobre o ser, pois estes permanecem para ela em questão.”⁸⁶ Por em questão significa abrir mão dos conhecimentos até então considerados válidos nas ciências em geral – ciências da natureza, ciências do espírito e nas ciências matemáticas – examinando à luz da consciência pura a sua possibilidade, a pertinência e legitimidade do seu critério de verdade, a evidência de suas demonstrações, o alcance de seus métodos, a abrangência de suas teorias, sua teleologia, o conteúdo ético-moral expresso em suas proposições, a coerência de suas doutrinas com o contexto filosófico, histórico, político, religioso e econômico. Ou seja, por em questão não é simplesmente polemizar algo, mas submeter esse algo à subjetividade transcendental a fim de obter a claridade necessária de sua posição gnosiológica. Significa observar os modos de *autopresentação* do conhecimento e do objeto do conhecimento, analisar a relação parte/todo, interpretar as partes constituintes, explicitar o conteúdo do conhecimento, evidenciar suas conexões essenciais e estabelecer as diferenças últimas mediante a doação de sentido.

Questionar todo e qualquer conhecimento é o pressuposto necessário para iniciar a crítica do conhecimento. Isso significa “atribuir o índice da questionabilidade a todo o mundo, à natureza física e psíquica e, por fim, também ao próprio eu humano juntamente com todas as ciências que se referem a estas *objetalidades*.”⁸⁷ O “índice da questionabilidade” nada mais é do que uma indicação dos temas mais amplos do conhecimento em geral, a saber, o mundo, a natureza, o homem, a ciência etc., com os seus respectivos problemas à posição de algo a decidir, já que não é permitido à crítica do conhecimento, no seu início, ‘pressupor como previamente dado’ conhecimento algum. O conhecimento que deve servir de fundamento a uma crítica do conhecimento em geral deve ser absolutamente evidente, de modo que nenhuma obscuridade lhe possa constituir um obstáculo à sua pretensão de um conhecimento apodítico.

A possibilidade de se estabelecer uma crítica do conhecimento depende, fundamentalmente, da certeza de que o conhecimento é possível e, por conseguinte, da elucidação de como ele é possível. É ponto pacífico para Husserl que a “elucidação da possibilidade do conhecimento não se encontra na senda da ciência objetiva.”⁸⁸ A possibilidade do conhecimento não é um problema para o pensamento natural; porém, ainda se o fosse, na esfera natural ele seria insolúvel pela insuficiência dos próprios métodos das ciências naturais.

⁸⁶Id. Ibid., p. 25

⁸⁷ Id. Ibid., p. 53

⁸⁸ Id. Ibid., p. 26

A questão da possibilidade do conhecimento só se coloca no caso em que o conhecimento é transcendente. Só surge a dificuldade de saber como a consciência atinge seu objeto quando esse objeto não se encontra no quadro da consciência, na esfera da imanência real que é idêntica à esfera da evidência autêntica.⁸⁹

Essa proposição vale como critério para distinguir entre conhecimento imanente e transcendente, na medida em que aquele que não suscita qualquer dúvida nada mais é do que um ser que se define pela absoluta indubitabilidade. Um ser desta natureza não está sujeito a métodos direcionados para a materialidade do mundo e para a apreensão de suas manifestações sensíveis, pois tais métodos são insuficientes para elucidar o problema da possibilidade do conhecimento. Não apenas na questão do conhecimento, mas também uma visão de mundo restrita a uma única perspectiva, objetiva ou subjetivista, é contrária à orientação fenomenológica. A consciência dirige-se aos objetos teóricos e empíricos que se manifestam no mundo, não apenas a um mundo visto como entidade psicofísica; pois se assim o fosse excluir-se-ia toda e qualquer possibilidade de transcendência. Para as ciências naturais a transcendência é o seu problema na medida em que os seus conhecimentos se voltam para a esfera da experiência fática.

Todo e qualquer método nas ciências naturais se operado corretamente conforme suas etapas produzirá algum resultado. Porém, um resultado circunscrito à metodologia aplicada, de modo que se alterada a metodologia ou adotado novos métodos muda-se os resultados. É justamente essa provisoriedade do conhecimento empírico-naturalista que o impede de postular a *apoditicidade* do conhecimento a partir de sua esfera. Apesar de sua reconhecida relevância para o avanço do conhecimento científico e para a solução de problemas práticos do cotidiano, o conhecimento empírico-natural não transcende a sua própria esfera, a esfera da experiência originária onde “o conhecimento natural começa e permanece.”⁹⁰ Um conhecimento que se pretenda absoluto deve, necessariamente, alcançar outras regiões do conhecimento em geral assumindo uma posição crítica fundada num conhecimento evidente que, uma vez descoberto, se estabelece como algo definitivo, isto é, um conhecimento que permanece inalterável em face das contingências do mundo psicofísico. Esse conhecimento é o transcendental, sem o qual, nenhuma espécie de saber teria algum sentido.

Sem a constatação do sujeito o mundo pode certamente existir, mas haveria dúvidas quase intransponíveis se este mesmo mundo poderia ser conhecido e evidenciado em sua

⁸⁹ MOURA, 1989, op. cit., p. 136

⁹⁰ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 33, § 1

posição *gnosiológica*, isto é, se sua situação espaço/temporal de um objeto cognoscível poderia ser expressa em proposições, leis e teorias, já que os fatos por si só não expressam o seu sentido e significação independente do sujeito. Os fatos precisam ser interpretados, reduzidos a fenômeno puro para que a consciência lhe atribua alguma validade. Os fenômenos puros são as essências.

Há puras ciências de essências, como a lógica pura, a matemática pura, a pura doutrina do tempo, do espaço, do movimento etc., todas elas são, em todos os passos do pensamento, inteiramente puras de quaisquer posições de fatos; ou o que é equivalente, nelas nenhuma experiência como experiências, isto é, como efetividade, como consciência que apreende ou põe existência, pode assumir a função de fundação. Quando nelas a experiência é operante, ela não opera enquanto experiência.⁹¹

As leis lógicas tem a função de “disciplinar os fatos.” O processo de determinação dos fatos, seja com base na lógica ou na matemáticas puras se dá graças à possibilidade de racionalização do empírico que essas ciências eidéticas se destinam. Como os fatos não se auto-fundamentam, da mesma forma, elas não podem fundar as ciências eidéticas. Tanto a lógica como a matemática, enquanto ciências puras, não encontram os seus fundamentos na experiência fática; pois os princípios que regem a própria racionalidade tem sua origem na consciência pura, logo fundada no princípio de imanência. Husserl explica que “o conhecimento eidético não tem, em nenhuma de suas proposições, essências como objetos sobre os quais se formula o juízo.”⁹² As essências são objetos incondicionados. Apenas as proposições comportam juízos que podem determinar se elas possuem ou não validade eidética.

⁹¹ Id. Ibid. p. 42, §. 7

⁹² Id. Ibid., p. 39, p. § 5

3 A DESCOBERTA DA REDUÇÃO E O ACESSO AO CAMPO DA CONSCIÊNCIA PURA

3.1 Os diferentes sentidos do conceito de redução

Se o conhecimento em geral foi “reduzido” ao ser absoluto da consciência fará ainda algum sentido levantar a questão do conhecimento? Como é possível o conhecimento “reduzido” à esfera da consciência pura desconectar-se da realidade do mundo natural, se a redução – enquanto método – não pode operar sem referir-se ao empírico? Nas lições de *A ideia da fenomenologia*⁹³ (1907) Husserl apresenta pela primeira vez a fenomenologia transcendental. Nela ele expõe brevemente a *redução gnosiológica* e logo abandona-a para chamá-la de *redução fenomenológica*, expressão que lhe parecia mais adequada para as suas investigações. Apresenta também a ideia fundamental da constituição dos objetos na consciência determinando assim, a construção de uma fenomenologia da consciência constituinte do sentido do conhecimento, distante de toda e qualquer posição empírica. Porém, admitindo-se que a possibilidade da redução implica, necessariamente, a existência da realidade factual, pois uma essência sendo um fenômeno puro jamais poderia ser reduzida a outra essência.

É justamente a sua posição de irredutibilidade que marca a diferença específica mais profunda entre fato e essência. Os fatos são passíveis não apenas de redução, mas também de dedução e indução devido a sua estrutura psicofísica. Assim, um conhecimento fundado em fatos é algo incompatível com um saber definitivo cuja pretensão seja produzir uma verdade que, a qualquer tempo, possa ser consultada enquanto garantidora da *apoditicidade* gnosiológica. Tal constatação não retira o mérito do conhecimento factual, nem a sua legitimidade como conhecimento, apenas expõe o seu limite em suas pretensões de fundamento absoluto e incontestado do saber em geral.

⁹³ De acordo com Patocka, *A Ideia da fenomenologia* (1907) expõe o tema da redução em três etapas: na primeira, o problema da transcendência; na segunda, a *epoché*, colocando fora de circuito todas as teses objetivas e a redução à imanência real; na terceira, a descoberta da transcendência dentro da imanência. Segundo ele, *A Ideia da fenomenologia* não elabora a distinção entre dois modos de ser – entre a imanência absoluta do sujeito e a transcendência em relação à coisa -, ela põe em xeque os esforços por uma dedução da transcendência. Novamente, dentro de *Ideias I* (1913), expõe o problema do mundo, do conhecimento mundano, da tese geral da atitude natural. A redução não visa obter um resíduo indubitável do conhecimento mundano, mas uma nova esfera de ser, ou antes, de ser anterior. Lei dos contrastes dos dois modos de ser: a autoadoção não garante o ser dentro da esfera da coisa, mas o garante dentro da esfera da subjetividade (Cf. 1992, p. 117).

A redução funciona como o método necessário para acessar o campo da consciência pura e o estabelecimento de uma região de conhecimento absoluto. O conceito de redução não surge como algo pronto e acabado, ele vai adquirindo diferentes sentidos na fenomenologia, de modo que encontramos o termo em expressões como: redução gnosiológica, redução fenomenológica e redução transcendental. Em suas diferentes conceituações permanece, essencialmente, a ideia de uma via de acesso à esfera da consciência pura.

A redução é apresentada, primeiramente, como redução gnosiológica tendo em vista “precaver-se da fundamental confusão entre fenômeno puro no sentido da fenomenologia com o fenômeno psicológico, objeto da psicologia científico-natural.”⁹⁴ O fenômeno psicológico não é fenômeno puro, pois é carregado de qualidades sensíveis e sua manifestação se dá mediante uma expressão emocional de um “eu” empírico. A simples abstração da realidade mundana, realizada pela redução gnosiológica, não é ainda suficiente para determinar o fenômeno puro, pois uma desvinculação desta natureza cria as condições suficientes para uma análise em separado do mundo empírico, ou ainda, para uma abstração/apreensão da forma exterior do objeto, mas não escapa de suas implicações naturalistas. Tais implicações são verificadas, por exemplo, quando se considera a variável tempo na percepção da realidade mundana e logo constata-se a possibilidade de objetivação; ou seja, que o seu conteúdo pode ser medido com instrumentos cronométricos empíricos. Por essa via não se alcança o dado absoluto, no máximo, o fato psicológico.

Se eu, como homem que pensa na atitude natural, dirijo o olhar para a percepção, que justamente estou a viver, apercebo-a logo e quase inevitavelmente, é um fato em relação ao meu eu; ela está aí como vivência desta pessoa vivente, como estado seu, como ato seu; o conteúdo sensitivo está aí como [...] o que se dá a essa pessoa, como o sentido e sabido por ela; e a vivência insere-se, juntamente com a pessoa, no tempo objetivo.⁹⁵

O fenômeno puro não pode conter nenhum conteúdo sensitivo, pois interessa-lhe somente o dado absoluto, aquele isento de impressões sensoriais. Para alcançar o fenômeno puro, desde *A ideia da fenomenologia* (1907) já era claro para Husserl a necessidade da redução. É justamente graças à suspensão de toda posição de realidades transcendentais realizada pela redução, que se abre a possibilidade de converter fenômenos puros em objeto de investigação.

As ciências da orientação natural não se ocupam da investigação de fenômenos puros, nem se interessa por eles, já que são ciências factuais. O que teria levado Husserl a abandonar a ideia de *redução gnosiológica* e logo substituí-la pela *redução fenomenológica*? Husserl se

⁹⁴ HUSSERL, 1989, op. cit. p. 70

⁹⁵ Id. Ibid., p. 70

dá conta de que a *redução gnosiológica* não alcança o fenômeno puro, apenas estabelece os limites entre imanência e transcendência. Ela não inaugura, como Husserl pretendia uma nova região de ser, isto é, a região consciência pura, mas permitiu o conhecimento das interpretações da reflexão natural sobre o ser, denominadas por ele de pré-gnosiológicas. Causou-lhe perplexidade o modo como tal reflexão aborda a “relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento,”⁹⁶ além dos problemas de essência, possibilidade e crítica.

A redução gnosiológica também foi fundamental para distinguir o fenômeno puro - objeto da fenomenologia - e fenômeno psicológico - objeto da psicologia científico-natural.⁹⁷ O fenômeno puro não admite implicações transcendentais, por isso mesmo ele é obtido mediante redução, buscando evidenciar a distinção entre fato e essência. O fenômeno psicológico, ao contrário, admite implicações transcendentais, bem como conteúdo sensitivo percebido no tempo objetivado. O fenômeno psicológico tem como ponto de partida o “eu empírico”; o fenômeno puro, por sua vez, resulta da suspensão deste “eu empírico”, pois é justamente das posições transcendentais que a redução procura se abster.

Embora a redução gnosiológica cumpra adequadamente a tarefa de evidenciar a distinção entre fenômeno puro e fenômeno psicológico, Husserl não se convence de que ela avança além da esfera gnosiológica, ou seja, da esfera de uma teoria do conhecimento “apta [...] para ser crítica do conhecimento ou, mais claramente, para ser crítica do conhecimento natural em todas as ciências naturais, pondo-nos efetivamente em situação de interpretar de modo correto e definitivo os resultados de todas as ciências naturais a propósito do ente.”⁹⁸ A redução gnosiológica dá conta de uma reflexão suficiente para evidenciar a questão do conhecimento em termos de origem, possibilidade, essência, limite, tipos de conhecimento etc., mas não dá conta de estabelecer as diferenças últimas, o fundamento absoluto, enfim, e o mais fundamental: constituir o sentido de ser do fenômeno.

Mesmo sendo insuficiente para colocar em questão o sentido do eu, do tempo e do mundo e evidenciar o fenômeno puro, a redução gnosiológica não sai de cena ao ser substituída pela redução fenomenológica. Ela mantém a possibilidade de um ato de percepção dirigir-se ao fenômeno puro, o que será preservado nas reduções posteriores, a fenomenológica e a transcendental. A omissão de uma referência ao eu empírico, assim como a abstração daquilo que é factual no mundo físico são tentativas de privar-se das implicações da realidade

⁹⁶ Id. Ibid., p. 44-45

⁹⁷ Id. Ibid., p. 70

⁹⁸ Id. Ibid., p. 45

transcendente. Tais tentativas não alcançam o fenômeno puro, mas torna evidente a possibilidade de a realidade empírica ser pensada como correlato de nossa experiência fática.

A redução gnosiológica não alcança o fenômeno puro porque suas abstrações acabam se voltando para a regulação da experiência fática e não avançam na possibilidade de determinação da essência, do sentido do objeto e do conhecimento em geral. Depois da redução gnosiológica foi possível a evidência de que a percepção absoluta é possível, pois os atos de percepção já conseguem vislumbrar a existência do fenômeno puro mesmo sem a clareza do método suficiente para alcançá-lo. O certo para Husserl desde *A Ideia da fenomenologia* (1907) é que não era possível fazer abstrações de fenômenos puros, era preciso primeiramente constituí-lo, determiná-lo como existente na consciência independentemente de posições factuais, tarefa impossível para simples abstração.

A contribuição fundamental da redução gnosiológica para o método da redução é justamente legar o princípio que faz desencadear a distinção entre transcendência e imanência, a saber: “em toda inquirição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que [...] afetar toda a transcendência concomitantemente com o índice da desconexão.”⁹⁹ Tal índice prevê que todas as transcendências estejam desconectada da imanência, de modo que sobre elas nenhum juízo deve ser emitido. Para que a desconexão seja possível é necessária a redução. Assim, todo ato intelectual, enquanto um ato imanente de conhecimento, não pode se eximir da redução, visto que, ela serve de meio para a realização de todo e qualquer juízo efetuado sobre a realidade do mundo exterior.

É mediante a redução que se alcança a esfera da consciência pura, onde os juízos são constituídos. A desconexão do transcendente, a suspensão do juízo e a doação de sentido, nada mais são do que etapas/níveis da redução em seus aspectos gnosiológico, fenomenológico e transcendental. Assim, a distinção entre fato e essência resultante da desconexão do transcendente; a evidenciação do fenômeno mediante leis e teorias; bem como o ato de conferir sentido, fundamento e legitimidade ao conhecimento determinando sua origem, possibilidade, essência, apoditicidade etc., mediante ato da subjetividade transcendental, somente é possível graças ao método da redução e a descoberta do campo da consciência pura.

Antes da redução fenomenológica não era possível levantar a questão do conhecimento enquanto uma questão transcendental. Com a redução fenomenológica dar-se-á não apenas uma mudança de ponto de partida em relação à redução gnosiológica, mas também o conseqüente afastamento do solo da orientação natural. A redução fenomenológica permite vislumbrar a

⁹⁹Id. Ibid., p. 65

possibilidade de uma orientação em contraposição à orientação teórico-natural fundada na experiência sensível. Tal orientação, segundo Husserl, deve “a despeito de colocar fora de circuito o todo da natureza psicofísica, conserva ainda algo – o campo inteiro da consciência absoluta.”¹⁰⁰ Como isso é possível? O que pode resultar de ganho para o conhecimento em geral? Colocar fora de circuito consiste em, mediante o método da redução fenomenológica, suspender toda e qualquer posição fundada em consciência psicológica cujo vínculo de consciência e corpo possui implicações indissociáveis preservando, portanto, manifestações sensíveis, incompatíveis com o fenômeno puro pretendido pela redução fenomenológica. Além de destacar o fenômeno puro das sendas do ser corpóreo, a redução fenomenológica torna-o evidente na consciência pura, como ser absoluto, fundando uma nova região de conhecimento, donde partirá, desde agora, as análises e investigações acerca da questão do conhecimento em geral.

Todas as questões relativas a sujeito, objeto, conhecimento, conteúdo, forma, proposições, leis, teorias e sentido devem, após a redução fenomenológica, ser submetidas ao crivo da consciência pura. Esta, por sua vez, empreenderá a análise reflexiva esclarecedora das diferenças últimas e da *apoditicidade* do conhecimento. Tudo isso deve ocorrer em contraposição às teses transcendentais da orientação natural fundadas na consciência psicológica, com a qual, a fenomenologia deixa de compartilhar ao “dirigir o olhar que apreende e investiga teoricamente para a consciência pura em seu ser próprio absoluto.”¹⁰¹ Isso significa que a fenomenologia se volta para aquilo que se apresenta à consciência, independente de implicações empíricas. Toda posição transcendente funda-se em pressupostos da natureza psicofísica cujo conhecimento não transcende a esfera da consciência psicológica.

A consciência psicológica enquanto algo que opera a partir de operações lógico-causais vincula-se à psicologia científico-natural. Trata-se de uma via de conhecimento transcendente centrado, assim como a fenomenologia, na imanência. Husserl precisa encontrar uma saída que possa justificar o que há de diferente entre consciência pura e consciência psicológica, já que ambas tem como princípio a imanência. Compartilhar com o psicologismo o princípio de imanência “é um problema interno à fenomenologia que a acompanha [...] necessariamente porque ela, por um lado, ao justificar a psicologia o alimenta e, por outro, não obstante, tem que combatê-lo para assegurar o seu próprio direito à existência.”¹⁰² A fenomenologia não poderia inventar outro princípio para assentar seu sistema; logo, a saída foi admitir que o princípio de

¹⁰⁰ HUSSERL, 2006, op. cit. p. 117, § 50

¹⁰¹ HUSSERL, loc. cit.

¹⁰² GONZÁLEZ PORTA, Ariel Mário. [Org.] *Brentano e sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 93.

imanência não é uma exclusividade fenomenológica, mas o ponto de partida absoluto de todo e qualquer conhecimento. Tal saída soluciona o paradoxo ao responder a seguinte objeção: como se explicaria o fato de a fenomenologia transcendental ser um campo de conhecimento absoluto e a consciência psicológica de conhecimentos relativos, se ambas partem do princípio absoluto da *imanência*? A saída via redução aponta para uma distinção fundamental entre consciência pura e consciência psicológica, na medida em que a redução ao suspender as teses do mundo inaugura uma nova região de ser onde o mundo empírico é apenas o seu correlato intencional; ao passo que, a consciência psicológica mantém o vínculo com a experiência sensorial, com o ser corpóreo, lidando com estados mentais efetivos. Por isso seus vividos são carregados de significação natural - são relativos e contingentes – de modo que as leis e teorias neles fundadas se voltam para aplicações ao ser individual. Assim, uma consciência psicológica não poderia dar conta de assumir uma posição de esfera absoluta capaz de abarcar a questão do conhecimento em geral com todos os seus problemas de essência, possibilidade, crítica, fundamentação e *apoditicidade*. A consciência psicológica não pode constituir-se como uma esfera doadora de sentido, pois suas reduções não transcendem o campo das realidades mundanas.

Tal posição reduz o conhecimento a uma visão puramente metodológica e tecnicista, como se o conhecimento em geral pudesse ser abarcado em sua totalidade no âmbito de explicações empírico-naturalistas. Ou seja, é como se o ser individual pudesse fundamentar o ser em geral, pressupondo que, uma visão particular do mundo fosse suficiente para conhecê-lo e determinar a sua validade. Concordar com essa tese significa admitir que a totalidade do mundo pode ser apreendida na essência de cada evento do ser individual. Pode-se verificar o contrassenso mediante o princípio geral adotado por Husserl de que “cada evento individual tem sua essência, que é apreensível em pureza eidética e, em sua pureza, tem de fazer parte de um campo de investigação eidética possível.”¹⁰³ Ora, fazer parte de um campo de investigação nada mais é do que ser tomado como objeto cognoscível, como uma singularidade eidética alocada dentro de uma região ontológica. Deste modo, tem-se aqui algo transcendente que pode ser submetido à descrição de essências. O conteúdo eidético de tais singularidades pode ainda ser reduzido à consciência pura sendo, portanto, convertido em fenômeno puro. Logo, trata-se de algo condicionado à doação de sentido.

Porém, o que acontece com os fatos quando se realizam investigações eidéticas? Ao contrário do que as vezes se supõe, os fatos não são aniquilados como algo sem relevância ao

¹⁰³ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 85, § 34.

serem desconectados de sua essência. Eles permanecem como sempre o fora, um algo contingente e inseparável de sua essência, pois “faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um *eidōs* a ser apreendido em sua pureza, ele se encontra sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade.”¹⁰⁴ Ou seja, os fatos não subsistem por si mesmos, pois sua existência é condicionada à essência que garante a sua identidade de um ser factual desta ou daquela espécie, seja material ou psíquico.

Na investigação eidética, o fato não é o foco da consciência pura, ele é dado na percepção como coisa percebida e imediatamente dada. O conteúdo sensitivo ao qual o sujeito na atitude natural dirige o olhar não interessa à investigação eidética, pois tal conteúdo vincula-se à experiência natural, à “intuição doadora na primeira esfera natural de conhecimento e de todas as suas ciências.”¹⁰⁵ A experiência enquanto campo de origem de todo conhecimento natural é atestada por Husserl como uma evidência incontestável. Embora isso resolva a questão da origem do conhecimento natural deve-se admitir que fica ainda em aberto, a questão da essência, da crítica, da fundamentação, da possibilidade, etc.

Toda redução à consciência pura se dá a partir da vivência com a realidade transcendente, de modo que o empírico enquanto objeto percebido participa da redução como algo originado do outro polo de origem do conhecimento, a saber, a experiência natural. Assim, não é possível pensar a redução como método sem conceber como evidente a passagem da esfera natural à esfera transcendental como uma prerrogativa do sujeito e não do objeto. Não é da natureza do objeto intencional vivenciar, pois somente o ‘eu’ possui os seus vividos. Assim, embora um ‘eu’ possa ser objeto para a consciência transcendental (eu-puro) e para a consciência psicológica (eu-empírico), simultaneamente nesta condição, ele não realiza qualquer ato racional, visto que, o ‘eu-objeto’ é um ‘eu’ conscientizado, reduzido e implicado por posições empírico-naturalistas.

Os modos como a consciência pura e a consciência psicológica, cada uma à sua maneira se estabelece, em nada denuncia como contraditório o fato de tomarem o mesmo ponto de partida, pois não há outro princípio ao qual a consciência pudesse assentar as bases do conhecimento senão o princípio de imanência, pois somente ele conhece. Essa tese é ponto pacífico para Husserl desde as cinco lições de *A Ideia da fenomenologia* (1907), quando ele afirma que “a imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento teórico-cognoscitivo e, todo começo ou empréstimo a partir da esfera da transcendência, ou seja, toda

¹⁰⁴ Id. Ibid., p. 35, § 2

¹⁰⁵ Id. Ibid., p. 33, § 1

fundamentação da teoria do conhecimento na psicologia ou em qualquer ciência natural, é um *nonsens*.”¹⁰⁶ Nenhuma ciência natural compartilha o princípio de imanência com a consciência pura, pois o ponto de partida de suas investigações é a experiência. Porém, a ciência natural não pode abdicar de descrever e caracterizar os dados de sua investigação, fundamentar seus métodos, definir o seu objeto e delimitar o seu campo epistemológico. Trata-se de uma tarefa analítico-transcendental realizada somente a partir do pensamento filosófico preocupado com o problema da possibilidade do conhecimento e de sua crítica. Husserl não questiona a capacidade da ciência natural de conhecer o mundo, nem a eficiência de seus métodos, mas critica sua tendência ao objetivismo reducionista centrado na realidade do mundo exterior.

O princípio de imanência é absoluto, por isso mesmo ele não pode ser exclusividade de uma consciência pura. Sua abrangência alcança toda e qualquer forma de conhecimento que careça de fundamentação, de legitimidade e de justificação possíveis. A consciência psicológica apesar de fundar-se no princípio de imanência se volta para as qualidades sensíveis do ser, para os fatos a elas subordinados. Isso não ocorre com a consciência pura, pois ela se volta para os fenômenos puros. Ela lida com vivências que não podem ser convertidas e nem subordinadas às qualidades sensíveis.

As vivências não podem ser formal e materialmente representadas como coisa corpórea/extensa. O ato mesmo de perceber, imaginar, fantasiar, memorizar, refletir e julgar são vivências concebidas graças ao princípio de imanência. Todos esses atos são correlatos da consciência pura. Os desdobramentos que se seguem, à consciência pura e à consciência psicológica são bastante distintos e não comprometem a cientificidade de nenhuma das partes. A psicologia científico-natural funcionará como ciência da subjetividade empírica e a fenomenologia transcendental como ciência da subjetividade transcendental. A primeira se assenta sobre as bases do “eu-empírico” vinculado à experiência sensível. A segunda sobre as bases do “eu-transcendental”, um eu-puro.

O fato da orientação natural restringir suas investigações ao horizonte do mundo natural é antes uma limitação; uma impossibilidade gnosiológica inerente à própria abrangência do conhecimento transcendente. Não se trata, como as vezes possa parecer, de uma decisão consciente de optar por uma particularização de domínios da realidade efetiva. Tal restrição se deve principalmente ao alcance de seus métodos. Tanto a indução quanto a dedução são métodos menos abrangentes do que a reflexão e podem ser tomados por esta como seus fenômenos.

¹⁰⁶ HUSSERL, 1989, op. cit., p. 58-59

Os fenômenos de reflexão são dados puros e, sob certas circunstâncias, perfeitamente claros. Neles se tem uma evidência eidética sempre atingível, porque imediata [...]. Algo como consciência e conteúdo de consciência, no sentido real ou intencional, só pode ser conhecido por reflexão.¹⁰⁷

As teorias e os métodos das ciências particulares são conteúdos de consciência; logo, a forma do método possível para o seu trabalho é um constructo racional fundado na lógica formal e não na experiência sensível. Princípios lógicos fundamentais como identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente, por exemplo, tem a sua razão de ser na própria razão, tendo, portanto, precedência gnosiológica em relação a experiência possível.

Tal experiência é transcendente pois, “[...] aponta para além de si, para experiências possíveis, as quais também apontam para novas experiências possíveis e assim *in infinitum*. E todas elas são efetuadas segundo espécie e formas de regulação eideticamente determinadas, obedecendo a tipos *a priori*.”¹⁰⁸ A experiência sempre aponta para algo além dela mesma, porém a transcendência não é a marca de sua identidade, é justamente o seu limite demarcatório que define as fronteiras entre o transcendente e o transcendental. Por isso mesmo, a questão do conhecimento não pode ser tratada em um campo de conhecimento que não vai além dele mesmo, onde suas abstrações se voltam a realidade exterior. Apesar de ser eideticamente determinada, a experiência enquanto um campo originário do conhecimento natural, não cessa de gerar sempre novas possibilidades de coisas contingentes a partir de uma mesma essência que permanece incondicionada.

As conexões que as ciências particulares precisam estabelecer com outros domínios do conhecimento como a filosofia, a arte, a religião, o saber pré-científico etc., não podem ser mediadas por procedimentos mecanicistas. Tais conexões se deve ao fato de que a ciência e a técnica são produtos do pensamento humano devidamente situado espaço-temporalmente. As ciências particulares devem estar a serviço das necessidades humanas para ampliar o poder de resolução do homem sobre todas as coisas que lhes convém lidar. Tais coisas nada mais são do que as efetividades do mundo da vida, do cotidiano que nos aflige com sua constante multiplicidade de sentidos que não pode ser explicada na esfera da experiência. Logo, para que tais conexões tenham um sentido que não seja apenas suas vinculações mecânicas, faz-se necessária uma mudança de orientação.

Questões de natureza epistemológica, axiológica, técnica, estética, teleológica, cultural, etc., que envolvem tais conexões não são apreensíveis por meio de instrumentos. Elas

¹⁰⁷ HUSSERL, 2006, op., cit., p. 179, § 79

¹⁰⁸ Id. Ibid., p. 113, § 47

demandam uma análise fenomenológica capaz de determinar o seu conteúdo e exercer sobre elas a devida evidenciação na forma de fenômeno puro. Para que isso seja possível faz-se necessária a mudança da orientação natural para a orientação fenomenológica. A mudança de orientação se dá graças ao método da redução que realizado adequadamente revela o fenômeno puro na consciência, alcançando, portanto, o eu-puro. Com isso ocorre uma conseqüente mudança de interesse. Se na orientação natural o interesse se dirige às coisas dadas, na orientação fenomenológica ele se dirige aos fenômenos.

A tese da orientação natural busca conhecer estado de coisas contingentes, concretamente dados na realidade mundana. Porém, a tese não pode ser conhecida se não for reduzida a fenômeno puro. O fenômeno puro é o objeto da redução fenomenológica deslocado para campo da consciência pura. A orientação natural não pode ser objeto de investigações naturalistas, pois “se fossemos falar do mundo da perspectiva da atitude natural, tenderíamos a torná-lo como uma grande entidade ou como a soma de todas as entidades.”¹⁰⁹ A orientação natural não possui os métodos, as leis, as teorias, os conceitos etc., apropriados para referir-se ao mundo em sua totalidade. A experiência não fornece tal arcabouço teórico, pois não possui a linguagem do mundo nem a reconhece em sua codificação lógico-formal e simbólica. A linguagem que explica o mundo é produto da consciência racional. Logo, é um campo da subjetividade transcendental que existe como o seu correlato intencional. O mundo na atitude natural é reduzido a uma entidade psicofísica.

A passagem da orientação natural à orientação fenomenológica resulta de um procedimento teórico puro isento de implicações naturalistas. Assim, por exemplo, todo e qualquer procedimento mecanicista ao postular interações corpóreas baseadas em causalidades, onde as conexões empíricas são suficientes para explicar o movimento do mundo natural se tornam transcendentais em face da consciência transcendental. As reduções que se seguem dos fatos às leis factuais na esfera do conhecimento natural permanecem contingentes, pois muda-se os fatos, muda-se as leis que os explicam. Essa ordem não ocorre com a redução fenomenológica, uma vez que os fatos reduzidos a fenômenos puros na consciência jamais voltarão à condição de algo factual. A redução fenomenológica é o que permite a transição para a esfera dos fenômenos, a fim de que sujeito e objeto possam ser depurados de suas contingências de ser efetivo.

Orientação natural e a orientação fenomenológica distinguem-se não apenas pelo método mas, sobretudo, pelo seus respectivos campos de investigação. As teorias naturalistas

¹⁰⁹ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 59.

operam com uma noção de totalidade restrita à ideia de objetivação. Desse ponto de vista, o limite de suas investigações é determinado pelo próprio mundo e não pela capacidade humana de conhecer. O mundo é o seu campo de visibilidade teórica, pois nada se realiza fora dele, é o mundo que sofre toda causalidade produzida na ciência natural. Nesse sentido, a possibilidade do conhecimento é um fato que se explica, simplesmente, graças aquilo que se dá fora da esfera imanente da consciência pura. Ou seja, as propriedades do mundo e suas coisas podem ser conhecidas não porque uma consciência racional e uma sensibilidade, imanentes, se dirigem a estas; mas porque tais propriedades já existem no mundo e em seus objetos, afetando, por sua vez, a percepção sensível.

Na atitude fenomenológica, segundo Sokolowski, “saímos da atitude natural e elevamos-nos sobre ela, nós a teorizamos, distinguimos e descrevemos a ambos os correlatos, subjetivos e objetivos, que a compõem.”¹¹⁰ A atitude natural não transcende a esfera da experiência. Sua posição se restringe ao mundo tal como ele se apresenta como coisa sensível. Suas análises não se elevam acima do horizonte factual, o que a torna uma posição dependente de certa posição metafísica. O ato de teorizar, distinguir e descrever não tem o seu fundamento e justificação na experiência, ele decorre de um procedimento da razão. A mudança de orientação faz-se necessária sob pena de permanecer na ingenuidade de um conhecimento que não pensa a si mesmo.

3.2 A experiência sensível e a modificação da tese do mundo

Os termos que explicam o mundo somente são alcançados mediante redução à consciência pura. O teor ou conteúdo das explicações do mundo exige, para além de um sistema de crenças ou verdades preconcebidas, uma fundamentação última que possa amparar o sentido de toda e qualquer arte, ciência, técnica, método, práticas etc., que a ele se aplica. Os juízos que irão dirimir e tornar evidente a validade das explicações do mundo provém da consciência. A tese da orientação natural não pode ser conhecida se não for reduzida a fenômeno puro. A redução da tese do mundo não pode ser efetuada por um conhecimento que objetiva conhecer estado de coisas. Estado de coisas são transcendências que expressam características psicofísicas e apresentam sua estrutura como presença no espaço/tempo atual de algo a ser percebido.

¹¹⁰ SOKOLOWSKI, loc. cit.

A tese é uma atitude que advém de uma posição imanente, pois “não se compreende a atitude natural a não ser quando reduzida, e ela só é reduzida quando a constituição de todo sentido e de todo ser é positivamente iniciada.”¹¹¹ A questão que se coloca é a de saber se a orientação natural pode reduzir sua tese à condição de fenômeno puro. Claro que esta é uma questão apenas retórica, pois trata-se de uma obviedade na fenomenologia de Husserl, posto que a possibilidade de a orientação natural produzir fenômenos puros fora devidamente refutada. A constituição de sentido só pode ser efetuada se fundada no princípio de imanência, ela é dirigida ao fenômeno puro reduzido de posições factuais. O sentido não é uma propriedade do objeto transcendente; por isso mesmo, a totalidade do mundo não encontra o seu sentido no próprio mundo.

A natureza da atitude natural, sua essência, não pode ser apreendida se permanecermos na orientação natural. Por isso, a modificação realizada mediante o método da redução à consciência pura é necessária para que a posição possa ser conhecida em pureza de essência, independente das contingências que lhes possam afetar. Cumpre, então, por fora-de-ação a esfera da consciência psicológica e das objetividades transcendentais para que possa prevalecer os atos judicativos oriundos da esfera da consciência transcendental direcionados a uma posição de essência. Uma vez modificada a tese é apreendida como um vivido puro, pois “o modo de ser do vivido é ser perceptível, por princípio, no modo da reflexão.”¹¹² Um vivido é um algo conscientizado, refletido, pensado. Logo, a tese do mundo modificada à posição de vivido, não é reduzida à posição anterior de algo impensado. A tese agora é um vivido intencional, um correlato da consciência. Portanto, todos os comportamentos ditados por disposições interiores, condutas, ponto de vista relativo, atitudes e posturas de fundo psicologista já foram postos fora-de-ação a fim de que a essência posicional vivido puro sobressaia como o absoluto na consciência transcendental.

A tese é um vivido porque compartilha com a consciência pura o mesmo princípio de imanência. Porém, ela se torna um vivido puro quando, sobre ela, se exerce a análise intencional da consciência transcendental que apreende-a em essência pura. Isso ocorre quando, mediante redução, a tese passa do estado de vivido psicológico à condição absoluta de fenômeno puro. A fenomenologia abre mão da tese como vivido psicológico em virtude de seu estado contingencial. Ora, as implicações sensíveis do vivido psicológico exigem, por coerência com o projeto fenomenológico, que a subjetividade transcendental realize uma modificação do valor

¹¹¹ RICOEUR, op. cit., p. 23

¹¹² Id. Ibid., p. 107 § 46

da tese mundo. Essa modificação de valor, segundo Husserl, “cabe à nossa inteira liberdade e se opõe a todas as tomadas de posição do pensamento que possam estar em coordenação com a tese ou sejam inconciliáveis com ela [...]”.¹¹³ Após a modificação da tese do mundo, toda e qualquer posição, antes vinculada a pressupostos naturalistas, passa a ter legitimidade de um ser para a consciência, pois se torna vivido puro. A tese geral do mundo pelo seu caráter factual ainda irrefletido possui sua origem na experiência sensível, sendo esta, notadamente, a esfera originária do conhecimento natural.

O que interessa à investigação fenomenológico-transcendental é o sentido da totalidade do mundo. Antes de dirigir-se a esse mundo dado, a esfera da consciência pura possui, devidamente pensado, um conceito de sentido, de totalidade e de mundo como o seu *a priori* com o que se aproxima do real. Tais conceitos não são dados simultaneamente na experiência sensível, por ela mesma, aos seus objetos. Dizer o que é sentido, totalidade e mundo envolve decisões e juízos adequados que possam determinar o real, exprimindo seus caracteres correspondentes, além de exibir seu perfil de coisa física e, mais precisamente, a sua essência pura. Tudo isso exige uma posição que transcende a esfera da experiência sensível, uma posição advinda da subjetividade transcendental. Sendo assim, a questão da *decidibilidade* do conhecimento – se ele é verdadeiro ou falso – não se resume ao fato de o objeto estar dado no mundo como algo concreto/material na experiência; mas sim, ao sentido do conhecimento que define o objeto como verdadeiro.

Quando se conhece a essência do objeto pode-se dizer que se conhece a sua identidade, sua índole de um objeto determinado essencialmente. Quem decide acerca da essência de um objeto não é o método nem os instrumentos que permitem, matematicamente, a quantificação de suas partes constituintes, nem por outro lado, as conexões causais que tais partes mantêm entre si, mecanicamente; mas uma consciência reflexiva que a ele se dirige. Assim, o método que permite a apreensão da essência do conhecimento e das coisas em geral é a reflexão. A dedução e a indução são seus desdobramentos metódicos mais operacionais.

A experiência sensível é uma esfera originária de conhecimento empírico na qual a consciência pura, nos modos do eu-fático, se aproxima e interage com ela sem deixar de ser consciência pura. Esta permanece na orientação fenomenológico-transcendental fundada no princípio de imanência, independente da causalidade do mundo natural. Nos termos de tal independência, González Porta argumenta que “tornar a consciência dependente de relações causais conduz ao relativismo, dado que, a cada diferente constituição de nosso ser

¹¹³ Id. Ibid., p. 79-80 § 31

corresponderiam diferentes disposições cognitivas.”¹¹⁴ Isto, em se tratando, é claro, de consciência pura. Porém, o relativismo não é um problema para a consciência psicológica, pois ela atua a partir de manifestações sensíveis de onde deduzirá, mediante juízos causais, as prescrições adequadas e pertinentes à facticidade percebida. Desse modo, não há qualquer contrassenso, pois, trata-se um algo inerente à natureza da consciência psicológica. Haveria contrassenso se o vivido psicológico reclamasse para si a prerrogativa de vivido absoluto pressupondo o sentido do mundo em teses fundadas em orientação natural.

Não há nem poderá haver pressuposição de sentido absoluto a partir da consciência psicológica. Ela não é consciência doadora no sentido absoluto da consciência transcendental. A consciência psicológica não lida com fenômenos puros, visto que, seus objetos são percebidos na experiência possível, sempre implicados por sucessivas contingências que não cessam de aparecer fortuitamente. A consciência psicológica está imersa na vida natural, cotidiana, e em suas manifestações biológica/psicológica/social/cultural, etc. Devido ao fato de partilhar com a consciência pura o princípio de imanência, ela pode constituir transcendências; porém, apenas em sentido relativo, pois ela não lida com objetos reduzidos à condição de fenômeno puro, nem, por outro lado, coloca fora de circuito as transcendências que ela mesma constitui.

Relativo, segundo Husserl, “é algo que continuamente se modifica conforme os conteúdos efetivamente tornados intuitivos e, portanto, nunca apresenta a respectiva determinação em identidade efetiva e em sua efetividade última.”¹¹⁵ Assim, realidade mundana é sempre relativa, visto que, o seu conteúdo apreendido em intuição empírica se dá como um “estado de coisas” em permanente possibilidade de modificação. Em um mundo relativo e contingente não há possibilidade de uma explicitação “exata” do fluxo de suas modificações.

A ciência empírica é parte constituinte do todo chamando mundo. Os resultados de suas investigações encontram no mundo o horizonte indeterminado de sua experimentação e aplicação prática. Suas teorias dizem respeito àquilo que é dado no próprio mundo. Porém, as teorias e métodos com as quais as ciências operam e produzem seus conhecimentos não são dadas na experiência fática como o são os seus objetos. A ciência empírica constitui objetos transcendentais, dão a eles uma estrutura objetiva graças ao recurso ao modelo matemático e às verdades de seus axiomas sem levantar qualquer crítica *a priori* sobre seus pressupostos. Elas

¹¹⁴ GONZÁLEZ PORTA, op. cit., p. 103

¹¹⁵ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 365, apêndice XV

se contentam com a facticidade e com a objetividade dos seu objetos e do conhecimento produzidos sobre os mesmos.

Ainda que se possa determinar o ser individual em seu aspecto psicofísico, ele continuará relativo, pois o que se alcança com as medições matemáticas a ele aplicadas nada mais é do que uma determinação do perfil do objeto mediante a explicitação de suas qualidades sensíveis (matéria), a demonstração e de sua extensão (medida) e a demarcação de suas qualidades formais (geométricas). Tudo isso é ainda passível de ser pensado enquanto formas puras, enquanto ontologias formais.

3.3 Subjetividade transcendental, sensibilidade e consciência teórica

Somente a subjetividade transcendental constitui o sentido último do mundo. Ela “é o ego meditante que se encontra a si próprio como pressuposto absoluto e último para tudo o que, em geral, é e que já não se encontra como homem no mundo, mas antes como aquele ego em que tanto o mundo em geral como este homem obtém o seu sentido de ser.”¹¹⁶ A subjetividade em seu aspecto empírico-natural não pode constituir sentido de si mesma, nem dos princípios imanentes que exercem sobre ela a análise intencional. O sentido do ser corpóreo não é dado pelo sujeito empírico, pois a sensibilidade e os impulsos sensíveis dela decorrentes, apesar de seu reconhecido valor para a consciência psicológica são transcendências. A consciência psicológica é unificadora da experiência sensível. Ela não transcende a esfera natural de conhecimento sendo, portanto, uma consciência voltada para os conteúdos efetivos do mundo cujo relativismo lhe é inerente. Husserl expõe o conceito de sensibilidade em dois sentidos, a fim de evitar uma possível confusão de significado entre a expressão “doar sentido” e o termo “sensível.” Segundo ele, sensibilidade num sentido mais estrito designa,

o resíduo fenomenológico daquilo que é mediado pelos sentidos na percepção externa normal. Depois da redução se mostra um parentesco de essência entre os respectivos ‘dados sensíveis’ das intuições externas, e a ele corresponde uma essência genérica própria ou um conceito fundamental de fenomenologia¹¹⁷.

A redução ao fenômeno puro revela a região ontológica consciência pura. Subordinados a esta região estão as qualidades sensíveis e as formas espaciais enquanto gêneros supremos. O primeiro tem nos “sentidos” o meio de intuir (conhecer) o real; ao passo que o segundo tem na

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 199.

¹¹⁷ Id. Ibid. p. 195, § 85

razão os fundamentos de suas idealidades formais. O primeiro dirige-se aos “dados sensíveis” trazendo à doação originária de sentido o conteúdo da experiência. O segundo dirige-se aos dados materiais atribuindo-lhe a forma específica. Husserl chama a sensibilidade de resíduo fenomenológico porque uma vez realizada a redução ao fenômeno puro, o que sobra nada mais é do que “dados sensíveis”, naturalmente perceptíveis em intuição sensível. Sem a redução não seria possível conceber a possibilidade de investigações eidéticas puras, pois tudo que diz respeito ao ato de conhecer ficaria restrito aos pressupostos da orientação natural cujo conhecimento do real resultaria da experiência sensível tendo como síntese metódica os sentidos. Por outro lado, no sentido mais amplo, sensibilidade é resíduo fenomenológico ligado à consciência psicológica voltada para as manifestações sensíveis do ser, do seu estado psíquico sendo, portanto, como no primeiro sentido, algo relativo e contingente.

Porém, a sensibilidade, em sentido amplo, difere do seu sentido estrito na medida em que os seus vividos não se referem a realidades materiais. No sentido estrito, por se tratar de percepção externa, os dados sensíveis comportam conteúdos estruturados enquanto singularidades eidéticas amparadas em ontologias formais e materiais. Aqui há o pressuposto de uma consciência teórica mediante a observância de proposições, leis e teorias determinando o perfil do objeto transcendente. A sensibilidade, em sentido amplo pelo seu caráter unificador vincula-se à consciência psicológica, posto que ao dirigir-se ao ser corpóreo, psicofísico, interessa-lhe o “sensível” os diferentes modos de manifestação sensível ao eu-fático. Assim, pode-se dizer que a sensibilidade é correlato da consciência psicológica, pois,

num sentido mais amplo, mas uno por essência, sensibilidade abarca, porém, os sentimentos e impulsos sensíveis, que tem sua própria unidade genérica e, por outro lado, também um parentesco de essência, de tipo geral, com aquelas sensibilidades em sentido mais estrito – tudo isso deixando de lado a comunidade que é, além disso, expressa pelo conceito funcional de *húle*¹¹⁸.

O parentesco consiste em que, seja em sentido amplo ou estrito, a sensibilidade depois da redução adquire a legitimidade de um objeto transcendente em face da consciência pura e, portanto, o caráter de uma ontologia regional que acolhe objetos que se manifestam mediante a expressão sensível de sua corporeidade. É o caso, por exemplo, dos objetos estéticos (expressões artísticas), objetos éticos (os valores, a moralidade de um povo), objetos culturais (manifestação da cultura de um povo), objetos psicológicos (estados psíquicos de pessoas), objetos históricos (fontes históricas, temporalidade, civilizações), objetos sociológicos (sociabilidade, relações sociais) etc. Todas essas vivências cognoscitivas são passíveis de

¹¹⁸ Id. Ibid., p. 194-195, § 85

investigações eidéticas puras; para isso, faz-se necessária a modificação da orientação natural - com a qual a sensibilidade opera a apreensão dos seus objetos - para a orientação fenomenológica.

Com a mudança de orientação, “os fatos singulares, a facticidade do mundo natural em geral desaparece de nosso olhar teórico, assim como ocorre em geral onde efetuamos investigações eidéticas puras.”¹¹⁹ O que se pretende com a modificação é tomar como objeto de reflexão da consciência o fenômeno puro que, por sua vez, não se apresenta em absoluto, ele precisa ser reduzido para tornar-se absoluto. O fenômeno absoluto nada mais é do que a *cogitatio* reduzida que Husserl já indicava em *A Ideia da fenomenologia* (1907).

Ele considera que “a *cogitatio* reduzida não vale para nós como absoluto dar-se em si mesma por ser uma singularidade, mas porque se revela precisamente como *autopresentação* absoluta ao puro olhar após redução fenomenológica.”¹²⁰ A *cogitatio* reduzida não interessa à consciência teórica. Esta, por sua vez, se ocupa da objetivação do real interessando-se pelos conteúdos psicofísicos do mundo natural (homem/natureza). Ela descreve, relaciona, caracteriza, calcula, quantifica e formaliza; tudo isso mediante abstrações daquilo que foi produzido pelo método experimental.

Operando sempre em orientação natural, nenhum dado que ela descreve precisa ser modificado, ou seja, a descrição é suficiente para a caracterização do perfil do objeto que, por sua vez permanece, como tal, um objeto transcendente e circunscrito à esfera natural de conhecimento. A consciência teórica não tem validade de consciência transcendental. Ela se encontra no domínio da subjetividade cartesiana, logo, distante da orientação transcendental pressuposta pela consciência pura. A consciência teórica designa “os complexos de minhas espontaneidades de consciência em suas diversas variações, tais como o ato de considerar de maneira investigativa, de explicitar e conceitualizar na descrição, de comparar e distinguir, coligir e contar, pressupor e inferir [...]”.¹²¹ Ou seja, ela realiza investigações sobre o mundo natural, lançando mão de procedimentos lógico-dedutivos aplicáveis à realidade material do mundo circundante. Suas explicações acerca do mundo fundamenta-se em ontologias formais como a lógica pura e a matemática tendo, portanto, como finalidade uma explicitação metafísica do real, na medida em que suas abstrações derivam, originariamente, da experiência e se voltam para a mesma experiência na forma de teorias aplicada buscando ordenar o fluxo de suas

¹¹⁹ Id. Ibid., p. 85-86, § 34

¹²⁰ HUSSERL, 1989, op. cit. p. 85

¹²¹ HUSSERL, 2006, op. cit. p. 75, § 28

manifestações. Sua tarefa precípua é a determinação mediante procedimentos formais do perfil do objeto particular.

Husserl chama de “relações genéticas” ou conexões lógicas a filiação de ideias e teorias a uma origem comum. O conhecimento que possui a mesma origem mantém entre si relações genéticas absolutas, pois apesar de possíveis variações factuais não muda a sua identidade e pertencimento *gnosiológicos*. As relações genéticas podem ser objetos de investigações de essências possíveis apenas na esfera do conhecimento transcendental. A esfera natural de conhecimento não põe como questão o problema da origem do conhecimento em geral, desse modo as relações genéticas não teriam nenhum valor cognoscitivo para a *empíria*. A evolução das ciências empíricas marcada pelo acúmulo de conhecimento, métodos e instrumentos não alcançou objetos fora da esfera natural.

O acúmulo de conhecimentos na esfera natural nada mais é do que o resultado de sucessivas experiências e tentativas metódicas que concorrem para oferecer uma explicação do objeto cognoscível. Tal acúmulo não serve como ponto de partida para os atos da consciência pura; pelo contrário, o fluxo da consciência progride em atos de reflexão que a todo momento estabelece para si o ponto de partida para intencionar os objetos visados. Porém, de acordo com as análises de Sokolowski,

mesmo como transcendental, o caráter intencional do ego requer que ele tenha coisas e um mundo correlato consigo mesmo. O ego e o mundo são momentos um para o outro. Contudo, quando o ego é considerado como tendo um mundo, ele não é mais apenas uma parte dele. Ele é correlato com o mundo como o dativo para o qual o mundo é ‘dado’.¹²²

A relação ego-transcendental/ego-empírico é indissolúvel, pois a essência, o significado e o sentido do mundo empírico-naturalista são correlatos da consciência transcendental. Por outro lado, a consciência transcendental não teria como alcançar o fenômeno puro se não fosse a existência indubitável e *autodada* do ser corpóreo, de onde ela “reduz” o seu estado efetivo à condição de fenômeno puro. Portanto, é graças a redução que surge o correlato da consciência transcendental. Assim, não é o mundo material que se encontra incluso na consciência transcendental, mas aquilo que se diz deste e sobre este mundo. Por isso, a consciência é “dativo” do sentido do mundo, pois é dela e com ela que tal sentido é correlato. Apesar da correlação pressupor uma interdependência consciência/mundo, ela não se dá nos termos da relação sujeito/objeto que, classicamente, define a essência do conhecimento, mas nos termos de que a essência mesma de tal relação é que se torna objeto da descrição, da redução, da crítica

¹²² SOKOLOWSKI, op. cit., p. 124

e da doação de sentido da consciência transcendental, posto que a essência do conhecimento não pode ser examinada no solo da orientação natural. O correlato da consciência pura não é o dado material, mas aquilo que, essencialmente, possui uma identidade permanente apesar das mudanças factuais que circundam o objeto concreto. Não é algo naturalizado, reduzido a leis psicológicas ou biológicas.

As investigações de Husserl deixam claro que, se aceitarmos a tese de que coisas como lógica, verdade, verificação, evidência e raciocínios são simplesmente atividades empíricas de nossa psique, teríamos, então, de aceitar a consequência imediata de que, a “questão do conhecimento” e todos os seus problemas de fundamentação, possibilidade, origem, essência, crítica, *apoditicidade* etc., estariam submetidos a “estados psíquicos”, ou seja, a manifestações sensíveis, como tais, contingentes e relativas. Ou ainda, a “estado-de-coisas materiais”, em si mesmos, sem intencionalidade, pois não há possibilidade de estado-de-coisas dirigir-se ao real para conhecê-lo em sua essência. Ou seja, seria admitir o absurdo de um fato conhecer uma essência e determiná-la em sua condição de fenômeno puro. Não há possibilidade de que “estados psicofísicos” sirvam de fundamento para juízos sobre a questão do conhecimento.

Há puras ciências de essência, como a lógica pura, a matemática pura, a pura doutrina do tempo, do espaço, do movimento etc. Todas elas são, em todos os passos do pensamento, inteiramente puras de quaisquer posições de fatos; ou, o que é equivalente, nelas, nenhuma experiência como experiência, isto é, como efetividade, como consciência que apreende ou põe existência pode assumir a função de fundação.¹²³

O problema da fundamentação do conhecimento somente pode ser colocado a partir da esfera da consciência pura. A função de fundamento do conhecimento deve ser exercida por uma instância de absoluta evidência que possa assegurar a verdade dos princípios que sustentam o “edifício” do conhecimento racional. Como seria o conhecimento se, por exemplo, a lógica fundasse os seus princípios na experiência sensível? Como seria o conhecimento racional se as leis do pensamento com seus princípios de identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente radicasse sua origem na experiência? Ora, possivelmente não teríamos nenhum tipo de conhecimento filosófico e científico. Toda e qualquer inteligibilidade seria nula porque a lógica seria impensável como um saber do pensamento.

Husserl não questiona a legitimidade do conhecimento transcendente, mas aponta como o seu limite insuperável o fato de não “ir além” de sua esfera. Isso é suficiente para que o sujeito transcendental possa surgir como aquele que “vai além”, que transcende todas as realidades empíricas e as constitui. Essas realidades que a subjetividade transcendental transcende não

¹²³ HUSSERL, 2006, op. cit. p. 42, § 7

deixam de existir, elas continuam existindo como algo conscientizado, isto é, refletido e intencionado, pois a consciência é sempre dirigida a algo. A consciência não tem controle sobre o ato de intencionar, faz parte de sua natureza o tempo todo realizar essa ação no fluxo de suas vivências, pois trata-se de uma imposição do seu ser. A consciência é de tal maneira intencional que, nos termos de Lyotard,

não pode ser pensada se imaginariamente lhe retiramos aquilo de que ela é consciente, não se pode sequer dizer que ela seria então consciência do nada, pois esse nada seria de imediato o fenômeno do qual ela seria consciência; a variação imaginária operada sobre a consciência nos revela perfeitamente seu ser próprio que é ser consciência de algo.”¹²⁴

A hipótese de uma consciência sem algo a que ela mesma intenciona seria nula, pois cogitar uma consciência sem intencionalidade resultaria na impossibilidade do sujeito transcendental e, de um modo geral, do sujeito cognoscitivo em toda e qualquer esfera de conhecimento. Se assim o fosse, conhecer seria algo impossível à imanência e, por consequência, a possibilidade do conhecimento jamais poderia ser colocada como uma questão transcendental. Além disso, acrescentar-se-ia como decorrência de um fato dessa natureza, a impossibilidade da formulação de qualquer juízo ou julgamento racional. Seria o fim da diretividade da consciência.

3.4 O sentido como meio de conhecer e a anterioridade da consciência

A ato de doar sentido e a sensibilidade partem do mesmo princípio de imanência. A sensibilidade, assim como a consciência pura não é um dado no mundo exterior, pois ambas compartilham da interioridade humana. Depois da redução fica evidente o que é “fenômeno puro” e o que é “dado sensível.” Essa distinção permite estabelecer, não apenas a característica, mas também a função da sensibilidade e da região consciência pura. A sensibilidade como uma faculdade de sentir e perceber sensações físicas e emocionais possui a prerrogativa de essência genérica com generalidade irrestrita no âmbito da experiência sensível. Mas não deixa de ser um correlato da consciência pura na medida em que os seus conteúdos, as sensações psicofísica, continuam sempre passíveis de modificação do seu estado atual.

Para a experiência sensível, o que é dado aos sentidos é já, por isso mesmo, algo conhecido em sua plenitude. Ou seja, os “sentidos” são uma espécie de meio de conhecer, uma via de acesso ao conhecimento do mundo exterior e das suas manifestações. Assim como os

¹²⁴ LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Difusão Europeia do livro. São Paulo, 1967, p. 32

“sentidos” são o meio de conhecer por excelência da orientação natural, a redução é o método específico da orientação fenomenológica. Segundo Lyotard, “reduzir é no fundo, transformar todo dado em algo que nos defronta, em fenômeno, revelar assim os caracteres essenciais do eu: fundamento radical e absoluto, fonte de toda significação ou força constituinte, liame de intencionalidade com o objeto.”¹²⁵ Uma vez reduzido à consciência pura, o objeto fenomenológico é submetido à doação de sentido. O objeto trazido à doação pela intuição empírica não sofre da parte desta qualquer modificação; ele permanece o mesmo em sua multiplicidade de sentidos aguardando que uma consciência racional a ele se dirija.

Depois da redução, vem à tona não apenas a “essência genérica” sensibilidade, mas também a essência absoluta consciência pura. Porém, há de se considerar a diferença fundamental entre ambas que consiste justamente na extensão eidética de cada região. Husserl explica que “região é toda a suprema unidade genérica pertencente a um concreto, portanto, a vinculação numa unidade eidética dos gêneros supremos das diferenças últimas no interior do concreto.”¹²⁶ Sendo o concreto aquilo que pode ser captado pelos sentidos, isto é, qualquer objeto singular e individual, empiricamente situado e apreendido em intuição sensível, a sensibilidade é, neste sentido, uma região que acolhe investigações sobre o ser corpóreo e, além disso, de suas manifestações psicofísicas sempre em orientação natural. A sensibilidade vincula-se ao domínio do eu-fático cuja extensão abrange apenas o ser corpóreo.

O ser corpóreo é dado na natureza como um organismo apenas físico-químico ou, também, psicofísico, no caso da natureza humana. Ele pode ser quantificado, mensurado em suas qualidades sensíveis como uma matéria. Referir a um corpo no todo da natureza significa vincular-se à sua posição de um ser empírico-natural. Coisa material e extensão são termos que se referem, respectivamente, a matéria e forma em geral. A coisa material e a coisa extensa são indeterminadas. Elas tem a prerrogativa de suspender posições empíricas pelo fato de não dependerem delas para constituir uma proposição. A ideia de coisa e extensão não pode ser reduzida a fatos, mas o ser corpóreo pode ser reduzido à categoria coisa material.

A pergunta pela origem do método do conhecimento racional, nos termos de Husserl, é de fácil resposta se consideramos que, para ele é incompreensível a possibilidade da transcendência conhecer. Ora, desse ponto de vista, o método somente é possível a partir de princípio imanente; logo, somente a subjetividade transcendental poderá determinar a metódica possível para conhecer o real. Métodos como intuição, descrição, redução, reflexão, dedução e

¹²⁵ LYOTARD, 1967, p. 32-33

¹²⁶ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 55, § 16

indução são métodos universais de conhecimento dependentes de constituição de sentido. A subjetividade transcendental constitui o sentido do sujeito, do objeto, do método, do conhecimento, do campo de investigação e da ciência. Ou seja, de todos os elementos essenciais que compõem o saber racional.

Os métodos não estão dados na realidade empírica, pois “não é algo que se traz ou deva trazer de fora para dentro de um domínio. A lógica formal ou a noética não dá o método, mas a forma do método possível [...]”¹²⁷ Cada domínio possui o método próprio, específico e adequado para alcançar o conhecimento do seu objeto. Ou seja, o método das ciências humanas, por exemplo, não poderia ser aquele que é próprio, específico e adequado ao conhecimento dos objetos das ciências da natureza. A forma do método não é algo factual, a forma é um produto da razão; logo, a ela está submetido todo e qualquer conhecimento sobre a matéria nas ciências.

Portanto, se o método de toda ciência particular advém da lógica formal, por consequência, nenhuma ciência empírica se desenvolve sem a observância dos princípios nela contemplados, a saber princípio de identidade, não-contradição e razão suficiente. A matéria, em si mesma, não tem forma definida logicamente, pois em seu dar-se ela é algo disponível, indeterminado e submetido à possibilidade de quantificação e formalização suficiente para constituir um “dado material” cujo perfil possa ser exibido mediante demonstrações objetivas. Tais demonstrações, nada mais são do que exibições lógico-dedutivas fundadas na lógica formal e na matemática, portanto, em essências formais, em certo sentido, transcendentais, uma vez que se referem à matéria.

Se o método fosse trazido de fora para dentro dos domínios de conhecimento não seria necessária a participação do sujeito na essência do conhecimento. O método resulta de uma ordenação imanente, subjetiva, de dentro para fora e, por conseguinte, direcionada a toda e qualquer realidade cuja aplicação lhe seja possível. Neste sentido, se a realidade exterior ao sujeito não possui as condições suficientes para elaborar o método, posto que não produz atos de reflexão e nem o sentido de algo dependerá, portanto, da subjetividade transcendental para que algum meio de conhecer faça algum sentido. Assim, não apenas o conhecimento, mas também a possibilidade do método do conhecimento depende da região consciência pura. Nisso consiste a posição absoluta da consciência transcendental na questão do conhecimento em geral. Todo ele a pressupõe, em sua anterioridade, como região ontológica pura. Trata-se, segundo Alves, de uma anterioridade que,

só pode ela mesma aparecer enquanto tal e ser adequadamente caracterizada no interior do próprio movimento da redução, na sua anterioridade

¹²⁷ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 167, § 76.

relativamente ao mundo, essa consciência determina-se como uma subjetividade transcendental constituinte pré-mundana.¹²⁸

A anterioridade da consciência não é uma questão de natureza espaço/temporal. Não se trata de saber quem tem origem primeira, se a consciência ou mundo da efetividade natural. A consciência transcendental possui uma anterioridade lógica pressuposta apenas no campo gnosiológico; afinal, cronologicamente, o mundo da efetividade natural já encontrara-se dado e disponível antes que qualquer reflexão a ele pudesse dirigir-se. A anterioridade da consciência diante do mundo far-se-á na medida em que, suspensos os pressupostos da orientação natural, mediante *epoché*, uma nova orientação “assume” em outra esfera o direcionamento das investigações. O real que outrora aparece em seu estado psicofísico, agora, será delimitado, originando, portanto, uma nova posição que visa no real, o fenômeno puro. A consciência, enquanto região ontológica pura precede toda e qualquer forma de conhecimento reduzido. Os objetos como leis lógicas, teoria pura, proposições, razão, espírito, alma, sensibilidade etc., como tais, são objetos de uma ciência que se move em atos de reflexão, a saber, a fenomenologia transcendental.

A consciência pura transcendental não é precedente de um mundo dado, mas sim de um mundo por ela mesma modificado em seu sentido. Neste mundo modificado, a empiria não tem qualquer valor de fundamento racional do conhecimento, embora mantenha absoluta a sua condição de esfera originária de todo conhecimento natural. Uma ciência da subjetividade transcendental somente poderia assentar suas bases sobre as vivências do sujeito. Tais vivências, nada mais são do que aquilo que se funda em princípios imanentes. As vivências não são como a realidade exterior, algo dado no mundo, mas aquilo que “pode, por possibilidade ideal, passar a ser notado [desde que], uma reflexão se dirige a ele, e ele se torna um objeto para o eu.”¹²⁹ Esse eu, na verdade, é o eu-transcendental, o eu que reflete. O que é mostrado por Husserl aqui é que, toda vivência é potencialmente um objeto de investigação transcendental, porém, o vivido não se torna um objeto pela aplicação lógico-dedutiva de um método científico.

Os diferentes modos pelos quais as vivências se apresentam não podem ser apreendidos nos moldes do controle e quantificação de processos físico-químicos da ciência experimental. A vivência não pode ser levada ao laboratório, tal como se pratica o conhecimento nas ciências. Ela não cabe nas premissas do silogismo, sob pena de alcançar conclusões falsas e incoerentes

¹²⁸ ALVES, Pedro M S. *A ideia de uma filosofia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl*. Artigo publicado em *Philosophica* 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp 3-37, p. 17, Qualis B1. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/7/1> Acesso: agosto de 2015.

¹²⁹ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 168, § 77

com o fluxo de suas pulsações incorpóreas. Somente o método reflexivo dá conta de tematizar a vivência e intuir a sua essência de um objeto transcendentalmente constituído. Assim, o solo prévio do conhecimento transcendental são as vivências, porém, não as vivências do sujeito psicofísico, do eu-empírico, mas sim do sujeito transcendental, pois

[...] ao vivido empírico se contrapõe o vivido absoluto, como pressuposição de seu sentido, e de que isso não é uma construção metafísica, mas algo indubitavelmente atestável em sua absolutez, algo dado em intuição direta, pela alteração correspondente da orientação.”¹³⁰

A noção de vivido absoluto como pressuposto do vivido empírico, graças ao princípio de imanência que lhe garante a custódia do sentido é um constructo fenomenológico-transcendental. Husserl mostra que as investigações empíricas do tipo metafísica com suas leis empíricas, são particulares e, portanto, diferentes das investigações ontológicas que são investigações de sentido.

Juízos acerca do sentido e da validade de algo são juízos cujo julgamento determina o pertencimento epistemológico e a essência do objeto enquanto uma singularidade eidética de um campo particular de investigação. A possibilidade de um objeto da região natureza depende da conjunção das essências material e formal. As propriedades materiais e a forma espacial que compõe a estrutura do objeto natural determinado resulta de investigações empíricas que operam considerando a validade de leis empíricas, portanto, metafísicas; e, ao mesmo tempo, de leis lógicas, como tais, leis de essências e, ainda, axiomas matemáticos que fundamentam operações dedutivas sobre o objeto natural concreto. As leis empíricas, as leis lógicas e os axiomas matemáticos estão subordinados às investigações ontológicas, isto é, “investigações de sentido verdadeiramente válido.”¹³¹ Ou seja, o seu sentido absoluto somente pode ser examinado pela subjetividade transcendental mediante investigações fundadas no princípio de imanência.

Os axiomas com os quais operam as ciências matemáticas são criações da consciência pura. A lógica que garante a verdade formal das deduções axiomáticas nada possui de empírico. A matemática, assim como todas as outras ciências é um dos *modus operandi* da subjetividade transcendental. O ato de conhecer, sendo imanente, opera de dentro para fora do sujeito. Os axiomas matemáticos enunciam essências, pois seus objetos são puros e não estão dados no mundo natural. Os axiomas, pelo fato de não possuírem motivações empíricas alguma são objetos reduzidos, fenômenos puros. Os axiomas matemáticos são correlatos da consciência

¹³⁰ Id. Ibid., p. 128, § 54

¹³¹ HUSSERL, loc. cit.

pura e, portanto, são objetos pensados e intencionados no âmbito da lei eidética: “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Os axiomas matemáticos, enquanto proposições evidentes e indemonstráveis só podem ser conhecidos mediante intuição de essências, de modo que, um conhecimento empírico dos axiomas seria um contrassenso. O modo de dar-se dos axiomas matemáticos em nada tem que ver com o que é dado na intuição empírica. Para Husserl “[...] assim como o que é dado na intuição empírica é um objeto individual, assim também, o que é dado na intuição de essência é uma essência pura.”¹³² Os axiomas são objetos teóricos passíveis de ser examinados pela consciência, pois eles expressam, em si mesmos, um conteúdo que deve ser submetido à juízos de decidibilidade acerca de sua verdade ou falsidade, além da possibilidade de aceitação incontestada de evidente indemonstrabilidade. É a consciência que analisa, julga, decide e determina o status axiomático de uma proposição. Neste sentido, o conhecimento matemático depende da consciência doadora e originária de sentido.

Embora os axiomas sirvam de ponto de partida para as mais variadas deduções matemáticas, eles são transcendências na medida em que se restringe a aplicações na esfera da orientação natural. Ou seja, axiomas como os já mencionados aqui, como: “o todo é maior do que as partes,” “duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si”, além de outros axiomas matemáticos, mesmo possuindo generalidade irrestrita no âmbito da *mathesis* são eideticamente prescritos pela consciência pura. Não apenas os axiomas, mas também o conteúdo que eles anunciam – as essências – são objetos para a consciência pura. As essências regionais, uma vez postas, permanecem idênticas a si mesmas e podem agregar em torno de si singularidades eidéticas.

A verdade das proposições axiomáticas são aceitas pela sua força lógica de forma e conteúdo. As verdades que se seguem deduzidas da verdade primeira e indemonstrável do axioma são verdades lógicas cujo juízo acerca de sua validade é uma prerrogativa da subjetividade transcendental. Graças à intuição de essências, as verdades axiomáticas, enquanto essências, são intuídas. Os nexos de essências demonstram os vínculos que as proposições axiomáticas mantêm entre si. Os axiomas não guardam nexos entre fato e essência, eles são e expressam essências puras, de tal modo que, “o pensamento acerca de essências puras – pensamento sem mistura que não vincula fato e essência – precisa ter apreensão intuitiva de essência como seu alicerce de fundação.”¹³³ Somente a consciência pura opera com a intuição

¹³² Id. Ibid., p. 36, § 3

¹³³ Id. Ibid., p. 39, § 4

de essências. Isso demanda uma mudança de orientação, posto que a orientação natural contenta-se com a realidade efetiva do mundo.

A intuição de essências é “uma intuição doadora originária que apreende a essência em sua identidade. Ela se contrapõe a todas as espécies de intuição que tem por correlato objetividade de outras categorias, especialmente, à intuição individual.”¹³⁴ Assim, as proposições axiomáticas não podem ser demonstradas, mas podem enquanto essências puras, - objeto eidético – ser objeto de intuição de essências. Essa é a forma possível de se conhecer um axioma, ou seja, na forma da consciência. Assim, pode-se dizer que um axioma é um objeto eidético. Como diz Husserl, ele não é um “achado arbitrário”, mas sim um algo que resulta de princípios lógicos; portanto, independente dos desejos e/ou vontades da pessoa que age, isto é, do eu fático do sujeito empírico. O objeto eidético possui generalidade de essência. Por isso, a generalização do seu conceito “é forçosamente exigida por sua natureza de fenômeno puro. Assim, seria contrassenso fundar a verdade de um axioma na experiência sensível não apenas na matemática, em especial, mas também na ciência em geral.

Se o significado e a verdade do ser das coisas forem reduzidos a questões de fato, a possibilidade de uma consciência transcendental seria nula. Se assim o fosse a transcendência não seria um problema para a orientação natural pois resultaria na naturalização da verdade. Porém, essa suposta naturalização do significado e da verdade do ser resultaria em um mundo unilateralmente transcendente; de modo que, toda e qualquer realidade dar-se-ia nele, por ele, e somente para ele. Somente existiria fatos. O conhecimento em geral, assim como a lógica e a reflexão teriam validade somente se amparadas ontologicamente na facticidade do mundo natural. Essa hipótese faz-se presente no espírito naturalista e podemos percebê-la na reivindicação do psicologismo de que “coisas como lógica, verdade, verificação, evidência e raciocínio são atividades empíricas da psique [...], e as leis da verdade e da lógica são leis empíricas [...] que descreve como nossa mente funciona” [...].¹³⁵ A posição do psicologismo não se sustenta diante de perguntas como: poderia uma lei empírica explicar uma lei de essência? Como é possível fundar na experiência uma axioma matemático? Como é possível a origem da lógica na experiência sensível? Poderá a consciência implicada pela realidade transcendente desconectar-se da empiria e alcançar o fenômeno puro? Concordar com a tese psicologista seria aceitar, por exemplo, que a lei da gravidade serviria de fundamento a princípios lógicos como o de identidade e de contradição, ou ainda, que outras leis como as do

¹³⁴ Id. Ibid., p. 37, § 3

¹³⁵ SOKOLOWSKI, op. cit., p. 125

mercado, as leis jurídicas etc., pudessem regular fenômenos puros. Uma investigação sobre a genealogia da lógica não encontra um fundamento último na atividade da psique, pois um raciocínio, um juízo ou ato pensamento enfim, toda atividade da psique encontra-se abarcada pela consciência transcendental. O sentido de espírito, alma, razão e todas as atividades da mente vinculadas à psique não se encontra na consciência psicológica.

4 O OBJETO E O PROBLEMA DE SUA CONSTITUIÇÃO FENOMENOLÓGICO-TRANSCENDENTAL

4.1 O mundo espaço-temporal e a existência incondicionada da consciência

Os objetos dados no mundo espaço-temporal, apesar de sua anterioridade ontológica em relação à consciência, em si mesmos, são algo sem sentido. Eles possuem primazia sobre o sujeito empírico que, como ser individual, vivencia o mundo pré-filosófico e pré-científico onde a origem do conhecimento é sempre a experiência natural. O sujeito empírico está imerso neste mundo espaço-temporal pressupondo um sentido que não se encontra nele mesmo. O sujeito empírico, como um ser individual é passível de determinação, por analogia, semelhante a todos os outros seres da esfera do conhecimento natural. Suas abstrações, mesmo com todo reconhecimento prático-cognitivo não alcança a condição de um fundamento último para o conhecimento em geral.

Neste sentido, vale a tese de que “nenhuma abstração é fundamento, uma vez que, ela pressupõe uma constituição anterior do objeto em sua unidade ontológica por uma consciência transcendental.”¹³⁶ O próprio ato de abstrair algo de uma totalidade como o mundo espaço-temporal pressupõe, necessariamente, destacar esse algo a ser abstraído. Assim, um algo dado e abstraído sofre uma ação consciente determinando-o apenas em sentido transcendente, circunscrito aos limites de uma posição metafísica ou, ainda, à esfera de uma constituição psicológica. Como o próprio Husserl atestara em *A Ideia da fenomenologia*, uma abstração em sentido psicológico opera apenas a redução gnosiológica que, por sua vez, significa, uma separação necessária, porém limitada à mesma esfera do mundo espaço-temporal.

O mundo espaço-temporal e todos os objetos nele contidos são individualidades dependentes de sentido. Nele se incluem “[...] o homem e o eu humano como realidades individuais subordinadas [...] que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser para a consciência.”¹³⁷ O problema da constituição do sentido do mundo espaço-temporal impõe-se como o tema primordial da questão do conhecimento. É preciso investigar as formas do *dar-se* desse mundo espaço-temporal e, ao mesmo tempo, saber o que, para quem, para que, como, porque e com que finalidade se dá, o *dar-se* desse mundo.

¹³⁶ DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France: Paris, 1990, p. 60.

¹³⁷ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 116, § 49

O mundo espaço-temporal dar-se-á sempre sem sentido, ontologicamente primeiro, anterior a toda consciência; porém, em sua passividade, aguardando que sua posição de existência seja posta em definitivo. A posição de existência do mundo espaço-temporal não se resume a um cálculo aritmético. Mas, se assim o fosse em sua verdade, reduzido a um número como o faz algumas ciências particulares, ainda assim, de um ponto de vista fenomenológico-transcendental far-se-ia necessário colocar a questão da possibilidade do número e de seu fundamento. Derrida, em suas investigações sobre a *Filosofia da Aritmética* de Husserl, argumenta que “o fundamento da possibilidade do número é imediatamente objetivo; o número é constituído, em última análise, por uma abstração, mas se efetiva a partir de uma síntese originária; o seu conceito é primeiro, mas baseia-se numa essência originária.”¹³⁸ Esta é a consciência transcendental que tem a prerrogativa de examinar o conceito de número e tomá-lo como objeto de investigação, assim como, todo objetivismo que o fundamenta. Ou seja, toda a ciência matemática é dependente de sentido da subjetividade transcendental. Ela não é, como outras ciências particulares também não o são, auto-constitutiva de sentido. Ela se dirige ao mundo espaço-temporal devidamente pré-determinada em sua estrutura gnosiológica, pelo *a priori* que lhe é peculiar; mas essa condição não lhe garante *autodoação* de sentido. Sua constituição, bem como as leis lógicas a partir das quais seus axiomas sustentam a verdade de suas operações, continuam na custódia do princípio de imanência.

O mundo espaço-temporal é o mundo no qual o sensualismo quer ver apenas a matéria. Esta pode ser racionalizada, conscientizada, com forma e conteúdo atribuído pela consciência transcendental. A forma e o conteúdo da matéria, enquanto essências formal e material são correlatos da consciência intencional. Os conceitos matéria, forma e conteúdo, são *a priori* da consciência.

No entanto, a questão do conhecimento não pode ser colocada sem consideração do objeto, visto que, é justamente a relação sujeito/objeto que constitui a essência do conhecimento. Assim, todo objeto é para um sujeito cognoscitivo e, por sua vez, todo sujeito cognoscitivo dirige-se sempre a um objeto. De um ponto de vista fenomenológico, o que existe é o “objeto intencional” enquanto objeto visado pela consciência pura, consciência intencional. Husserl explica que “no ato de ver o *fenômeno puro*, o objeto não está fora do conhecimento, fora da consciência e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta *autopresentação* de

¹³⁸ DERRIDA, op. cit., p. 60

algo puramente intuído.”¹³⁹ O fenômeno puro é o fenômeno reduzido da realidade empírico-natural.

O conhecimento refere-se ao objeto com o sentido que a consciência lhe doa, visto que, o conhecimento não é um produto do objeto que, fora do conhecimento, conhece a si mesmo. Ao afirmar que o objeto não está fora do conhecimento, Husserl deixa evidente que não apenas o objeto, mas também o conhecimento do objeto encontram a sua legitimidade, respectivamente, na esfera da consciência transcendental. Assim, todo conhecimento é algo consciente e todo objeto é um conscientizado. Somente algo que sofreu a ação consciente do sujeito pode ser considerado um objeto. O objeto é um algo pensado, refletido. A tese de Husserl de que “o objeto não está fora do conhecimento”¹⁴⁰ resulta da ideia de que o conhecimento é algo imanente, visto que, conhecer é um ato do sujeito (imanente) e não do objeto (transcendente). Somente a imanência pode conhecer, isto significa que, o objeto transcendente não pode constituir a si mesmo o seu sentido e a sua determinação de um ser para si.

Na esfera natural de conhecimento, o objeto é algo *autodado*. Sua presença antecede toda e qualquer reflexão, pois o mundo é o horizonte de sua presença concreta. Na esfera natural, o *dar-se* em si mesmo do objeto é algo absoluto, no sentido de que apenas a intuição empírica do mesmo é suficiente como garantia de sua legitimidade de um ser corpóreo da natureza. O que importa para o pensamento natural é que o conhecimento tenha a sua origem na experiência, se esta origem for evidente não há o que ser colocado como problema de possibilidade do conhecimento, visto que, uma vez evidenciados os modos do *dar-se* do objeto na experiência natural, o conhecimento do mesmo depende tão somente de operações metódicas, especialmente fundadas na dedução e na indução.

O limite desse conhecimento consiste em não transcender a esfera da experiência natural, de modo que, sua validade é limitada e restrita às verdades produzidas pelo método determinado pela subjetividade transcendental. O fato de não transcender sua própria esfera, de não ir além de si mesmo impõe ao pensamento natural uma dependência diante do sujeito cognoscitivo e, por consequência, a impossibilidade de levantar questões acerca do conhecimento e de sua crítica, visto que, seria contrassenso fundar algum critério de julgamento na experiência sensível.

Embora o objeto natural possa resultar de raciocínio lógico-dedutivo capaz de determinar sua forma e suas propriedades materiais, sua estrutura parte/todo, seu perfil de um

¹³⁹ HUSSERL, 1989, p. 69-70

¹⁴⁰ HUSSERL, loc. cit.

ser natural, ainda assim, a essência e o sentido desse objeto natural, bem como qualquer juízo de natureza gnosiológica ou axiológica, somente pode ser emitido/revelado pela consciência transcendental. A *autopresentação* do objeto é a verdade última na esfera natural que, como fato, determina a ação do sujeito. É exatamente contra essa perspectiva gnosiológica que Husserl levanta suas teses fenomenológico-transcendentais conduzindo a questão do conhecimento e o problema da constituição do objeto para a esfera da consciência pura.

O objeto não é constituído no simples fato de sua *autopresentação* absoluta. O seu dar-se não tem sentido em si mesmo, a multiplicidade de sentidos implicadas em sua *autopresentação* natural não pode ser conhecida num simples ato de intuição empírica. Os diferentes modos do dar-se do objeto somente pode ser conhecido se tal objeto for submetido à reflexão, isto é, reduzido à posição de fenômeno puro na consciência.

Conceber o objeto é tarefa do sujeito, é o sujeito que dá ao objeto a sua configuração formal e/ou material. O objeto não possui em si mesmo qualquer causalidade evidente, tudo o que lhe diz respeito resulta do sujeito cognoscitivo que o intenciona. Todas as causas atribuídas a um objeto dado e determinado, dependem de atos de consciência do sujeito. Todo posicionamento formal-ontológico pressupõe a consciência doadora de sentido que tem a prerrogativa de julgar, por exemplo, a que gênero supremo ele pertence, se às qualidades sensíveis, se às formas espaciais.

A doação de sentido demandada pelo objeto é inerente à sua condição de algo passivo, visto que, ele possui uma “demanda passiva” no sentido de que não há de sua parte qualquer manifestação, desejo, solicitação, vontade ou procura consciente de um sentido para si mesmo. Enquanto algo passível de racionalização, o objeto não pertence em sua origem concreta, ao domínio da razão; mas vincula-se, por outro lado, pela sua carência de fundamentação racional, a este domínio, graças ao sentido que a consciência racional atribui aos objetos em geral. Em sua *autodoação* na esfera natural, o objeto não é algo que provém de um raciocínio, de uma experimentação científica, mas simplesmente ao dar-se absoluto no mundo natural como uma efetividade apreendida e captada por meio dos sentidos. Desse ponto de vista, na esfera natural de conhecimento como algo “puramente intuído”, o objeto é algo pré-científico e pré-filosófico; porém, ainda assim, não é algo fora da consciência, visto que, a consciência transcendental o reconhece como objeto transcendente, conforme o seja formal ou material.

A autodoação da esfera natural não é uma unidade eidética da coisa material. A coisa material, enquanto algo transcendente, não mantém entre si vinculação eidética, mas apenas conexões mecânicas ou físico-químicas. O sentido de tais conexões depende fundamentalmente

do sujeito transcendental, posto que qualquer unidade de sentido na esfera natural de conhecimento se dá graças a um ato consciente do sujeito. Um objeto transcendente não é, como as vezes possa parecer, resultado de uma posição de existência de outro objeto transcendente, pois o fato de existir o mundo natural não se seguirá que, ele mesmo, e todos os objetos nele contidos recebem o seu sentido de ser graças à percepção do próprio mundo.

O mundo natural não percepção, ele não possui a prerrogativa da percepção empírica dos objetos do mundo, visto que, sua condição formal-ontológica é de um horizonte de conhecimento mundano que desconhece suas próprias inter-relações sistêmico-naturalistas. Ou seja, uma árvore não explica outra árvore que, por sua vez, não explica o homem que justamente pode tornar evidente para a própria subjetividade o que acabar de constatar. Uma atividade consciente do “eu-sujeito”, se faz necessária para tal empreita, pois toda e qualquer vinculação entre objetos transcendentais (seja apenas mecânicas ou físico-químicas) são conhecidas mediante um posicionamento da subjetividade transcendental. A atividade do mundo natural é “ingênua” no sentido de que seu mecanismo segue o fluxo natural de suas relações causais; assim, toda e qualquer alteração no mecanismo altera o funcionamento do sistema, gerando anomalias cuja evidência é levada a cabo como tarefa da consciência transcendental.

O fluxo de vida pulsante em seu mecanismo natural somente terá algum sentido se colocado em evidência, demonstrado logicamente, contemplado esteticamente em sua aparência e beleza, vivenciado e experimentado em suas peculiaridades, valorizado e legitimado em sua posição pela consciência intencional. Um objeto somente tem sentido quando posto à vista, isto é, refletido, percebido, intuído como algo determinado - subjetiva e objetivamente - em sua multiplicidade de sentidos e significação.

A posição de existência da natureza enquanto realidade dada é condicionada ao campo da consciência pura; este, segundo Husserl “não é parte componente da natureza, pois a natureza só é possível como uma unidade intencional nele motivada por nexos imanentes.”¹⁴¹ Isso significa que não existe na natureza algo como uma consciência pura que, abstratamente, fizesse parte de seus mecanismos naturais, mas é justamente esse campo da subjetividade que guarda o sentido e fundamenta a existência do mundo natural, visto que, é um campo de conhecimento imanente e, como tal, pode conhecer a realidade que lhe é exterior. A natureza como uma realidade exterior – um campo de objetividades – assim é reconhecido graças ao campo da subjetividade que lhe prescreve tal condição empírica.

¹⁴¹ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 118, § 51

A constituição do sentido de objeto natural é tarefa que se concretiza devido à posição de um “eu” desvinculado de posições transcendentais. O objeto natural transcendente resulta de uma investigação que o classifica como um objeto particular pertencente à região eidética, ontologia da natureza em geral. Para o pensamento filosófico, o objeto natural é constituído como cognoscível na consciência pura, ao passo que, para o conhecimento natural o objeto se dá constituído no próprio *dar-se* na realidade efetiva, já que, a sua preocupação em nada tem a ver com a questão da constituição do sentido do objeto do conhecimento e, muito menos, com o sentido, a essência, a possibilidade, a verdade e a crítica do conhecimento do objeto.

Do ponto de vista da ciência natural, um ente descoberto de sua posição de existência natural, uma vez conhecido e determinado em seu perfil de coisa material, tem-se aí um objeto formal-ontológico passível de ser explicado/demonstrado em sua estrutura espacial e em suas propriedades materiais. Porém, do ponto de vista fenomenológico-transcendental, esse mesmo ente, é apenas um correlato da consciência intencional e, como tal, um fenômeno reduzido ao ser absoluto da consciência, portanto representado, mediante proposições pura. Isso porque, segundo Husserl, “a existência de uma natureza não *pode* condicionar a existência da consciência [...]”.¹⁴² O objeto natural é produto de investigação naturalista, isto é, aquela que pressupõe o mundo natural como o horizonte de suas pesquisas e a experiência como a origem do conhecimento, de modo que, não lhe interessa o fenômeno puro na consciência.

A investigação natural se ocupa da realidade transcendente, cujo conhecimento tem na percepção a “experiência originariamente doadora.”¹⁴³ a experiência de perceber o real por meio das sensações – percepção empírica – e imediatamente dado. O objeto natural, assim como todo ser individual é contingente. A contingência consiste na pressuposição da lei eidética de que “faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um *eidós* a ser apreendido em sua pureza, e ele se encontra sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade.”¹⁴⁴ Significa que o objeto natural é da ordem do imprevisível, sua aparição é sempre revelada por circunstâncias factuais, portanto, passível de incertezas em face da incompletude que lhe é peculiar. Sua contingência caracteriza-se, sobretudo, pela possibilidade de ser e, logo em seguida deixar de ser.

O ser individual se caracteriza pela impermanência. Ele não é absoluto, pois a multiplicidade dos seus modos de aparição comporta um profundo relativismo; mas pode ser

¹⁴² Id. Ibid., p. 119, § 51

¹⁴³ Id. Ibid., p. 33, § 1

¹⁴⁴ Id. Ibid., p. 35, § 2

“disciplinado”, regulado pelas leis naturais que “exprimem apenas regulamentações fáticas.”¹⁴⁵ Assim, uma lei que pressupõe a contingência dos objetos não é aplicável às essências e nem ao caráter imanente do ser absoluto da consciência. As leis naturais não podem regular o sentido e a essência da coisa em geral, elas não possuem no sistema natural de conhecimento uma função de fundamento, pois regular um fato não é o mesmo que fundamentar ou doar sentido ao mesmo.

4.2 Sobre o problema da determinação e indeterminação do objeto

Como os objetos são representados na consciência transcendental? Não apenas a possibilidade de existência, mas também a identidade do ser corpóreo e mundano dependem de uma representação na consciência pura. O estar dado da efetividade natural como coisa indeterminada, não é suficiente para que esta alcance a condição de um objeto formal-ontológico. Ele depende de uma representação que ateste a sua possibilidade e identidade de um objeto determinado. Tal objeto pode ser eidético ou factual, desde que seja reduzido e representado – por meio de proposições, leis ou teorias – no campo da consciência pura. Por outro lado, a representação do objeto na consciência pressupõe a existência da coisa corpórea; do contrário, a representação seria apenas um conceito vazio de conteúdo imagético, simbólico, figurativo, intelectual, etc., sem a referência originária da representação possível. Assim, a possibilidade da representação correlata de algo depende do sentido atribuído pela subjetividade transcendental, mas pressupõe a existência da coisa corpórea que “se encontra simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer [...] à disposição, quer eu seja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe observando, pensando, sentindo, querendo”.¹⁴⁶ O objeto-mundo representado na consciência empírica é o mundo percebido, formalmente determinado e exibido em seu perfil de coisa percebida. Por isso, as proposições, leis e teorias que o representa carregam em si implicações materiais, visto que, a suas representações se voltam para aplicações factuais de onde foram abstraídas. O objeto representado na consciência transcendental aparece como fenômeno puro reduzido a correlato da consciência cuja determinação é absoluta por se tratar de doação de sentido.

O mundo da orientação natural não pode abdicar de sua facticidade, se assim o fosse ele sucumbiria a um vazio ontológico, visto que, o campo das objetividades não teria nenhum

¹⁴⁵ Id. Ibid., p. 34-35, § 2

¹⁴⁶ Id. Ibid., p. 63, § 27

sentido de ser, pois perderia a finalidade a que destina suas investigações. No campo da orientação natural cabe a pergunta: porque os objetos não se representam apesar de sua realidade material? O sentido do mundo não pode ser encontrado na esfera da orientação natural, mas apesar disso a consciência mantém seus vínculos com o mundo empírico doando sentido. Doar sentido ao objeto consiste em representa-lo. Um objeto adquire sentido na medida em que, o seu conteúdo pode ser expresso pelo pensamento que realiza a distinção de suas qualidades formais e materiais, além de determinar se tal objeto é do tipo fato ou essência. Um mesmo objeto, quando submetido à consciência pura pode ser visto, simultaneamente, como fenômeno puro e como fato.

Os fatos podem ser decompostos em suas partes constituintes, podem ser explicados a partir de proposições causais, mas o conhecimento resultante de tais análise dos fatos é sempre por força lógica do método. Assim, embora os procedimentos metódicos sejam evidentes pelas etapas que se seguem, os seus fundamentos não são evidenciados no ato mesmo de operar as etapas do método, ele dependente de um entendimento *a priori* fruto de investigações fundadas na lógica pura. Nem os fatos, nem o conhecimento dos fatos escapam da lógica pura, esta que é a base de todo conhecimento racional da ciências.

Não há universalidade nos fatos, ele se dão sempre relativamente a um espaço/tempo/duração como algo contingente, datado e passível explicação objetiva. O que é invariável nos fatos é exatamente a possibilidade, sempre factível, de que a qualquer momento ele pode mudar. Justamente a mudança que lhe é inerente é o que lhe marca uma diferença específica em relação às essências. Os fatos, pela sua provisoriedade, são insuficientes para servir como fundamento definitivo para o conhecimento, isto é, como base sobre a qual repousa o edifício do conhecimento e, por outro lado, mais insuficiente ainda, pela nulidade intencional de realizar o ato de fundamentação do conhecimento em geral mediante atitude fenomenológico-transcendental, já que os fatos não podem prescrever à razão qualquer legislação, juízo, sentido e ação cognoscitiva.

Os fatos não podem doar sentido à lógica pura, nem fundar as essências. Fundar o conhecimento em proposições factuais significa admitir que o conhecimento não carece de uma base definitiva, o que, necessariamente, se configuraria num problema para a ciências que se pretendem válidas justamente pela solidez de seus fundamentos. O conhecimento factual não fundamenta a si mesmo e, por consequência, não pode fundamentar o conhecimento em geral; então, se é assim, onde estaria a legitimidade do conhecimento factual? Quem confere legitimidade ao conhecimento factual é a *subjetividade transcendental*, a esfera em que toda

ciência factual encontra sua legitimidade é a consciência pura. Nesta esfera, as ciências factuais encontram a justificação dos seus princípios, leis e teorias em conformidade com as leis da razão, leis lógicas.

Não há nenhuma ciência de fatos, plenamente desenvolvida como ciência, que possa ser pura de conhecimentos eidéticos e, com isso, independente das ciências eidéticas, quer formais, quer materiais. Pois em primeiro lugar é manifesto que uma ciência empírica, onde quer que efetue fundações de juízos mediados, tem de proceder de acordo com os princípios formais tratados na lógica formal¹⁴⁷

As ciências factuais produzem suas proposições de acordo com as leis lógicas, mas suas leis são extraídas por abstração do estado dos próprios fatos. As leis naturais servem para regular o funcionamento do mundo natural, mas não encerram em si qualquer ordenamento no sentido de fundamentar um juízo sobre o conhecimento em geral. Elas se voltam para as mesmas coisas das quais foram originariamente abstraídas. Se pensarmos, por exemplo, nas leis da física ou nas leis de mercado, percebe-se que elas estão conectadas às suas respectivas realidades empíricas e, por isso mesmo, são leis que, supostamente, poderiam ser dissolvidas se a regularidade dos fatos simplesmente tomasse uma fluidez diferente do habitual.

Todo objeto empírico depende de uma consciência racional que o constitua como tal. Ele é sempre imperfeito, incompleto e inacabado, pois os seus modos de aparição não expressam a verdade, são apenas aparência. A verdade não é algo aparente, é antes a manifestação da essência de algo. Se algo se dá a conhecer em essência, trata-se, notadamente, de algo verdadeiro e, como tal um fundamento. Quando se analisa um fato, para conhecê-lo é preciso conhecer as suas partes e as conexões lógicas que cada uma delas mantém no âmbito de uma relação espaço-temporal. Com as essências, isso não é possível porque as essências não tem a sua fundação na experiência; logo, elas podem ser descritas, mas não podem ser objetivadas a partir de operações matemáticas.

Nenhum objeto constituído precede ontologicamente a consciência. Um objeto determinado como coisa física, por exemplo, é em sua identidade algo que recebeu da consciência uma qualificação. Isso significa que, a esse algo foi emitido um juízo lógico que o distingue baseado na ideia, previamente constituída, de que uma coisa pode ser corpórea ou incorpórea. Claro que um juízo desta natureza, advém de um pressuposto metafísico que a subjetividade transcendental em seu propósito de uma investigação pura, coloca em suspensão, pelo fato de que, a lógica que fundamenta tal juízo, tem como fundamento a consciência transcendental e não a consciência psicológica. Um objeto constituído é algo que recebeu

¹⁴⁷ Id. Ibid., p. 43-44, § 8

doação de sentido. Ele já se tornou um correlato da consciência pura, é o caso, por exemplo, das essências, para uma fenomenologia descritiva; e, por outro lado, dos objetos reduzidos a fenômenos puros, para uma fenomenologia constitutiva. A possibilidade de sentido do ser fático permanece uma questão metafísica, pois não é a este ser que a consciência transcendental se dirige, mas sim ao objeto reduzido. Este último nada mais é do que o objeto pensado, conscientizado.

Nenhum objeto natural se apresenta em si mesmo conscientizado. O seu dar-se é sempre passivo aguardando que um ato de conhecimento a ele possa dirigir-se determinando a sua identidade, sua essência formal e material e sua possibilidade de um objeto cognoscível. Todo dar-se é um *dar-se* a conhecer. Os diferentes modos do *dar-se* de algo não são conhecidos pelo próprio algo *autodado*. Isso justifica, por exemplo, que a transcendência da coisa psicofísica é necessária para que ela possa ser conhecida. Ela pode ocorrer apenas em sentido metafísico, no caso da orientação natural; ou, por outro lado, em sentido fenomenológico, no caso da orientação transcendental. O que difere, fundamentalmente, o *transcender*, em ambos os sentidos, é que a lógica formal que dá a forma do método do conhecimento do real não doa sentido ao mesmo; pelo contrário, ela também depende da doação de sentido da subjetividade transcendental.

A abstração gnosiológica realizada pela metafísica produzindo leis e proposições para explicar a facticidade do mundo fundamenta-se na lógica formal para determinar o perfil dos objetos particulares. Diferente da consciência transcendental que se dirige ao fenômeno puro, ela se volta para a ordenação dos fatos do mundo circundante, tornando-o perceptível como coisa transcendente. “A coisa também é, por princípio, algo perceptível, e é apreendida na percepção como coisa de meu mundo circundante. Ela pertence a esse mundo, mesmo sem ser percebida, portanto, ela está ali para o eu.”¹⁴⁸ Ou seja, o *dar-se* da coisa não é um *dar-se* para si mesma; nisso consiste a sua dependência absoluta seja do eu-fático ou do eu-transcendental. Nesse *dar-se* natural e espontâneo de coisa sempre disponível para um eu, não há exclusividade acerca de que modo a consciência dever dirigir-se, pois a coisa física, em seu *dar-se* não faz tal exigência. Assim, conforme argumenta Fink, “se a coisa não exige unicamente uma simples investigação fenomenológica de sua coisidade; ela exige, portanto, um retorno a esta coisidade que o método fenomenológico torna possível, a saber: a concreção analítico intencional.”¹⁴⁹ Embora a coisa dada não faça exigências, para que ela possa ser

¹⁴⁸ Id. Ibid., p. 107, § 46

¹⁴⁹ FINK, Eugen. *De la phènoménologie*. Paris, 1974. Minit. Traduzido do alemão por Didier Franck, p. 108.

conscientizada exige-se que sua essência seja apreendida em intuição pura. Para que isso seja possível é necessário que uma análise intencional possa dirigir-se à natureza da própria coisa para trazer à tona a sua essência. Tanto um eu-fático como um eu-transcendental pode perceber uma coisa física; e, em geral, ambos a percebem. Prova disso é que a coisa física é trazida à consciência transcendental como seu correlato intencional, portanto, como fenômeno puro; mas é também apreendida pela intuição sensível como fato, coisa empírica.

A possibilidade de um objeto ser conhecido em orientação transcendental depende, fundamentalmente, da redução e dos atos de reflexão em que se move a fenomenologia. A investigação fenomenológica, em seu âmbito geral, opera com: descrição-redução-reflexão. Todos esses atos são, essencialmente, atos fundados no princípio de imanência, portanto, são operações da consciência transcendental pura. A vivência não tem forma, ela não é um objeto lógico, não possui figura que lhe represente com a fidedignidade que a geometria põe em existência objetos matemático como triângulos, retângulos, círculos etc. As leis lógicas fixam princípios que garantem a legitimidade dos objetos transcendentais, como por exemplo, a sua identidade de algo idêntico a si mesmo. Todos os objetos do mundo natural recebem do sujeito que conhece a qualificação de suas propriedades físicas que o compõem. A qualificação fática de um objeto toma como referência a natureza do próprio objeto, isso porque, não há na consciência pura propriedades físicas, mas sim o sentido da própria coisa física.

A constituição do objeto, graças à concatenação de essências formal e material resulta em um dado evidente. Porém, a evidência desse dado não é ainda uma evidência absoluta, posto que possui implicações empírico-naturalista; mas é uma evidência satisfatória para a esfera natural de conhecimentos. À esfera natural interessa o objeto transcendente. A evidência do objeto transcendente é caracterizada pela relação forma/matéria que define o seu perfil de uma ontologia material ou objeto concreto. Todas as ontologias materiais se inscrevem numa região formal, elas são dependentes de sentido porque são dados materialmente evidentes. Toda e qualquer evidência fundada na materialidade é um dado evidente; porém, “dados evidentes são pacientes, deixam as teorias falar o que quiserem para eliminá-los, mas continuam sendo o que são.”¹⁵⁰ Uma evidência material demonstra a veracidade de algo pela sua concretude, sendo sua existência dependente apenas de uma prova material palpável e acessível aos sentidos. Os dados materialmente evidentes não exercem qualquer ação sobre o sujeito, pois a própria constatação de sua evidência resulta de um ato de pensamento teórico.

¹⁵⁰ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 66, § 22

As teorias científico-naturalistas descrevem o perfil do objeto zelando pela fidedignidade; “cabe a elas orientar-se pelos dados.”¹⁵¹ Para que as teorias possam orientar-se pelos dados é preciso pressupor que tais dados estejam devidamente constituídos, pois um dado indeterminado não poderia servir de “guia teórico” se a consciência transcendental não tivesse a ele se dirigido para determiná-lo enquanto um dado. Um dado evidente não se constitui por *autodoação*. As teorias somente podem exercer sobre ele alguma causalidade se a sua passividade de uma dado material fora determinada. Prova disso é que “dado é o transcendentalmente constituído com base nos vividos materiais mediante as funções noéticas.”¹⁵² Ou seja, o dado é um constructo transcendental anterior a toda teoria naturalista. A vivência do sujeito transcendental com a realidade material permite-lhe constituir o dado, doando o sentido absoluto de um dado evidente e uma essência material pronta para ser descrita. As funções noéticas pertencem à subjetividade transcendental, são atos de pensamento que se dirige a um dado tornando-o conscientizado. Os dados pelos quais as teorias se orientam não exercem ação sobre elas, pois os dados continuam passivos na medida em que a decisão de orientar-se por eles é da teoria. A conclusão é que o sujeito transcendental constitui o dado tornando-o evidente.

O sujeito empírico é umas das formas do sujeito transcendental. O objeto factual é o seu porto seguro, o que lhe garante a evidência pelo simples fato de estar disponível para a percepção empírica, além de intervenções instrumentalistas. Significa que o sujeito empírico não se ocupa de questões de teoria do conhecimento, pois opera com teorias que se voltam para a realidade empírico-natural. A teoria do conhecimento parte do campo judicativo, a sua fonte de conhecimento é a razão, ela se ocupa da crítica do conhecimento mediante redução ao conhecimento imanente. Dados sensíveis não servem de fundamento à teoria do conhecimento, pois eles “se dão como matéria para formações intencionais ou doações de sentido de diferentes níveis [...]”¹⁵³ Os dados sensíveis se dão de modo passivo e não possui qualquer intencionalidade, não se dirigem a coisa alguma e tem sua origem na própria sensibilidade ou na matéria dada à percepção.

Não há doação de sentido de fora para dentro do campo da subjetividade transcendental. O sentido, pelo seu caráter originariamente imanente é doado a todo e qualquer objeto imanente ou transcendente, visto que, nenhum objeto subsiste sem sentido, sem conteúdo, sem essência. Sendo assim, a subjetividade transcendental é sujeito e objeto de si mesma, além de possuir a

¹⁵¹ HUSSERL, loc. cit.

¹⁵² Id. Ibid., p. 113, § 47

¹⁵³ Id. Ibid., p. 194, § 85

capacidade exclusiva de apreensão da essência do conhecimento. O sujeito cognoscitivo e o objeto cognoscível são também correlatos da consciência pensados como fenômenos puros. A redução fenomenológica é o que permite a transição para a esfera dos fenômenos, a fim de que sujeito e objeto possam ser depurados de suas contingências de ser efetivo.

Embora o objetivismo considere que o objeto está dado independente do espírito humano, para fenomenologia transcendental a sua existência depende de constituição do seu sentido. Refletir sobre a origem do que está dado e se esse dado pode ser conhecimento é tarefa que exige atos de um “eu-puro”, pois nenhum ato de conhecimento se configuraria um conhecimento sobre algo se não proviesse de um “eu” que guarda em si o seu sentido. Os atos de um “eu” são atos de reflexão, eles podem ser dirigidos a todo e qualquer sujeito, objeto e conhecimento possíveis, posto que “é unicamente por atos de experiência reflexivos que sabemos algo do fluxo de vividos e de sua necessária referência ao eu puro [...]”¹⁵⁴ Tais atos possuem a amplitude de algo que “vai além” de uma jurisdição restrita ao campo da experiência objetiva. São atos da consciência pura independentes de posições originadas do mundo natural, pois o fluxo em que as vivências pulsam incessantemente não é uma coisa empírica, na medida em que “não pode começar nem findar.”¹⁵⁵ Ou seja, não é algo datado, como o definiria as determinações objetivistas.

O fluxo de vividos não pode ser enquadrado na realidade espaço-temporal como o faz o objetivismo com seus objetos. A questão do conhecimento e do objeto para o objetivismo não têm relevância gnosiológica. Para eles, se temos um dado material é porque o conhecimento é possível, não precisamos tornar isso um problema, diria. Assim, a reflexão não teria função metodológica. Para a fenomenológica, pelo contrário, a reflexão não somente possui uma função metodológica, mas além disso, pode tomar como objeto de investigação toda e qualquer forma de conhecimento, seus métodos e sua ciência. Assim, tanto a dedução quanto a indução, como métodos, podem ser pensados e examinados respectivamente, em suas pertinências para determinados fins; ao passo que, ambos não podem submeter a reflexão aos seus procedimento lógico-causais.

A matéria é um ente corpóreo. Ela “é animada por momentos noéticos.”¹⁵⁶ Não existe um tempo cronologicamente determinado para que uma matéria seja determinada; os atos de pensamento se dirigem a ela a qualquer momento atribuindo-lhe existência. O modo ser da matéria é o de sofrer a ação do pensamento. Os atos noéticos conferem à matéria a condição de

¹⁵⁴ Id. Ibid., p. 173, § 78

¹⁵⁵ Id. Ibid., p. 185, § 81

¹⁵⁶ Id. Ibid., p. 225, § 97

objeto noemático na medida em que “as matérias enquanto o eu não está voltado para elas, mas para o objeto passam por apreensões, doação de sentidos, que apreendemos na reflexão com elas.”¹⁵⁷ A determinação da matéria se dá quando o eu a ela se dirige. Assim, o objeto-matéria é uma condição a ser alcançada, pois a matéria não é objeto pelo simples fato de estar dada no mundo natural.

A matéria é sempre indeterminada, quando refletimos sobre ela apreendemos o seu sentido e constatamos a sua posição de objeto. A matéria é naturalmente dada, mas o objeto-matéria é constituído. O sujeito ao vivenciar a matéria sente a sua existência na percepção sensível, como algo exterior; porém não concebe-a como objeto cognoscível. A matéria passa à condição de objeto quando se torna um objeto noemático. Temos então, na passagem da matéria ao objeto noemático, o surgimento do objeto cognoscível. Assim, está garantida a possibilidade do conhecimento, pois este deixa de ser uma forma vazia vinculada a princípios imanes. É possível dizer: todo conhecimento é conhecimento de algo; esse algo é um objeto cognoscível. A possibilidade do conhecimento deixa de ser uma questão toda vez que o objeto é constituído, cabendo à teoria do conhecimento definir as espécies de objetos.

¹⁵⁷ HUSSERL, loc. cit.

5 CONCLUSÃO

O sujeito transcendental não é um mero sujeito opinativo, cujas decisões decorrem do próprio querer. Pelo contrário, suas decisões e julgamentos são metódicos, críticos e devidamente fundados na consciência pura. Ele exerce o julgamento acerca de objetos que já foram reduzidos à condição de fenômeno puro. Esses objetos resultam de uma submissão aos atos metódicos da consciência transcendental como a descrição, a redução e a reflexão. A descrição traz à tona a essência enquanto objeto intencionado pela consciência (descrição eidética); a redução eleva a essência, enquanto fenômeno puro, à esfera da consciência transcendental (redução fenomenológica); e a consciência transcendental exerce sobre a mesma a análise esclarecedora, determinado mediante juízo crítico-reflexivo, a sua identidade, pertinência, legitimidade, fundamento, enfim, o seu sentido último de objeto eidético.

A virada transcendental trouxe para a concepção de sujeito, de objeto e de ciência uma mudança definitiva estabelecendo outro absoluto ao dissolver toda a problemática do conhecimento no campo da subjetividade transcendental. Essa posição se opõe radicalmente ao objetivismo reinante na orientação natural. O interesse gnosiológico transcendental mantém o foco justamente em seus problemas canônicos: origem, essência, possibilidade, fundamentação, *apoditicidade* etc., porém, mudando radicalmente a orientação. A questão do conhecimento passa a ser colocada a partir da orientação transcendental. O conceito de conhecimento sofre alterações em função da passagem da atitude natural à atitude fenomenológica, pois o conhecimento verdadeiro não é unicamente aquele resultante da aplicação correta do método, da fundamentação matemática e da comprovação experimental.

A imanência passa a ser uma esfera de dados absolutos. Tal conhecimento não se encontra no solo do pensamento natural e o conceito de conhecimento não mais aparece, unicamente, associado ao pensamento natural. A distinção entre imanência e transcendência mostra que o conhecimento é um fato e, ao mesmo tempo, um fenômeno puro cujo sentido imanente só pode ser doado pela consciência transcendental. As dificuldades enfrentadas pelo conhecimento científico-natural são resolvidas de um modo puramente lógico-dedutivo, o que limita o seu enfrentamento de questões acerca da possibilidade do conhecimento, de sua crítica e de todos os problemas de natureza ética, política, cultural, epistemológica, etc. Husserl não se opõe que se comece a partir do mundo da vida circundante, nem que se investigue o seu *a priori* e faça dele o ponto de partida para uma explicação sistemática do mundo natural. Porém, o que se obtém com tais investigações transcendentais não resulta em conhecimentos evidentes,

nem alcança um domínio de conhecimento *absoluto*, pois o terreno último para a fundamentação de todo e qualquer conhecimento é o da *subjetividade transcendental*.

A saída definitiva do campo da psicologia se dá quando Husserl constata que é possível converter fenômenos puros em objeto de investigação. Os fenômenos puros não dependem de realidades efetivas, pois são dados absolutos e possuem validade independente de qualquer realidade objetiva. A esfera da evidência pura é inacessível ao pensamento natural, pois a ciência natural não possui métodos para alcançar tal esfera. Ela se ocupa de um conhecimento voltado, unicamente, para as coisas sensíveis. Seria absurda uma concordância da coisa com a própria coisa garantir alguma verdade do conhecimento seja ele transcendente ou imanente. Aceitar a possibilidade de fundamentação do conhecimento nesta perspectiva resultaria em contrassensos insolúveis e em fragilidades à evidência apodítica do conhecimento.

As ciências matemáticas, por serem eidéticas, não quer dizer que são absolutas; pelo contrário, assim como o conhecimento das ciências naturais, ele é transcendente, pois os axiomas com os quais opera depende de constituição de sentido da subjetividade transcendental. Se o conhecimento matemático é também transcendente, e mesmo assim constitui o principal fundamento das ciências naturais, então, as ciências naturais são, por extensão, dependentes de sentido e de fundamentação epistemológica. Questões de sentido, fundamentação e validade do conhecimento constituem objetos de investigação de orientação transcendental. Por isso, faz-se necessária a passagem da orientação natural à orientação transcendental. A passagem, graças à redução, permite a possibilidade de converter fatos e fenômenos puros na consciência. Trata-se de uma transição da investigação das coisas para a consideração dos modos como elas se apresentam.

O acesso ao mundo fenomenológico depende do método da redução, mas ao mundo natural independe de método porque o mundo está aí antes de qualquer reflexão. Os modos como os objetos se apresentam não interessam à atitude natural, na medida em que o sujeito nela imerso, se volta para o objeto sem levantar nenhum questionamento sobre a sua existência, ele está posto enquanto uma efetividade, concretamente, e isso é suficiente como prova de realidade. Por outro lado, a atitude reflexiva não se contenta com uma postura ingênua diante do mundo, tudo precisa passar pela consciência transcendental, ser submetido ao seu julgamento e doação de sentido.

Não orientação natural o caráter que marca a facticidade do mundo e dos seus objetos é tomado como marca indelével do ser psicofísico, cuja identidade se confunde com objetos incondicionados como as essências. Se a orientação natural não toma isso como um problema,

não há porque, por exemplo, do seu ponto de vista, lançar a questão da crítica do conhecimento em geral. Basta observar a regularidade dos fatos, descrever seus caracteres estruturais, evidenciar suas conexões empíricas, sua forma e matéria e demonstrá-las mediante explicação lógico-causal. Tudo isso é monumental para o progresso da ciência empírico-natural, mas para o progresso crítico da razão e do conhecimento em geral trata-se de visão restritiva da liberdade de conhecer, do conhecimento e da própria ciência empírico-naturalista, pois o método não dá conta de pensar a si mesmo; o artificialismo que lhe é inerente circunscreve um necessário procedimento por etapas pré-concebidas. Ao mesmo tempo, a orientação natural, transcendente, preocupada com a objetividade do mundo exterior, factó-sensível, não pode submeter a racionalidade e a consciência aos seus pressupostos. Essa é a sua mais intransponível limitação.

Na orientação natural só se percebe o mundo natural. Husserl encaminha a solução da questão do conhecimento em seus problemas de origem, essência, fundamentação, crítica, *apoditicidade* etc., para o campo da consciência pura, estabelecendo uma região de conhecimentos absolutos. Cria uma ontologia que “guarda” o sentido e os fundamentos teóricos essenciais a todas as ciências da orientação natural e, também, as ciências matemáticas. Guarda ainda, o sentido das correlações existentes entre sujeito/objeto/conhecimento, graças a descoberta da primazia do sujeito transcendental. Tal posição, abre uma lacuna para críticas variadas ao projeto fenomenológico, desde acusações de fundar novos absolutismos gnosiológicos, como também de assumir tendências subjetivistas, *solipsistas*, e até mesmo de criar um novo dualismo, opondo, de um lado, orientação natural e, de outro, orientação fenomenológica. A tese de que os objetos são correlatos da consciência, aposta numa saída sem pretensões de firmar posições gnosiológicas dogmáticas acerca de qualquer um dos pressupostos do conhecimento, mas de mostrar que o objeto intencional é inseparável do sujeito transcendental.

O sujeito possui outras aptidões de natureza ética, estética, política, axiológica etc., além de desejos, vontades, liberdade, escolha, reponsabilidade e poder. O objeto de conhecimento, em si mesmo, não possui tais aptidões, ele se comporta passivamente. Assim, embora na esfera *gnosiológica* o objeto seja inseparável do sujeito, por outro lado, na esfera da consciência transcendental, o sujeito, ao menos, pode distanciar-se e aproximar-se do objeto para conhecê-lo. Esta operação mental complexa permite ao sujeito determinar o perfil do objeto, identificar possibilidades objetivas, doar sentidos, julgar sua pertinência enquanto um objeto deste ou daquele campo de saber, suspender juízos e preconceitos referente aos seus modos de apresentar-se, estabelecer critérios de verdade, legitimidade além de princípios e

fundamentação, enfim, na esfera da consciência transcendental é possível encontrar o campo de conhecimentos seguros para exercer a crítica do conhecimento em geral.

A virada transcendental produziu mudanças radicais para a questão do conhecimento em todos os seus aspectos, especialmente, nos problemas de origem, essência e fundamentação. No problema de *essência*, porque, a relação sujeito/objeto, tradicionalmente marcada pelas premissas do objetivismo, cujo elemento decisivo na relação de conhecimento é o objeto, deixa de ter a primazia de determinar o sujeito. No problema de *origem*, o impacto se dá sobre duas grandes filosofias, a saber, o racionalismo e o empirismo, em face de suas respectivas posições acerca da origem do conhecimento. O *racionalismo* confere à razão a fonte última do conhecimento, ao passo que, o *empirismo*, contrariamente, à experiência. A fenomenologia transcendental diverge da posição absoluta de ambas as filosofias, embora também, parta de suas considerações *gnosiológicas*. O ponto da questão é que a via transcendental também estabelece outro absoluto, a saber, a *consciência pura*. Ou seja, o sujeito transcendental, para quem o conhecimento começa com a vivência, com os atos de reflexão.

Não há objeto possível fora da consciência. Se o objeto não está fora do conhecimento, e este último, da mesma forma, não está fora da consciência, logo, não apenas o objeto, mas também, o próprio conhecimento do objeto encontra-se no âmbito da consciência, pois o objeto e o sujeito cognoscitivos, que em sua relação expressa a essência do conhecimento, torna-se objeto do conhecimento transcendental. Isso muda tudo. Pode-se dizer então, por esse raciocínio, que a essência do conhecimento passa a ser expressa na síntese eidética: sujeito transcendental (instância doadora de sentido e fundamento da lógica); sujeito cognoscitivo (aquele que conhece e determina o objeto segundo suas qualidades sensíveis e formas espaciais – seres psicofísicos e simples coisa física – respectivamente); e objeto cognoscitivo (aquele que, passivamente, se dá em estado natural – como ser psicofísico, coisa física, materialmente indeterminado em seu perfil, porém, acessível à racionalização e determinação em sua multiplicidade de sentidos e perfil de coisa). A virada transcendental redefine a questão do conhecimento, reclamando para o seu campo os seus problemas mais cruciais: origem, essência, possibilidade, crítica e fundamentação.

A consciência transcendental não se reduz a um eu-puro isolado em si mesmo; nem, por outro lado, a um eu-individual, girando em torno das próprias sensações e experiências. Ela se relaciona com o mundo exterior, com outras consciências, e exerce sobre os mesmos a análise esclarecedora, crítica e intencional. Ela não faz isso isoladamente. A intencionalidade que a faz intencional algo, bem como, a intersubjetividade que coloca as consciências em relação são

vias dialógicas e mediadoras da relação consciência/mundo, imanência/transcendência. A consciência transcendental não apela a esferas supra-humanas para doar sentido a algo. Como região ontológica própria, ela é *autodoadora*; tem em sua esfera o fenômeno-mundo com tudo que lhe é próprio, como um mundo intersubjetivo e, ao mesmo tempo, corpóreo, com um lugar no espaço-tempo da natureza.

O ato de conhecer não pode isentar-se, ainda que parcialmente, de uma atitude *solipsista* sob pena de descaracterizar sua prerrogativa de agir segundo o princípio de imanência. Uma consciência precisa ver a si mesma, pensar suas sensações e experiências, e daí aproximar-se do mundo constituindo-o em seu sentido. A atitude solipsista é apenas um momento no fluxo da consciência transcendental, a que todo e qualquer conhecimento está sujeito, pois somente a imanência conhece. Portanto, pode-se dizer que, seja em sua forma psicológica ou transcendental, a atitude solipsista torna-se nociva ao conhecimento somente se não transcender a sua própria esfera egológica, o que não é o caso da consciência transcendental. Ele resulta da própria crítica da consciência transcendental sobre a posição de um ‘eu’ determinado, seja puro ou fático; logo, trata-se, reconhecidamente, de um obstáculo epistemológico, transitório e momentâneo, com o qual, o conhecimento em geral se depara, mas que, consciência transcendental procura dissolvê-lo, sem que, o mesmo possa tornar-se um problema com o status de uma questão gnosiológica profunda. Se por um lado, a concretude do mundo é a prova-limite da veracidade de sua existência objetiva, por outro, a consciência pura é a prova-limite de que a verdade do mundo não está no domínio do próprio do mundo; mas sim, fora do seu circuito, apesar de atuar nele, objetivamente. A prova objetiva da concretude do mundo é formulada pela subjetividade transcendental que possui a prerrogativa de conhecer a origem da lógica e sua verdade formal.

A conquista de um campo de conhecimento puro não seria possível se fundada unicamente na experiência empírica. A participação da experiência na questão do conhecimento resume-se à condição de fonte originária do conhecimento natural. Ela origina um saber que circula incessantemente na esfera do conhecimento empírico com fins pragmáticos e objetivos. O mundo objetivo é operado pelo sujeito cognoscente e tem sua objetividade dependente de certo rigor e exatidão que somente pode ser alcançado logicamente. Os constructos lógico-estruturais do mundo objetivo depende de uma articulação entre qualidades formais e materiais que definem os seus objetos. Tais constructos são criações puramente mentais cuja origem não se dá na experiência empírica. A matéria e a forma que sustentam o conhecimento do mundo objetivo não subsistem por si só; elas são submetidas à consciência pura, pois a subjetividade

transcendental tem-nas como seus objetos intencionais. Elas são intencionadas não como objetos transcendentais, mas como objetos reduzidos a fenômenos puros. Todas as formas são por essência independente de matéria, elas determinam o perfil do que é material, porém não se autodeterminar. Por isso, enquanto essências são objetos dependentes de sentido da subjetividade transcendental.

A presença de algo contingente não significa representação, pois não há da parte do objeto natural intencionalidade. O objeto é correlato da consciência, justamente, por custodiar o seu sentido, de modo que é contrassenso supor uma consciência como correlato de um objeto natural. O estar dado do mundo não representa mundo enquanto um objeto formal-ontológico particular, nem como uma essência em geral, pois o seu *dar-se* não é um fenômeno puro na consciência. Por isso o estar dado do mundo natural não pode valer como o fundamento último do conhecimento, embora se possa reconhecer que sua validade se restringe à condição de origem do conhecimento natural. A evidência do mundo natural é justamente a sua concretude, mas tal concretude não pode ser o fundamento para as operações lógicas como: deduzir, induzir, calcular, distinguir, comparar etc., pois o estar dado do mundo é relativo, imerso no horizonte de indeterminação das circunstâncias. Uma ciência que apresentasse como absoluto, um conhecimento que decorresse dos fatos incorreria num reducionismo que, aparentemente, induziria à ideia de um conhecimento sem sujeito.

O objeto correlato não possui valor gnosiológico equivalente ao do sujeito na fundamentação do conhecimento. Diferente do objetivismo, a fenomenologia transcendental dá primazia ao sujeito, conduzindo a questão do conhecimento para o problema de sua fundamentação, uma vez que, no que diz respeito a sua origem, tanto a razão quanto a experiência possuem posições equivalentes enquanto fonte do conhecimento. No problema da fundamentação do conhecimento o objeto é apenas objeto intencional, ocupando uma posição de algo correlato da consciência pura. O tema da correlação se impõe como uma alternativa à questão da essência do conhecimento focada da relação sujeito/objeto, graças às investigações a partir de esferas mais amplas como a da orientação natural e da orientação fenomenológico-transcendental. Isso permitiu que a essência do conhecimento fosse analisada em termos da relação consciência/mundo, de modo que, nesta relação o mundo enquanto efetividade é apenas o correlato da consciência em função de sua dependência de sentido.

Reduzir o problema da fundamentação última do conhecimento ao solo da subjetividade transcendental é supor que o conhecimento não é um problema do mundo, mas unicamente do

sujeito puro, um problema da razão. Isso não combinaria com uma filosofia¹⁵⁸ que, ao dirigir-se ao objeto, visa-o sob duas perspectivas: a orientação natural e a orientação transcendental, ainda que, claramente, como perspectiva gnosiológica adote a segunda no exame dos seus objetos. O conhecimento em si mesmo é um problema. Ele encerra sempre essa possibilidade não apenas como objeto intencional, fenômeno puro, mas também como objeto implicado pela faticidade do mundo. Do mesmo modo, sem o conhecimento de estrutura transcendental o homem não poderia conceber a sua existência como intersubjetiva, pois não encontraria na espécie algo comum a todos. Não existe homem fora do mundo, mas existe uma realidade exterior ao homem que ele somente pode alcançá-la graças à capacidade da imanência de conhecer e usar o conhecimento como mediação entre o *ego* e sua exterioridade.

A ciência da subjetividade transcendental não aponta uma saída crítica à questão do conhecimento fazendo dialogar orientação natural e orientação transcendental. Pelo contrário, enfrenta o dogmatismo das ciências positivas com outra posição dogmática, marcada pelo exclusivismo da consciência transcendental no tocante ao problema da fundamentação do conhecimento, mantendo acentuada a oposição desta frente à consciência empírica. O idealismo transcendental não examina a questão do conhecimento em termos de possíveis relações, mas sim em termos de uma tentativa de provar a superioridade do conhecimento imanente sobre o conhecimento transcendente. O primado dessa ontologia apriorística é válido e, em certo sentido, absoluto, mas uma via menos dogmática que a do transcendentalismo pode ser pensada como uma alternativa mais promissora para a questão do conhecimento. A posição de Lévinas (1906-1995), por exemplo, admite o primado da ontologia, mas assume uma perspectiva diferente do transcendentalismo no que se refere ao conhecimento. Ele questiona:

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? A articular a significação desse fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo.¹⁵⁹

A posição relacional de Lévinas, todavia, em nada concordaria com a posição radical do naturalismo empirista criticado por Husserl. Tal naturalismo defende a tese de que “toda

¹⁵⁸ Moura adverte que “ninguém deve confundir a fenomenologia com a filosofia completa de Husserl, pois essa filosofia completa é antes de tudo uma filosofia da dupla orientação, a orientação natural e a orientação fenomenológica, entendendo-se por orientações direções de pesquisa radicalmente distintas comandadas por tópicos muito diferentes que não se dirige ao mesmo sentido da palavra objeto.” MOURA, 1989, op. cit., p. 16.

¹⁵⁹ LÉVINAS, 2010, op. cit., p. 21.

ciência tem de lidar apenas com o que é efetivamente real, passível de experimentação.”¹⁶⁰ Ora, um mundo fundado apenas no conhecimento objetivo seria simplesmente uma sucessão de fatos ordenados, geometrizados, quantificados etc., estruturados por nexos lógicos e empíricos, mecanicamente funcional. Tal mundo, por mais operatório-concreto que possa sê-lo não encontraria sentido de ser na mera funcionalidade. Ainda assim, sua ordenação exigiria uma racionalidade constitutiva para objetivá-lo. Por isso, o transcendental é o fundamento último de todo o ser. Não seria diferente para o ser-objetivo enquanto particularidade. Se ciência é somente ciência experimental, então, o que fazer com aquilo que não se apresenta concretamente como uma realidade efetiva? O que fazer e como conhecer as coisas do mundo que não são passíveis de experimentação? Qual a contribuição para a humanidade de uma ciência que lida apenas com coisas concretas e experimentáveis? Se a ideia de ciência resumir-se apenas a ciência experimental, as Ciências do espírito seriam *nulidades gnosiológicas*. Mas, como dirá Husserl,

voltemos os nossos olhos da corporalidade para a espiritualidade humana, para o tema das chamadas Ciências do Espírito. Nelas, o interesse teórico vai exclusivamente para os homens enquanto pessoas e para a sua vida e realizações pessoais, bem como, correlativamente, para as figuras dessas realizações. Vida pessoal significa viver num horizonte comunitário, enquanto eu e nós comunalizados. Certamente em comunidades de formas diversas, simples ou estratificadas, tais como a comunidade familiar, nacional ou supranacional. A palavra *vida* não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vistas de fins, realizadores de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade. Tudo isto é tema das diversas ciências do espírito.¹⁶¹

Existe uma cultura extracientífica não tocada pelos métodos das ciências experimentais cujo conhecimento precede toda cientificidade. Dentro dessa cultura está a própria ciência e os pressupostos com os quais ela opera. Isso significa que “o homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma fundação determinada, a compreensão do ser ou da verdade.”¹⁶² Nem a ciência em si, e nem o conhecimento por ela produzido estão fora do “horizonte comunitário.” É dentro desse horizonte que a cultura científica é transcendentalmente tematizada. Isto é, a cultura científica e o seu conhecimento tornam-se objetos das Ciências do espírito que exercem sobre ambos a crítica necessária e pertinente para a realização da própria ciência, pois a sua evolução, o seu

¹⁶⁰ HUSSERL, 2006, op. cit., p. 61 § 19.

¹⁶¹ HUSSERL, 2012, op. cit., p. 249.

¹⁶² LÉVINAS, 2010, op. cit., p., 22.

aprimoramento nada mais é do que um dos modos de realização do ser. Isso requer um conhecimento filosófico do mundo, pois o sentido oculto do conhecimento só pode ser revelado em toda a sua profundidade pela subjetividade transcendental. A questão fundamental é: como poderia a objetividade empírica expressar o sentido de algo sem a decisiva participação do sujeito? Que outra instância poderia validar a pertinência do sentido e do significado de algo senão aquela situada transcendentalmente? Ora, pode-se dizer, então, que o conhecimento é uma vocação interior absoluta do ser transcendentalmente motivado cuja verdade independe de comprovações experimentais. A própria comprovação empírica, enquanto racionalidade instrumental, cognitivo-prática, mesmo alcançando um alto grau de evidência pela eficácia de sua técnica matematicamente apurada, produz apenas verdades relativas e provisórias. A abertura da possibilidade transcendental é a própria evidência da necessidade de uma fundamentação última do conhecimento teórico-cognoscitivo amparada em ontologias eidéticas.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Pedro M. S. **A ideia de uma filosofia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl**. Artigo publicado em *Philosophica* 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37. Qualis B1. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/7/1> Acesso: agosto de 2015.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e ciências humanas**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Presses Universitaires de France: Paris, 1990.

FINK, Eugen. **De la phènoménologie**. Paris, 1974. Minuit. Traduzido do alemão por Didier Franck.

FRAGATA, Júlio S. J. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga, Portugal: Livraria Cruz, 1962.

GONZÁLEZ PORTA, Mário Ariel. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a uma fenomenologia pura**. 2ª ed. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **A Ideia da fenomenologia**. Tradução: Artur Mourão. Edições 70, Lisboa – Portugal, 1989.

_____. **Expérience et jugement: recherches em vue d'une généalogie de la logique**. 1ª edição. Traduit de L' Allemand par D. Souche. Presses Universitaires de France: Saint-Germain: Paris, 1970, p. 13.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris.** Tradução de Pedro M. S. Alves. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 199.

_____. **Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura.** Tradução Diogo Ferrer. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica.** Tradução: Diogo Falcão Ferrer. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012, p. 235.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade.** Tradução de Pergentino Pivatto. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia.** Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros. Difusão Europeia do livro. São Paulo, 1967.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Crítica da razão na fenomenologia.** São Paulo: EDUSP, 1989.

PATOCKA, Jan. **Introduction à la phénoménologie de Husserl.** Tradução de Erika Abrams. Editions Jérôme Millos, Bruxelles, 1992.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia.** Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia.** Tradução: Alfredo de Oliveira Moraes. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais.** Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2012.